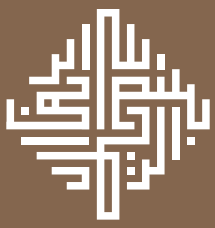
ISSN 2687-4547

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٤ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٤ هـ / ٢٠٢٢ م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية



ISSN 2687-4547

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٤ العدد: ٢ السنة: 1444 هـ / 2022 م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

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

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

EDİTÖR
Editor
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR

KOORDİNATÖR
Coordinator
Yunus YÜKSEL

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

GRAFİK TASARIM VE BASKI
Graphic Design and Printing
SalMat Basım Yay. Amb. San. Tic. Ltd. Şti.
Tel: 0312 341 10 24
(Abdurrahim Saadettin KARAKAYA)

BASIM TARİHİ
Publication Date
Aralık 2022, ANKARA

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

مديرة التحرير الكتابي
: الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر
: الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

المنسق
: يونس يوكسل

المتابعة
: أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر
: مرة كل ستة أشهر، المنشورة الدورية

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

التصميم الجرافيكي والطباعة
: شركة SalMat للنشر والطباعة التجارية
+0312 341 10 24
(عبد الرحيم سعد الدين قرهقيا)

تاريخ الطباعة
: أنقرة، ديسمبر 2022

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Huriye MARTI, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Kayseri Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
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 İslami İlimler 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
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Lamia Levent ABUL
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Yunus YÜKSEL
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

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

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

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة لامعة لوند أبول
الأستاذ الدكتور حاجي محمد كونآي
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار
يونس يوكسل
الدكتورة كبرى جيجكلي

لجنة التدقيق:
أحمد أوغوز
أحمد يلدز
أحمد محمود شن
آدم ساري
محمد أمين أويصال
زاهدة لالة إنجه
الدكتور محمد نور يوسف

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 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 verilmelidir.

   Örnek: "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer."[1]

   [1] 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)

    الخاتمة (Sonuç)

    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 في الهامش.

مثال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.[1]

[1] 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)

الخاتمة (Sonuç)

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 meşhur ismi, tam ismi, *kitabın ismi,* (muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, basım tarihi).

  Merğînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî,* (thk. Ahmed Mahmûd Şehhâde, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk, 1427/2006).

  المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، 1487 هـ / 2006 م).

  Kaynakça Örnek:

  Merğînânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî,* (thk. Ahmed Mahmûd Şehhâde, Dâru'l-Ferfûr, Dımaşk, Birinci Baskı, 1427/2006).

- **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:

اسم المشهور المؤلف، اسم الكامل، *اسم الكتاب*، (اسم المحقق، دار النشر، مكان الطبعة، تاريخ الطبعة)

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، 1427هـ / 2006 م).

في قائمة المصادر:

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدي*، (تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفرفور، دمشق، الطبعة الأولى 1427هـ / 2006 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 (تاريخ الوصول : 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

EDİTÖRDEN.....240
FROM THE EDITOR
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

GAZÂLÎ'Yİ ANLAMANIN USÛLÜ.....242
THE METHOD OF UNDERSTANDING GAZÂLÎ
PROF. DR. GÜRBÜZ DENİZ

SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ.....270
THE RELATIONSHIP BETWEEN SUNNAH AND REVELATION
PROF. DR. SAFFET SANCAKLI

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM VE SEMERKANT'TA İLİM MERKEZLERİ.....290
INTELLECTUAL ENVIRONMENT AND INTELLECTUAL CENTERS IN THE CITY OF SAMARQAND
DURING THE PERIOD OF IMAM AL-MATURIDI
DOÇ. DR. OSMAN AYDINLI

EL-KÂZERÛNÎ'NİN DELÎLÜ'L-HUSÛL FÎ ŞERHİ MİNHÂCİ'L-VUSÛL BAŞLIKLI ESERİ.....338
AL-KAZERUNI'S WORK ENTITLED DELILU'L-HUSUL FI SERHI MINHACIL VUSUL
PROF. DR. DAVUT YAYLALI
DR. MAHMUT SANIR

المحتويات

كلمة من المحرر..... 240
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

أصول فهم الغزالي..... 242
الأستاذ الدكتور غوربوز دنيز

علاقة السنة بالوحي..... 270
الأستاذ الدكتور صفوت سانجقلي

البيئة العلمية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي ومراكز العلوم في سمرقند..... 290
الأستاذ المشارك عثمان آيدنلي

الكازَرونيّ وكتابه المسمّى
«دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول» 338
الأستاذ الدكتور داود يايلالي
الدكتور محمود صانير

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر
FROM THE EDITOR

يصدر هذا العددُ الجديد من المجلة العلمية متوِّجاً مسيرةَ عطاءٍ دامَت سنواتٍ من البحث العلمي المثمر بجهود ثلَّةٍ من الباحثين من أهل الاختصاص من العلماء والمفكرين الأجلَّاء، ولا ننسى الاحتفاءَ بقرائنا الكرام الذين دعمونا برسائلهم المشجعة التي تزيد في تصميمنا على متابعة هذه المسيرةِ العلمية شاكرين اهتمامَهم ومتابعاتِهم. في هذا العدد نطالع جملةً من المقالات التي اصطفيناها لكم بعناية لتجدوا فيها المتعة والفائدة المرجوَّتَين من المجلة، وقد تضمَّن العدد أربعَ مقالاتٍ مهمة في اختصاصها. جاءت المقالة الأولى بعنوان (أصول فهم الغزالي) وقد أعدَّها الأستاذ الدكتور غوربوز دنيز، وتناولَ الباحثُ تطور فكر الغزالي، وسعى إلى رصدِ مراحل التغيرات في حياة الغزالي مما كان له تأثيرٌ في أفكاره، وبحثَ الكاتب في شمولية أفكار الغزالي في سياق الأهداف التي سعى إليها، ثم حلَّ ما يبدو من التعارض في بعض تلك الأفكار. أما المقالة الثانية فجاءت بعنوان (علاقة السنة بالوحي) للأستاذ الدكتور صفوت سانجقلي، وقد ناقش فيها علاقة الوحي بالسنة من جهة تقسيم الوحي إلى متلو وغير متلو، وحاول تسليط الضوء على علاقة السنة بالوحي بحسب الأدلة الشرعية، وبسطَ آراء العلماء في المسألة، ثم أورد الآراء العلمية المختلفة فيها، وردَّ الآراء السلبية وغير المنصفة المتعلقة بهذه القضية. أما في المقالة الثالثة فقد تناول الباحث الأستاذ الدكتور عثمان آيدنلي (البيئة العلمية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي ومراكز العلوم في سمرقند) والماتريدي هو إمام إحدى الطائفتين الكلاميتين الاعتقاديتين عند أهل السنة، وقد اعتنى الباحث بقضية رصد أثر سمرقند في فكر الماتريدي، وتناول مراكزَ العلم في سمرقند والاتجاهاتِ العلميَّةَ التي انتشرت فيها ثم أسهمت في كثير من الأفكار التي تبناها الماتريدي، حتى تبلورت

واستقرت في آثاره العلمية وصارت منسوبة إليه، ثم ختمنا هذا العدد من المجلة العلمية بمقالة الأستاذ الدكتور الأستاذ الدكتور داود يايلالي ومشاركة الدكتور محمود صانير، وهي بعنوان (الكازروني وكتابه المسمى دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول) وقد تناولا فيها نقداً تحليلياً لذلك الكتاب المهمّ في علم الأصول، وتبيَّن للباحثَين اللذين اشتركا في المقالة أن الشارح لم يكتف بالشرح فحسب، بل وجَّه بعض الانتقادات، ورجح بعض المسائل على غيرها في علم أصول الفقه.

في الختام نأمل أن تقدم هذه المقالات الفائدةَ للباحثين من أهل الاختصاص، وللسادة القراء المهتمين بمجالات العلوم الإسلامية، شاكرين لقرائنا الكرام ثقتهم بنا.

DENİZ, G., "Gazâlî'yi Anlamanın Usûlü"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye; 4 (2022): 242-269

GAZÂLÎ'YI ANLAMANIN USÛLÜ
THE METHOD OF UNDERSTANDING GAZÂLÎ

GÜRBÜZ DENİZ
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Bu makale Gazâlî'nin düşünce sisteminin nasıl geliştiğini incelemektedir. Makalede Gazâlî'nin düşüncesi bir bütün olarak kendi içinde tutarlı/istikrarlı mıdır veya değil midir sorusuna cevap aranmaktadır. Bu bakımdan Gazâlî'nin çalışmalarının kronolojik sıralaması ve Gazâlî'nin hayatındaki değişim safhalarının düşüncesi üzerindeki etkileri çalışılmıştır.

Aslında Gazâlî'nin fikirleri bütünsel olarak okunduğunda, birbirleriyle çelişik gibi görünen bu fikirlerin onun hedefleri bağlamında bir bütünlük arz ettiğini bu makale ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Bütünsellik, Hakikat.

ABSTRACT

This article deals with the way in which al-Ghazzali's thought has developed. The question "Is al-Ghazzali's thought, as a whole, consistent in itself or not?" is tackled in the article. In this regard, the chronological order of al-Ghazzali's works and the influence of the phases of change in al-Ghazzali's life on his thought are studied. In this article we try to show that al-Ghazzali's thoughts have integrity in reference to his goals even though these thoughts seem contradictory when read in their entirety.

Keywords: al-Ghazzali, Holism, Truth.

دنيز، غ.، "أصول فهم الغزالي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 4 (2022): 242-269

أصول فهم الغزالي*

غوربوز دنيز
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة/كلية الإلهيات

الملخص

هذه الدراسة تبحث في كيفية تطور نظام فكر الغزالي، وتسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال: هل كانت أفكار الغزالي كلّها منسجمة/متناسقة في حد ذاتها أو لا؟ وفي هذا الصدد، جرت دراسة التسلسل الزمني لأعمال الغزالي، وآثار مراحل التغيرات في حياة الغزالي في أفكاره.

تحاول هذه الدراسة إظهار أن أفكار الغزالي شمولية في سياق أهدافه، حيث تبدو أنها تتعارض مع بعضها عندما تُقرَأ بشكل كلّيّ.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، الشمولية، الحقيقة.

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Gürbüz Deniz, "Gazâli'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmi Dergi*, yıl; 2011, cilt; 47, sayı; 3, sayfa; 7-26.

المدخل

أ) الكُلانية في فهم الغزالي

الغزالي هو مثل الشجرة التي استظل بظلها تقريبًا كل مفكر مسلم عاش من بعده، وهذه الشجرة لم تجفّ أبدًا، وهي اليوم كما كانت بالأمس، تلقي بظلالها على الباحثين الشرقيين والغربيين الذين يكتبون عن الإسلام والتراث الفكري للمسلمين.

فكيف يمكن توضيح أن الجميع (وبخاصة المفكرون المسلمون) حريصون على التعبير عن أنفسهم بطريقة ما بالاستناد إلى الغزالي في تقاليد الفكر الإسلامي؟ الجواب المعقول عن هذا السؤال سيُظهر لنا من هو الغزالي بالمعنى الفكري.

ألّف الغزالي مصنّفات تخاطب العوام، والعلماء المتوسطين، والعلماء الراسخين (الرفيعي المستوى) بتأكيده الخاص، وبفضل هذه الخاصية وجدت مصنفاته قرّاءً من جميع شرائح المجتمع الإسلامي تقريبًا، وجرى قبولها على نطاق واسع؛ لهذا السبب، حاول/يحاول كلّ من أبدى رأيًا في الفكر الإسلامي إنشاء أساس معقول لأفكاره الخاصة من خلال ربطها بالغزالي بطريقة ما.

وبشكل عام فقد تحدث دارسو الغزالي عن الغزالي الذي أعجبوا به وبأفكاره وتمكنوا من فهمه ووجدوه قريبًا منهم ويوافق هواهم، وكتبوا عنه، واستخدموا أفكاره دليلًا/إثباتًا لدعم قناعاتهم، من هذا الباب فإن الكتابة عن الغزالي سهلة جدًّا وفي الوقت نفسه صعبة جدًّا. إنّ سهولة عمل كهذا تتمثل في تقييم الغزالي بحسب كتابه أو بحسب مكانة العلم في العلم الذي قام بتصنيفه، ومثل هذا النهج يُسهّل على الكاتب الوصول إلى استنتاجات واضحة حول هذا الموضوع؛ لأن حدود الموضوع الذي يبحث عنه واضحة. ولكن، عندما يُراد فهم الغزالي ككلّ، تصبح المهمّة صعبة، وسبب ذلك أن الغزالي مفكر نجح في مخاطبة جميع المسلمين في كل زمان وفي كل مكان بحسب مستواهم العقلي والتراكمي؛ لهذا السبب، فإن كل شخص أو مجموعة يجعل من الغزالي أساسًا لأفكاره بطريقة أو بأخرى، وحتى لو ساروا وفق أسسٍ صحيحة إلى حد ما، فإنهم غالبًا ما يكونون غير مكتملين من حيث شمولية فكر الغزالي وصحته.

ومن أجل تعويض هذا النقص -بدون شروط أولية- من الضروري قراءة الغزالي فكريًّا بكل جوانبه. وسيكون النجاح في هذه القراءة ممكنًا من خلال التركيز وفقًا لتعريفات الغزالي وتصنيفاته وآرائه؛ لهذا السبب لا بد من فهم الغزالي، ليس الغزالي الأحادي، ولكن الغزالي الذي يهتم بكل مشكلة، الذي يعبّر عن رأيه في كل موضوع وفقًا لفروع العلم المختلفة، وعند هذه النقطة، من المهم الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. هل الغزالي عالم في العلوم الإسلامية الأساسية (متخصص في العلوم العالية)؟

2. هل الغزالي عالم كلامي (متكلم)؟

3. هل الغزالي فيلسوف (حكيم)؟

4. هل الغزالي متصوف؟ أو أنه تحدّث إلى كل فرد من أفراد المجتمع المسلم بحسب ترتيب هذه العلوم؟

بحسب رأينا فإن الغزالي، موضوع هذه المقالة، عدّ جميع العلوم المذكورة آنفًا ضرورية للمسلم، ومع ذلك اعتقد أن الناس وفقًا لخلفيتهم ومستواهم العلمي، سيكون منهم من بقي في المرحلة الأولى من العلم والفهم، وسيكون منهم أيضًا من انتقل إلى المرحلة الثانية أو الثالثة؛ وقد حاول فهم الناس من هذا المنظور. كما يؤكد الغزالي أن بعضًا منهم سيكون لديه المهارات اللازمة لتحسين مستواه العلمي حتى المرحلة الأخيرة التي يرى الغزالي نفسه فيها. وعدّ الغزالي الناس على جميع المستويات مخلصين في إطار أفكارهم الخاصة في سياق مسؤوليته بوصفه مفكرًا ومثقفًا، وتصرفَ كما لو كان واحدًا منهم عندما كان يتحدث إليهم، كما أن هذه العبارات التي فسر فيها آية من القرآن الكريم وفّرت لنا قدرًا كبيرًا من الدلالات لفهمنا الشامل للغزالي، فإنها في الوقت نفسه ستسهم بشكل كبير في الكشف عن منهج فكر الغزالي:

﴿ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِينَ﴾.[1] وهكذا، فإن دعوة الناس إلى الله على ثلاثة أشكال.

[1] النحل، 125/16.

1. الدعوة بالحكمة
2. الدعوة بالموعظة والإرشاد
3. الدعوة بالمجادلة

فالأشخاص الذين يجب دعوتهم بالموعظة إذا تحقّقت دعوتهم بالحكمة؛ يعني إذا دُعوا إلى الحق بالحكمة فهذا سيؤذيهم، بقدر ما يؤذي أكل لحم الطير الطفلَ الرضيع، والطريقة بنفسها فإن دعوة أهل المجادلة بالحكمة يضر بهم أيضًا. ومجادلة أهل المجادلة بطريقة غير لطيفة وغير حسنة هو خطأ أيضًا".[2]

إن شرح الحكمة وخلفيتها لشخص في مستوى يقدر فيه على تنظيم حياته بالموعظة فقط يتسبب في الارتباك الذهني للشخص وفساد قلبه وانهيار شخصيته، وإن قدرة شخص من مستوى العامة مثل هذا، ليست مناسبة لتحمل هذا القدر من التفصيلات والتفسير.

وإن توضيح جانب واحد من المسألة لشخص يعرف المشكلة بجميع جوانبها، والقول له: "هذا هو الحل لهذه المشكلة" يعني جعل هذا الشخص مشغولًا بأمور لا لزوم لها وغير ضرورية. وكما ذكر الغزالي في مثاله، كأن تضع أهل الحكمة موضع الأطفال الصغار وتحاول إرضاعهم كالأطفال.

أما بالنسبة لأهل المجادلة، فإن التصرف معهم بلطف يضمن بأن يتخذوا طريقة أكثر عقلانية حول الموضوع الذي يفكرون به، ومن ثَمّ فإنه يكون وسيلة لظهور حالة نافعة بدلًا من العداء، ومع ذلك يجب أن يتمتع أهل الحكمة أيضًا بأخلاق حميدة، مثل النبي إبراهيم عليه السلام، ويجب عليهم أن يولوا اهتمامًا خاصًا بمدى تأثير الأدلة التي سيقدمونها.[3]

والقسم الأخير من الآية التي ذكرها الغزالي: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِينَ﴾، إشارة ضمنية إلى أن كل شخص سيكون مسؤولًا بما يتناسب مع قدرته الخاصة.

---

[2] أبو حامد الغزالي، *القسطاس المستقيم*، (بيروت 1991، تحقيق: فيكتور شلحت)، ص 41–42.

[3] الغزالي، *القسطاس*، ص 42.

قضى الغزالي حياته يكافح من أجل التأليف لمجموعات الناس على المستويات الثلاثة الموضحة آنفًا، وامتلأت كتبه وأفكاره بهذا الغرض، وكان يريد دائمًا أن يكون معاملة صاحب المستوى الرفيع لصاحب المستوى المنخفض بالرحمة واللطف. أما إذا كانت مخاطبة الرجل -الذي سيعيش بنفسه الحقيقة بالموعظة- عن طريق المجادلة أو الحكمة سيؤدي إلى الإضرار به، فمن الضروري منع هؤلاء الأشخاص من دخول هذا المسار. ويجب اللجوء إلى الخطاب الرادع إذا لزم الأمر. وبين الفينة والأخرى كان الغزالي يقف بجانب من واصل طريقه بالموعظة، وكان ينتقد المجادل. وفي أغلب الأحيان كان يقف إلى جانب المجادل ويهاجم أهل الحكمة. ومع ذلك، فإن الغزالي إذا انتقد شخصًا ما بشدة، فإنه لا يتردد في التعبير له عن حبه وتقديره، ويبالغ في هذه الأمور إلى درجة أن يقول: "استحقر مَن لا يُحسَد ولا يُقذَف، واستصغر مَن بالكفر أو الضلال لا يُعرف".[4] وهذه التعبيرات تدهش الأشخاص الذين يعرفون أو يخضعون لمجموعة واحدة فقط من المجموعات التي حددها الغزالي. وهو تعبير رائع عن الطريقة التي ينظر بها الغزالي إلى العوام والعلماء المتوسطين وطالبي الحقيقة الذين لا يخشون لومة لائم في طريق الحقيقة. وبحسب الغزالي فإنه ليس من الجدير أن يَتَّهم البعض بالكفر مَن لديهم أفكارهم الخاصة ويظهرون الولاء لأفكارهم، وهذا يشمل الغزاليّ نفسه أيضًا عندما يُنظَر إليه من وجهة نظر العلماء المتوسطين. وقد ذكر الغزالي أن اتهام المفكرين الذين لديهم أفكار لا يمكن فهمها ولم تقبلها أيديولوجيا المجتمع السائد، بالكفر بسبب آرائهم يكون من الأنسب تفسيره بأن أفكارهم أفكار قوية وعظيمة؛ لأن الحقيقة دائمًا ما تكون يتيمة عندما تظهر لأول مرة، أي أنه ليس لها وليٌّ بعد.

وتماشيًا مع السياق أعلاه، هناك عدة طرق لعرض أفكار الغزالي بشكل شمولي، وهي:

1. تحديد فترة حياة الغزالي التي تقابل كل عمل من أعماله.[5]

---

[4] أبو حامد الغزالي، *فيصل التفرقة* (تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1993)، ص 47.

[5] انظر حوراني، جورج، *of* ، "The Chronology of Ghazâli's Writtings"، *Journal the American Orietal Society* المجلد 79، العدد: 4، تشرين الأول-كانون الأول، 1959، ص 225-233؛ حوراني، New A.Revised Chronology of Ghazali's" Writings"، *JAOS*، 104، Haven، ص 289-302.

2. تحديد نوع التكوين والتطور الفكري والسياسي الذي كان الغزالي فيه خلال مسيرة حياته.

3. بحسب اعتقادنا، سيكون من المهم تصنيف أفكار الغزالي بالرجوع إلى أعماله والتحدث عن الغزالي بما يتماشى مع هذا التصنيف.

وبناءً على تعبيرات الغزالي الخاصة يمكننا تصنيف أعماله بثلاثة طرق:

أ) الأعمال المكتوبة للعوام: كُتِبت هذه الأعمال لتقديم المواعظ والإرشادات للجمهور، وهي تحتوي على موضوعات متنوعة، مثل المعلومات الفقهية، والترغيب والترهيب، وكيف يكون نهج تزكية النفس الذاتية، ومن أهم هذه الأعمال كتابه *إحياء علوم الدين*. ويُعَدّ كتاب *كيمياء السعادة* وأعماله الأخرى التي تضم محتوى كهذا المحتوى من الكتب المؤلفة في هذا الصنف.

ب) الأعمال المكتوبة لعلماء الطبقة الوسطى: هذه الأعمال تتناول الموضوعات الكلامية، وعادة ما تكون على شكل سؤال وجواب أو انتقاد شخص ما. وهي تخاطب علماء من المستوى المتوسط. وعلى حد تعبير الغزالي فإن هذه الأعمال ليست مكتوبة من أجل البحث عن الحقيقة أو تفسيرها، ولكنها مكتوبة ضد الآراء التي تمنع من أن تُفهم الحقيقة على مستوى متوسط. وعلى رأي الغزالي فإن مثل هذه الأعمال لا ترسّخ إيمان المرء ولا يمكن أن تكون وسيلة لتجلي الحقيقة.[6]

ويمكن دمج جميع الأعمال المكتوبة في الموضوعات الكلامية والأساليب الكلامية وبخاصة كتاب تهافت الفلاسفة ضمن هذا النوع.[7] وفي الواقع كُتِبت هذه الأعمال على شكل إجابات عن أسئلة حول موضوع ما سواء أكانت معروفة أو افتراضية بدلًا من أن تكون منهجية ومنطقية.

ج) الأعمال في هذا الصنف لها أهمية خاصة عند الغزالي، وهي الأعمال التي كتبها الغزالي للعلماء ذوي المستوى العالي من المعرفة (الراسخين في العلم)، حيث قال عنها: "إن مفهومي للحقيقة والآراء التي توصلت إليها بنفسي موجودة في هذه الأعمال". ومحتوى هذه الأعمال

[6] أبو حامد الغزالي، *المنقذ من الضلال* (تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1993)، ص 61-62.

[7] Gazâlî, *Kur'an Cevherleri* (çev. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 41-42.

مبني على الأفكار الموجودة بين الفلسفة والتصوف أو على هذين الأساسين. وفي هذا البناء نرى الأصالة العلمية للغزالي. وعلى الرغم من أن الأعمال الآنفة الذكر تأثرت فكريًّا بالفلسفة والصوفيين السابقين للغزالي، إلا أنه من المهم للغزالي إعادة تفسير هذه الآراء وإنشاء نظام فكري جديد. ومن أهم أعمال الغزالي في هذا السياق: *المضنون به على غير أهله* و*فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* و*مشكاة الأنوار والقسطاس المستقيم* وغيرها من الأعمال.

وقد كانت أعمال الغزالي التي اشتهرت بعد وفاته وقرأتها المجتمعات الإسلامية على نطاق واسع تلك التي كتبها لعلماء الطبقة الوسطى والعوام، أما الأعمال التي كتبها للعلماء الراسخين فقد تابعها أقلية صغيرة جدًّا. ومع ذلك، فقد قدم المستشرقون ادعاءات تثير شكوكًا جادة حول نسبة كتاب مشكاة الأنوار إلى الغزالي، وبخاصة الجزء الثالث منه، الذي يُعَدّ في هذا السياق ذروة أعمال الغزالي.[8] وقد جرى الرد على هذه الادعاءات في دراسة مفصلة أجراها عبد الرحمن بدوي.[9]

تدور أعمال الغزالي الأولى حول تلخيص أو إعادة تنظيم المسائل الفقهية المعروفة، وبعد تعيينه في المدارس النظامية من قبل نظام الملك (المولود سنة 1017 والمتوفَّى سنة 1096)، كانت أعمال الغزالي هي الأعمال المكتوبة بالأساليب الكلامية التي نسميها أسلوب علماء المنافحة. وفي هذه الأعمال تظهر كتاباته التي تستهدف الآراء الباطنية للفلاسفة والباطنية في المقدّمة. وكتابة هذه الأعمال هي ضمنيًّا المهام المسندة إلى الغزالي من قبل القصر. وقد أدلى الغزالي بتصريحات حول هذه الأعمال التي كتبها خلال فترة تدريسه في المدرسة النظامية، وهذه التصريحات هي: "لو اشتغلتَ بدعوة الخلق عن طرقهم لعاداك أهل الزمان بأجمعهم. وأنّى

[8] Montgomery Watt, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", JRAS, 1949, s. 5-22.

[9] عبد الرحمن بدوي، *مؤلفات الغزالي* (الكويت 1977)، ص 196؛ بناء على ادعاءات المستشرقين فإن المعلومات الواردة في الفصل الثالث لا تتطابق مع آراء الغزالي في أعماله الأخرى، والأهم من ذلك يُزعَم أن أقدم مخطوطة من المشكاة تعود إلى ما بعد 70 عامًا من وفاة الغزالي. ولكن في عمل عبد الرحمن البدوي (ص 196 وما يليها)؛ ظهرت حقيقة أن نسخة *المشكاة* تعود إلى ما بعد أربع سنوات من وفاة الغزالي، وأن هناك ثلاثة فصول في تلك النسخة، وأن الغزالي ذكر أنه سيكتب هذا العمل في ثلاثة أجزاء في بداية الكتاب، وهذا ترك ادعاءات المستشرقين بلا أساس.

تقاومهم؟ فكيف تعايشهم ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد، وسلطان متدين قاهر؟ فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللًا بالعجز عن إظهار الحق بالحجة".[10]

تُعَدّ تصريحات الغزالي هذه عن حياته مهمّة من حيث إظهار كيفية تشكيل عالمه الفكري. أولًا ومن أجل دعوة الناس إلى الحق والحقيقة قَبِلَ الغزالي خلال فترة مهمة من حياته الاحتماء بالسلطان لتجنب الانتقاد والإدانة من الآخرين، ولكن يمكن الفهم من نص الغزالي أنه كان منزعجًا من هذا الموقف في فترات حياته الأخيرة. وبحسب قناعاتنا فإن هذا الانزعاج ينبع من الصعوبة التي واجهها في التعبير عن الحقيقة وعيشها بالطريقة أو الأسلوب الذي يريده؛ يعني بعبارة أخرى اتضح أنه يعلق أهمية على كونه فردًا مستقلًا حتى يتمكن من التعبير عن آرائه والإفصاح عنها من دون التعرض لأي ضغوطات، وإلى جانب ذلك فالغزالي لم يشعر بالندم قطّ على أي عملٍ كتبه في أي فترة من فترات حياته، بل على العكس من ذلك، إذ كما حاولنا الإفادة آنفًا فقد كتب جميع كتاباته بغية خلق الشمولية ولمخاطبة جميع شرائح المجتمع. ولكن عندما كان يكتب نيابة عن العامة وبخاصة علماء الطبقة الوسطى، ترك التدريس في النظامية بسبب المشكلة في عدم قدرته على كتابة ما يريد كتابته حقًّا.

وقد نجح الغزالي في مخاطبة كل طبقة وكل مجموعة، ولم يتوان عن قراءة أي فكرة أو مجابهة أي مشكلة صعبة سببتها تلك الأفكار. لم يتخلَّ عن هذا الموقف منذ اللحظة التي بدأ فيها حياته العلمية حتى نهاية حياته. وبالنسبة له يجب تعلم كل ما هو معروف، وعليه يمكن القول: إن الخوف من العلم أو منع تعليمه لمن هو في مستوى مناسب لا يتناسب مع شخصية الغزالي. والغزالي يصف هذا الوضع بطريقته الخاصة: "ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجَسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجّم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني".[11]

[10] أبو حامد الغزالي، *مشكاة الأنوار* (تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1994)، ص 92-93.
[11] أبو حامد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، ص 50.

ب) طالبو الحقيقة

من المهم لكل مفكر أن يحدد موقع الناس والعلوم ويقوم بتقييمهم وفقًا لمعرفته وخبرته، وأن ينسب قيمةً إلى تلك العلوم واحدًا تلو الآخر. وكان هذا أحد مجالات الفضول المفتوحة أو السرية التي تهمّ العلماء؛ لأنها ترتبط بمسألة معرفة أي علم وأي رجل علمٍ مفيد في أي مجال، وتطوير المواقف وفقًا لذلك.

وقد أولى الغزالي هذا الموضوع اهتمامًا خاصًا، وذهب إلى تصنيف طالبي الحقيقة في محور الكلام، وبخاصة في كتابه المنقذ من الضلال. وجرى قبول هذا التصنيف من بعده بأنه طريقة فهمه للعلم، وانتشر على نطاق واسع، وفي هذا الكتاب يكشف الغزالي أيضًا عن كيفية تصنيفه لهذه العلوم.

كما نرى أيضًا تصنيفًا في مشكاة الأنوار الذي ألفه الغزالي ليصنّف العلوم، وقد كتبه من أجل العلماء الراسخين خاصة، من حيث إنهم يوصلون الناس إلى الحقيقة، لكن تقييم هذا التصنيف وترتيبه يختلف تمامًا عن تقييم المنقذ. وفي هذا العمل، ينقل الغزالي الفلاسفة الذين لا يعدّهم جديرين بالملاحظة في كتابه المنقذ، إلى مرحلة مهمّة جدًّا من طالبي الحقيقة. وفي حين أن تصنيف الغزالي لطالبي الحقيقة في المنقذ كان أساسًا هو الرأي الشائع لعلماء تلك الفترة،[12] إلا أن التصنيف في مشكاة الأنوار شخصي وخاص بالغزالي. ونحن ومن خلال تقديم تصنيفات الحقيقة في سياق المنقذ والمشكاة، التي تُعَدّ ثوابت مهمة لفهم شمولية فكر الغزالي وحدود معرفته، فإننا سنقوم بالإشارة إلى منهج مهمّ لفهم الغزالي بشكل أفضل، وهذا المنهج سيكون دليلًا مهمًّا على قناعاتنا في هذا البحث؛ لأن هذه التصنيفات تكشف عن اختلافات مهمة في الطريقة التي ينظر بها علماء الطبقة الوسطى والطبقة العليا إلى المسألة.

ومن أجل تجسيد مسار فكر الغزالي الذي حاولنا توضيحه آنفًا، سيجري تحديد مواقع طالبي الحقيقة التي تشكل الفكرة الرئيسة لأفكاره وكشف اختلاف آرائه في الكلام، وهذا سيضمن تزويد القارئ بالآراء

[12] Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 10, s. 147-158.

(الادعاءات) التي طرحها هذا البحث، وبسبب تصنيفات الغزالي هذه والتغيرات في وجهة نظره في الكلام، فإن تحديد الاختلافات في الرأي بين العوام وعلماء الطبقة الوسطى (المتكلمين) والخواص سيمنحنا الفرصة لرؤية الغزالي الذي يحدّد موقعه بنفسه، لا الغزالي الذي يحدّد موقعه الجميع وفقًا لآرائهم الخاصة.

أ) طالبو الحقيقة بحسب المنقذ

1. المتكلمون: وهم الذين يدّعون أنهم أهل الرأي والاستدلال.

2. الباطنيون: وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم، وأنهم تعلموا الحقيقة من الإمام المعصوم.

3. الفلاسفة: وهم الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وبحسب الغزالي، فقد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل، وابتدعوا 17 مسألة.

4. الصوفيون: وهم الذين يزعمون أنهم في حضرة الله، وأنهم أهل المشاهدة والمكاشفة.[13] وفي أثناء قيام الغزالي بهذا التصنيف ينتقد الباطنيين والفلاسفة. وبينما يقول عن آراء المتكلمين والصوفيين: إنها "ادعاءات" (يدّعون)، فإنه يقول عن الباطنيين والفلاسفة: إنهم "يظنون" (يزعمون). وهذه الطريقة في التعبير هي نهج جدلي. لذا وعلى أي حال فهو يهاجم الآراء التي يهدف إلى نقدها، في كل مكان، وفي جميع الأوقات.

وكما هو معروف فقد أعلن الغزالي بالفعل أنه سينتقد الباطنيين والفلاسفة، بينما ذكر أن طريق الصوفيين هو طريق الحقيقة الذي اعتمده بنفسه. وفي هذه الحالة وبنظر الغزالي فإن المجموعة التي تحتاج إلى توضيح في نظر الغزالي هم المتكلمون؛ لأنه –وبخاصة بعد الغزالي– قد جرى تقييم الفلاسفة المسلمين في سياق التصنيفات والانتقادات التي قدمها الغزالي بهذا الأسلوب الكلامي. وفي هذا الصدد من المهم بالنسبة لنا كيفية القيمة التي نسبها الغزالي إلى الآراء الكلامية التي استخدمها لانتقاد الفلاسفة: أولًا، ما مدى اعتماد الغزالي حقًّا لهذه الأساليب والمحتويات الكلامية؟ ثانيًا، تقييم الآراء الكلامية التي ستُطرَح بنظر

[13] الغزالي، *المنقذ*، ص 57.

الغزالي وقيمة ما قاله الغزالي بهذه الطريقة؛ يعني إلى أي مدى سنأخذ هذه الآراء في الحسبان؟ فعبارة المتكلمين في نصوص الغزالي لها ثلاثة معانٍ:

أ) المتكلمون حتى عصر الغزالي.

ب) الكلام والمتكلمون مع الغزالي.

ج) الكلام بالمعنى الفلسفي. وبحسب الغزالي فإنه يشرح الكلام بالمعنى العام: " ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصَّلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها من تشويش أهل البدعة، واعتمدوا في ذلك على مقدمات (أسلافهم)، تسلموها من خصومهم (الفلاسفة وغيرهم)، واضطرهم (خصومهم) في النهاية إلى تسليمها".[14]

وتكمن منفعة الكلام بمنظور الغزالي في أمر واحد هو حراسة المسلمين للعقيدة وحفظها من تشويشات المبتدعة، ومن هنا فإنه لا يحرّم الكلام مطلقًا، بل يرى أنه قد يكون واجبًا كفائيًّا.

فالمتكلمون كما هو موضّح في تفسيرات الغزالي آنفًا، ليس لديهم غاية لاكتشاف حقيقة الدين بذاته؛ لأنهم على أرض الواقع ينبرون لمناقشة ما يخالف ذلك، ولهذا يقول الغزالي: إنه لم يطمئن للمتكلمين. وكما ذكر الغزالي مرات عديدة، فإن معظم الوسائل التي استخدمها المتكلمون للدفاع عن الدين هي أدلة الأشخاص ذوي التفكير المعاكس الذين تجادلوا معهم. وبحسب الغزالي فإن الدفاع عن الدين وإسكات الذين يهاجمون الدين بما يدعونه من التفكيرات المعاكسة نقطة انطلاق المتكلمين. وبالنسبة لنا فإن العديد من المقدمات التي أخذها المتكلمون من خصومهم للدفاع عن الدين والردّ على الذين أرادوا خلط البدع بالدين، ومع مرور الوقت وللأسف فقد أصبحت مفهومًا لدين المتكلمين. والوسائل التي جرى أخذها من الرواقيين وديموقريطوس هي أيضًا من هذا القبيل.[15]

ويقيّم الغزالي الآراء الكلامية والمتكلمين حتى عصره على الشكل الآتي:

---

[14] الغزالي، *المنقذ*، ص 59.

[15] Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1999, s. 56-57.

"نعم لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة- تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السُّنّة إلى البحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق"[16] ووجود المتكلمين بين علم الكلام والفلسفة ما هو إلا إجراء بحث لما لا غاية لهم فيه. ويَعُدّ الغزالي المتكلمين مقصرين في النقاط التي تدخلوا فيها في شؤون الفلاسفة. وبناء على هذا التقييم، وبالنسبة لنا من المهم طرح السؤال الآتي: إذا كان العالم الكلامي غير قادر على التفلسف في المسائل الفلسفية، على الرغم من انشغاله بالفلسفة، فكيف يمكن لهذا العالم الكلامي أن يدافع عن الدين والقيم الدينية ضد الفلاسفة باستخدام طريقتهم، وأن يقدم إجابات مرضية للفلاسفة؟ بالإضافة إلى ذلك يذكر الغزالي أنه من الصعب على أحد الوصول إلى حقيقة الأشياء بخلاف الشخص الذي جعلها هدفًا لنفسه. وبذلك يكون الغزالي قد ذكر ضمنًا أن الذين يصلون إلى الحقيقة العليا للشيء هم الفلاسفة الذين ينشغلون بهذا العمل.

يعدّ الغزالي التقليد الكلامي حتى عصره غير مقبول تقريبًا، ويقول: "لم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد على الفلاسفة، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي، فضلًا عمن يدعي دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه، والاطلاع على كنهه رمي في عماية".[17] ويُلاحَظ أن الغزالي يعتقد بأن علم الكلام غير كافٍ للرد على الفلسفة؛ لذلك فهو يؤكد ضرورة قراءة أعمال الفلاسفة بجدية من أجل الصراع معهم.[18] وكان الغزالي قد اختار لنفسه طريقة كلامية من أجل مهاجمة الفلاسفة؛ لأنه فقد الأمل في المتكلمين حتى عصره. وإلى جانب ذلك فإننا نفهم أن الآراء الكلامية التي يراها الغزالي مشروعة هي آراؤه الخاصة التي طرحها بأصول كلامية.

علم الكلام الذي عدّه الغزالي في البداية غير كاف للتعبير عن الحقيقة، نرى أنه وضعه في موضع مختلف في الأعمال التي كتبها في نهاية حياته.

[16] الغزالي، *المنقذ*، ص 59-60.
[17] الغزالي، *المنقذ*، ص 61.
[18] الغزالي، *مقاصد الفلاسفة* (تحقيق: سليمان دُنيا، مصر 1961)، ص 31.

ونحن نسمي ذلك الكلام المفلسف في نظر الغزالي. وفي هذا الصدد يقوم الغزالي بإجراء تقييمات جديرة بالذكر وهي:

"العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية؛ لأن المفسّر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلّفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود"[19] وهذا المعنى الذي أعطاه الغزالي لعلم الكلام في كتابه هذا، هو معنى لا يمكن رؤيته في أعماله الأخرى، حيث يعرّف الغزالي علم الكلام وبخاصة في المنقذ بأنه علم يردّ على الانتقادات الموجهة إلى الإسلام، وليس علمًا يقوم ببحوث في العلوم الإسلامية وينتج المناهج، وأن التفكير في الأشياء (الموجودات) ودراستها هو عمل الفلسفة والفلاسفة. والموقع الذي وضعه الغزالي للكلام في أعماله قبل المستصفى هو أن الكلام علم دفاع؛ إذن لماذا عرّف الغزالي الكلام هكذا في المستصفى؟ هذا برأينا هو التطور الكبير للغزالي. وعلى الرغم من أن الغزالي عارض الفلسفة والفلاسفة كاسم، إلا أنه أظهر توسعًا كبيرًا من خلال إعطاء وظيفة الفلسفة للكلام. ولكي يرى قراء الغزالي هذا التطور، يجب أن يكونوا قراءً حاذقين، وإلا قد يبدو كل شيء وكأنه متشابك. حتى إن الغزالي ذهب إلى أبعد من ذلك حيث قال: "إن المتكلم يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولًا، وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية، من الكتاب والسنة وصدق الرسول".[20] وهذا النص وبخاصة القسم الأول منه، يعني أن العمل على دراسة الموجود بشكل عام -كما يعلم أهل الاختصاص- هو مجال دراسة تابع للفلاسفة. أما ضرورة الكتاب والسنة والنبي فهي مجال اهتمام الفلسفة -وبنسبة أقل- علم الكلام. وفي هذه المرحلة أنشأ الغزالي كلاما فلسفيًّا. ويمكننا القول: إنه جعل الكلام أقرب إلى الفلسفة من خلال العبارات الآتية: "...فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه

[19] الغزالي، *المستصفى من علم الأصول* (تقديم وتحقيق: إبراهيم محمد رمضان بيروتي، دار الأرقم)، ص 18.
[20] الغزالي، *المستصفى*، ص 19-20.

الجزئيات"،[21] "فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه".[22]

وكما هو معروف فقد كانت مهمة الفلسفة دائمًا كشف وإثبات (برهان) سبب وجود كل علم ومبادئه وأسلوبه التعليمي. فالانتقال من العام إلى الخاص هو اسم الطريقة الميتافيزيقية الأرسطية، حتى إن الغزالي في كتابه المسمى "تهافت الفلاسفة" الذي ينتقد فيه الفلاسفة وبعض آرائهم، جعل من المستحيل على الفلاسفة إثبات المسائل الميتافيزيقية من خلال العقل، وجعل هذه الادعاءات أهم نقطة انطلاق له. وعلى الرغم من ذلك، فإنه من الجدير بالذكر أنه قام بإسناد مثل هذه المهمة إلى علم الكلام. وبحسب قناعاتنا فإن هذا الموقف ظهر نتيجة تقييماته للعوام والخواص، فالغزالي الذي يدّعي في معظم أعماله المكتوبة للعلماء المتوسطين أن علم الكلام غير كاف من حيث الإيمان والرضا؛ لأن الحقيقة لن تنتج من الجدال أو الخصام، يمكن أن يُنظر إليه هنا على أنه في موقف معاكس تمامًا. وبحسب رأينا فالغزالي، وبسبب أنه ذكر علم (الفلسفة) من قبل وشهّر به وذمّه وكان قد اعترف به في أعماله السابقة ولو قليلًا في مجال العلوم العقلية يحاول في عمله الأخير إيجاد طريقة للانتقال به من المستوى الأوسط إلى المستوى العالي من خلال إعطاء وظيفته لعلم الكلام. ومنه نرى الكلام الفلسفي في المستصفى، والفلاسفة الذين توصلوا إلى النور في المشكاة.

ب) طالبو الحقيقة في المشكاة

بيّن الغزالي في بداية كتابه المنقذ أن الطريقة التي تقود إلى الحقيقة وترضي الناس روحيًّا هي الصوفية. وذكر أن طريق الصوفيين هو "الكمال بالعلم والعمل"،[23] ولكن وبحسب قوله، "فإن الوصول إلى الحقيقة بالمعنى النهائي ممكن من خلال تغيير الأذواق والأحوال والصفات وليس بالتعلم".[24] وبينما يعطي الغزالي الأولوية للعلم من أجل الوصول إلى هدفه الذي تصوره للحقيقة، فإنه يولي أهمية كبيرة للعيش وفقًا لمتطلبات هذا

[21] الغزالي، *المستصفى*، ص 20.
[22] الغزالي، *المستصفى*، ص 21.
[23] الغزالي، *المشكاة*، ص 79.
[24] الغزالي، *المشكاة*، ص 79.

العلم. وكما أن الصوفية الجاهلة ليس لها قدر ولا قيمة في نظر الغزالي، فإن العلم بدون عمل ليس له قيمة أيضًا. وهكذا يصنف الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار رحلة الحقيقة النهائية لكل من أهل العلم وأهل التصوف وفقًا لمعرفتهم وخبراتهم الخاصة. وفي أثناء إجراء هذا التصنيف، غالبًا ما يقوم بعمل تصنيفات بالإشارة إلى محتوى السلوكيات من دون ذكر الأسماء التي تشتهر بها تلك الفئات.

وكما ذكرنا آنفًا فإن الغزالي يولي أهمية كبيرة لتحديد موقف الناس تجاه الدين، وبتعبيره الخاص تحديد درجاتهم في الدين. وأشهر هذه التصنيفات التصنيف الموجود في المنقذ، وقد قمنا من قبل بمناقشته. وعند تصنيف الناس فيه على أنهم طالبو الحقيقة، فإنه يهتم أكثر بإبداء قناعاته السلبية حول هذه الفئات ويعطي الأولوية له. وهذا الوضع يتوافق مع وجهة النظر الكلامية. ومع ذلك وعند تصنيف الناس الذين وصلوا إلى الحقيقة في المشكاة، فإنه يصنفهم للكشف عن وضعهم الإيجابي في سياق الواصلين إلى النور. وهذه الطريقة ليست لمناقشة قضية ما، ولكنها طريقة لعرض قضية كما هي مع الأدلة. وهذا النهج يتماشى مع موقف أهل الحكمة.

وبحسب الغزالي "فإن الله تعالى متجلّ في ذاته بذاته لذاته".[25] وتجلّي الله تعالى في ذاته بذاته هي الأنوار الإلهية المرتبطة بالوجود النابعة من ذاته، وهذا هو التلاقي مع النور الإلهي الأول، وبما يتعلق بالاتصال مع هذا النور فإن الخلق ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1. "المحجوبون بمحض الظلمة: وهم الملحدة، ومن اتخذ إلهه هواه، ومعظم الناس من فئة العوام موجودون في هذه الفئة. أما من أثرت فيه الكلمة بحيث ساءته سيئته وسرته حسنته فهو خارج عن محض الظلمة وإن كان كثير المعصية"؛[26] أي أن من يعتقد التوحيد بإخلاص لديه الفرصة والأمل للتخلص من الظلم بعناية الله تعالى، حتى وإن كانت ذنوبه كثيرة.

2. تبرز فئتان في هذا القسم:

[25] الغزالي، *المشكاة*، ص 89.
[26] الغزالي، *المشكاة*، ص 90.

أ) طائفة حُجِبوا بنور مقرون بظلمة، وهؤلاء يحبون الجمال المطلق: حيث إنهم يعبدون الجمال المطلق دون الشخص الخاص؛ ومن بينهم من يعبد القوة والنجوم.[27] وعلى الرغم من تفاؤل الغزالي بهذه الطبقة، إلا أنه لم يصدر أي أحكام دينية بحقهم.

ب) طائفة تنزه الله من خلق الشر، ومن بين هؤلاء علماء السلف والكرّامية. وبحسب الغزالي فهم المحجوبون بالأنوار الإلهية مقرونة بمقايسات عقلية فاسدة مظلمة.[28]

3. ويشمل هذا القسم المحجوبين بمحض الأنوار.[29] ويضم أيضًا عدة أصناف. وأهم هذه الأصناف:

أ) طائفة تحاشت عن تعريف الله بالصفات، وقالت: إن صفات الله ليست كصفات البشر، وإن الرب المقدّس منزّه ولا يصح وصفه بصفات (مثل صفات البشر).[30] وكما هو معروف فإن أسلوب النهج هذا يعبر عن منهج الفلاسفة المسلمين والمعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أن هذه المجموعة في مستوى أدنى، إلا أنهم هم الذين يصلون إلى النور ويفهمون الحقيقة على حق.

ب) الموجودون في هذا القسم هم الذين طرحوا الآراء الآتية: "فقد ظهر لهم أن في السماوات كثرة، وأن محرك كلّ سماء خاصة موجود آخر يسمى مَلكًا، وفيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب. ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة. فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلها إذ الكثرة منفية عنه".[31] وندرك هنا أن الغزالي قصد الفلاسفة بهذين التصنيفين، بنفيه للكثرة في الله، وقبوله للوجود باعتباره صدر عن الفلك الأول والنور، وتسميته الله بالمحرك الأول. وما يبدو هنا وكأنه مشكلة هو أن الغزالي استخدم مصطلح "النور" بدلًا من مصطلح "العقل" في الفلسفة. ولكن وفي أجزاء أخرى من المشكاة، ومن الجدير بالذكر

[27] الغزالي، *المشكاة*، ص 93-94.
[28] الغزالي، *المشكاة*، ص 94-95.
[29] الغزالي، *المشكاة*، ص 96.
[30] الغزالي، *المشكاة*، ص 96.
[31] الغزالي، *المشكاة*، ص 96.

بالنسبة لنا أن الغزالي قد صرّح مرارًا وتكرارًا أن المصطلح الذي يعبر بشكل أفضل عن مصطلح النور هو العقل.[32]

وفي النتيجة نجد الغزالي يرفع الفلاسفة، الذين ينتقدهم في المنقذ ويتهمهم بالكفر- إلى موقع مهمّ جدًّا بتصنيفه وتقييماته في المشكاة، ولا يراهم أبدًا خارج الدين. وهذا فرق مهمّ بين نهجه لمسألة ما من نظرة العلماء الوسطيين ونهجه في المسائل نفسها في مؤلفاته للعلماء الراسخين. ويظهر هذا الأصول في حل كل مشكلة تقريبًا، وبالإضافة إلى ذلك ومع زيادة الخبرة والمعرفة لدى الغزالي فإن نهجه تجاه الناس يتجه نحو أساس أكثر نضجًا.

ج) يخصص الغزالي هذا الجزء للصوفيين. والموجودون في هذه الفئة يشكلون قمة الذين يصلون إلى النور. وبحسب الغزالي فإن آراء الصوفيين هي كما يأتي: "... ونسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (الله) نسبة الشمس إلى النور المحض، أو تمامًا مثل نسبة الجمر في جوهر النار، فتوجهوا مِن الذي يحرك السماوات ومن الذي يحرك الجرم الأقصى، ومِن الذي أمر بتحريكها إلى الذي فطر السماوات وفطر الجرم الأقصى وفطر الآمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصرٌ من قبلهم"[33] ويتضح هنا أن كل شيء نور ولا وجود حقيقي غير النور، وهذا الرأي الذي هو قناعة الغزالي في وحدة الوجود قد أصبح واضحًا كآراء الصوفيين. والأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الفئة هم الذين وصلوا إلى أبعد من أفكار (المحرك الأول) التي تتصورها الفلسفة.

وعلى الرغم من أن الغزالي يَعُدّ الصوفيين أعلى طبقة تصل إلى الحقيقة بالمعنى النهائي، إلا أن مقاربته للفلاسفة في كتبه المكتوبة بمحتوى الكلام لا تتوافق مع وجهات نظره في هذا العمل، فهناك يقوم بوصفهم بأهل الضلالة وهنا يقوم بوصفهم بأنهم الذين وصلوا إلى النور، وأنهم يرون الحقيقة بالنور الإلهي. والعبارات الآتية من شأنها أن تزيد من ترسيخ هذه القناعة. "فالعقل ينبهه كلام الحكمة، فعند إشراق نور الحكمة يصير العقل مبصرًا بالفعل بعد أن كان مبصرًا بالقوة، وأعظم الحكمة كلام الله تعالى، ومن جملة كلامه القرآن خاصة، فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل

[32] الغزالي، *المشكاة*، ص 44، 46، 50.
[33] الغزالي، *المشكاة*، ص 97.

منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة إذ به يتم الإبصار"[34] ويظهر نهج الفلاسفة للعقل على شكل نور عند الغزالي: فيستخدم الغزالي الدلالات التي طرحها الفلاسفة من أجل النور. وفي "المشكاة" ينسب الغزالي تفكير الفلاسفة إلى الفهم الميتافيزيقي النير لسيدنا إبراهيم عليه السلام والصوفية ولسيدنا محمد عليه السلام على أنه النور المحمدي.[35] وكما تطرقنا سابقًا فإن النهج نفسه كان موجودًا في "القسطاس المستقيم". وفي هذا العمل أشار الغزالي بكل وضوح وبالاسم إلى أهل الحكمة، وذكر أنهم أصحاب الطريقة الإبراهيمية.

وكما ذكرنا آنفًا فإن الغزالي انتقد بشدة الفلاسفة لمحاولتهم شرح المسائل الميتافيزيقية وفقًا لقاعدة السببية. ومع ذلك فإن الغزالي في هذا العمل ينسب فهم السببية إلى المنطق الإبراهيمي، وبوصفه صوفيًّا مستقلًّا عن الانتماءات السياسية، وربما لأنه يرى نفسه في أعلى مستوى من طالبي الحقيقة فإنه يتقبل الفلاسفة كما هم، وينظر إليهم بعين الرحمة، ومع ذلك فإننا نعتقد أنه طوّر هذا الرأي بتأثير المعلومات التي تلقاها من الفلاسفة.

وبحسب الغزالي: "هناك من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء؛ وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة".[36]

وتثير فكرته هذه مفهوم الفيلسوف–النبي. هذا الرأي الذي دعا إليه الفارابي ينشأ من اتصال الفيلسوف مع العقل الفعال. أما الغزالي فقد فسر المقارنة بين الولي والنبي على أنها "الصافي البالغ الاستعداد الذي يكاد زيته يضيء، ولو لم تمسسه نار". وهناك تفسيرات مفادها أن أصحاب القدرات الصافية الاستعداد والقوية والموهوبين يمكنهم تصفية قوتهم العقلية والوصول إلى الكفاءات المتعلقة بالوحي نتيجة اتصالهم بالعقل الفعال؛ أي أن هناك أوجه تشابه واضحة بين هذه التفسيرات.

---

[34] الغزالي، *المشكاة*، ص 51.

[35] الغزالي، *المشكاة*، ص 98. كما هو معروف، في الاقتباس الذي قدمناه في بداية هذا المقال من القسطاس المستقيم حذر الغزالي بذاته أهل الحكمة من اتباع أخلاق إبراهيم عليه السلام وأدلته. يبين لنا القسطاس المستقيم أن الجماعة التي لم يرد اسمها في مشكاة الأنوار هم الفلاسفة من أهل الحكمة. انظر، الغزالي، *القسطاس*، ص 42.

[36] الغزالي، *المشكاة*، ص 86.

ج) تطور المسائل الثلاث

اشتهر الغزالي لدى العوام والعلماء الوسطيين بانتقاداته للفلاسفة في مؤلفاته المنقذ والتهافت. تتكون ادعاءات الغزالي عن الفلاسفة في المنقذ والتهافت من ادعاءات وقناعات تعدّها هذه الشريحة سطحية لا قراءات مفصّلة. أما نحن وإلى جانب تقييمات الغزالي للمسائل الثلاث في مؤلفاته المكتوبة باسم العوام وعلماء الطبقة الوسطى فإننا سنحاول طرح هذه المسائل الثلاث وفقًا لوجهات نظره المختلفة، ولاسيما في الأعمال التي كتبها للعلماء الراسخين.

يتهم الغزالي الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل:

1. مسألة قدم العالم،

2. إنكارهم أن يحيط الله علمًا بالجزئيات الحادثة،

3. إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. أعماله *تهافت الفلاسفة والمنقذ* واضحة جدًّا في هذا الخصوص. ويسوّغ الغزالي سبب وقوع الفلاسفة في الكفر واتهامهم بالكفر كما يأتي:

أ) آراء الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة النبوية.

ب) اختلافهم مع جميع المسلمين في المسائل الثلاث.[37] وعلى الرغم من أن الغزالي له تأويله الخاص، إلا أنه قد يكون من المعقول اتهام الفلاسفة بالكفر؛ لأن لديهم آراء تنكر القرآن والسنة النبوية. ومع ذلك فليس من المعقول أن يُتّهم الفلاسفة بالكفر؛ لأن آرائهم تتعارض مع جميع المسلمين (أي لأنها لا تتوافق مع تفسير المسلمين للدين). هذا السبب الذي ذكره في المنقذ ربما نشأ من مشكلة اجتماعية لا دينية. ويذكر الغزالي السبب نفسه، وهو اتهام الفلاسفة بالكفر؛ لأنهم لا يتبعون آراء أي طائفة من المسلمين، في مقدمته الثالثة في التهافت، وبحسب رأينا وكما يؤكد ابن رشد فإن الغاية من تأليف كتاب الغزالي هذا هو اضطراب البيئة السياسية في عصره، إذ جرى تنظيمه لغايات سياسية لا دينية.[38]

---

[37] الغزالي، *المنقذ*، ص 76.

[38] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt* (çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986, s. 58.

يرجع اتهام الغزالي للفلاسفة بالكفر لسبب عدم تناسب أفكار الفلاسفة تمامًا مع تقليد الكلام، باستثناء إنكار حشر الأجساد. وفي المسألتين الأخريين غير إنكار حشر الأجساد ينقل الغزالي من وقت لآخر أقوال الفلاسفة حول هذه المسائل بعد تغييرها. وهكذا فإنه يسلك طريقًا خطأً لتقوية ادعائه بأن الفلاسفة يعارضون أيضًا الأحكام الواضحة نصًّا في هذه الأمور. وعلى سبيل المثال يقول ابن سينا: "إنه تعالى يعلم الجزئيات بصورة كلية"،[39] فيقوم الغزالي بنقل هذا القول على النحو الآتي: "الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات"[40] ثم يتبعها بالآية التي تبين أن الله يعلم كل شيء: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[41] (سبأ، 3/34). وفي الواقع فإن هذه الآراء التي نقلها الغزالي من الفلاسفة والقرآن مدهشة جدًّا لمن يعرف نصوص ابن سينا؛ لأن الآية التي ذكرها الغزالي بقوله: "إن الإسلام هو كما جاء في الآية"، كان قد ذكرها ابن سينا قبل الغزالي في كتابه النجاة وللموضوع.[42]

وفي كتاب *فيصل التفرقة*، الذي كتبه الغزالي للعلماء الراسخين، حصر أسباب وقوع الفلاسفة في الكفر تقريبا على إنكار الفلاسفة للحشر الجسدي، دون الخوض في المادتين الأخريين. وإلى جانب ذلك وبحسب الغزالي فإن "هذه الدرجة من الزندقة"[43] هي تقديم مثل هذه التأويلات. وهذه رتبة بين الزندقة في الاعتزال وبين الزندقة المطلقة. فالمعتزلة يقرب منهاجهم من مناهج الفلاسفة إلا في هذا الأمر.[44] وبحسب الغزالي "فإن إثبات المعاد بنوع عقلي وروحاني مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهي زندقة نسبية ومقيدة. فهنا يوجد نوع اعتراف بصدق الأنبياء".[45] وكما نرى فحتى إنكار حشر الأجساد لا يوصف في الفيصل بالزندقة المطلقة أو الكفر.

---

[39] ابن سينا، *النجاة في المنطق والإلهيات* (دار الجيل، 1992)، ص 103.
[40] الغزالي، *المشكاة*، ص 68.
[41] الغزالي، *المشكاة*، ص 68.
[42] انظر: ابن سينا، *النجاة*، ص 103.
[43] المقصود بهذه الدرجة هم الفلاسفة الذين يفسرون البعث بأنه روحي لا جسدي.
[44] الغزالي، *فيصل*، ص 71.
[45] الغزالي، *فيصل*، ص 71.

وبحسب الغزالي "فإنه يجب النظر في أن ذكر تلك المقالة هل يعظم ضررها في الدين أم لا؟ فإن ما لا يعظم ضرره في الدين فالأمر فيه أسهل وإن كان القول شنيعاً وظاهر البطلان... ولا ينبغي أن يكفر بكل هذيان وإن كان ظاهر البطلان".[46] وفي هذه الحالة من الجدير بالذكر أن ذكر تلك المقالة يتم تقييمها من حيث البيئة التي قيلت فيها. بالإضافة إلى ذلك إذا كان كل تأويل شرعيا[47] فلا يلزم الكفر للمؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل ولا ينبغي المبادرة لتكفيرهم في كل مقام. فالتأويل هي تفسيرات يتم إجراؤها من خلال النظر في الهدف من النص، وليس المعنى الظاهر للنص، ومعظمها بسبب المصلحة. ولهذا السبب وكما يقول الغزالي في هذا الموضع "ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب".[48]

فالعبارات أعلاه تظهر بكل وضوح أن التفسير الديني ليس فرديا بل جماعي، وأنه ليس كل تفسير ديني هو دين، وأن إمكانية التفسيرات الفردية ممكنة ضمن سياقها وأصولها الخاصة. ولكن لا يبدو أنه من الممكن التعبير عن الحقيقة بالمعنى النظري ووضع هذه النظرية موضع التنفيذ، خاصة عندما يتنكر الغزالي في هيئة عالم كلامي.

وبحسب الغزالي؛ "فإن معنى أن يرتد الإنسان عن دينه يعني أن يتم مصادرة ماله واعتبار قتله مباح والحكم عليه بأنه سيخلد في جهنم في الأخرة الآخرة"[49] وهذه القناعة التي عبر عنها في *الفيصل* وعدّها أساس إيمانه، تفتح الباب لنا للوصول إلى نتائج مثيرة للاهتمام عند مقارنتها بآرائه الأخرى حول هذا الموضوع، ففي القسم الأخير من كتابه المسمّى تهافت الفلاسفة، يقوم الغزالي -كما لو أن أحدهم وجه إليه سؤالًا عن الفلاسفة- بطرح أسئلة والإجابة عنها، فالسؤال والجواب لهما أهمية كبيرة بالنسبة لنا لتحديد الرأي النهائي للغزالي حول هذه المسائل الثلاث، والسؤال كالآتي: "هل وقع الفلاسفة في الكفر بخصوص المسائل الثلاث التي ذكرتها؟ وإذا

---

[46] الغزالي، *فيصل*، ص 78-79.

[47] انظر: الغزالي، *الفيصل*، ص 65.

[48] الغزالي، *فيصل*، ص 52-53. وبحسب الغزالي أيضًا: "التأويل هو التصريح باللفظ بعد صرف معناه الظاهر". İlcâmü'l-avâm, (çev. N. Yılmaz), İstanbul 1987, s. 34؛ إذن فالغزالي يرى أن التأويل أسلوب جائز في النصوص الدينية.

[49] الغزالي، *فيصل*، ص 75.

كفروا فهل يجوز اعتبارهم مرتدين ومصادرة أموالهم وقتلهم؟"[50] يقول الغزالي في الإجابة عن القسم الأول من السؤال: "نعم، لقد وقعوا في الكفر"، لكنه لم يشر إلى ضرورة مصادرة أموال الفلاسفة وقتلهم، وعلى الرغم من أن الغزالي سأل نفسه هذا السؤال تحديدًا، إلا أنه لم يُجب عن هذا السؤال. وعندما نركز في التفصيلات الدقيقة لكتاباته، وحتى في آثاره التي كتبها بأسلوب كلامي، فإنه يمكننا أن نرى أنه لم يتخذ موقفًا صارمًا ضد الفلاسفة. وهذا يعني أن الغزالي يتّهم الفلاسفة بالكفر بالمعنى السياسي والاجتماعي لا بالمعنى الشرعي. فبالنظر في تفسيرات الغزالي مجموعةً بما يتعلق بحكم المرتد الذي اقتبسناه من الفيصل –ونحن لسنا بتلك القناعة نفسها– يصبح من السهل الوصول إلى هذا الاستنتاج.

وكما ذكرنا أعلاه، فإن مشكلة أقدمية العالم، وهي إحدى المسائل الثلاث التي يتهم فيها الغزالي الفلاسفة بالكفر– ليست لها صلة مباشرة بالنص. ومن هذه المسائل أيضًا عبارة "أنه تعالى يعلم الجزئيات بصورة كلية"، وبالتركيز في النظم الفلسفية للفلاسفة (خصوصًا ابن سينا والفارابي) فإنه بالنسبة لنا لا يعني أن الله لا يعرف التفصيلات، على الأقل ليس بالطريقة التي ينقل بها الغزالي باسم الفلاسفة، "الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات". وقد تكون الكلمة الأكثر صراحة التي يمكن قولها حول هذا الخصوص هي أن الفلاسفة في تأويل بشأن هذا الموضوع. ولكن النقطة التي يجري فيها تجاهل المعنى الظاهري نصًّا من بين هذه المسائل الثلاث هي إنكار حشر الأجساد؛ ويكشف الغزالي عن تفسيرات مثيرة للغاية حول قناعات الفلاسفة هذه في كتابه *ميزان العمل* خاصة، وبنسبة أقل في *الفيصل*.

وحول هذا الموضوع كتب الغزالي في *الفيصل* ما يأتي: "الإحساس يليق بمن يحتقر الملذات (العاطفية)، فهي مصدر شفاء لجشعهم ورغباتهم، والدعابات مصدر الفرح والسرور والكلمات اللطيفة ذات المعنى، والملذات العقلية أي اللذات تأتي من تذوق الإحسان؛ لأن وجود كل ما تشتهيه النفس في الجنة هو تعريف الجنة وتحديد حدودها، فعندما تتنوع

[50] Gazâlî, *Tehâfüt* (çev: Bekir Sadak), İstanbul 2002, s. 243-244.

الأشياء التي تشتهيها النفس ليس بعيدًا عن العقل والمنطق أن الأذواق العقلانية وأنواع الأذواق الأخرى متنوعة أيضًا، فالقدرة (الإلهية) واسعة"[51]

إن رفض ابن سينا قبول حشر الأجساد باعتباره أن البعث الروحي هو الأساس يرجع إلى إيمانه بعقلية العقاب والثواب الأخروي واستدلالاته العقلية. وإذا كان من الممكن أيضًا أن تكون العقوبة والمكافأة عقلانية وغير حسية في الآخرة كما يقول الغزالي، وكانت ماهية أحوال البعث متنوعة، فإذا عمم ابن سينا أو الفلاسفة أحد هذه الأنواع، فلا داعي لاتهامهم بالكفر. ولكن، لم يكن لأفكار الغزالي بعد الغزالي صفة تعكس الفكر الكلي للغزالي؛ لأن أعماله التي كتبها للعلماء الراسخين لم تكن مرغوبة من قبل علماء الطبقة الوسطى. إن ما قاله الغزالي في كتابه "ميزان العمل" في مسألة حشر الأجساد يستحق الكثير من التأمل. في هذا العمل يقسم الغزالي الناس بحسب إيمانهم بالبعث إلى ثلاث مجموعات بما يتعلق بكيفية البعث. وهي:

1. المسلمون والمسيحيون واليهود الذين يؤمنون حسيًّا وروحيًّا بالبعث الذي يقتضي وجود العالم الآخر.[52]

2. بعض علماء اللاهوت الإسلاميين من الفلاسفة. هؤلاء أنكروا وجود الحسّيّات من الخارج. ولكن أثبتوها على طريق التخيل في حالة النوم.[53]

3. المشمولون في هذه المجموعة ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة، بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والأحاسيس الحسية هي رغبات العوام. والغزالي وبعد إجراء هذا التصنيف أوضح من شملتهم هذه المجموعة الأخيرة على النحو الآتي: "وهذا أيضًا إذا صح، فلا يوجب فتورًا في الطلب، بل يوجب زيادة الجد. وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة من عند آخرهم، حتى إن مشايخ الصوفية صرّحوا ولم يتحاشوا، وقالوا: من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم. وإنما مطلب القاصدين إلى الله أمر أشرف من هذا"[54]

---

[51] الغزالي، *فيصل*، ص 356.
[52] الغزالي، *ميزان العمل* (تاب. محيي الدين صبري، مصر، 1328)، ص 5.
[53] الغزالي، *ميزان*، ص 6.
[54] الغزالي، *ميزان*، ص 8؛ يذكر سليمان أولوداغ في المقدمة التي كتبها عن كتاب الغزالي *ميزان العمل* (مصر 1961): إن قناعات الفلاسفة حول قدم العالم والبعث

وعلى عكس المنقذ الذي كتبه الغزالي بأسلوب كلامي، فإن الغزالي يعبر عن إنكار الحشر الجسدي باعتباره السمة الأكثر تميزًا لوقوع الفلاسفة في الكفر، في كتبه الأخرى (وبخاصة فيصل التفرقة) التي كتبها للعلماء الراسخين. وفي هذا العمل، يقدم الغزالي الذين لا يقبلون البعث الجسدي (الحسي) ولكنهم يقبلون البعث الروحي بطريقة تكاد تكون ثناء عليهم. والحقيقة، أن الغزالي أكد أن الهدف الأسمى هو أن يكون الناس مستعدين للآخرة بقصد رضا الله، الذي هو أكبر من الفوز بالجنة والخوف من النار.

يختصر الغزالي في "الفيصل" اتهامه الفلاسفة بالكفر في مسألة واحدة تقريبًا، هي إنكار حشر الأجساد، في حين أنه يتهمهم بالكفر في ثلاث مسائل بشكل وجيز في "المنقذ" وبشكل مفصل في "التهافت". ومن ناحية أخرى فقد جاء في "ميزان العمل" أنه ليس الفلاسفة فقط الذين ينكرون حشر الأجساد بل الصوفيون أيضًا، وهم يؤكدون أن الذين يؤمنون بالبعث بهذه الماهية لن يواجهوا أيّ مشكلات بخصوص الآخرة، بل على العكس، عليهم أن يعملوا بجهد أكبر؛ لأنهم يسعون وراء أهداف أسمى. وبحسب قناعاتنا وكما جاء في التهافت فقد عرف الغزالي أن من ينكر بعث الجسد هم الفلاسفة فقط. وعندما علم (بعد مغادرته النظامية) أن بعض الصوفيين يؤيدون هذا الرأي، عندها بدأ ينظر إلى هذه المسألة بتسامح أكبر؛ لأن الفلاسفة والصوفيين -وكما أشار الغزالي- لديهم تفسيرات حول ماهية البعث، ولا ينكرون الآخرة ولا الغاية التي توجّه إليها الآخرة. وكما ذكر الغزالي أيضًا في "قانون التأويل" فإنه ليس من الصحيح اتهام الناس بالكفر في التفسيرات (المسائل النظرية) التي تتعلق بالغيب. وقد كان ابن رشد أول من أدرك أن الغزالي لم يحكم على الفلاسفة حسب فهمه للتأويل. وبحسب ابن رشد فإن الغزالي قد خفف رأيه هذا في *الفيصل*.[55]

الروحاني وأنه تعالى يعلم الجزئيات بصورة كلية قبلها الغزالي لاحقًا.
Uludağ, Süleyman, İslâm Düşüncesinin Yapısı, İstanbul 1978, s. 251.

[55] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal)* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1999, s. 92.

الخاتمة

الغزالي ليس بالشخص الذي يمكن تعيين حدوده بكتابه أو أراءه حول علم ما. فمعظم التقييمات التي تم إجراؤها حول الغزالي لا سيما من قبل العوام والعلماء الوسطيين كانت بهذا النحو. عندما نقرأ الغزالي بكل جوانبه نرى أنه لم يقصد إيذاء أحد، بل إنه، وعلى أساس الأفكار، أعطى أهمية خاصة لضرورة تخصص العلوم، وضرورة التزام العلماء بمتطلبات علومهم الخاصة. فالأفكار التي قبلها الغزالي بذاته موجودة في مصنّفاته التي كتبها للعلماء الراسخين، وفي هذه الآثار لم يتردد في التعبير عن الأفكار التي كتبها وادّعى أنها للعوام وللعلماء الوسطيين، بل وتناقض معها ظاهريًا. وهذا الأسلوب هو طريق مشروع للإحيائي؛ لأنكم ستقولون شيئًا للجميع ولن تتعارض أي فكرة مع الأخرى ولو ظاهرًا، وهذا أمر صعب بل ومستحيل تحقيقه، ومع ذلك فقد جرت محاولة الكشف عن نية الغزالي نسبيًا من خلال هذا البحث، حيث تحقّق القضاء على هذه الصعوبة إلى حدّ كبير.

المصادر والمراجع

ابن سينا، *النجاة في المنطق والإلهيات*، دار الجيل، 1992.

أبو حامد الغزالي، *فيصل التفرقة*، تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1993.

أبو حامد الغزالي، *القسطاس المستقيم*، تحقيق: فيكتور شلحت، بيروت 1991.

أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، (تقديم وتحقيق: إبراهيم محمد رمضان بيروتي، دار الأرقم دون التاريخ.

أبو حامد الغزالي، *مشكاة الأنوار*، تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1994.

أبو حامد الغزالي، *مقاصد الفلاسفة*، تحقيق: سليمان دُنيا، مصر 1961.

أبو حامد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، تحقيق: سميح دغيم، بيروت 1993.

أبو حامد الغزالي، *ميزان العمل*، (تاب. محيي الدين صبري، مصر، 1328

عبد الرحمن بدوي، *مؤلفات الغزالي*، الكويت 1977.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1999.

Deniz, Gürbüz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara 2003, sayı: 10, s. 147-158.

Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm*, (çev. N. Yılmaz), İstanbul 1987.

Gazâlî, *Kur'an Cevherleri* (çev. Ömer Türker), İstanbul 2006.

Gazâlî, *Tehâfütü't-tehâfüt* (çev: Bekir Sadak), İstanbul 2002.

Hourani, George F., "The Chronology of Ghazali's Writtings", *Journal of the American Oriental Society*, 79 (4): 1959.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt* (çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ), Samsun 1986.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal)* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, 1999.

Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1978.

Watt, Montgomery, "A Forgery in al-Ghazali's Mishkat", *JRAS*, 1949, s. 5-22

SANCAKLI, S., "Sünnet Vahiy İlişkisi"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye; 4 (2022): 270-289

SÜNNET VAHİY İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN SUNNAH AND REVELATION

SAFFET SANCAKLI
PROF. DR.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

İslâm dininde vahiy olgusunun fevkalade önemli bir yeri vardır. Çünkü din, mahza vahye dayanmaktadır. Tabii ki, bu vahiy salt Kur'ân vahyinden ibaret de değildir. Günümüzün en çok tartışılan ve gündeme gelen konulardan birisi kuşkusuz sünnet-vahiy ilişkisidir. Bu konuyla ilgili olarak yapılan ilmi çalışmaların sayısı da hayli çoktur. Tarihte ve günümüzde meselenin bu derece yoğun ilgi çekmesinin en büyük sebebi; bu konunun pek çok hayati meseleyi belirlemesidir. Örneğin sünnet-vahiy ilişkisi konusu; sünnetin dindeki konumunu, sünnetin bağlayıcılığını, sünnetin hüküm koyma yetkisini, Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi gibi pek çok konuyu belirlemekte ve ortaya koymaktadır. Şayet sünnet-vahiy ilişkisi inkâr edildiği takdirde domino taşlarının peş peşe yıkılması gibi Hz. Peygamber'in konumu ve misyonu zedelenmiş olacaktır. Sünnetin teşri' değerinden de bahsedilemez olacaktır. Bundan dolayı tarihi süreç içerisinde ehli-i sünnet âlimleri, vahyi; vahy-i metlüv ve vahy-i gayr-i metlüv şeklinde kategorize etmişlerdir. Böylece taşları konulması gereken yerlere yerleştirmişlerdir. Aynı zamanda sünnetin vahiyle olan ilişkisini de değişik delilleri zikrederek bir takım tasnifler yapmaya çalışmışlardır. Bu deliller, peygamberimizin hem beşer, hem de Resul kimliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda da sünnetin konumunu ve vizyonunu daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Biz de bu çalışmamızda sünnet-vahiy ilişkisi konusunu deliller muvacehesinde ve âlimlerimizin görüşleri istikametinde ortaya koymaya çalıştık. Böylece olumsuz olabilecek bazı görüşlere de ilmi cevaplar vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, sünnet, ilişki, vahy-i metlüv, vahy-i gayr-i metlüv.

ABSTRACT

The concept of revelation has an extremely important place in the religion of Islam. Because religion is based on revelation. Of course, this revelation is not just the revelation of the Qur'an. Undoubtedly, one of the most discussed and current issues of our time is the relationship between sunnah and revelation. The number of scientific studies on this subject is also quite large. The biggest reason why the issue has attracted such intense attention in history and today is that it determines many vital issues. For example, the subject of the sunnah-revelation relationship determines and reveals many issues, such as the position of sunnah in religion, the bindingness of sunnah, the authority of sunnah to make rulings, and the Prophet Muhammad's knowledge of the ghaib. If the relationship between sunnah and revelation is denied, the position and mission of the Prophet Muhammad will be damaged, just like dominoes falling one after another. The legislative value of the sunnah will not be able to be mentioned. Therefore, in the historical process, scholars of Ahl al-Sunnah have categorized revelation as wahy al-matluw and wahy al-ghayr al-matluw. Thus, they have clearly classified these concepts. At the same time, they tried to make some classifications by citing different pieces of evidence about the relationship between sunnah and revelation. These evidences point to our prophet's identity as both a human and the Messenger of Allah. In this context, they tried to reveal the position and vision of the sunnah more clearly. In this study, we tried to reveal the subject of the relationship between sunnah and revelation in the light of evidence and in the direction of the opinions of our scholars. Thus, we tried to give scientific answers to some opinions that may be negative.

Keywords: Revelation, sunnah, relationship, wahy al-matluw, wahy al-ghayr al-matluw.

سنجقلي، ص.، "علاقة السنة بالوحي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 4 (2022): 270-289

علاقة السنة بالوحي*

صفوت سانجقلي
الأستاذ الدكتور
جامعة إينونو/كلية الإلهيّات

الملخص

إن لظاهرة الوحي أهمية خاصة في دين الإسلام، لأن الإسلام مبني على الوحي أساسا. ولا تقتصر ظاهرة الوحي على القرآن الكريم . ومن أهم المسائل التي تناقش بكثرة في أوساط العلم اليوم، علاقة الوحي بالسنة. والدراسات العلمية بشأن علاقة السنة بالوحي كثيرة جدا. إن علاقة السنة بالوحي كانت مسألة ملفتة للنظر ومثيرة للجدل عبر التاريخ وتحتفظ بقدْرِها وأهميتها في يومنا الحاضر، وذلك لكونها تحدد نطاق مسائل كثيرة خطيرة.

يحدد موضوع علاقة السنة بالوحي؛ مكانة السنة في الدين، ودور السنة في الشتريع، ويكشف العديد من القضايا مثل علم النبي بالغيب.

تتضرر مكانة النبي ومهمته في حال إنكار علاقة السنة بالوحي وبالتالي لا يمكن الحديث عن دور السنة في التشريع. ونظرا لأهمية علاقة الوحي بالسنة فقد قسم العلماء المسلمون الوحي إلى متلو وغير متلو وأتو

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:

Saffet Sancaklı, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, yıl; 1998, cilt; 34, sayı; 3, sayfa; 53-70.

بتصنيف مهم وأرادوا وضع النقاط على الحروف هكذا. وفي الوقت نفسه قسموا السنة حسب علاقتها بالوحي بالاستناد إلى بعض الأدلة التي تركز على كون النبي بشرا وصاحب رسالة. وحاولوا في هذا السياق تحديد مكانة السنة بشكل واضح. ونحن بدورنا حاولنا تسليط الضوء على علاقة السنة بالوحي حسب الأدلة الشرعية وآراء العلماء. وأوردنا كل الآراء العلمية المختلفة بما فيها الآراء السلبية فيما يتعلق بهذا الموضوع وحاولنا الرد على الآراء السلبية.

الكلمات المفتاحية: الوحي، السنة، العلاقة، الوحي المتلو، الوحي الغير المتلو.

المدخل

إن علاقة السُّنّة بالوحي من أكثر القضايا نقاشا في مجال الحديث اليوم. وفي رأينا سبب بدء البحث في علاقة سُنّة النّبيّ، المكلف بالتبليغ والتبيين[1] والدعوة والقيام بواجباته تحت كنف الله بالوحي منذ زمن بعيد أن أهمية السنة في ديننا تنبع من كونها حجّة وملزمة. وقد بُحِث هذا الموضوع بطرق مختلفة، منذ أيام الصحابة في عصر السعادة (زمن النبي)، إذ جرى الحديث عن العلاقة بين السنة النبوية والوحي.[2] وقدّم علماء الإسلام وجهات نظر وآراء مختلفة حول الموضوع على مدار التاريخ. ولا يزال موضوع علاقة السنة -وهي المصدر الثاني للإسلام- بالوحي، مثيرا للجدل فيما يتعلق بالحفاظ على أهميته، وتبرز تفسيرات وتأويلات مختلفة حول هذا الموضوع اليوم. وهل السنة وحي بوصفها مصدرًا من مصادر التشريع؟ إذا كانت من الوحي فهل السنة كلّها نتاج وحي؟ هل هناك أجزاء من السنة ليست وحيًا؟ هل يمكن رسم حدودها؟ سنتناول في بحثنا مثل هذه القضايا مع أدلتها.

1-مفهوم الوحي

إن ما يجري من الاتصال والتواصل بين الله تعالى والإنسان هو في الأساس ذو بعدين وفقًا للقرآن الكريم: وفي البعد الأول، يجري الاتصال من الله نحو الإنسان بـ(الوحي)، وفي البعد الثاني يجري الاتصال بتوجّه الإنسان نحو الله بـ(الدعاء والتضرع). والحدث الذي نسمّيه الوحي، الذي يحصل بين الله والأنبياء أمر خارق للعادة، ويحتوي على خصائص غيبية لا يستطيع العقل البشري فهمها، وغامض في محتواه. وإن الشخص العادي لا يمكنه تلقّي الوحي، ولذلك هناك حاجة إلى وسطاء، نسمّيهم الأنبياء، ويكونون مجهّزين بقدرات نفسية وفسيولوجية.

وكلمة (الوحي) مصدر من (وَحَى)، وثَمّة معان مختلفة لكلمة الوحي في اللغة، مثل الإشارة، والكلام الخفي، والإلهام، والعجلة، والنداء،

[1] انظر: النحل، 44/16، 64.
[2] انظر: ابن هشام، *السيرة النبوية*، 272/2.

والهمس.[3] وقد وردت كلمة الوحي في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية المختلفة.[4]

وأما الوحي في الاصطلاح، فهو إعلام الله عز وجل نبيه، في الخفاء، بالأحكام وبعض الأخبار التي يريد معرفة الناس بها.[5] علّم الله سبحانه وتعالى أنبياءه بكل ما أراده وقصده من خلال الوحي فحسب. والأنبياء عليهم السلام هدوا الناس بالوحي الإلهي وأرشدوهم إلى الطريق.[6] والوحي هو سبيل الخالق في التواصل مع جميع الكائنات، والإعلان عن مسار العمل وفقًا لترتيبها الذي خلقه، وطريقة التحدث إلى الناس.[7]

الوحي حدث غيبي (ميتافيزيقي)، والله وحده يعرف حقيقته، ويعرف الأنبياء الذين يخاطبهم الله بالوحي، طبيعة الوحي وأنواعه. ويحاول الناس الآخرون فهم حقيقة الوحي وطبيعته بالقدر الذي أوضحه الله والأنبياء، ولا يمكنهم أبدًا أن يكونوا على علم بكنه الوحي.

طرح العلماء آراء وأفكارًا مختلفة حول حقيقة الوحي وطبيعته وأنواعه وطرقه عبر التاريخ.[8] وتناول العلماء عمومًا الوحي الذي جاء إلى النبي في قسمين: الوحي المتلوّ (الوحي المقروء) والوحي غير المتلوّ (الوحي غير المقروء).[9] والوحي المتلوّ: القرآن المعجز الذي أُنْزِل معنًى ولفظًا بعيدًا عن الانحراف. والوحي غير المتلوّ هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا النوع من الوحي أُلقِي على قلب النبي ليس باللفظ بل بالمعنى.

---

[3] انظر: الجوهري، *الصحاح*، 4/2519–2520؛ ابن المنظور، *لسان العرب*، 20/257.

[4] انظر: للأمثلة من القرآن الكريم: مريم 19/11؛ فصلت 41/12؛ الأنعام 6/112؛ النحل 16/68–69.

[5] محمد أبو زهو، *الحديث والمحدثون*، ص 12، وانظر أيضًا:
Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/1525 vd; Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılâhları*, s. 447.

[6] توجد آيات كثيرة عن الأنبياء الذين يرشدون الناس بالطريقة الصحيحة. مثال: الأنبياء 21/73.

[7] Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, s. 237.

[8] لمزيد من المعلومات عن الوحي، انظر: السيوطي، *الإتقان*، ص 43–44؛ أبو زهو، *الحديث والمحدثون*، ص 12–13؛ القطان، *المباحث في علوم القرآن*، ص 30–31، Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 23-49.

[9] الخطابي، *معالم السنن*، 4/298؛ ابن حزم، *الإحكام*، 1/108؛ البغوي، *شرح السنة*، 1/178–179؛ السرخسي، *أصول السرخسي*، 2/97؛ العامدي، *الإحكام*، ص 3؛ عبد الغني عبد الخالق، *حجية السنة*، ص 308.

لذلك، كلا نوعي الوحي ليسا شيئا واحدا، وهناك فروق مهمة بينهما. "إن نزول القرآن على النبي ليس مجرد نقل. وبمعنى آخر، *لم يتم نزول القرآن إلى النبي محمد بطريقة بعيدة عن اللفظ والتركيب. ونزول القرآن جمع كلا من اللفظ والصوت*".[10]

هناك اتفاق بين العلماء على أن القرآن نتاج وحي من حيث اللفظ والمعنى. ولا توجد آية نزلت في القرآن في أثناء نوم النبي، بل نزلت جميع الآيات عندما كان النبي مستيقظاً.[11] قال عز وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ *نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ*عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ*بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[12] كما يمكن أن نفهم من الآية أن الله عز وجل أنزل القرآن بواسطة جبرائيل/جبريل فقط. وليس لدينا معلومات دقيقة للغاية عن طبيعة الوحي. ولا يمكن أن نتحدث بدقة شديدة عن أنواع الوحي ومستوياته وأشكاله غير القرآن. ومع ذلك، يجب أن نعلن بشكل قاطع أن شكل إنزال القرآن الذي يُذكر بالوحي المتلو وله الخصائص المختلفة يختلف بالتأكيد عن الأشكال الأخرى للوحي.

2-الأدلة التي تفيد بأن مصدر السنة الوحي

تعطي بعض الآيات والأحاديث فيما يخص علاقة السنة بالوحي حكما عاما بأن كل عمل وفعل وكل كلمة للنبي تنبع من الوحي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الآيات والأحاديث ذات الصلة تظهر وتكشف عن جانبه البشري. وسنحاول تقييم هذه الأدلة بشكل منفصل. فلننظر الآن إلى الأدلة التي تدل على أن السنة هي نتاج الوحي:

أ) قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[13] وبعض العلماء الذين يفسرون هذه الآية يدخلون في نطاق هذه الآية السنة النبوية، كما يستخدمون هذه الآية كدليل على أن السنة النبوية مصدرها الوحي.[14] وذهب

---

[10] Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, 40.

[11] السيوطي، *الإتقان*، 106/1؛ أبو زهو، *الحديث والمحدثون*، ص 14.

[12] الشعراء، 26/192-195.

[13] نجم، 53/3-4.

[14] ابن حزم، *الإحكام*، 108/1؛ السرخسي، *أصول*، 97/2.

آخرون إلى أن السنة النبوية لا تحتويها هذه الآية، وأن المراد في هذه الآية هو القرآن فقط.[15]

ب) قبول الله طاعة للنبي طاعة لنفسه، وأمره بالطاعة المطلقة للنبي،[16] وأمره باتباع ما جاء به وتجنب ما نهى عنه،[17] يظهر أن السنة النبوية[18] وحي غير المتلو ورد من عند الله.[19]

ت) وردت كلمة "الحكمة" في القرآن الكريم 19 مرة؛[20] وعلى الرغم من اختلاف العلماء في أصل هذه الكلمة ومعناها المعجمي ومعانيها في القرآن، فسّر كثير منهم كلمة الحكمة بأنها سنة. إذ قال سبحانه وتعالى:

﴿.... وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[21] الغرض من "الكتاب" في هذه الآية القرآن، وغاية "الحكمة" السنة. ومن أهل العلم المؤيدين لهذا القول؛ الحسن البصري (ت. 728/110)، قتادة (ت. 736/118)، يحيى بن أبي كثير (ت.746/129)[22] ، الشافعي (ت. 819/204)،[23] البغوي (ت.1122/516)،[24] القرطبي (ت.

[15] Geniş bilgi için bk. Kırbaşoğlu; M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 239-243; Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, s. 120-126.

[16] انظر: النساء، 80/4.

[17] انظر: آل عمران 132/3، النساء 59/4، المائدة 92/5، الأنفال 20/8، 40، النور 54/25، محمد 33/47، التغابن 12/64.

[18] الحشر،59/7.

[19] انظر: الشافعي، *الرسالة*، ص 22.

[20] انظر: لهذه الآيات؛ البقرة 129/1، 151، 231، 151، 269؛ آل عمران، 48/3، 81، 164؛ النساء، 54/4، 113؛ المائدة، 110/5؛ النحل، 125/16؛ الإسراء، 39/17؛ لقمان، 12/31؛ الأحزاب 34/33؛ ص، 20/38، الزخرف، 63/43؛ القمر، 5/54؛ الجمعة 2/62.

[21] النساء، 113/4.

[22] انظر: ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، 20/1-21.

[23] الشافعي، *الرسالة*، ص 45.

[24] البغوي، *شرح السنة*، 178/1-179.

1272/671)،[25] القسطلاني (ت. 1517/923)[26]. إن تفسير الحكمة بأنها سنة يدل على علاقتها بالوحي.

ث) يروي عبد الله بن عمرو الواقعة التالية المتعلقة بالموضوع: عن عبدِ اللهِ بنِ عمرٍو رَضِيَ اللهُ عنهما، قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أريد حِفْظَهُ، فنهَتْني قريشٌ، وقالوا: أتكتُبُ كلَّ شيءٍ تسمَعُهُ ورسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بشَرٌ يتكلَّمُ في الغضبِ والرِّضا؟! فأمسَكْتُ عَنِ الكِتابِ، فذكرت ذلك لرسولِ الله صلى الله عليه وسلم، فأَوْمأَ بإِصْبَعِهِ إلى فِيهِ، فقال: اكتُبْ؛ فوالذي نفْسي بيدِهِ، ما يخرُجُ منه إلَّا حقٌّ.[27]

ج) روى الأوزاعي (ت 773/157) عن حسان بن عطية أحد شيوخه، قال: "كان جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم بِالسُّنَّةِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ".[28]

ح) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث: " ألا إنّي أوتيتُ الكتابَ ومثلَهُ معهُ، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه..."[29] أن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "ألا إنّي أوتيتُ الكتابَ ومثلَهُ معهُ": يُفهم من ظاهر الحديث أن هناك ما أوتي هو شيء منفصل ومستقل. حيث قال وأفاد ابن قتيبة (ت.889/276)[30]، وابن تيمية (ت. 1328/728)،[31] وابن كثير

---

[25] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 157/3.

[26] Kastallânî, *Mevâhibü'l-Ledünniye Tercümesi*, II, 114.
القسطلاني، *المواهب اللدنية*، 114/2.

[27] *سنن أبي داود*، العلم، الرقم: 3646.

[28] *سنن الدارمي*، 145/1، *المقدمة*، باب السنة قاضية على الكتاب، وفي إسناده محمد بن كثير المصيصي وهو ضعيف، لكن تابعه روح بن عبادة وعيسى بن يونس، فهذا الإسناد صحيح غير أنه مرسل.

[29] أبو داود، السنة، 6؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 131/4، انظر: الرواية بألفاظ مختلفة؛ أبو داود، الإمارة، 33، الترمذي، العلم، 10؛ ابن ماجه، المقدمة، 2؛ الدارمي، المقدمة، 49.

[30] ابن قتيبة، *تأويل مختلف الحديث*، ص 166.

[31] ابن تيمية، *التفسير*، ص 120.

(ت. 1373/774)[32] بأن الكلمة "مثله" التي وردت في الحديث هي السنة. ويشرح الخطابي (ت. 998/388) قول رسول الله على النحو التالي: " ألا إنّي أوتيتُ الكتابَ ومثلَهُ معه:" هذا الحديث يحتمل وجهين أحدهما: أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أوتي من الظاهر المتلو، والثاني أن معناه أنه أوتي الكتاب وحيا يتلى، وأوتي مثله من البيان أي أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس في الكتاب له ذكر فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المتلو من القرآن.[33] ويُفهم من هذه الأقوال أن ابن قتيبة والخطابي، ابن تيمية وابن كثير يؤكدون بشكل قاطع على علاقة السنة بالوحي. ويفسر الشافعي (ت. 819/204) رأيه في هذا الموضوع بقوله: جميع السنة شرح للقرآن.[34] وقال الجويني (ت. 1085/478): كلام الله المنزّل قسمان: "قسم" قال الله لجبريل: قل للنبي الذي أنت مرسل إليه، إن الله يقول: افعل كذا وكذا. وأمر بكذا وكذا، ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل جبريل على ذلك النبي "محمد صلّى الله عليه وسلم" وقال له ما قاله ربه، ولم تكن العبارة تلك العبارة، "قسم آخر" قال الله لجبريل: اقرأ على النبي صلّى الله عليه وسلم هذا الكتاب، فنزل به جبريل من الله من غير تغيير، كما يكتب الملك كتابا ويسلمه إلى أمين ويقول: اقرأه على فلان، فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا".[35] قال السيوطي (ت. 1505/911) بعد ذلك: الوحي نزل قسمين للتخفيف"على الأمة، القرآن هو القسم الثاني: والقسم الأول هو السنة. كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن".[36] كما هو واضح ، فإن عدد الذين يقبلون أن السنة هي نتاج الوحي في الفكر الإسلامي كثير للغاية. كما سيذكر في حديث جبريل، يتبين أن ملك الوحي جاء في صورة بشرية وقدم معلومات عن أركان الإسلام وأركان الإيمان وماهية الإحسان،

[32] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ص 1–3.
[33] الخطابي، *معالم السنن*، 298/4.
[34] الشافعي، *الرسالة*، ص 55.
[35] السيوطي، *الإتقان*، 104/1–105.
[36] السيوطي، *الإتقان*، 105/1.

وعلامات الساعة/أشراط الساعة .[37] وهذا يدل بوضوح على أن النبي تلقى وحيا آخر غير القرآن. فلنذكر مثالا آخر: أعطى النبي صلى الله عليه وسلم سرًا لإحدى زوجاته لكن زوجته لم تستطع إخفاء هذا الأمر وأخبرت زوجة أخرى للنبي صلى الله عليه وسلم. وأوحى الله عز وجل هذا الحدث إلى النبي. فقالت زوجته للنبي: كيف سمعت بهذا، لقد أخبرت بهذا في الخفاء. وبعد ذلك نزل الآية: قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التَّحْرِيم:3)[38] تظهر هذه الحادثة أيضًا أن النبي تلقى وحيا آخر غير القرآن.[39] كما قال في بعض الأحاديث النبي: "أمرني ربي" ، "جاءني جبريل" ، "جاءني الوحي". وكونه يتحدث عن الوحي بهذه العبارات دليل على أن الوحي وصل إليه غير القرآن.[40] على سبيل المثال، قدم جبرائيل الكثير من النصائح والتوصيات للنبي حول معاملة الجيران بشكل جيد للغاية. حتى ظن النبي أن الجار سيرث الجار تقريبًا.[41] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث آخر: "إن الله أوحى إلي أن تواضعوا".[42] كما جاء جبريل إلى النبي بالإضافة إلى وحي القرآن وأعطاه معلومات عن كيفية العبادة. مثل؛ الوضوء والصلاة،[43] أوقات الصلاة،[44] التلبية[45] في

---

[37] البخاري، الإيمان، 37؛ مسلم، الإيمان، 1؛ أبو داود، السنة، 18؛ الترمذي، الإيمان، 4؛ ابن ماجه، المقدمة، 9.

[38] سورة التحريم، 3/66. وللمزيد عن المعلومات انظر:
Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5110-5116.

[39] انظر: لتفسير آيات القرآن التي تشير إلى نزول الوحي خارج القرآن.
Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği*, 132-143.

[40] انظر للأمثلة: مسلم، الجنة، 63-64؛ الجنائز، 1؛ الترمذي، الإيمان، 18؛ الجهاد، 32.

[41] انظر: البخاري، الأدب، 28؛ مسلم، البر، 140؛ ابن ماجه، الأدب، 1؛ الترمذي، الإيمان، 18؛ الجهاد، 32.

[42] مسلم، الجنة، 64؛ أبو داود، الأدب، 40.

[43] أحمد بن حنبل، *المسند*، 161/4.

[44] مسلم، المساجد، 166-167؛ أبو داود، الصلاة، 2؛ الترمذي، الصلاة، 1.

[45] أبو داود، المناسك، 26؛ الترمذي، الحج، 15؛ ابن ماجه، المناسك ، 16؛ وللأمثلة الأخرى، البخاري، بدء الخلق، 6؛ الجهاد، 37؛ مسلم، الإيمان، 259، 263-264؛ أبو

الحج وما إلى ذلك. كما جاء النبي صلى الله عليه وسلم ببعض الأحكام في الفرض والحرام والسنة خارج القرآن. على سبيل المثال، يحرم أكل لحوم الحمر الأهلية والحيوانات المفترسة ذات الأسنان البرية والطيور ذوات المخالب،[46] يحرم لبس الحرير ،[47] والرَّضاعة تحرم ما تحرم الولادة،[48] وما جاء في ميراث الجدة،[49] وعدم جواز الجمع بين المرأة وعمتها، وبينها وبين خالتها[50] ووجوب زكاة الفطر،[51] كل هذه الأحكام ثابتة بالسنة النبوية. إذا اعتبرنا أن السنة ليست نتاج وحي، فعلينا أن نقول "إن النبي صلى الله عليه وسلم أصدر كل هذه الأحكام من إرادته غير الوحي، وهو أمر مستحيل على نبينا صلى الله عليه وسلم.

والأدلة والآراء التي قدمناها أعلاه تدل على أن النبي تلقى الوحي غير القرآن وأن السنة النبوية كانت نتاج الوحي. كما أن هناك علماء يزعمون أن السنة كلها هي نتاج الوحي. من بينهم ابن حبان (ت. 965/354)[52] وابن حزم (ت. 1064/456) وهو الذي يدافع بقوة عن أن السنة هي مصدرها الوحي، ويدافع عن القول بأن السنة كلها وحي، ويعتبر أن السنة هي كالقرآن في أنه وحي.[53] وبحسبه فإن الوحي هو القرآن والسنة. والقرآن والأحاديث الصحيحة واحدة في كونها من عند الله.[54] ومن حيث الطاعة، الحكم بشأن

داود، المناسك، 94؛ السنة، 8؛ الترمذي، المناقب، 68؛ النسائي، الجنائز، 115؛ ابن ماجه، الزهد، 16، 23؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 238/4.

[46] انظر: البخاري، المغازي، 38؛ الذبائح، 27–28؛ مسلم، الصيد، 12–16؛ أبو داود، الأطعمة، 32–34؛ الترمذي، الأطعمة، 3.

[47] انظر: أبو داود، اللباس، 14؛ النسائي، الزينة، 40، 43، 45؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 96/1؛ 392/4.

[48] البخاري، الشهادة، 7؛ مسلم، الرضاعة، 1.

[49] أبو داود، الفرائض، 5؛ ابن ماجه، الفرائض، 4.

[50] انظر: البخاري، النكاح، 27؛ مسلم، النكاح، 12–13؛ أبو داود، النكاح، 13؛ الترمذي، النكاح، 31؛ النسائي، النكاح، 37–39؛ ابن ماجه، النكاح، 31؛ الدارمي، النكاح، 8؛ مالك، النكاح، 20.

[51] انظر: البخاري، الزكاة، 70–71؛ مسلم، الزكاة، 12–13، 16؛ أبو داود، الزكاة، 18–20؛ النسائي، الزكاة، 30، 32–33؛ ابن ماجه، الزكاة، 21؛ مالك، الزكاة، 52؛ أحمد بن حنبل، *المسند*، 102/2، 137؛ الدارمي، الزكاة، 27.

[52] ابن حبان، *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*، 189/1.

[53] ابن حزم، *الإحكام*، 108/1–109.

[54] لمناقشة هذا الرأي لابن حزم، انظر: Kırbaşoğlu, Hayri, s. 281-283

كليهما واحد. ولا يمكن قبول قول ابن حزم هذا. لأن مهمة رسالة الرسول وإنسانيته ومعرفته وتجربته الشخصية، كل هذا مثير للتساؤل أيضًا. وبما أن النبي كان إنسانًا، فلا بد من القبول بأنه تأثر جزئيًا بمعرفة وثقافة المجتمع الذي عاش فيه. في واقع الأمر ، فإن بعض الآيات والأحاديث تلفت الانتباه إلى هذا الجانب من النبي صلى الله عليه وسلم. إن أهم ما يتعلق بعلاقة السنة بالوحي هو الكشف عن الفرق بين وظيفة النبوة وشخصيته. ومع ذلك ، ليس من الممكن دائمًا إجراء هذا التمييز بخطوط واضحة.[55]

لا يوجد اختلاف بين العلماء في أن السنة هي مصدرها الوحي. والمشكلة الرئيسية هي هل السنة كلها مصدرها الوحي أم لا. والادعاء أن السنة كلها مبنية على الوحي مصدرها رفضته بعض الآيات القرآنية، والآيات التي تؤكد أن النبي كان إنسانًا تظهر أيضًا أن هذا القول لا يمكن أن يكون صحيحًا.[56] لأنه لا يمكن ذكر أي مبادرة بشرية لشخص يُحَدَّد كل كلمة له وكل قرار وحكم وسلوك له من خلال الوحي. لأن هذا الفهم يعني اختزال النبي إلى "إنسان آلي" غير قادر على التصرف بمحض إرادته، أو رفعه إلى كائن فوق بشري يخطو كل خطوة بالوحي.[57] وأيضا، فإن الادعاء بأن السنة كلها نتاج الوحي يعني رفض اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم. إذ يذكر علماء الإسلام أيضًا الاجتهاد النبوي في كتب أصول الفقه.[58]

---

[55] وسئل الأستاذ الدكتور علي ياردیم في ملاقاة به في إحدى المجلات "أي أقوال وأفعال النبي ملزمة ، إنها نصوص شرعية؟ فأجاب قائلا: يا سيدي حياتي مشغولة بالبحث عن إجابة لهذا السؤال. هذه الأنواع من الأسئلة سهلة وجذابة للطرح والإجابة صعبة وغامضة." هكذا أشار إلى صعوبة هذه القضية. (*Altınoluk Dergisi*, sayı 149, Temmuz, İst., 1998) كما عبر البروفيسور الدكتور محمد خطيب أوغلو عن صعوبة علم الحديث في خطابه في ندوة: "أصدقائي ، اسمحوا لي أن أعتذر على الفور لأنني أعمل في هذه المجالات منذ 25 إلى 30 عامًا. لكنني لا أعتقد أنني عالم بعد. هذا البحر من العلم عميق جدًا لدرجة أن مجال الحديث لدينا هو الأكثر مجال صعب لعلماء المسلمين ".

(Bk. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu*, 105, Dokuz Eylül Üni. Yay., İzmir, 1985).

[56] انظر لهذه الآيات؛ الكهف، 110/18، الأنبياء، 3/21، الشعراء، 104/26، فصلت، 6/41.

[57] Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 299.

[58] انظر للدراسات التي أجريت بشكل مستقل حول هذا الموضوع؛ عبد الجليل عيسى، *اجتهاد الرسول*، مصر، بدون تاريخ، نادية شريف العمري، بيروت، 1985.

3-أدلة الجانب الإنساني للنبي

وقد ذكرنا أعلاه بعض الآيات والأحاديث وأقوال العلماء في أن السنة النبوية مرتبطة بالوحي. الآن ، نود أن نقدم بعض الأدلة التي تكشف عن الجانب الإنساني للنبي وتوضح أن أفعاله ليست كلها مبنية على الوحي. دعونا نرى بعض الآيات حول هذا الموضوع أولًا: قال سبحانه وتعالى؛ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ...﴾[59]

فقال الكفار، بأن الإنسانية تناقض النبوة: ﴿.. فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾[60] وقال تعالى ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ وقال سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾[61]

ويعبر القرآن عن هذا الموقف في كلام الرسول: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ ...﴾[62]

إن الأنبياء بشر، فهم لا يختلفون عن الآخرين من حيث كونهم بشرا. هم أيضا يولدون ، يكبرون ، يشيخون ويموتون. هم أيضًا مشغولون بالشؤون الدنيوية ولديهم أيضًا بعض المشاعر والأماني والرغبات. وإنهم ليسوا كائنات خارقة للطبيعة. إذ قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾[63] تدل الآيات السابقة بوضوح على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنسان وليس إنسانًا خارقًا للعادة. لكن أهم ما يميز النبي عن غيره، مجيء الوحي من الله. كما أن هناك العديد من الأحاديث التي تعبر عن الجانب الإنساني للنبي ويمكن أن يكون مخطئًا. من خلال ذكر بعضها هنا، نود أن نوضح هذه المسألة بمزيد من التفصيل:

---

[59] الكهف، 50/18؛ وانظر الآيات لهذا الموضوع، النحل، 43/16، الأنبياء، 7/21؛ يوسف، 109/12؛ يونس، 15/10؛ الأنعام، 50/6؛ فصلت، 6/41.

[60] التغابن، 6/64

[61] إبراهيم 10/14؛ يس، 15/36

[62] إبراهيم 11/14.

[63] الأنعام، 9/6.

أ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا بشر، أرضى كما يرضى البشر، وأغضب كما يغضب البشر".[64]

ب) قال بسبب مشكلة عرضت عليه : حسب ما رواه أبو داود عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله قال : "إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه وحي".[65]

ت) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فإنما أنا بشر مثلكم . وإن الظن يخطئ ويصيب . ولكن ما قلت لكم قال الله – فلن أكذب على الله".[66]

ث) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذَنَّ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ النَّارِ".[67]

ج) إن الحباب بن المنذر بن الجموح قال:" يا رسول الله، أرأيتَ هذا المنزل، أمنزلًا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم....." لو كان النبي قد جاء بالوحي في هذا المقام لما كان من الممكن أن يعترض الصحابة عليه. وهنا تبنى النبي قول الصحابة وعمل بقولهم.[68]

ح) صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالناس، وسلَّم فزاد أو نقَص فَلَمَّا سَلَّمَ قِيلَ لَهُ: "يَا رَسُولَ اللهِ، أَحَدَثَ فِي الصَّلاَةِ شَيْءٌ؟..." قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّهُ لَوْ حَدَثَ فِي الصَّلاَةِ شَيْءٌ لَنَبَّأْتُكُمْ بِهِ، وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ، أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا

[64] مسلم، البر، 95.
[65] أبو داود، الأقضية، 7.
[66] ابن ماجه، الروح، 15.
[67] مسلم، الأقضية، 4؛ مالك بن أنس، *الموطأ*، الأقضية 1.
[68] انظر: ابن هشام، *السيرة النبوية*، 272/2.

نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي، وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ، فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ فَلْيُتِمَّ عَلَيْهِ، ثُمَّ لِيُسَلِّمْ، ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ".[69]

خ) استشار رسول الله ﷺ الناس في الأسرى يوم بدر، وقررت مجموعة، بمن في ذلك رسول الله صلى لله عليه وسلم، إطلاق سراحهم مقابل فدية.[70] فنزلت آية وقيمتها هذا الحدث على النحو التالي: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[71] تدل هذه الآية على أن الرسول لم ينتظر الوحي ليحل كل حدث، وأنه لجأ أحيانًا إلى الاجتهاد بأخذ رأي أصحابه بالتشاور.

د) قدِم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل (يُلقِّحون النخلَ) فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه، قال:"لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا،" فتركوه فنفضت، فذكروا ذلك له فقال:"إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشئ من رأيي فإنما أنا بشر" وفي رواية أخرى: "أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم".[72] والصحابة كانوا يعلمون أن أفعال النبي ليست كلها وحيًا، يسألون أحيانًا عما إذا كان سلوك النبي صلى الله عليه وسلم في أي أمر يتعلق بالوحي.[73]

وهذه الأدلة التي ذكرناها تشير إلى الجانب الإنساني للنبي صلى الله عليه وسلم، وتظهر أنه ليس كل السنة مبنية على الوحي . ويقدم مقياسًا للتمييز بين السلوكيات الملزمة وغير الملزمة. وفي رأينا القول إن ادعاء السنة النبوية كلها وحي مخالف للنصوص الموجودة، كما أنه مخالف للنصوص القول بعدم ارتباطها بالوحي إطلاقًا. يقسم ابن قتيبة (ت. 889/276) السنة النبوية إلى ثلاث مجموعات: السنة التي جاء بها جبريل من عند الله، السنة التي تركها الله لرسوله وأمره ببيان رأيه، والثالث: الأمور التي جعلها النبي

[69] البخاري، الصلاة، 31؛ مسلم، المساجد، 89؛ النسائي، السهو، 25؛ ابن ماجه، إقامة الصلاة، 133.

[70] انظر: الطبري، *تاريخ الطبري*، 475/2.

[71] الأنفال، 67/8.

[72] مسلم، الفضائل، 140–141.

[73] انظر: ابن هشام، *السيرة النبوية*، 272/2؛ ابن حجر العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة*، 302/1.

صلى الله عليه وسلم من السنة أدبا.[74] وهكذا يدعي ابن قتيبة أن السنة مرتبطة بالوحي ولكنه يذكر أنه لا يمكن ضمها جميعًا في الوحي. ويشرح الشاطبي (ت. 790/1388) آراءه حول العلاقة بين السنة والوحي على النحو التالي: يقول الشَّاطبي: فإن الحديث إما بوحي من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول –عليه الصلاة والسلام– معتبر بوحي صحيح من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن في التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ كلامه ما هو إلا وحي ألقى إليه.[75] وشاه ولي الله الدهلوي (ت. 1762/1176) هو واحد من أولئك الذين يقبلون أن السنة هي في جزء منها نتاج الوحي. ويشرح الدهلوي آراءه في هذا الموضوع بتقسيم السنة إلى قسمين: أقوال وأفعال في رسالة النبوة، والآراء والاجتهادات الشخصية التي لا تستند إلى الوحي ولا علاقة لها بتبليغ الوحي.[76] قسم عبد الغني عبد الخالق (ت 1983/1403) وهو أحد العلماء المعاصرين، السنة إلى قسمين مثل شاه ولي الله الدهلوي: قسم صدر من الرسول بقصد تبليغ أحكام الله، والأشياء التي صدر منه النبي غير التبليغ.[77] وكما ذهب محمد أبو شهبة إلى أن قسما من السنة نتاج الوحي وقسما آخر اجتهادات الرسول صلى الله عليه وسلم.[78] ويقول محمد حميد الله عن أقسام الوحي: وفي بعض الأحيان يقول النبي بمعنى: "هذا من عند الله فدونوه واحفظوه واقرؤوه في صلاتكم". وهذا القسم يشار إليه في إطار القرآن. وأحيانا كان يقول: " افعلوا كذ وكذا"، وفي بعض الأحيان كان يتصرف ويعمل بطريقة معينة دون أن ينبس ببنت شفة، وفي كل هذه الحالات لم يعط أمر الكتابة وتثبيته. وفي هذه الحالة، نواجه الفرق بين الوحي المتلو والوحي غير المتلو: ويطلق على من يندرج في هذه الفئة الثانية عمومًا الروايات عن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم أو الحديث أو السنة والتي ليس لها معنى مختلف.[79] ونلاحظ في دراسات

---

[74] ابن قتيبة، *تأويل مختلف الحديث*، ص 196.

[75] الشاطبي، *الموافقات*، 335/4

[76] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 182/2–184.

[77] عبد الغني عبد الخالق، *حجية السنة*، ص 116.

[78] محمد أبو شهبة، *دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين*، 37/1–38.

[79] Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 15-16.

حول هذا الموضوع في بلدنا أن الرأي السائد هو أن السنة ليست كلها نتاج الوحي مع التأكيد على ارتباط السنة النبوية بالوحي.[80]

الخاتمة

عندما نقيّم الأدلة التي تعكس الجانب الإنساني للنبي مع الأدلة التي تبين أن السنة النبوية مصدرها الوحي، نرى أن اتباع طريق وسطي في العلاقة بين السنة والوحي يبدو أكثر دقة وواقعية. وبناءً على ذلك، يتبين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان على اتصال مع الله غير القرآن، وتلقى الوحي غير القرآن، وكان تحت مراقبة الوحي باستمرار. وبمعنى آخر، يمكننا أن نقول بسهولة بأن السنة النبوية نشأت من الوحي. ولكن لو قلنا كما يدعي ابن حبان (ت. 965/354) وابن حزم (ت. 1063/456) بأن السنة كلها نتاج الوحي ، فلا يمكن شرحنا بعض النصوص المذكورة أعلاه، ولا توفيقها بعصمة النبي. ومن المستحيل التوفيق بين هذا الادعاء وآيات القرآن والأحاديث. إن اجتهادات النبي وأعماله كإنسان ومعرفته والثقافة التي اكتسبها من المجتمع الذي عاش فيه هي أيضًا لكل ذلك آثاره في النبي صلى الله عليه وسلم. إن تجاهل هذه السمات الخاصة بالنبي يؤدي إلى عدم فهمه بشكل صحيح. والزعم بأن السنة النبوية لا علاقة لها بالوحي مخالف كذلك لبعض النصوص والأدلة. لأن جزءًا من السنة يتكون من إخبار جبرائيل الرسول بالوحي أولًا ومن الإلهام أو من الأحلام. ويلاحظ أيضا أنه مع القول بأن السنة جزء منها وحي؛ من الصعب للغاية تحديد إلى أي مدى كانت آراء النبي وقناعاته مرتبطة بالوحي. لأن النبي لم يصنف ما يفعله من الأفعال ولم يقل هذا وحي وهذا ليس وحيا. ويرى علماء الإسلام الذين يقولون إن السنة النبوية نتاج الوحي جزئيا، وأن قسم السنة الناشئ من الوحي قد يكون متعلقًا بأمور الدين والتبليغ والتبيين.

[80] Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, 11-15; Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nasih-Mensuh*, 10-13; Uğur, Mücteba, *H. I. Asırda İslam Toplumu*, 60-72; Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 299-303; Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, 72-80; Toksarı, Ali, *Delil Olma Açısından Sünnet*, 96-105; Kara, Necati, *Kur'an Sünnet Bütünlüğü*, 216-222.

المصادر والمراجع

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، *الإحكام في أصول الأحكام* (1-4)، القاهرة، 1976.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة* (1-4)، مصر، 1910/1328.

ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، (I-IIIV)، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، القاهرة، 1978/1398.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي، *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان* (بترتيب علي بن بلدان الفارسي)، بيروت، 1988.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري، *جامع بيان العلم وفضله* (1-2)، الطبع الثاني، المدينة، 1968.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم* (1-4)، لبنان، 1969.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، *تأويل مختلف الحديث*، دار الجيل، لبنان، 1972/1393.

ابن ماجه، أبو عبد الله القزويني، *السنن* (1-2)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.

ابن هشام، عبد الملك بن هشام، *السيرة النبوية* (1-4) الطبع الثالث، بيروت، 1981.

أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، *سنن أبي داوود* (1-7) Çağrı yay., İst, 1981 (Ofset)

أبو زهو، محمد، *الحديث والمحدثون*، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984/1404.

أحمد بن حنبل، *المسند* (1-4) (Çağrı Yay)، إسطنبول، 1982.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري* (I-VIII)، (Matbaa-i Amireden ofset), Çağrı yay. İkinci bsk. İst. 1992.)

البغوي، حسين بن مسعود، *شرح السنة* (I-VIII) تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992/1412.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *سنن الترمزي* (1–4) تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عدوة عوض، القاهرة، 1938/1357.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، *معالم السنن* (1–4)، المكتبة العلمية، الطبع الثاني، بيروت، 1981/1401.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحيم، *سنن الدارمي* (1–2) تحقيق: السيد عبد الله هاشم، باكستان، 1984/1404.

الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، *حجة الله البالغة* (1–2) الترجمة Hilal yay., İstanbul 1971 Ramazan Nazlı.

السرخسي، أبو بكير محمد بن أحمد بن أبي سهل، *أصول السرخسي* (1–2) Kahraman Yay., İst., 1984.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، *الإتقان في علوم القرآن* (1–2) الترجمة إلى اللغة التركية:

(I-II), Terc. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، *الرسالة*، تحقيق: محمد السيد الكيلاني (1969 القاهرة) دار الثقافة، إسطنبول، 1985.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *تاريخ الطبري* (I-XI) بيروت.

عبد الغني عبد الخالق، *حجية السنة*، الترجمة، دلفار سلوي، دار الشعلة، إسطنبول، 1996.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، *الجامع لأحكام القرآن* (I-XX)، الطبع الثالث، القاهرة، 1966.

القطان، مناع، *المباحث في علوم القرآن*، الطبع الخامس، مصر، 1981.

مالك بن أنس، *الموطأ*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج، *الجامع الصحيح* (1-5) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراثي العربي، لبنان، 1375/1956.

Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği,* Marmara Ünv. İlh. Fak. Vakfı Yay., İst, 1996.

Duman, Zeki, *Vahiy Gerçeği,* Fecr Yay., Ank., 1997.

Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX; Eser Kitabevi, İstanbul, tarihsiz.

Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet,* Marmara Ü.İ.F.V. Yay., İst., 1995.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Tefsir Üzerine* (Adnan Zerzur Şerhiyle birlikte trc. Harun Ünal), Pınar Yay., İst., 1985.

Kastallânî Muslihuddin (ö. 923/1517), *el-Mevâhibü'l-Ledünniye Tercümesi* (I-II), (Terc. Şair Abdülbaki, Sadeleştiren: İ. Turgut Ulusoy), Hisar Yay., İst., 1984.

Kara, Necati, *Kur'an-Sünnet Bütünlüğü*, İhtar Yay., Erzurum, 1995.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet,* İkinci bsk. Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nasih Mensuh,* Marmara Ü.İ.F.V. Yay., İst., 1985.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları,* İkinci bsk., A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1985.

Muhammed, Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafası* (I-II), Terc. Mehmet Görmez. M. Emin Özafşar, Rehber Yay., Ankara, 1990.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (Terc. Salih Tuğ), Marm. Ünv. İlah. Fak. Vakfı Yay., İst., 1.993.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât* (Terc. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1990.

Toksarı, Ali, *Delil Yönünden Sünnet,* Rey Yay., Kayseri, 1994.

Uğur, Mücteba, *H. I. Asırda İslam Toplumu,* İstanbul, 1980.

AYDINLI, O., "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye; 4 (2022): 290-337

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN YETİŞTİĞİ İLMÎ ORTAM VE SEMERKANT'TA İLİM MERKEZLERİ

INTELLECTUAL ENVIRONMENT AND INTELLECTUAL CENTERS IN THE CITY OF SAMARQAND DURING THE PERIOD OF IMAM AL-MÂTURÎDÎ

OSMAN AYDINLI
DOÇ. DR.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Ehl-i Sünnetin yaşayan iki itikad/kelâm mezhebinden birinin imamı kabul edilen, kaleme aldığı birçok eseri ile İslâm toplumu üzerinde günümüze kadar büyük etkiler oluşturan İmam Mâtürîdî, Semerkant'ın Mâtürîd mahallesinde doğmuş ve 333/945 tarihinde yine bu kadim şehirde vefat etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında maalesef günümüze fazla bir bilgi ulaşmamıştır. Bununla birlikte bu büyük âlimin içinde doğup büyüdüğü, yetiştiği ve ömrünün tamamını orada geçirdiği ve kadim zamanlardan beri Mâverâünnehir'in başşehri konumunda olan Semerkant'ta o günkü ilmî ortam ve ilim öğrenme merkezlerini bize ulaşan bir takım ana kaynak ve araştırma eserlerle ortaya koyabiliriz. Nitekim daha Bağdat, Dımaşk ve Kâhire gibi başşehir ve ana merkezlerde medreselerin varlığından bahsedilmezken Sâmânîler döneminde Semerkant ve çevre şehirlerde medrese yapılarının ilk örnekleri görülmekte, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı bu dönemde Semerkant'ta Dâru'l- Cüzcâniyye, Dâru'l-Iyâziyye, Kusem b. Abbâs gibi medreselerin varlığından haberdar olmaktayız. Yine bu dönemde Sâmânî hükümdarlarının ilme ve âlimlere büyük değer verdiğine, saraylarını ve oluşturdukları zengin saray kütüphanelerini âlimler için ardına kadar açtıklarına şahit olmaktayız. Netice olarak eski tarihlerden itibaren birçok din ve düşünce yapısının himaye gördüğü, dolayısıyla canlı kültürel bir ortamın var olduğu bu şehir, İslâm döneminde de aynı özelliğini büyük oranda devam ettirmiştir. Her ne kadar şehirdeki bu zengin kültürel yapı İslâm inanç ve akidesine ters, bölgede birçok düşünce yapısının ortaya çıkmasına yol açsa da aynı zamanda bu aykırı düşünceler karşısında İslâm'ı ve onun akîdevi yapısını sağlam bir şekilde savunan İmâm Mâtürîdî ve onun yolunu takip eden güçlü kelâmcıların bu şehir ve bölgede yetişmesine vesile olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mâverâünnehir, Sâmânîler, Mâtürîdî, Semerkant, Buhara, Medrese, Dâru'l-Cüzcâniyye, Dâru'l- Iyâziyye.

ABSTRACT

Imam al-Māturīdī, who is considered to be the imam of one of the two itiqad / kalam sects under Ahl al-Sunnah and has made a great infl uence on the Islamic world, was born in the Māturīd neighborhood of Samarqand and in 333/944 died also in Samarqand. Unfortunately, it is not much that has come to this day about his life; however, it is possible for us to have a general image of the intellectual environment of the time in Samarqand city, capital of the Mawarannahr, in which this signifi cant scholar of Islam lived his whole life through a number of main resources and research works. As a matter of fact, there were some early forms of madrasas (schools) in Samarqand and the cities around it in the Samanids period, while there was not really even the thought of it in the capital cities and centers like Baghdad, Damascus, and Cairo. At the time of al-Māturīdī, there were some important madrasas in the city like Dār al-Juzjāniyya, Dār al-Iyādiyya, Qusam b. Abbās. Also, intellectual studies were really important for the Samanid rulers. So, the archives and the libraries of the palace were always open to the scholars. Moreover, the city has kept its characteristic as being a melting pot of lots of different cultures, religions and thoughts in Islamic period, too. It can be argued that, despite the fact that this mixed cultural structure of the city has led to emergence of some new ways of thinking, they actually contradict with the Islamic thought/faith, it has also provided a great environment for Imam al-Māturīdī and many Islamic scholars of Kalām to emerge in this region.

Keywords: Mawarannah, Samanids, al-Māturīdī, Samarqand, Bukhara, Madrasa, Dār al-Juzjāniyya, Dār al- Iyādiyya.

آيدنلي، ع.، "البيئة العلمية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي ومراكز العلوم في سمرقند"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 4 (2022): 290-337

البيئة العلمية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي ومراكز العلوم في سمرقند*

عثمان آيدنلي
الأستاذ المشارك
جامعة مرمرة/كلية الإلهيات

الملخص

ولد الإمام الماتريدي في حي ماتريد في سمرقند، وتوفي في تلك المدينة القديمة في عام 333هـ/ 945م، كان إمامًا لإحدى الطائفتين الكلاميتين الاعتقاديتين من أهل السنة، والإمام الماتريدي صاحب تأثير كبير في المجتمع الإسلامي إلى يومنا هذا بأعماله العديدة. ومن المؤسف أنه لم تصل إلينا معلومات كثيرة عن حياة الماتريدي. ولكن يمكن لنا الكشف عن البيئة العلمية ومراكز العلم في سمرقند مسقط رأس هذا العالم الكبير والمدينة التي سكن بها طول حياته مع عدد من المصادر الرئيسة والأعمال البحثية التي انتقلت إلينا. كانت سمرقند عاصمة ما وراء النهر منذ العصور القديمة، وبينما لم تكن المدارس في العواصم والمراكز الرئيسة مثل بغداد ودمشق والقاهرة منتشرة- كانت النماذج الأولى من المدارس في سمرقند والمدن المحيطة بها خلال الفترة السامانية قد ظهرت. ونحن على علم بوجود مدارس في سمرقند في الفترة التي عاش فيها الإمام الماتريدي، مثل دار الجزجانية ودار العياضية وقثم بن العباس. كما نشهد في هذه الفترة أن الحكام السامانيين أولوا أهمية كبيرة للعلم والعلماء،

* إن هذه الدراسة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Osman Aydınlı, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştiği İlmî Ortam Ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmi Dergi*, yıl; 2019, cilt; 55, sayı; 3, sayfa; 565-599.

وأنهم فتحوا قصورهم ومكتبات القصور الثرية التي أنشؤوها أمام العلماء. ونتيجة لذلك فإن هذه المدينة، التي كانت محمية من قبل العديد من الأديان والتوجهات الفكرية منذ العصور القديمة، والتي تتمتع ببيئة ثقافية مفعمة بالحيوية احتفظت بميزاتها في فترة الحكم الإسلامي. وعلى الرغم من أن هذا النسيج الثقافي الغني في المدينة أدى إلى ظهور العديد من التوجهات التي تتعارض مع الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية في المنطقة إلا أنه في الوقت نفسه أسهم بشكل فعال في نشأة الإمام الماتريدي الذي دافع بحزم عن الإسلام وبنيته العَقَدية ضد الأفكار المتناقضة، وفي تنشئة علماء الكلام الأقوياء الذين اتبعوا طريقته في هذه المدينة والمنطقة المجاورة لها.

الكلمات المفتاحية: ما وراء النهر، السامانيون، الماتريدي، سمرقند، بخارى، مدرسة إسلامية، دار الجزجانية، دار العياضية.

المدخل

الإمام الماتريدي صاحب تأثير كبير في المجتمع الإسلامي، بفضل أعماله الكثيرة، وفي مقدمتها "تأويلات القرآن" و"كتاب التوحيد"، وهو أحد أئمة المذهبين الرئيسين لأهل السنة في علم الكلام، ومن المؤسف جدًّا أنه ليست لدينا معلومات كافية تتعلق بحياته. يمكن أن تكون هناك عدة أسباب لذلك؛ أولها، وربما أهمها، هو الغزو المغولي الذي وقع في القرن الثالث عشر الذي أدى إلى مذبحة مروعة بحق البشر والثقافات في بلاد ما وراء النهر والعديد من الأراضي الإسلامية، وهو أمر نادر الحدوث في العالم. والأمر الآخر يمكن تفسيره بأن المصادر الإسلامية مثل الطبقات وكتاب التراجم والأعمال التاريخية التي كُتبت فيها الأحداث وفقًا لتسلسل وقوعها تعطي معلومات مستفيضة عن العلماء القريبين من مركز الخلافة، بينما تقدم معلومات أقل أو شبه معدومة عن علماء بلاد ما وراء النهر ومناطق أخرى بعيدة عن مركز الخلافة. وبما أن أبا منصور الماتريدي كان على الخط الكلامي-الحنفي، فلا بد أن يكون هناك سبب آخر يجعل من هم على الخط الفقهي-الحنفي لا يعطونه مساحة كبيرة في أعمالهم. بالإضافة إلى ذلك يمكن القول: إن ضعف إنتاج أعمال التراجم والطبقات في التقليد العلمي للعلماء في هذه المنطقة وبخاصة في التقليد الحنفي-الماتريدي، له دور في عدم بروز الماتريدي. وعلى الرغم من وجود الأعمال التي كتبها بعض العلماء مثل نجم الدين عمر النسفي (توفي 537هـ/1142م) عن علماء المنطقة، إلا أن التركيز في هذه الكتب كان على الأحاديث أو الآراء الصادرة عن العلماء بدلًا من حياتهم.[1] وفي كثير من الأحيان لا يُذكَر سوى تاريخ وفاة ذلك العالم ومكان دفنه، وكان هذا الإيجاز سببًا آخر للنقص في المعلومات. ومع ذلك، فإنه يمكننا الحصول على مزيد من المعلومات حول نوع البيئة العلمية التي كان فيها الماتريدي، وكيفية نشأته، والأماكن التي درس فيها والأماكن التي علّم فيها

[1] نجم الدين عمر بن محمد النسفي، *القند في ذكر علماء سمرقند* (ت. نزار محمد الفارابي، السعودية: مكتبة الكوثر، 1991). هذا العمل القيّم عن علماء سمرقند وصل إلينا بفصول غير مكتملة من البداية والنهاية. وبما أن مؤلف العمل النسفي تناول أسماء العلماء ألفبائيًا، فإن قسمًا من العلماء الذين يبدؤون بحرف "الميم" من النهاية لم يصل إلينا، لذلك، ليس لدينا قسم في هذا العمل عن أبي منصور محمد الماتريدي.

من خلال المعلومات القيمة الموجودة في المصادر الإسلامية حول البيئة العلمية والأنشطة العلمية والمراكز العلمية في الفترة التي عاش فيها الإمام الماتريدي والمنطقة التي عاش بها.

أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، أحد كبار أئمة أهل السنة والجماعة، ولد على الأرجح في الفترة 238–240هـ / 852–854م خلال الحكم السامانى في ماترید،[2] وهو حي في سمرقند في بلاد ما وراء النهر، واشتهر باسم الماتريدي نسبة إلى الحي الذي ولد فيه. يقع هذا الحي في حي راباد (نواحي) من المدينة بالقرب من السور

[2] يذكر السمعاني أن هذا الحي كان يُسمى أيضًا "ماترید" إضافة إلى اسمه الشائع "ماترید" (أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، *كتاب الأنساب* (ت. عبد الله عمر البارودي بيروت: دار الجنان، 1988)، 155/5. انظر أيضًا الشكل "ماترید" في النسفي، *القند في ذكر علماء سمرقند*، 420. أما ياقوت الحموي فيذكر اسم الحي على شكل "ماتريب" (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، *معجم البلدان* (بيروت: دار صادر، د. ت)، 32/5.
وفيما يتعلق بتسمية هذا الحي، يروي أبو طاهر السمرقندي الرواية الآتية: "يقال أن الأمير مهاجر الذي عينه قتيبة بن مسلم حاكمًا لسمرقند بعد فتحه للمدينة أراد العثور على مصدر للمياه عن طريق حفر سفوح جبل كوهيك. وعندما بدأ الحفر جاءه الخضر عليه السلام وسأله: "ما تريد؟ (أي ما غايتك من الحفر؟"). فأجابه بأنه يحاول استخراج الماء من هناك. ونتيجة لذلك أطلق على الماء التي تنبع من هذا المكان بآب رحمت وأطلق على ذاك المكان ماترید بسبب سؤال الخضر." وقد قيل: إن هذه الحادثة وقعت بين أبو منصور الماتريدي والخضر عليه السلام" (*Semeriyye*
nşr. İrec Afşâr (Tahran: 1343/1965)، 33-34. Barthold، يقول: إن هذا الحي كان قرية في الشمال الغربي من المدينة، وكان في وقتها (في عشرينيات القرن العشرين) منتجعاً للأغنياء
(Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), s. 95.
والسبب في أن هذا المكان، الذي كان حيًّا كبيرًا من أحياء سمرقند خلال فترة الماتريدي، أصبح قرية فيما بعد هو إنشاء سمرقند جنوبًا، التي أعاد تيمور تأسيسها بعد الغزو والدمار المغولي، ومن المحتمل أن سمرقند الحديثة التي أنشأها الروس في القرن التاسع عشر انزاحت إلى الجنوب قليلًا، وأن حي ماترید انفصل عن المدينة وتحول إلى قرية على الجانب الشمالي. أما اليوم فيقع هذا المكان مرة أخرى داخل مدينة سمرقند المتنامية، ويُعرَف باسم "منطقة موترید" في الشمال الغربي من المدينة
(Aşirbek Muminov، "Mâtürîdîlik Araştırmalarında Kaynak Olarak Semerkant Çâkerdize Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri", *Büyük Türk Bilgini İmamı Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: 22-24 Mayıs 2009), ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), s. 456.

الخارجي لسمرقند[3]. ومن المحتمل أن زقاق اللبّادين (اللبّادون=صناع اللبّاد)[4]، التي أعلن أن فيها أنشطة علمية تجري في منازل العلماء الذين يعيشون هناك وتجري في بعض الأماكن الأخرى، كانت تقع أيضًا في هذا الحي. الماتريدي الذي وُلِد في مدينة سمرقند وترعرع فيها وقضى حياته كلها هناك وأسس فيها تعاليم الفكر الكلامي،[5] توفي في تلك المدينة

[3] وفقا للمعلومات التي قدمها المؤرخون والجغرافيون الإسلاميون، كانت مدينة سمرقند في تلك الفترة تتألف من 3 أقسام: من الداخل إلى الخارج، 1- Kuhendiz: وتعني داخل القلعة (يوجد ضمنها قصر الوالي وبيت المال والسجن)، 2- شهرستان: وتعني مركز المدينة (كانت المستوطنة الرئيسة للمدينة والقسم الذي يقع فيه مسجد الجمعة والعديد من الأسواق والأحياء) 3- راباد: وتعني ضواحي المدينة. وفي جزء راباد الذي يضم حي ماتريد، كانت هناك أسواق كبيرة وخانات ومستودعات وخانات تجارية وقصور ومزارع كبيرة مخصصة للزراعة وموارد مائية غنية وحدائق بالإضافة إلى الأحياء الخارجية مثل Bâbüdestân وGedâved وÜştabdîze. وكان هذا القسم مركزًا للأنشطة التجارية في مدينة سمرقند، وكانت تقع في موقع إستراتيجي للغاية على طريق الحرير وكانت بمثابة ميناء لبلاد ما وراء النهر. وكان الجزء الخارجي من مدينة سمرقند، الذي كان يحيط بها من جميع الجهات، هو أوسع جزء من المدينة (3/2 من المدينة) وكان محاطًا بسور خارجي يبلغ طوله 12 فرسخًا. للحصول على معلومات مفصلة حول هذا الموقع، الذي يتضمن حي ماتريد، انظر ابن الفقيه، *كتاب البلدان*، ت. يوسف الحاوي (بيروت: عالم الكتب، 1996/1406)، 621-622؛ الإصطخري، *كتاب مسالك الممالك*، نشر، مِخَييل يان دِخُويَه .(Leiden: E. J. Brill,1967) 317-318؛ ابن حوقل، *صورة الأرض* (ت. Kramers-Johannes Heind (Leiden: E. J. Brill, 1938، 493-494؛ المقدسي، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، (ت. محمد مخزوم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987)، ص 222؛ ياقوت الحموي، معجم *البلدان*، 3/247-248؛ القزويني، آثار البلاد (بيروت: دار صادر، د. ت)، 536. انظر أيضًا Barthold, *Türkistan*, s. 92-94.

Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s. 100-105.

[4] النسفي، *القند*، 340؛ ياقوت، معجم *البلدان*، 10/5. ربما كان منزل الماتريدي في هذا الزقاق؛ لأن النسفي يذكر أن الإمام القاضي أبا الحسن الماتريدي، أحد علماء سمرقند الذي توفي في 1117/511، كان حفيد النسل الثالث لابنة الإمام الماتريدي (جَدّة هذا الشخص من الأب هي ابنة ابنة الماتريدي) وأن منزله كان في زقاق اللبّادين في حي ماتريد (*القند*، 420). ومن المتصور أن هذا البيت قد تركه لهم الإمام الماتريدي.

[5] Ashirbek Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Eskişehir: 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi، 2014), s. 33.

القديمة في عام 944/333،[6] سمرقند، هي الأرض التي وُلِد فيه عالم متكلِّم

[6] القريشي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، (ت. عبد الفتّاح محمّد الحلو، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1978)، 361/3؛ ابن قطلوبغا، *تاج التراجم في من صنف من الحنفية* (ت. إبراهيم صالح، بيروت: دار المأمون للتراث، 1992)، ص 201؛ طاش كوبري زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، (ت. كامل كامل بكري- عبد الوهاب أبو النور القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1968)، 96/2، 152.

Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zünûn an esâmi 'l-kütübi ve 'l-fünûn*, (thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 1/335، 518; 2/1408، vd.

دُفِن الماتريدي في مقبرة جوكارديزا الشهيرة في سمرقند. كانت هذه المقبرة مشهورة وكبيرة تحمل اسم الحي نفسه الذي دُفِن فيه معظم علماء المدينة وأعيانها (النسفي، *القند*، ص 249، 287، 289، 418. انظر أيضًا السمعاني، الجزء الثالث، ص 331). منذ نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر، أصبحت جوكارديزا مقبرة دُفِن فيها علماء المدينة، وحتى علماء المنطقة. وهذا هو السبب في أن الاسم الآخر لهذه المقبرة كان "كنز المعرفة"

(Aşirbek Muminov, "MâtürîdîlikAraştımalarında Kaynak Olarak Semerkant Câkerdîze Mezarlığı'ndaki Mezar Taşı Kitabeleri", 452, 456).

كما يوجد في هذه المقبرة قبر قثم بن العباس رضي الله عنه ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم (النسفي، *القند*، ص 243، 249، 287، 289، 418) وقد كانت هناك أقسام مخصصة في هذه المقبرة للعلماء والفئات المهنية الأخرى من كل فرع من فروع العلوم. فالنسفي يتحدث عن الأقسام التابعة للمحدثين (*القند*، 423) والأئمة (*القند*، ص 413، 424، 546). من ناحية أخرى، يذكر القريشي أن هناك قسمًا يُسمّى (محمديون) في هذه المقبرة، وأنه لم يُدفَن فيها سوى العلماء الذين حملوا اسم محمد، وأن هناك أكثر من 400 قاض وعالم في سمرقند اسمه محمد يرقد هنا (الجواهر المضية 1/6-7). ربما كان قبر الإمام الماتريدي، الذي كان اسمه محمد، موجودًا في هذا الجزء من المقبرة. عند وفاة الإمام الماتريدي، كتب حكيم السمرقندي، الذي كان حينها قاضي سمرقند، جملة المديح الآتية على شاهدة قبره: "هذا قبر من حاز العلوم بأنفاسه واستنفد الوسع في نشره وإقباسه فحُمِدت في الدين آثاره واجتُنِي من عمره ثماره" (أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ت. كلود سلامة (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 1992)، 358/1.

Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 54; Ahmet Ak, "İmam Maturidi'nin Hayatı، Eserleri ve Görüşleri", Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir، 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 22.

وقد بقيت المقبرة حتى بداية القرن العشرين (Barthold, Türkistan, 94 dn.) ثم جرى تدميرها بالكامل تقريبًا نتيجة الدمار الكبير الذي أحدثه الاتحاد السوفيتي بفتح

مثل الماتريدي وترعرع وقضى حياته كلها فيها، والمكان الذي أَخرج العديد من العلماء العظماء الآخرين مثل الدارمي وأبي الليث السمرقندي وأبي مقاتل السمرقندي، الذين كانوا أيضًا مخلّدين بأسمائهم وأعمالهم، وهي المدينة التي جذبت أهل العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامي لعدة قرون. نودّ بداية من خلال التطرق إلى هيكلها الإستراتيجي أن نكشف بإيجاز سبب نيلها مكانة مهمّة في بلاد ما وراء النهر من الناحية العلمية والثقافية (وكذلك السياسية والاقتصادية والاجتماعية) منذ عصور ما قبل الإسلام.

تقع سمرقند في الموقع الأكثر إستراتيجية في البلاد التي يسميها المؤرخون والجغرافيون الإسلاميون "ما وراء النهر" (الأراضي الإسلامية وراء نهر جيحون). وهذه المدينة هي المدينة المركزية في منطقة سوقديانا، التي تشكل الجزء الأكثر أهمية في منطقة ما وراء النهر، والتي قسمها الجغرافيون الإسلاميون إلى خمسة أجزاء[7]، وبقيت عاصمة[8] لبلاد ما وراء النهر عدة قرون.

كانت منطقة سوقديانا من أكثر المناطق خصوبة بين نهري سيحون وجيحون، وكانت تقع في أرض خصبة جدًّا، بفضل نهر الصغد الذي يمر فيها، المعروف أيضًا باسم نهر زرافشنا (ويعني اسمه بالفارسية ناثر الذهب). وبشكل أدق تقع سمرقند في منطقة صحراوية كبيرة جدًّا في نصف الكرة الشمالي، التي نطلق عليها اسم آسيا الوسطى. وثمّة العديد من

المنطقة للاستيطان، وفي عام 1991 زارت مجموعة من العلماء الأتراك سمرقند وذكروا أن قبر الماتريدي غير موجود في المكان المذكور، وقد وجدوا أنه جرى صب القبر بالباطون (الإسمنت) وصار يُستعمل بوصفه فناء. ونتيجة للدراسات جرى تحديد مكان دفن الماتريدي في هذه المنطقة، حيث اكتُشِفت بعض شواهد القبور التاريخية. وبُنِي مكانه ضريح جديد، اكتمل بناؤه عام 2000، وبُنِي مجمع اجتماعي حوله، وهو يقع الآن في شارع Gucdüvân في حي İkinci Şark في مركز منطقة Siyab في سمرقند.

(Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/147.

7 Guy Le Strange, *The Lands of The Eastern Caliphate* (Cambridge: Univere sity Press, 1905), 433; Eşref Buhârâlı, "İstahri ve İbn Havkal'ın Haritalarına Göre Mâverâünnehir", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*، 99 (1995): 33; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 43-44.

8 ياقوت الحموي، معجم *البلدان*، 3/409-410.

السهول داخل هذه المنطقة على طول الأنهار التي تغذيها الثلوج والأنهار الجليدية في جبال بامير، التي تُعَدّ جزءًا من سلسلة جبال الهيمالايا. أما سمرقند فهي أقدم مستوطنة في المنطقة[9]، أقيمت على سهل على نهر الصغد، وهو أحد الأنهار المذكورة آنفًا. وبفضل هذا النهر الذي يقول الجغرافيون الإسلاميون إنه يبدأ من شرق سمرقند ويروي جميع أراضيها ثم يصل إلى بخارى ويروي أراضيها ويتلاشى في منطقة صحراوية بعد بخارى- كانت هذه المنطقة تقع في جغرافيا مثالية تنعش النفس البشرية، حيث كانت المساحات المزروعة والمراعي والحدائق المورقة والمروج متشابكة تقريبًا.[10]

أشاد الجغرافيون الإسلاميون الأوائل بالجمال الطبيعي لمنطقة سوقديانا وعاصمتها سمرقند وخصوبة الأراضي فيها.[11] وبحسب أقوالهم فإن هذه المنطقة كانت من أنزه الأراضي التي خلقها الله على وجه الأرض، والأجمل من حيث كثافة أشجارها ومظهرها، والأحسن من حيث طعم ثمارها ووفرتها.[12] وأي شخص يشاهد المنطقة من داخل قلعة سمرقند سوف يذهل من خضرة الأشجار وتلألؤ القصور وتدفق العديد من الأنهار والقنوات واتساق المباني، وسوف يستمتع بمشاهدتها.[13] ويحتوي كل منزل من منازل هذه المنطقة على مياه جارية أو بركة صغيرة في حدائقها.[14]

---

[9] Bkz. David A. Law: *From Samaaia to Samaakand: The Ten Lost Tribes of İraael* (Lanham: University Press of America, 1992), 1 (Preface).

[10] الإصطخري، *المسالك*، ص 294؛ ابن حوقل، *صورة الأرض*، ص 473؛ ياقوت الحموي، معجم *البلدان* ، 410/3؛ أبو الفداء، *كتاب تقويم البلدان*، ص 484؛ القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا* (ت. وزارة الثقافة والإرشاد القومي القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963)، 433/4.

[11] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 52.

[12] ابن حوقل، *صورة الأرض*، ص 473-474. انظر أيضًا ياقوت الحموي، معجم *البلدان* ، 410/3؛ حمد الله المستوفي، *نزهة القلوب*، ت. وترجمة من اللغة الفارسية إلى اللغة الإنكليزية (London: Luzac G. Le Strange, 1919)، ص 238.

[13] انظر، ابن حوقل، *صورة الأرض*، ص 492؛ القلقشندي، *صبح الأعشى*، 436/4.

[14] الإصطخري، *المسالك*، ص 294-295؛ ابن حوقل، *صورة الأرض*، ص 473-474؛ ياقوت الحموي، معجم *البلدان* ، 410/3؛ القزويني، *آثار البلاد*، ص 544. يقول الإصطخري: إن هناك ثلاثة من أفضل الأماكن في العالم، هي: غوطة دمشق والمنطقة الواقعة على طول نهر أوبولّا، وسمرقند سوقديانا، ويذكر أن سمرقند سوقديانا تتفوق على المكانين الأخريين. (*المسالك*، ص 293).

وهكذا كانت سمرقند في مركز هذه المنطقة. ومنذ العصور القديمة كانت أكبر المدن في المنطقة وأكثرها ازدهارًا وجمالا[15]، حيث تضم أكبر عدد من القرى والبلدات والمستوطنات في منطقة سوقديانا وكانت تكثر فيها الأشجار والجداول، وكان مظهرها الطبيعي جميلًا للغاية.[16] وفي الفترات الأولى للإسلام حتى عندما جرى نقل المركز الإداري إلى بخارى من قبل السامانيين- كانت أكبر مستوطنة في المنطقة من حيث اتساع أراضيها وسكانها.[17]

كانت سمرقند تتمتع بموقع إستراتيجي ومثالي عند تقاطع طرق تجارية مهمة للغاية من الصين (طريق الحرير) في الشرق والهند وأفغانستان (طريق التوابل) عبر بلخ وترمذ في الجنوب، والدول التركية في الشمال والشمال الشرقي (طريق الفرو)، وبغداد (طريق الذهب) عبر مرو وبخارى في الغرب.[18] وقد أدّت دورًا حاسمًا ليس فقط في الأراضي الصينية والفارسية والتركية، بل أيضًا في التجارة بين الشرق والغرب في أوروبا في العصور الوسطى.[19] وكانت هذه المدينة، التي أطلق عليها ابن حوقل اسم "ميناء ما وراء النهر"،[20] مليئة بالتجار من جميع أنحاء العالم.[21]

بالإضافة إلى هذا الموقع الإستراتيجي للمدينة على طرق التجارة، كان السوقديانيون، السكان الأصليون في سمرقند، ماهرين للغاية في التجارة، وبرزوا كأكثر التجار فعالية على طريق الحرير من الصين إلى الأراضي الإيرانية. وفي البحوث العلمية حول هذا الموضوع، كان يُنظَر إليهم على أنهم أمة عقدت جميع الأنشطة التجارية في غرب آسيا ووسطها وشرقها

---

[15] المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ص 222.

[16] *حدود العالم*، ص 113.

[17] H. H. Schaeder-C. E. Bosworth, “Samarkand”, EF2, (Londra 1995), 8: 1031; Edgar Knobloch، *Beyond the Oxus*, (Archaeology, Art, Architecture of Cente ral Asia) (Lon- don: 1972), 107. Ayrıca bkz. Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 54.

[18] Bkz. Barthold, *Türkistan*, 88; Schaeder – Bosworth, “Samarkand”, 8: 1031; Masao Mori, “Soğdlular’ın Orta Asya’daki Faaliyetleri”, *Belleten*, 47/185 (1983): 340; Knobloch, *Beyond the Oxus*, s. 107.

[19] Ralph Hattox, “Samarkand”, *Dıctionary of the Mıddle Ages* (New York: Scs ribner، 1989)، 10/640.

[20] ابن حوقل، *صورة الأرض*، ص 494.

[21] *حدود العالم*، ص 113.

وفي سهوبها خلال الألفية الأولى بعد الميلاد.[22] وعندما بدأ تصدير الحرير الصيني في القرن الثاني قبل الميلاد عبر طريق الحرير إلى آسيا الصغرى،[23] كان معظم التجار السوقديانيين يأخذون الحرير الذي هو المتاع التجاري الأول في هذا الطريق- من موطنه الأصلي الصين، ثم يبدؤون بتسويقه إلى جميع أنحاء العالم؛ وعندما يتعلق الأمر بتجارة الحرير، فهم أول من يتبادر إلى الذهن[24] وقد أنشؤوا العديد من المستوطنات التجارية السوقديانية على هذا الطريق. وكان التجار السوقديانيون الذين كانوا يسيطرون على طرق التجارة في المنطقة يحصلون على أكبر حصة من الربح التجاري الوفير المكتسب منها.[25] وباختصار، فإن السوقديانيين، الذين كانوا يشغلون التجارة منذ فترة طويلة بين الصين والهند وإيران والبلدان التركية والبلدان الرومانية الشرقية وكانوا أغنى التجار في آسيا الوسطى- قد حققوا ثروات كبيرة بهذه الطريقة؛ وبفضل هذا كانت بلادهم معمّرة، وعاش الناس حياة مرفهة.[26] وقد انعكس هذا الوضع أيضًا على مواقفهم الحضارية وثقافتهم وفنهم؛ حيث كانت لديهم ثقافة متقدمة وفعالة مقارنة بالعديد من الشعوب الأخرى من حولهم.[27]

بالإضافة إلى ذلك، كانت اللغة السوقديانية،[28] وهي لهجة شرقية من اللغة الإيرانية القديمة البهلوية (اللغة الفارسية الوسطى) التي يستخدمها

[22] Etienne De La Vaissiere, *Sogdian Traders*, İng. trc. James Ward (Leiden-Boston: Brill, 2005), s. 2.

[23] V. V Bartold, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2010), s. 23.

[24] Bk. Lajos Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, trc. Sadrettin Karatay (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1986), s. 60.

[25] Law, *From Samaria to Samarkand*, s. 103-104.

[26] Şemsettin Günaltay, *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti* (Ankara: Başvekâlet Müdevvenat Matbaası, t.y.), s. 16.

[27] Osman Aydınlı, "İslâm Hakimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadi ve Sosyo-kültürel Dinamikleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014): s. 101.

[28] Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 205; Frye, *The Heritage of Persia*, s. 47. Soğd yazısı ile ilgili bize ulaşan ilk yazılı kayıtlar, M.Ö. I. yüzyıla aittir. Bu yazılar, Soğd'daki Tali-Barzu bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalarda, kırık toprak kaplar üzerinde, oyulmuş veya kazınmış semboller

السوقديانيون، لغة شائعة وواسعة الانتشار منذ العصور القديمة، وكانت لا تُستخدَم فقط على طول حوضَي نهري سمرقند وسوقديانا فحسب، بل كانت تُستخدَم في جميع أنحاء بلاد ما وراء النهر[29] وحتى في جزء كبير من آسيا الوسطى وحوض طريق الحرير.[30] كما أن سيطرة السوقديانيين على تجارة طريق الحرير مكّن هذه اللغة من الانتشار خارج حدود سوقديانا، كما تأثرت المعتقدات الدينية والتيارات الفكرية الواسعة الانتشار في منطقة ما وراء النهر وأقليم صغد باللغة السوقديانية وكُتِبت النصوص المقدسة لهذه الأديان والحركات الفكرية بشكل مكثف بهذه اللغة.[31]

olarak bulunmuştur. Bundan sonra bize ulaşan en erken Soğd yazısı ise M.S. II. yüzyıla aittir. (bk. S. Tolstov, Istoriya Naroda Uzbekistana, I, Taşkent: Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR, 1950, s. 121; Law, s. 11). Soğd yazısı ve alfabesinin nasıl olduğuna dair İslâmî kaynaklardan ilk bilgiyi ise bize İbnü'n-Nedîm vermektedir (Fihrist, 31).

السجلات المكتوبة الأولى التي وصلت إلينا حول الكتابة السوقديانية تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد. عُثِر على هذه النقوش منحوتة أو محفورة على أواني فخارية مكسورة في أثناء الدراسات الأثرية في منطقة تالي برزو (Tali-Barzu) في سوقديانا. ويعود أقدم نص سوقدياني وصل إلينا إلى القرن الثاني الميلادي.

(bk. S. Tolstov, *Istoriya Naroda Uzbekistana*, I, Taşkent:Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR, 1950, s. 121; Law, s. 11).

وكان ابن النديم هو من قدم أولى المعلومات من المصادر الإسلامية حول كيفية كتابة السوقديانية وأبجديتها (*الفهرست*، ص 31).

[29] Frye, *Buhârâ*, s. 61.

[30] Bkz. İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), s. 8-9; Ahmet Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/349.

[31] من أجل معلومات موسعة انظر:

Geniş bilgi için bk. V V Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1927), s. 19-20, 64; aynı mlf., *Orta Asya*, s. 25-26, 166.

بالإضافة إلى ذلك، أدّت اللغة السوقديانية دورًا مهمًّا في تشكيل أنظمة الكتابة لبعض اللغات. فمثلًا تتمتع السوقديانية بمكانة مهمّة في تشكيل الكتابة الأويغورية. فقد تأثر الأويغور بالثقافة السوقديانية التي تُعَدّ ذات حضارة متقدمة، وذلك من خلال علاقاتهم التجارية والثقافية مع السوقديانيين، وأخذوا أبجديتهم من اللغة السوقديانية. وقد حافظ الأويغور على الأبجدية التي أخذوها من السوقديانيين وقد أطلق على هذه الكتابة في عالم العلوم اسم "الكتابة الأويغورية"

نتيجة لذلك أثرت اللغة التي يستخدمها السوقديانيون في العديد من الدول من حولهم، وكانت لغة دولية لفترة من الوقت، وهذا أسهم بشكل كبير في التطور الثقافي في المنطقة. ومن المؤكد أن اللغة السوقديانية ظلت لغة منطوقة في هذه المنطقة لبعض الوقت، على الرغم من أن اللغة العربية، وقبل أن تصبح الفارسية الجديدة هي الرسمية،[32] أصبحت اللغة الرسمية عندما استولى المسلمون على المنطقة.[33]

كانت منطقة سمرقند/سوقديانا منفتحة على مختلف الأفكار والمعتقدات والحركات الفكرية الدينية منذ العصور القديمة، حيث أُتِيحت لهذه الحركات الدينية والفكرية الفرصة للعيش بشكل مريح والانتشار. كما أن هذه المنطقة التي تقع على الطرق التجارية بين إيران والهند والصين والمناطق التركية- كانت تقع أيضًا في منطقة ملائمة للغاية من حيث

(Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 65-66; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1999), s. 45, 67; Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), s. 23, 35.

[32] عندما فتح المسلمون سمرقند ومنطقة سوقديانا، كانت اللغة المنطوقة والمكتوبة هناك هي اللغة السوقديانية. وتشير التقديرات إلى أن تحويل اللغة الرسمية من السوقديانية إلى اللغة العربية من قبل الحكام والقادة العرب الذين حكموا المنطقة حتى زمن السامانيين (93–204/711–819) جرى في غضون فترة وجيزة، على الرغم من أنه لا يمكن تحديد تاريخ دقيق لذلك. وفي حين كانت اللغة العربية هي اللغة السائدة في الدراسات العلمية (وخاصة العلوم الدينية) عند السامانيين، كان هناك انطباع بأن اللغة الرسمية في إدارة الدولة كانت في البداية هي اللغة الفارسية الجديدة، ثم جرت محاولة تحويلها إلى اللغة العربية. وكما يُفهم من المصادر

(mesela bkz. Hamdullah el-Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, nşr. E.G. Browne (Leiş den: E. J. Brill, 1910), s. 381.)

فقد كتب أحمد بن إسماعيل الأوامر والفرمانات باللغة العربية بدلًا من الفارسية، على عكس الوصايا السابقة. وعلى الرغم من أن التقديرات تشير إلى أن تلك الممارسات قد أُلغِيت بوفاته، إلا أنه لا يزال من غير الواضح تاريخ تغير اللغة الرسمية من الفارسية إلى العربية وكم من الوقت استمرت. ومع ذلك، فالحقائق تقول أن كلتا اللغتين استُخدِمتا في الهيكل الإداري للسامانيين

(Bkz. Frye, "The Samanids", *The Cambridge History of Iran* 4/4, (1975):141, 145-146; Bosworth, "Samanids", *EI2*, 8/1028).

[33] Aydınlı, "İslâm Hakimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havı zası", s. 116.

الاتصالات الثقافية والاقتصادية، وقد ضمن هذا الوضع أن تكون المنطقة دائمًا منفتحة على مختلف الحركات والأفكار الدينية، وحتى حمايتها.

وقد عدّ أتباع الديانات والمذاهب الذين تعرضوا لضغوطات مختلفة في إيران وروما وبيزنطة هذه المنطقة المحمية الأديان- ملاذًا آمنًا.[34] وكان الناس من مختلف الأديان والمعتقدات، مثل البوذيين والزرادشتيين والمانويين واليهود والمسيحيين النسطوريين، متسامحين ويعيشون بأمان في هذه المنطقة، إذ كانت معابد النار وأديرة البوذيين متجاورة في سوقديانا؛[35] لذلك كانت هذه المنطقة من الأحياء التي ظهر فيها العديد من الأديان والثقافات والحضارات قبل الإسلام وبعده، وتشكل فيها تراكم ثقافي حيوي وغني.

باختصار شهدت سمرقند التي تتمتع بهذه الخصائص منذ قرون ما قبل الميلاد ومنطقة سوقديانا التي تقع فيها- تقدمًا من جهة حياة المدينة، ومن الناحية العلمية والثقافية حتى قبل وصول الإسلام إلى المنطقة، ووصلت إلى مستوى متقدم جدًّا في الثقافة والحضارة بوصفها حوضًا ثقافيًّا نشطًا وحيويًّا جدًّا؛ لاحتوائها على العديد من المعتقدات والثقافات، كما أثّرت في العديد من الشعوب والمناطق المحيطة بها بهذه العناصر الثقافية والحضارية المتقدمة.

أ. البيئة العلمية في سمرقند في عهد الإمام الماتريدي

منذ الفتح الإسلامي وعلى مدى قرن من الزمان (93-194/712-810)، كانت سمرقند مكانًا للصراع الشرس بين المسلمين والسوقديانيين والأتراك مع تأثير السياسات الخاطئة لحكام الأقاليم؛[36] ولهذا السبب لم يبرز الحراك العلمي والثقافي كثيرًا في هذه الفترة، ورغم ذلك ومنذ بداية القرن الثالث/التاسع، الذي شمل الفترة التي عاش فيها الماتريدي عندما تحقق فيها جو من السلام والأمان- بدأت تبرز بوصفها واحدة من أعظم

[34] Barthold, Türkistan, 195.

[35] S. A. Hasan, "A Survey of the Expansion of Islâm into Central asia during the Umayyad Caliphate II", *Islamic Culture*, 45/2 (1971): 105; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 497.

[36] انظر لمزيد من المعلومات حول هذه النضالات،
Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 243-321.

مراكز المعرفة في بلاد ما وراء النهر وحتى آسيا الوسطى، كما في العصور القديمة.

لقد أصبحت سمرقند مركزًا للثقافة والحضارة الإسلامية للعباسيين في آسيا الوسطى في القرن الثالث/التاسع. وهذه الأهمية في الحياة العلمية والثقافية للمدينة بلغت ذروتها في ظل حكم الحكام السامانيين في النصف الأخير من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع الهجري، حيث الفترة التي عاش فيها الماتريدي.[37] وإلى جانب بخارى ألقت بظلالها على بغداد بصفتها مركزًا للمعرفة والفن.[38] وهذه المدينة التي أصبحت مركزًا للتعليم الإسلامي تحت حكم السامانيين، أدّت أيضًا دورًا رئيسًا في وصول الثراء الثقافي لبلاد ما وراء النهر وآسيا الوسطى.[39]

وكما كان من قبل، وبالإضافة إلى كونها المركز السياسي والإداري لبلاد ما وراء النهر في الفترة الإسلامية، فقد وصلت سمرقند التي أصبحت مركز جذب للتجار والعلماء وغيرهم من الناس من جميع أنحاء العالم الإسلامي- إلى ذروة العلم والثقافة خلال الفترة السامانية، وفي هذه الفترة أخرجت علماء ومفكرين عظماء ذوي شأن في مختلف فروع العلوم الإسلامية.

وكون السامانيين جعلوا بخارى عاصمتهم (892/279) له تأثير محدود على سمرقند التي كانت مركز الإدارة والعلوم والثقافة والفن والتجارة في المنطقة لعدة قرون. وقد استمرت سمرقند في كونها أهم مدينة في منطقة ما وراء النهر، وكما هو الحال في الأنشطة التجارية، فقد واصلت أهميتها بوصفها أكبر مدينة في جغرافية تُرْكِستان، التي تنبض بالحياة في الأنشطة العلمية والثقافية.[40]

---

37 Lawton, *Samarkand and Bukhara* (London: Tauris Parke Book, 1991), s. 31; Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 460.

38 Philip Hitti, *History of the Arabs*, (London: Macmillan, 1953), s. 462.

39 İsmâil Râci el-Fârukî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu (İstanbul: İnkılap Yayınları), 306; Ralph Hattox, "Samarkand", 10/640.

40 Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, Rusça'dan İngilizce'ye ter. V. and T. Minorsky (Leiden: E.J. Brill, 1962), 1/14; Schaeder, "Samarkand", s. 1033.

خلال فترة الماتريدي، كانت سمرقند من المراكز الثقافية الإسلامية المهمّة في العديد من مجالات العلوم الإسلامية.[41] وكان الأطفال من القرى المحيطة يُرسَلون إليها من أجل تلقّي التعليم،[42] إذ كان في هذه المدينة كثير من حلقات الدروس للعديد من فروع العلوم الإسلامية.[43] وكان المكان مليئًا بطلبة العلم الذين جاؤوا من سمرقند والمناطق المحيطة بها، وحتى من البلدان البعيدة جدًّا، من أجل دراسة العلوم الإيجابية إضافة إلى العلوم المذكورة.[44]

خلال الفترة السامانية، اكتسب الفكر الإسلامي مكانة مهمة في بلاد ما وراء النهر، وبخاصة في سمرقند،[45] حيث كُتبت معظم الأعمال التي تم إنتاجها باسم الفكر الإسلامي في بلاد ما وراء النهر وعلى وجه الخصوص في سمرقند.[46] وذاع صيت أسماء العلماء الذين نشؤوا تحت رعاية السامانيين في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. وقد اشتهروا بـ"علماء ما وراء النهر" أو "مدرسة ما وراء النهر"، وبشكل خاص "مدرسة سمرقند". وخلال هذه الفترة، برز علماء سمرقند على أنهم أهم العلماء في آسيا الوسطى، الذين يمثلون الفكر السُّنّي للمذهب الحنفي. ونتيجة

[41] في هذه الفترة، نُفِّذت أنشطة التعليم التربوي في سمرقند في مجالات التفسير والحديث والفقه والكلام. وفي مجال هذه العلوم، يذكر نجم الدين عمر النسفي المئات من العلماء المهمين في كتابه *'القند في ذكر علماء سمرقند'*، وذُكِرالعديد من هؤلاء العلماء في الطبقات. ونرى أن أشهر هذه العلوم في هذه الفترة كان الحديث يليه الفقه والكلام والتفسير. وللحصول على معلومات مفصلة عن العلماء ودراساتهم العلمية وأعمالهم في هذه الفروع الأربعة من العلوم، انظر، Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 408-466.

[42] Gerdîzî, *Zeynü'l-ahbâr* (Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran, 1327), 159; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, s 54.

[43] المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ص 222.

[44] للمزيد من المعلومات انظر، السمعاني، *كتاب الأنساب* (ت. عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان، 1988)، 127/1.

[45] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 396.

[46] Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), s. 11.

لذلك، بدأت وجهات نظرهم تُناقَش في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، وتؤخذ مثالًا في القضايا التي تُثار.[47]

خلال الفترة التي عاش فيها الماتريدي (القرن الثالث-الرابع "هـ"/ التاسع-العاشر "م")، كان مسجد الجمعة والجوامع في سمرقند أماكن نشطة للغاية في مجال العلوم الدينية والإنسانية والاجتماعية،[48] وبخاصة العلوم الدينية. وقد ذُكِرت في المصادر أخبار حلقات العلم المكثفة التي تشكلت في هذه الأماكن والمناظرات الساخنة التي جرت في هذه المساجد مع العلماء الذين أتوا إلى سمرقند من مدن أخرى، وذُكِر أيضًا أن بعضهم خضع للاختبار فيها. ويكشف هذا الوضع عن وفرة العلماء في المدينة ومدى حيوية الأنشطة العلمية في المساجد والجوامع. وعلى سبيل المثال، خضع الإمام البخاري لمثل هذا الاختبار في إحدى رحلاته إلى سمرقند لأغراض علمية -ربما في السنوات الأولى من حياة الماتريدي الطلابية- وطلب منه حوالي 400 عالم يعملون في علم الحديث في المدينة الكشف عن حقيقة أربعة آلاف حديث اختلطت أسانيدها مع متونها، فردَّ كل حديث إلى إسناده، وقوَّم تلك الأحاديث والأسانيد كلها وبذلك كان محل تقدير علماء سمرقند.[49]

---

[47] Bkz. Ludmila Polonskaya- Alexei Malashenko, *Islam in Central Asia* (Lübnan: Ithaca Press, 1994), s. 10-11; Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 396.

[48] بالإضافة إلى العلوم الدينية، نشأ العديد من العلماء في مجالات الشعر والمعجم والأدب والتاريخ والجغرافيا خلال هذه الفترة. فمثلًا يمكننا تعداد الكثير من العلماء: ففي مجال الشعر أبو عبد الله جعفر بن محمد بن حكيم الرُّودكي السمرقندي (ت. 940/329) (انظر السمعاني، *الأنساب*، 401/1؛ 103/3)؛ وفي مجال المعجم أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور النحوي السمرقندي (ت. 932/320) (انظر، ابن النديم، *الفهرست*، (ت. إبراهيم رمضان بيروت: دار المعرفة، 1994)، ص 109؛ ياقوت الحموي، *معجم الأدباء*، 141/17-142) أبو الحسن محمد بن عبد الإله السمرقندي (توفي: 954/343) (انظر، عمر رضا كحّالة، *معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414/1993)، 218/10)؛ وفي مجال التاريخ أبو صالح شعيب بن الليث الكاغدي السمرقندي (ت. 885/272) (انظر، النسفي، *القند*، 123)؛ وفي مجال الجغرافيا سعيد بن حسن السمرقندي (توفي حوالي عام 912/300) (انظر، ابن الفقيه، *كتاب البلدان*، ص 34-35، 643، 648).

[49] الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (ت. شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد ومجموعة من المحققين بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، 411/12.

كان معظم الأئمة والمؤذنين العاملين في مساجد سمرقند وجوامعها ينتظمون في العلوم الدينية،[50] وكانت الأنشطة العلمية أكثر حيوية في مساجد العلماء الذين كانت منازلهم توجد بجانب المساجد أو الجوامع التي يدرّسون فيها، وكانوا يبلّغون هؤلاء العلماء بأي مناقشة علمية أو نحوها تحدث خارج أوقات الدروس، فيخرجون من بيوتهم على الفور ويتّجهون إلى المسجد للإجابة عن الأسئلة المطروحة أو للمشاركة في المناقشات العلمية في المسجد، وفي بعض الأحيان يستمر الموضوع حتى وقت متأخر من الليل. وبذلك يكون هناك نشاط علمي مستمر ليلًا نهارًا في هذه المساجد. وكانت في هذه المساجد تُناقَش القضايا العلمية الراهنة أيضًا، وفي بعض الأحيان كانت تلك المساجد لا تتسع لأرباب العلم والجماعات الذين جاؤوا للاستماع إلى الموضوع، بل حتى الطريق أمام المسجد كان يفيض بالناس.[51]

وقد تحقق تقدّم مدن ما وراء النهر، وبخاصة سمرقند، من حيث الثقافة والحضارة في هذه الفترة بفضل القيمة الكبيرة التي أعطاها الحكام السامانيون للعلم والعلماء، إذ اعتنوا بشكل خاص بالعلماء، وبنوا لهم هياكل خاصة، وكسبوا قلوبهم.[52] ووفقًا للمقدسي، فقد كانوا أجمل الملوك حياة، وكانوا مقدّرين جدًّا للعلم وأهله. وقد أُعفِي العلماء الذين يدخلون مجالس الحكام من عادة تقبيل الأرض. وفي كل عام في ليالي الجمعة من شهر رمضان، كان العلماء يجتمعون في قصر الساماني، وكان السلطان يذكر قضية ما، فيقوم جميع العلماء بالتعبير عن آرائهم حول هذه القضية، وكان هذا يخلق بيئة نقاش حيوية ونشطة.[53] ولهذا السبب، شهدت سمرقند وبخارى العصر الذهبي للمعرفة والحضارة في عصرهم، وأصبحت هذه المدن أهم مراكز المعرفة التي تجذب العلماء.[54]

---

[50] انظر، النسفي، *القند*، ص 318، 379، 445، 495.

[51] من أجل المزيد من التفاصيل انظر، النسفي، *القند*، ص 495–496؛
Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 405.

[52] ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق* (ت. محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي بيروت: دار الفكر، 1995–1998)، 52: 251.

[53] *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، 264.

[54] كليفورد إدموند بوزورث، *The Ghaznavids Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran* (994-1040) (بيروت: مكتبة لبنان، 1973)، ص 34.

خلال فترة الماتريدي حوّل السلاطين السامانيون قصورهم إلى مراكز للعلم والثقافة، وقاموا برعاية العديد من العلماء والشعراء في قصورهم. ولم يكن يحظى بالاحترام في قصر الساماني من كتب أعماله باللغة العربية فقط، بل كان يحظى بالاحترام أيضًا من كان يكتب باللغة الفارسية. ومع ازدهار اللغة الفارسية الجديدة ونهضتها تحت رعايتهم، أصبحت لغة مهمّة للمعرفة، وتُرجِم العديد من الأعمال العربية إلى الفارسية. وبالإضافة إلى ذلك وبصفتهم أكبر المحافظين على المذهب السُّنّي في المنطقة، قاموا بكتابة رسالة (السواد الأعظم) من أجل حماية الناس من الرافضة[55] والعديد من الأفكار المنحرفة والبدع، ثم قاموا بترجمته إلى اللغة الفارسية.[56]

كما دعم الحكام السامانيون الشعراء الذين كتبوا الشعر باللغتين العربية والفارسية، والشخصيات الأدبية التي كتبت أعمالًا أدبية. لذلك كان دومًا هناك العديد من العلماء والشعراء في قصر الساماني، وكانوا يحظون بالاهتمام والاحترام اللازمين على أعلى مستوى. وبفضل هذه القيمة التي قدموها للعلم والعلماء والشعراء، استمرت هذه المنطقة في أن تكون مركزا للعلوم والثقافة فترة طويلة.[57]

كما عين السامانيون علماء في العديد من أماكن الدولة المهمّة، مثل إدارة الدولة والدواوين، وحرصوا على الإفادة منهم ومن آرائهم في المجالات التي تخصصوا فيها.[58] وبفضل هذه القيمة الكبيرة التي قدموها

[55] معنى الرافضة اصطلاحًا يشير إلى الإماميين الأوائل الذين رفضوا زيد بن علي، وتفرقوا عنه بعد أن كانوا في جيشه حين خروجه على الأمويين، وذلك بعد أن أظهروا البراءة من الشيخين فنهاهم عن ذلك، ثم شمل جميع الجماعات الشيعية لأنها رفضت خلافة الخلفاء الثلاثة الأوائل، وبعده ذلك صار يشير إلى بعض الجماعات الباطنية ذات العناصر الشيعية
(Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/396).
ومع ذلك، لم نتمكن من تحديد أي فرع من فروع الطائفة الشيعية يقصد بالروافض هنا، لكن من المحتمل جدًّا أن يكون هؤلاء هم أتباع الطائفة الباطنية-الإسماعيلية، التي كانت الأكثر نشاطًا في المنطقة خلال هذه الفترة، حيث وصلت أنشطتها إلى أبعاد خطيرة من خلال دعاتها.

[56] Bkz. VV. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, haz. Fuat Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977), s. 47.

[57] Frye, "The Samanids", s. 43.

[58] Polonskaya, *Islam in Central Asia*, s. 11.

للعلماء، ومن خلال جعل بلاد ما وراء النهر مركزًا جذابًا للعلماء- أسهموا بشكل كبير في تحويل مدينتي سمرقند وبخارى إلى واحد من أعظم مراكز العلم والثقافة في العالم الإسلامي.[59]

إن أحد أهم العوامل في تطور الحياة العلمية والثقافية في سمرقند في عهد الإمام الماتريدي -كما أشرنا آنفًا- هو أن سمرقند كانت تقع على طرق تجارية مهمة. ونظرًا لموقعها على طرق التجارة المهمّة، كانت سمرقند من المراكز الثقافية المهمّة في العالم، حيث اجتمع فيها الناس من مختلف الأعراق والأديان والمذاهب والأفكار والهياكل الثقافية، والتقت فيها الحضارات الشرقية والغربية وتأثر بعضها ببعض. وقد حصلت هذه المدينة على ثروة كبيرة من التجارة والزراعة بفضل أراضيها الخصبة، ووصل مستوى رفاهية الناس ومستوى معيشتهم إلى مستوى عال جدًّا. وبهذه الميزات، أصبحت سمرقند من المراكز المهمة التي جذبت العلماء المحتاجين خلال فترة الماتريدي، بل قبل هذه الفترة بوقت مبكّر جدًّا؛ أي أن مئات التجار والعلماء الذين كسبوا أرزاقهم من التجارة على هذا الطريق وانخرطوا أيضًا في العلوم، أوقفتهم سمرقند وتمكنوا من تحقيق أهداف التجارة والعلم فيها.[60] إذ كان على العديد من الطلبة العلماء الذين جاؤوا إلى سمرقند لأغراض علمية بحتة كسب العيش مع مواصلة أنشطتهم العلمية هناك. وسمحت لهم الحياة التجارية المفعمة بالحيوية في المدينة بتلبية هذه الحاجة، حيث كان بعضهم ينتظم في التجارة لتلبية احتياجاتهم، وبهذه الطريقة، يمكنهم البقاء في سمرقند أكثر ومواصلة أنشطتهم العلمية بقدر ما يريدون. على سبيل المثال كان أبو الحسن علي بن أحمد الباهلي النيسابوري التاجر (توفي: في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) واحدًا منهم.[61] وأيضًا عندما أتى علماء الحديث من مدينة مرو الشاهجان، منهم أبو سليمان داود بن أبي داود (توفي: 894/281) وعبد الله بن محمد بن نصر الورّاق (توفي في النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر) إلى سمرقند، كانوا يكسبون رزقهم من بيع الورق وشرائه في سوق الورق، وبهذه الطريقة واصلوا أنشطتهم العلمية بالبقاء في سمرقند.[62]

[59] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 398.

[60] لمزيد من المعلومات، انظر: السمعاني، *الأنساب*، 1/127-128.

[61] النسفي، *القند*، ص 376.

[62] النسفي، *القند*، ص 38، 196.

ومن العوامل المهمّة لنشوء الحركة العلمية في سمرقند أن أول إنتاج ورقي في العالم الإسلامي بدأ إنتاجه في سمرقند في 751/133 من قبل الأسرى الصينيين الذين أُسِروا في معركة نهر طلاس، وكانت هذه الصناعة متطورة للغاية في المدينة خلال فترة الماتريدي. وكانت مواد الكتابة مثل الجلد وأوراق البردي المصرية، التي كانت تُستخدَم سابقًا في الكتابة نادرة وغالية جدًّا. وبسبب هذا كان الانتظام في االعلم وتأليف الكتب متاحًا لعدد قليل جدًّا من الناس في المستويات العليا من المجتمع. والورق الذي بدأ إنتاجه أخيرًا في سمرقند انتشر لاحقًا من هناك إلى مدن إسلامية أخرى، وبدأ إنتاجه بكثرة في هذه المدن. ومع ذلك، فإن جودة الورق المنتج في مناطق أخرى لم يصل لفترة طويلة من الزمن إلى جودة الورق المنتج في سمرقند.[63]

ساعد إنتاج الورق وتطويره في سمرقند على زيادة الدراسات العلمية والدراسات الاقتصادية والجغرافية وغيرها بشكل متسارع فيها، وفي منطقة ما وراء النهر بأكملها.

وأصبح بإمكان جميع شرائح المجتمع الوصول بسهولة إلى مواد الكتابة والورق، بحيث يمكن لعدد أكبر من الناس الاستفادة من الكتب، حتى إن بعض العلماء الذين كانوا متخصصين بالعلم في المدينة -كالعلماء الذين ذكرناهم للتوّ- كانوا ينتجون الورق بأنفسهم، ويستفيدون من بعض الأوراق التي يحصلون عليها، ويكسبون عيشهم ببيع بعضها. وهكذا ارتفع معدل معرفة القراءة والكتابة في سمرقند وحولها، ووصل إلى مستوى عال جدًّا. وهذا بدوره سمح لمزيد من الناس بالانخراط في العلوم الإسلامية والبشرية والاجتماعية.[64]

كما دفعت الأهمية التي يوليها الإسلام للجهاد وتأكيده فضيلة رتبة الاستشهاد- بعض العلماء إلى السفر نحو سمرقند لهذا السبب، والإسهام في البيئة العلمية الحيوية فيها. بعبارة أخرى، كانت سمرقند والمناطق

[63] الثعالبي، *لطائف المعارف*، (مصر 1960)، ص 218؛ حمد الله المستوفي، *نزهة القلوب*، ص 536؛ النويري، *نهاية الأرب في فنون الأدب*، ت. محمد رفعت فتح الله – علي محمد البجاوي ومجموعة من المحققين، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1923–1985)، 367/1. انظر أيضًا، ابن الفقيه، *كتاب البلدان*، ص 512؛ المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ص 256.

[64] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 402.

المحيطة بها من المناطق الحدودية المهمة التي واجهت هجمات العدو لسنوات عديدة بعد فتحها، وعُدَّت خط المواجهة الأمامي للأراضي الإسلامية؛ لهذا السبب جاء إليها بعض العلماء من مختلف أنحاء البلاد الإسلامية من أجل الجهاد، وفي أوقات السلم شاركوا في الأنشطة العلمية في سمرقند. وكان من بين هؤلاء العلماء إبراهيم بن شماس (توفي: أواخر القرن الثاني/الثامن) وأبو الحسن علي بن حسن بن مختار البكري وصالح بن جعفر (توفي: أوائل القرن الثالث/التاسع) وأبو عبد الرحمن عبد الله بن خالد بن عبد الله الأزدي المروزي (توفي منتصف القرن الثالث/التاسع) وعبد الله بن بزيع (ت. 859/245)، وقد استشهد بعضهم في الحروب[65] وكانوا قد أسهموا في البيئة العلمية خلال فترة وجودهم في سمرقند، وبالإضافة إلى هؤلاء، قام أبو بكر الجوزجاني (ت. 864/250)، معلّم الإمام الماتريدي وكبير مديري مدرسة دار الجوزجانية، بأنشطته بين قدامى المحاربين رفقة التجار والحرفيين.[66] كما أن أبا نصر أحمد العياضي (ت. 888/275 تقريبًا)، المعلّم الثاني للماتريدي الذي أصبح كبير مديري مدرسة دار الجوزجانية بعد أبي بكر الجوجاني- كان أيضًا من المحاربين القدامى النشطين، وكان يذهب إلى الحدود من أجل الجهاد، وفي أوقات أخرى كان يواصل أنشطته العلمية في سمرقند، وعندما استشهد في إحدى حملات الجهاد هذه تولّى الإمام الماتريدي إدارة المدرسة من بعده.[67]

ولعل من أهم الأسباب التي جعلت سمرقند تصل إلى ذروتها في العلم والثقافة خلال فترة الماتريدي وقبلها ووجود بيئة علمية حيوية فيها- أن هذه المنطقة، -كما أسلفنا-، كانت منفتحة على مختلف الأفكار الدينية والحركات الفكرية منذ العصور القديمة. وقد ضمن هذا الوضع أن تكون سمرقند دائمًا منفتحة على مختلف الأعراق والأديان والمذاهب والأفكار.[68] حيث إن المسلمين بقدومهم إلى هذه المنطقة قابلوا العديد من المعتقدات والثقافات المختلفة.[69] ومن خلال القوافل التجارية التي

[65] النسفي، *القند*، ص 137، 175، 176؛ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام)* (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1931/1349)، 6/99-102.

[66] Muminov, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları", s. 34.

[67] القرشي، *الجواهر المضية*، 1/177-179.

[68] Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 403.

[69] Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası*

توافدت إلى المنطقة من جميع الجهات، جاء أنصار الطوائف والمعتقدات والأفكار المختلفة إلى هذه المدينة وأسهموا في تشكيل بيئة فكرية حية فيها، وخلال فترة الماتريدي، بالإضافة إلى الطوائف والمذاهب والفِرَق الفكرية المختلفة القائمة على الدين الإسلامي في بلاد ما وراء النهر بشكل عام ومدينة سمرقند بشكل خاص- استمرت الديانات والطوائف والفِرق الفكرية غير الإسلامية، مثل المانوية والمجوسيّة والمندائية والديصانية والمركونية والدهرية واليهودية والمسيحية، وشكلت المنطقة هيكلًا عالميًّا تعيش فيه مجموعات دينية وفلسفية وعرقية مختلفة.[70]

وغالبًا ما اتّبع السامانيون سياسة حرة محافظة مطَمئِنة مع جميع أنواع الأديان والطوائف والمدارس الفكرية، كما مهدوا الطريق لتشكيل تراث ثقافي نابض بالحياة وغني في المنطقة، ولكن مكّن هذا الهيكل أيضًا من تطوير العديد من الفِرَق والمذاهب الفكرية والعقلية المخالفة للإسلام في المنطقة، ومن ثَمّ كان على علماء مثل الماتريدي في سمرقند وما وراء النهر تطوير جدلية ترفض الفكر الغنوصي إلى جانب الأديان المعروفة، وتحاربه بشكل علمي،[71] إذ خاض صراعًا مهمًّا ضد الأفكار الضارة والتوسعية لهذه المذاهب والأفكار المختلفة التي كانت تتعارض مع العقيدة الإسلامية بجهود كبيرة من العلماء الحنفيين، وأدت هذه الحركة العلمية العقدية في هذه الجغرافيا إلى ولادة المدرسة الكلامية الحنفية الماتريدية وصعودها لاحقًا (خاصة خلال العصر القراخاني)، وصارت من المدارس الكلامية لأهل السُّنّة.

يمكننا دراسة حياة الماتريدي التي استمرت قرابة 100 عام في جزأين من حيث البنية السياسية والعلمية والفكرية في المنطقة؛ كان الجزء الأول، الذي شكل السنوات الستين الأولى من حياته (النصف الثاني من القرن

Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014), ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), s. 433-434.

70 Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014)*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), s. 639-641.

71 Metin Yurdagür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, s. 28.

الثالث/ التاسع) أكثر سنوات سمرقند إنتاجًا وسلامًا، وكانت سمرقند مستقرة سياسيًّا وعلميًّا وثقافيًّا. مكنت إدارات الحكام السامانيين في هذه الفترة، التي غرست الثقة والاستقرار، والأهمية والاحترام ووفرت الحماية لأهل العلم- من حدوث تطورات مهمّة في المجال العلمي الثقافي، وفي العديد من المجالات الأخرى في سمرقند. كما أدت هذه التطورات إلى انتشار الحرية وانتعاش العديد من الطوائف والمعتقدات والمدارس الفكرية في سمرقند، وبروز المؤيدين لها والتنافس فيما بينهم. كما أدى التنافس بين العلماء وأتباع المذهبين الحنفي والشافعي في سمرقند والمنطقة المحيطة بها، وبين (الباطني-الإسماعيلي)،[72] والمناقشات العقدية بين الكرامية والشيعة[73] - إلى إسباغ حيوية على الجو العلمي لهذه المدينة، وكان العلماء من الحنفية مثل الماتريدي وحكيم السمرقندي يدرّسون في مؤسسات تعليمية مختلفة، وممّا يُذكَر أن المعتزلة والكرّامية كانت لهما مدارس (حلقات ومحاضرات) في المدينة خلال هذه الفترة، وأن العلماء من ذوي المفاهيم المختلفة كان يجتمعون من حين لآخر في المدينة وتجري بينهم مناقشات علمية ساخنة.[74]

وفي هذه الفترة، كان لبيئة التسامح التي أوجدها الحكام السامانيون الذين كانوا مدافعين عن المذهب السُّني وداعمين له في المنطقة- دور تاريخي مهمّ شكّل التطور اللاحق للفكر الإسلامي. وسهلت المعارك السياسية المرتبطة بالدين في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، والضغط الكبير على العلماء- هجرة العقول من مناطق أخرى إلى أطراف سمرقند،

---

[72] ومن المحتمل جدًّا أن الشيعة الذين ورد ذكرهم في المصادر في خراسان وما وراء النهر في ذلك الوقت- كانوا من المذهب الشيعي الإسماعيلي الباطني؛ لأن الدولة الفاطمية التي أُسِّست في شمال إفريقيا عام 909/297 مثلت الفرع الإسماعيلي من الشيعة، وكانوا يقومون بحملات دعائية مكثفة في خراسان وما وراء النهر خلال فترة الماتريدي. يرى علي أفكو أن هذه المذهب الشيعي الإسماعيلي في خراسان وما وراء النهر اتخذ موقفًا قرامطيًّا أكثر بعد الانقسام الفاطمي القرامطي في 899/286 الإسماعيلية في خراسان وما وراء النهر (إسطنبول: منشورات مرمرة الأكاديمية، 2018)، ص 117-118).

[73] المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ص 263 .

[74] النسفي، *كتاب القند في تاريخ سمرقند*، في. بارتولد (في النصوص)، ص 50-51. في هذه النصوص التي نشرها بارتولد هناك سبع عشرة فرقة من المعتزلة والكرّامية، ويبدو أنّ هذا العدد في سمرقند في ذلك الوقت مبالغ فيه. (انظر المرجع نفسه، ص 50).

وأسبغ كل ذلك حيوية على المنطقة ذات الأهمية الثقافية والدينية، وجعلها إحدى القنوات الرئيسة للفكر الإسلامي.[75]

وأصبحت سمرقند والمناطق المحيطة بها في وكان في هذه الفترة حكم السامانيون في عهد نصر بن أحمد (250–279/864–892) ،أخوه إسماعيل بن أحمد (279–295/892–907) وابنه أحمد بن إسماعيل (295–301/907–913)، أصبحت سمرقند والمناطق المحيطة بها مركز جذب للعلماء بسبب الحب والاحترام والثناء اللذين أظهرهما هؤلاء الحكام للعلماء.[76] وبالفعل كيف استقبل نصر بن أحمد المحدث خالد بن احمد بن الزُحلي (ت 300/912؟) عند بوابة جدافيد بسمرقند بمراسم رائعة وأظهر له احترامًا كبيرًا وأكرمه ومع أخيه إسماعيل بن أحمد كيف قام وأظهر للعالم الشافعي الكبير والفقيه أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (ت 294/906) وأظهر احترامه وتقديره له؛ لعلمه وتقواه،[77] وهناك أمثلة أخرى كثيرة في المصادر، منها أن ولده إسماعيل بن أحمد كان يستقبل العلماء من الطريق بود ومحبة كبيرة، وكان معظم الناس في مجلس أحمد بن إسماعيل من العلماء، وكان يكرمهم بشكل كبير. إنه منح أهمية كبرى للعلماء إلى درجة أنه يقال: إن وفاته كانت على أيدي جنود عبيد من أصول تركية اعتقدوا أنه أهملهم وقلّل من شأنهم، فكانوا غاضبين عليه.[78]

وكان إسماعيل بن أحمد بالإضافة إلى محبته واحترامه لأهل العلم- يكرم ويقدّم قدرًا كبيرًا من المساعدة للعلماء، ولاسيّما القادمون من خارج المنطقة. وبهذه الطريقة[79] ضمن رغبتهم في البقاء في سمرقند وما وراء النهر وغيرها من المدن فترة طويلة. وبالإضافة إلى أن إسماعيل بن أحمد كان يهب العالم 4000 درهم، اعتاد أهالي سمرقند أن يقدموا له أيضًا 4000 درهم يجمعونها فيما بينهم كل عام من أجل إبقاء هذا العالم العظيم في مدينتهم.[80] ومقابل ذلك، لم يكن يغادر العالم هذه المدينة حتى وفاته؛

---

[75] دوزغون، "حوض العلوم بسمرقند والماتريدي"، ص 12.

[76] النسفي، *القند* ، ص 22 .

[77] ابن الأثير، *الكامل*، 282/7؛ النويري، *نهاية الأرب*، 333/25 .

[78] حمد الله مستوفي، *تاريخ كزيده*، ص 381 .

[79] النويري، *نهاية الأرب*، 333/25؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 154/14؛ القلقشندي، *صبح الأعشى*، 446/4 .

[80] ابن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم* (بيروت : دار صادر)، 65/6 .

بسبب الاحترام والتقدير الكبيرين لشخصيته وعلمه في سمرقند،[81] رغم أنه يكون قد ذهب سابقًا إلى العديد من المدن لأغراض علمية، ولكنه كان يبقى هناك فترة قصيرة. إنّ هذه القيمة العالية التي منحها الحكام السامانيون وشعوب المنطقة العلماء ضمنت تشكيل بيئة علمية وثقافية نابضة بالحياة في جميع أنحاء ما وراء نهر، وبخاصة في سمرقند، وتدفق مئات العلماء من أقصى مناطق العالم الإسلامي إلى سمرقند، وبينما عاد بعضهم إلى أوطانهم، بقي عدد كبير منهم في سمرقند حتى ماتوا ودُفِنوا فيها.[82]

الذي شكل السنوات الستين الأولى من حياته (النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع) أكثر سنوات

كانت سمرقند تعيش في السنوات 30-35 (النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر) التي شكلت الفترة الثانية والأخيرة من حياة الإمام الماتريدي- فترةً من الاضطرابات و الفوضى على عكس الفترة الأولى من حياته.[83] خلال هذه الفترة، حدث الاغتيال المفاجئ لأحمد بن إسماعيل، فاضطر ابنه نصر بن أحمد الثاني الذي كان صغيرًا في السن (301-331/913-942) للتصدي للعديد من التمردات والمشكلات الداخلية والخارجية على حد سواء، كما واجهة ابنه الذي يليه على العرش نوح بن نصر (332-343/943-954) من هذه المشكلات .

في عهد نصر بن أحمد الثاني كان الوزيران المفضلان للسامانيين هما: أبو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني وأبو الفضل محمد بن محمد البلعامي. على الرغم من حكمتهما وإنجازاتهما في الإدارة والدعم الكبير الذي قدماه لنصر الثاني في فترة حكمه التي كانت واحدة من ألمع فترات السامانيين- إلا أنها كانت فترة جرى فيها التصدي للعديد من التمردات والمشكلات سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا. وعندما طُرِد أتباع الديانة المانوية،

---

[81] ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، 113/56 .

[82] على سبيل المثال: يحيى ين بدر بن يحيى القريشي السامي (الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 223/14)، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (السمعاني، *الأنساب*، 454/2)، أبو الفراج حيدر بن علي بن إدريس الطرسوسي، فضل بن أحمد بن سليمان السراحسي، فائق بن عبد الله الأحساء الأندلسي، قصير بن زياد البرصاني البصري عمار بن حمد بن مهند أبو ذر البغدادي (النسفي، *القند*، ص 36، 474-475، 516 ،527، 547) عدد قليل منهم.

[83] Ak, "İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", s. 22.

الذين كانوا يعيشون حياة مريحة في العراق في عهد الأمويين، من هذه منطقتهم في عهد الخليفة العباسي المقتدر (295-320/908-932)- هاجر معظمهم إلى خراسان وما وراء النهر، حيث شعروا بالأمان، ولجأت المجموعة الأكثر عددًا المكونة من حوالي خمس مئة منهم إلى سمرقند، التي وجدوها أكثر أمانًا لهم، وأصبحت مركزهم. وهكذا انتقل امتياز مركز أعظم رئيس روحي لهم من بابل إلى سمرقند وأصبحت هذه المدينة مركزًا تُعقَد فيه الاجتماعات الرسمية السنوية للمانويين الذين كان وجودهم معروفًا في المنطقة من قبل. وعندما ازدادت قوتهم وأصبحت أفكارهم المخالفة للعقيدة الإسلامية منتشرة على نطاق واسع أراد الحاكم الساماني نصر بن أحمد الثاني (301-331/913-942)[84] طردهم منها أو قتلهم، وأرسل الميليكي التوكوزوغوز (الأويغور)، الذي تلقى خبرًا عن ذلك واعتنق الديانة المانوية رسالة تهديد له بأنه إذا قام بهذا العمل، بل إذا قتل رجلًا مانويًّا واحدًا، فإنه سيقتل مجموعة كبيرة من المسلمين في بلاده ويدمر مساجدهم، وليس ذلك فحسب، بل إنه سيضع أيضًا جواسيس على المسلمين في بلدان أخرى ويقتلهم أيضًا، عندها توقف الحاكم الساماني نصر الثاني عن تنفيذ ذلك، واكتفى بفرض الجزية عليهم فقط.[85]

وفي هذه الفترة، مع الصراع على العرش بين أفراد الأسرة السامانية- جاء المعتزلة الذين نزحوا من مركز الخلافة العباسية إلى ما وراء النهر حيث يمكنهم التعبير عن أنفسهم بسهولة أكبر والعيش في بيئة حرة وآمنة أنشأها السامانيون، ولجأ أنصار منصور الحلاج (ق.م309/922) الذين قتلوا في بغداد إلى هذه المنطقة، التي عدّوها ملاذًا آمنًا لهم، بالإضافة إلى ذلك، بعد البويهيين، الذين كانوا مؤيدين للفكر الشيعي الإسماعيلي، والذين زاد ضغطهم على الخلفاء العباسيين مع الوقت، سيطروا على مركز الخلافة في

[84] المصادر التي يمكننا الوصول إليها لا تذكر اسم هذا الحاكم، وإنما تذكر فقط الحاكم الساماني. ومع ذلك، فإن طرد المانويين من العراق في عهد الخليفة العباسي المقتدر بالله وبعض الأدلة الأخرى تشير إلى أن هذا الحدث نُسِب إلى الحاكم الساماني الثاني. نصر بن يشير أحمد إلى أنه كان في زمانه.

[85] ابن النديم، *الفهرست*، ص 410-411. *حدود العالم*، ص 352. انظر أيضًا. بارتولد، *تاريخ الحضارة الإسلامية*، ص 90 ؛ المرجع نفسه، *محاضرات عن التاريخ التركي لآسيا الوسطى*، ص 70 ؛ المرجع نفسه. رجل توران، *مفهوم السيادة العالمية التركية*، ص 67-68 ؛ أيدينلي، *تاريخ سمرقند*، ص 506-507؛ دمير، "السياسة الدينية لما وراء النهر ومكان ماتوريدي: المانوية والغنوصيين"، ص 435.

بغداد (945/333)، وبدًا المركز يكتسب هوية شيعية، وهاجر أنصار العديد من الطوائف والمذاهب الفكرية إلى ما وراء النهر بشكل عام، وبخارى وسمرقند بشكل خاص، وبدؤوا في نشر دعاية باطنية إسماعيلية مكثفة في المنطقة،[86] وهذا أدّى إلى تشكيل بيئة ثقافية ملونة ونابضة بالحياة في المنطقة. ومع ذلك، أدى هذا الوضع إلى تشكيل جو من الفوضى والاضطرابات الناجمة عن العديد من المدارس الفكرية التي كانت تعارض بعضها بعضًا وتخالف العقيدة الإسلامية، بما في ذلك هياكل الفكر الغنوصي. إلا أن هذه البيئة السلبية، إلى جانب الأفكار المختلفة للعديد من الطوائف المختلفة، مكنت العديد من العلماء الكبار مثل الإمام الماتريدي الذي رفض الفكر الثنائي والغنوصي وكافحه، ودافع عن عقيدة أهل السنة في الإسلام، الذين بنوها على أسس متينة ونظموها، والعديد من العلماء الكبار الذين اتبعوا طريقه فترة (قرن على الأقل) بعد فترته ودافعوا عن المذهب الحنفي- الماتريدي ومكّنهم من أن يكبروا في هذه المدينة وتركوا أعمالا دائمة في هذا المجال.

إن انتقاد الماتريدي للعديد من الطوائف والمدارس الفكرية غير المدرجة في كتب الكلام الأشعرية من خلال ذكرها في أعماله "تأويلات القرآن" و"كتاب التوحيد"- يدل على وجود بيئة فكرية مختلفة ومتنوعة للغاية في هذه المنطقة التي يعيش فيها. وخلال هذه الفترة، ذكر الماتريدي الديانات غير الإسلامية، مثل اليهودية والمسيحية والزرادشتية والسومينية والبراهيمية، وهياكل المعتقدات ذات الأفكار الثنائية والغنوصية مثل المانوية والمجوسية والديسانية والماركونيين، والمعتقدات الفلسفية والجماعات الفكرية، مثل الدهرية، وعلماء الطبيعة وصوفي ستايي، التي كانت موجودة في المنطقة أو يبدو أنها أثرت في المنطقة، ووُجِّهت انتقادات جادة إليها. ومرة أخرى، تحدث عن المذاهب الإسلامية مثل الشيعة (الباطني إسماعيلي)، والمعتزلة، والحريسية، ومرسية، والجابرية، والجهمية، والمشابية، والمجسينة، والقادرية، ونظم وحاول نشر آراء أبي

[86] في هذه الفترة، الأعمال الدعائية لمنصة باطني الإسماعيلي في ما وراء النهر والمستويات العليا للإدارة في دولة الساماني، حتى الثانية. للحصول على معلومات مفصلة حول كيفية جذب نصر إلى جانبهم، انظر. أفكو، *الإسماعيلية في خراسان ما وراء النهر*، ص 149-159 ؛ مظفر تان، الخلفية التاريخية للحشاشين، هيكل دعوة الصمئيل (أنقرة: مدارس المعارف، 2017)، ص 112-121

حنيفة في سمرقند بالثقة والجهد الاستثنائي الذي حصل عليه من خلال كتابة الرفض للعلماء الذين ينتمون إلى الأولين وكسب النقاش الذي دخله معهم. وَسَّع الماتريدي آفاقه من خلال مواجهة العديد من الأفكار الخرافية والتحديات الجديدة في منطقته،[87] وتجاوز كثيرًا حدود مدرسته. مع احترام التقليد الذي نشأ فيه بما يتماشى مع آراء المذهب الحنفي، فإن إسهاماته في هذا التقليد في مجال الكلام لم تؤثر فقط في استمرارية التقليد الحنفي، بل أعطته أيضًا صفة جديدة.[88]

أما الماتريدي، الذي كان أحد العلماء الزهد (زهد العلوم) الذين لم يفكروا في إظهار قربهم من السلاطين والإداريين في ذلك الوقت[89] لقلقه بشأن إقبال، ربما نأى بنفسه عن الإدارة السياسية عندما كان بعض الأشخاص رفيعي المستوى من إدارة السامانيين وحتى الحاكم السامانيين[90] والطائفة باطني-إسماعيلي التي زادت من أنشطتها في ما وراء نهر، وخاصة

[87] دوزغون، "حوض العلوم سمرقند وماتوريدي"، ص 12، 21–22؛ أك، "حياة وأعمال وآراء الإمام ماتوريدي"، ص 22؛ أونال، "جغرافية الإيمان في بلاد ما وراء النهر في عهد الإمام ماتوريدي"، ص 640.

[88] أولريش رودولف، *ماتوريدي*، آر. Özcan Taşcı (إسطنبول: Litera Yayınları، 540 ،(2016–542. كما صرح Karadaş أيضًا بما يتماشى مع وجهات نظر Rudolph، يتم تشجيع أعضاء طائفة الحنفي، مثل *ماتوريدي*، على اتخاذ موقف مختلف في هذه المنطقة مقارنة بالمنطقة العراقية، هو اتخاذ موقف مختلف وتشجيعهم على اتخاذ موقف مختلف في المنطقة، والشيء الذي يدفعنا للتكيف مع الظروف هو الخلفية الاجتماعية والثقافية للمنطقة التي ذكرناها أعلاه. (Cağfer Karadaş، "مدرسة سمرقند حنفي كلام: تكوين الأمومية والخلفية وعملية التنمية" *المنهج: الدراسات الإسلامية*، 6 (ديسمبر 2006): 67).

[89] في واقع الأمر، بمجرد مرور المطرودي أمام منزل أحد السلطان (ربما حاكم سمرقند أو أحد سلالة السمعاني) مع أبو أحمد العيازي، ابن أستاذه، الذي كان قريبًا من عندما أجبره أبو أحمد على زيارة صديقه المقرب السلطان، ورغم أنه لم يهتم بالاحترام والثناء، فقد رفض في البداية العطر الذي كان ينوي وضعه على لحيته، وهذه المرة لم يحرك جواده بدون غسل هذه الرائحة، التي تم وضعها على عروق حصانه (انظر مؤمنوف، "معاصرو أبو منصور الماتوريدي في سمرقند"، 34 ؛ شوفوسيل زيودوف، ماتوريدي ورمزه للزهد "، *أولوغ بير جنار إمام ماتوريدي، وقائع المؤتمر الدولي كتاب*، (اسكي شهير، 28–30 أبريل 2014)، طبعة أحمد كارتال (إسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014)، ص 295).

[90] على الرغم من عدم تضمينه في المصادر التاريخية الإسلامية، إلا أنه في بعض المصادر الثانية. وهناك معلومات تفيد بأن نصر انضم أيضًا إلى هذه الطائفة الإسماعيلية الباطنية، ودعمهم، ولذلك تولى ابنه نوح، الذي علم بمحاولة اغتياله من قبل الجنود، العرش وسجن والده، رغم أنه أنقذ والده منه. هذا الاغتيال

في بخارى وسمرقند، وهكذا نأى بنفسه تمامًا عن الإدارة. وفي الواقع كان يرى أن من يسمي سلطان زمانه بالعادل، وقد ثبت ظلمه، كان كافرًا،[91] وأنه أدان أحد علماء المعتزلة، أبا القاسم الكعبي، لإقامته علاقات مع رجال دولة الظلم، يدل على أن علاقاته مع السياسيين ورجال الدولة في ذلك الوقت لم تكن جيدة.[92] بالإضافة إلى ذلك، بعد نصر الثاني ابنه نوح بن نصر (331-343/943-954) عندما تمت إضافة الحركة الإسماعيلية الشيعية التي اتخذت منعطفًا خطيرًا في الأنشطة التي تسببت في اضطرابات وفوضى دينية واجتماعية وسياسية في البلاد في عهد والده، من أجل عدم إضعاف السلطة السياسية ودعم المذهب السني الذي تبناه، وبينما كان الإسماعيلي يقضي على أتباع الطائفة،[93] عارض الأفكار والحركات المختلفة وقيد حرية الفكر. ونتيجة لذلك، من الآن فصاعدا، دعم السامانيون الحنفية الفقيهة وحاولوا منع الآراء والتفاهمات خارجها. ومثل الالماتريدي، كان له أيضًا نصيبه من هذه العقبة والقيود.

ومع ذلك، استمرت إلى حد كبير أفكار الماتريدي، الذي دافع عن السنة ضد الباطنيين الإسماعيليين وغيره من الطوائف والحركات وحقق نجاحا كبيرا في هذا الصدد. ومع ذلك، كان للماتريدي بعض آراء الكلام في ذلك الوقت ،ولكن بسبب تدخل نوح بن نصر في حرية الرأي قد أهملت. ونتيجة لذلك، قبل وقت قصير من وفاة الماتريدي، ابتعد السامانيون عن علماء الكلام القائمة على التوجيه والتفكير وأعطوا أهمية لعلماء الفقه. لذلك، لم يبرز اسم الماتريدي كثيرا لهذه الفترة

(انظر ابن النديم، *الفهرست*، ص 234؛ نظام الملك، *سياستنامه*، ترجمة نور الدين بايبورتلوغيل (إسطنبول: دارغا للنشر، 1981)، ص 291-299.

[91] برهان الدين البخاري، *المحفول-البرهاني في الفقيين النّوعيّ*، نصر. أحمد عزي أناي الدمشكي (بيروت: دار إحياء - توريس العربي، 1424/2003)، 5/577.

[92] أوزن، "ماتوريدي"، *موسوعة سلام للمؤسسة الدينية التركية*، (إسطنبول: منشورات تي دي في، 2003)، 28/147.

[93] نوح بن نصر بمجرد أن ورث العرش عن أبيه محمد بن أحمد النسفي / النحشيبي، وأعناق كبار رجال الحاشية التابعين له، ثم قتل الإسماعيليين الباطنيين، الذين حددهم أولاً في بخارى، ثم في بلاد ما وراء النهر، ثم في كل السماني. الأراضي، ووجهت ضربة كبيرة لهذه الطائفة الباطنية. للحصول على معلومات، انظر ابن النديم، *الفهرست*، ص 234؛ نظام الملك، *سياستنامه*، ص 298-299؛ بارتولد، تركستان، 262؛ فيي، *بخارى*، 88؛ إسماعيلك في أفكو، خراسان and Transoxiana، 156-158؛ Tan Background، ص 117-119).

الطويلة وما بعدها (على الأقل حتى منتصف القرن الخامس / الحادي عشر، أي حتى فترة القراخانيين الغربيين).[94] حقيقة أن الماتريدي لم يرغب في البقاء قريبا جدا من الإدارة

والحكام بشكل عام في فترة ولايته (زهد العلماء) لا بد أنها كانت فعالة في ذلك. في الواقع، قبل فترة هذين الحاكمين (إسماعيل بن أحمد (279–892/295–907)، عندما كان من الضروري إعداد نص/رسالة متينة للشعب ضد التيارات الفكرية الفاسدة والمعادية للإسلام، طلب السامانيون ذلك ليس من الماتريدي بل من حكيم السمرقندي، الذي كان أقرب إلى الإدارة، وكتب كتيب السواد الأعظم (906/294).[95]

ب. مراكز العلوم بسمرقند

من المعلومات التي قدمتها المصادر عند الحديث عن العلماء والأحداث في المنطقة، من المفهوم أنه قبل وبعد الإمام الماتريدي وخلال فترة وجوده ومعاصريه، كان مسجد الجمعة والمساجد في قمة المراكز التي كان فيها العلم أكثر انتشارا وكثافة في سمرقند. منذ القرون الأولى للإسلام، لم تكن المساجد والجوامع أماكن للصلاة فحسب، بل كانت أيضًا أماكن لمناقشة العديد من القضايا الهامة التي تهم المجتمع وحلها، ويتم إجراء الدراسات والأنشطة العلمية بطريقة حيوية.[96] في الواقع، عند الحديث عن البيئة العلمية في سمرقند أعلاه، كما رأينا، كانت المساجد والجوامع في سمرقند أيضًا مراكز علمية، حيث تم تدريس العلوم الإسلامية، وعقدت حلقات من جميع فروع العلوم، ونُظمت مناقشات علمية. في عهد الإمام ماتوريدي. فهنا العلماء الذين يقولون إنهم درسوا الحديث أو غيره من العلوم أو علموها: "كتبت في مسجد سمرقند (الجمعة)"، "... سمعت",

[94] كأحد أسباب ذلك، ذكر رودولف أن فهم الكلام الذي طوره ماتوريدي في هذه الفترة لم يكن مقبولًا بشكل عام، لأنه حتى بدون نظام الكلام الذي وضعه ماتوريدي، الخامس / الحادي عشر. ومع ذلك، في بداية القرن المذكور، كان وجود الأشاعرة في شمال شرق إيران محسوسًا ووقف الأشاعرة على الباب (عبر النهر) بخطوات حازمة، وخاصة الخامس/الحادي عشر. يقول إنه جعلها ضرورية منذ منتصف القرن (ماتورلدل، 552–553).

[95] نرى. Düzgün، "حوض العلوم سمرقند وماتوريدي"، ص 25؛ أك، "حياة وأعمال وآراء الإمام ماتوريدي"، ص 22.

[96] ايدينلي، *تاريخ سمرقند*، ص 404.

"... بينما كنت أروي الحديث في المسجد"، "كتبت في المسجد في هذا الشارع من هذا الحي من سمرقند. ستمعت إلى الحديث في المسجد"، "... كان هناك جدل علمي في المسجد"،[97] ومن المفهوم بوضوح من العديد من التصريحات أن المساجد و الجوامع هي مراكز حية للمعرفة.

وقد تم بناء هذه المساجد والجوامع بشكل مكثف منذ أن أصبحت المنطقة تحت الحكم الإسلامي وخاصة منذ النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن، ثم بدأت تظهر هياكل خاصة مماثلة لشرفات المراقبة أو المدارس للأنشطة العلمية. في البداية، تم بناء هذه الهياكل من قبل الحكام العرب، ولكن مع أسلمة المنطقة، تم بناؤها بشكل مكثف من قبل السكان المحليين وخاصة من قبل السامانيين.[98]

في عهد الإمام الماتريدي، كانت أهم المراكز التي تم فيها تنفيذ العلوم في سمرقند هي المدارس التي بنيت للأغراض العلمية وحدها. وفي حين أنه لا يكاد يوجد أي هيكل من نوع المدرسة لأغراض علمية في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، فإننا ندرك وجود هذه الهياكل في الأراضي التي يحكمها السامانيون وأن هناك العديد من المدارس، وخاصة في مدينتي سمرقند وبخارى.[99]

في الواقع، يذكر ابن عساكر أن بعض الحكام السامانيين بنوا هياكل خاصة في سمرقند حيث نوقشت القضايا العلمية أولًا، مما أقام عرشًا في قلوب العلماء.[100] لذلك، على الرغم من عدم ذكر أسماء العديد منهم، إلا

---

[97] لمعرفة بعض الأماكن التي يتم فيها استخدام هذه الكلمات أو التعبيرات، انظر على سبيل المثال. السمعاني، *الأنصب* 240/1؛ 312/4؛ النسفي، *القند*، ص 127، 214، 238، 260، 288، 340، 404، 408.

[98] بولونسكايا، الإسلام في آسيا الوسطى، 11

[99] يذكر بارتولد أن المدارس ظهرت مرة في العالم الإسلامي حيث انتشرت البوذية وفي الغيكيك حيث قيذان "المدرسة" و "هاء- انظر: Barthold، Ittoriya Kulturnoy Jizni Turkestana (Leningrad، 1927)، 41، et al. زكي وليدي توغان - نظمية توغان، الهياكل العلمية الأولى مثل المدارس أديرة بوذية قبل الإسلام، ظهور مدن تركستان وخاصة في سمرقند، وبخارى، وبلخ، وخوتين، وكاشغر، التي تشتهر بكثرة الكهنة والكهنة، يرجع إلى تأثير الثقافة، وهي: البوذية التي عاشت وانتشرت في هذه المناطق قبل الإسلام ("تركستان في زمن النبي". زيارة الراهب البوذي الصيني هوين"، *مجلة الدراسات الإسلامية*، 1/4 (1964): 56-57.

[100] ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، 251/52.

أنه من الملاحظ أن المدارس بدأت تبنى في سمرقند منذ القرنين الثالث والتاسع فصاعدًا لمجرد الأغراض العلمية.

عادة في بعض الأعمال التي كتبت على مر القرون (الرابع السادس/ العاشر-الثاني عشر)، تم ذكر أسماء عدد قليل من هذه المدارس في سمرقند. وعلى الرغم من عدم ذكر تاريخ محدد في المصادر لتاريخ بنائها، فإننا نقدر من العلماء الذين قاموا بتدريس العلوم ودراستها في هذه المدارس أن جزءًا كبيرًا من هذه المدارس قد بني خلال الفترة السامانية، وخاصة من عدد من الأحداث التي كان لها فترة زمنية معينة وقعت فيها، ونعلم أن بعضها كان موجودًا خلال فترة الإمام الماتريدي.وأهمها دار الجوزجانية،[101] التي درس فيها الإمام الماتريدي شخصيًا المعرفة ودربها، ودار اليازية، التي أسسها المعلمون والطلاب الذين تركوا هذه المدرسة لاحقا. ومن هذه المدارس التي بناها مظفر بن أحمد بن نصر بن أحمد،[102] أحد الأمراء السامانيين، في سمرقند على شكل شرفة للعاملين بالمعرفة، وخاصة أهل الحديث، ومدرسة راس السيكاتو هايتي حيان.[103] التي ربما بناها السامانيين. مدرسة أخرى في المدينة لم نتمكن من تحديد موقعها هي مدرسة راس السيكاتو امور في هذه المدرسة، كانت هناك دوائر علمية في العديد من المجالات، وخاصة في علم الحديث.[104]

كما أن مدرسة قاسم التي سميت على اسم قاسم بن عباس مشهورة أيضًا وكانت من المراكز المهمة في سمرقند حيث كانت الأنشطة العلمية تتم بشكل مكثف.[105]

بعد هذه المعلومات القليلة والموجزة عن هذه المدارس التي ذكرناها، دعونا نقدم معلومات عن مدرسة دار الجوزجانية، التي لها مكانة مهمة في تعليم الإمام الماتريدي وتلاميذه، ومدارس دار اليازية التي أسسها أبو أحمد اليازي لاحقا.

---

[101] القرشي، *الجواهر المضية*، 185/1.
[102] ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، 251/52.
[103] السمعاني، *الأنساب*، 199/3.
[104] السمعاني، *الأنساب*، 348/2
[105] السمعاني، *الأنساب*، 73/5؛ القرشي، *الجواهر المضية*، 318/3.

بينما تتحدث المصادر عن دار الجوزجانية، فإنهم يستخدمون هذا الاسم ببساطة ولا يقدمون معلومات واضحة حول ما إذا كانت مدرسة أم لا. ومع ذلك، في الأماكن التي يذكر فيها دار الجوزجانية، عبارات مثل "درس هناك، وأخذ الأحاديث"، و "كان يعلّم هناك"، و"كان محاضرًا لفلان"، و"كان معيد"[106] من هذه المؤسسة. يشير إلى أنها كانت مدرسة مهمة. كانت دار الجوزجانية مدرسة مهمة معروفة في سمرقند، حيث كانت تُدرّس العلوم في مختلف فروع العلوم الإسلامية.[107] كما اتضح، كانت هذه المدرسة مشهورة جدًا لدرجة أن المنطقة[108] والمقبرة[109] في هذه المنطقة سميت باسمها. تعتبر هذه المدرسة مركزًا علميًا مهمًا يعمل وفقًا لأفكار أبي حنيفة في سمرقند، حيث تلقى الإمام الماتريدي تعليمًا فيها وعلم العديد من طلابه، بما في ذلك فترة الماتريدي بأكملها. وهي مدرسة تعمل في خط الفقه الحنفية حتى منتصف القرن، ثم في خط الفقهي الحنفية.[110] هذه المدرسة، التي تمثل علماء الكلام الحنفية والمعروفة باسم "مدرسة الجوزجاني"، لها دور كبير في تكوين أفكار الماتريدي بطريقة منهجية. "مدرسة اليازي"، التي اشتهرت باسم المذهب الفقهي للمذهب الحنفي، والتي سنذكرها بعد قليل، وضعت نفسها في مواجهة هذه المدرسة.[111]

مدرسة دار الجوزجانية على الأرجح أسسها في القرن (الثالث/التاسع). تلميذ أبو حنيفة[112] أبو مقاتل السمرقندي (ت 823/208).[113] بعد ذلك كان من تلاميذ الإمام محمد الشيباني والمعلم الأول في هذه المدرسة أبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني (ت 816/200) أبو عبد الله بن أبو بكر الجوزجاني ومعلم الماتريدي أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني تم تطويره من قبل (ت 864/250). حقيقة أن المعلمين الثلاثة الأوائل لمركز

---

[106] نسفي، القند، 272، 273، 314، 363، وآخرون ؛ التميمي ، *الطبقات السنية في تراجم الحنفية عبد الفتاح محمد الحلو* (الرياض: دار الرفاعي، 1983-1989)، 372/1.

[107] نرى. نسفي، *القند*، ص 272، 273 وآخرون ؛ قريشي، *الجواهر المضية*، 185/1.

[108] *القند*، ص 47، 314، 345، 363، وآخرون؛ القرشي، *الجواهر المضية*، 185/1.

[109] *القند*، ص 272، 422.

[110] نرى. أحمد أك، *الباحث التركي العظيم ماتوريدي وماتردية*، 124-125.

[111] دوزغون، "*حوض سمرقند العلمي وماتوريدي*"، ص 16.

[112] المكي، *مناقب إبي حنيفة*، 225/1؛ البزازي، *مناقب إبي حنيفة*، (بيروت 1981)، 514/2.

[113] آك، *العالم التركي الكبير ماتريدي والماتردية*، ص 125.

التدريب المذكور كانوا الجوزجاني، ربما يكون السبب وراء تسمية هذا المركز بـ "دار الجوزجانية" ؛ أو يمكن القول أن هؤلاء العلماء سموا بهذه الطريقة من قبل طلابهم لأهميتهم. بعد وفاة مدرس الماتريدي، أبو بكر الجوزجاني، مدرس وصديق الماتريدي الآخر أبو نصر أحمد بن عباس اليازي (ت. 888/275) وبعده أصبح الإمام الماتريدي رئيسًا لهذه المدرسة وقام بتدريب العديد من الطلاب. على الرغم من أن أبو أحمد اليازي، ابن أستاذه أبو نصر، عمل أيضًا كمدير المدرسة هناك لفترة من الوقت، ولكن حتى أثناء رئاسته،[114] كان المعلم الحقيقي هناك دائمًا الماتريدي. الإمام الماتريدي هو واحد من علماء الجيل الرابع وحتى الثالث من المذهب الحنفي (كما درس الماتريدي من معلمه الحقيقي، أبو بكر أحمد الجوزجاني، مدرس أبو نصر) في هذه المدرسة.[115]

ويذكر أنه بعد الماتريدي، تم تعليم شيوخ الدولة المهمين في هذه المؤسسة جنبًا إلى جنب مع العديد من الطلاب والعلماء الحنفي الذين قاموا بالتدريس. في الواقع، أخذ شمس الملك نصر بن إبراهيم (ت. 1099/492)، خاقان الدولة القراخانية الغربية، الذي كان له مكان مختلف بقراراته السياسية وآرائه وأنشطته العلمية، دروسًا فقهية هنا. كما تلقى دروسًا في الحديث في هذه المدرسة وغيرها من الأماكن التعليمية في سمرقند، وتلا خطبًا وحديثًا على منابر مسجدي سمرقند وبخارى.[116] كما ألقى العالم الحنفي الماتريدي وقاضي القضاة صدر الإسلام أبو اليسر البزداوي (ت. 1100/493) محاضرات وألقى الحديث في هذه المؤسسة (الفقه والكلام).[117]

---

[114] راجع ابن يحيى، إرهو كوميلي أصلي د-دن، *لي إبي سليم السمركندي*، ص 161 ب ؛ Ak، *العالم التركي العظيم ماتريدي* و Mâturîdism، 125-129. أنظر أيضًا Sönmez Kutlu أمام الماتردي و الماتردية أنقرة: *كتابيات*، 2003)، ص 17–22.

[115] أوزن، "ماتوريدي"، 146. انظر أيضًا. مؤمنوف، "*معاصرين أبو منصور الماتريدي في سمرقند*"، ص 34.

[116] الصفدي ، *الوافي بالوفيات*، نيس. هيلموت ريتر – فرانز شتاينر وآخرون وآخرون (فيسبادن 1962–1997)، ص 27–49.

[117] الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام* (ت. عمر عبد السلام، تدمري بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 746/10. يذكر نسفي أيضًا أسماء أخرى أسماء العلماء الذين درسوا في هذه المدرسة بعد ماتريدي (انظر *القند*، ص 272–273)، ص 345 وما يليها).

ابتعدت مدرسة دار جوزجانية، عن تدريس الكلام حيث درسه الماتريدي، بعد فترة من وفاته، و تحولت إلى مركز يدرس فيه الفقه والحديث والعلوم المختلفة. وبعبارة أخرى، كانت دار جوزجانية مدرسة تعمل في خط "الحنفية الكلامية" حتى منتصف القرن الرابع

وفي خط "الحنفية الفقهية" بعد ذلك. ويذكر قبل وفاة الماتريدي مباشرة أن علم الكلام قد أهمل في هذه المدرسة بعد وفاته بسبب بعد السياسي عن علماء الكلام، وأن أهل المعرفة كانوا يميلون إلى الفقه أكثر.[118] ولم يكن هذا الوضع صالحًا لمؤسسة دار جوزجانية فحسب، بل أيضًا للمنطقة بشكل عام.

لا توجد معلومات واضحة حول التاريخ الذي عملت فيه هذه المدرسة، التي تعد واحدة من أكثر المدارس فعالية في ما وراء نهر في الكلام والفقه الحنفي. ومع ذلك، على الرغم من أن المدرسة فقدت قوتها بسبب حقيقة أنها لم تستطع إنتاج ممثلين أقوياء مثل الإمام الماتريدي في وقت لاحق وانخفاض عدد طلابها بسبب هجرة الأتراك إلى الغرب، والتي ينتمي إليها العديد من طلابها، ولبعض الأسباب الأخرى، يمكن القول إنها استمرت في الوجود حتى الربع الأول من القرن السابع/الثالث عشر (616-1220/7)، عندما دمر المغول سمرقند وجميع مدن ما وراء نهر وذبحوا شعبهم.

أما دار اليازية، فقد ذهب ابو احمد بن ابو نصر اليازي الى جهاد مع والده أبو نصر أحمد اليازي، فأسر و استشهد والده وعندما أطلق سراح أبو أحمد بن أبي نصر اليازي، وعاد إلى سمرقند، رأى أن دار الجوزجانيه كان يرأسه أثمن طلاب والده، الإمام الماتريدي. وعندما قال إن والده أوصى بأن يكون رئيسًا للمدرسة قبل استشهاده، احترمه الإمام الماتريدي وغيره من العلماء ووضعوه في مكتب والده، بوصفه كبير المعلمين.[119] ومع ذلك، وبعد فترة، ولسبب ما، انزعج أبو احمد بن ابو نصر اليازي أيضًا من أن يكون تحت ظل الماتريدي الدائم في دار الجوزجانيه، الذي

---

[118] البزدوي، *اصول الدين*، (تحقيق: هانز بيتر لينس القاهرة: دار إحياء الكتاب العربي، 1963)، ص 1-3. أنظر أيضًا أوزن، "ماتريدي"، ص 147-149.

[119] أبو يحيى، *شرح جمل اصول الدين*، 161b، 162a. أنظر أيضًا مؤمنوف، "معاصرين أبو منصور الماتريدي في سمرقند"، 35. Ak ،الماتريدي والماتريدية، ص 129-130.

افترض لسبب ما أنه تم استبعاده من قبل المعلمين في دار الجوزجانية، ربما لأنه كان قريبا من الهيكل السياسي مع اهتماماته الدنيوية والمستقبلية. من المفهوم أن أحمد بن أبي نصر اليازي غادر دار الجوزجانيه في بداية القرن الرابع/العاشر وافتتح دار اليازية في سمرقند كبديل لها.

أصبحت هذه المؤسسة المركز التعليمي للفقه الذي يميل إليه الحنفيون، وعارض أعضاء هذه المدرسة تفسير المتشابهات واستخدام العقل كدليل.. وفقا لتطور الأحداث، برز أعضاء دار اليازية في سمرقند إلى الواجهة بالتعاون مع أولئك الذين كانوا في الإدارة حتى سقوط السامانيين، وبالتالي كانوا مدعومين من قبل الإداريين السامانيين.[120] في هذا المركز المعرفي، كان أبو أحمد بن أبو نصر اليازي، مؤسس المدرسة، وشقيقه أبو بكر بن أبو نصر اليازي المعلمين. كان أبو بكر بن أبو نصر اليازي أحد كبار علماء سمرقند الذين برزوا خلال الفترة السامانية، وانضم إلى مجلسه العلمي أبو سعد الإدريسي، عالم الحديث الذي كان مؤثرا في المنطقة.[121] كما كان أبو بكر اليازي، الذي كان محبوبًا ومحترمًا من قبل أهل سمرقند، مهتمًا اهتمامًا وثيقًا بعلم الكلام، ولكي يبتعد الناس عن أهل البدعة الذين ظهروا في ماوراء نهر، وخاصة من أفكار المعتزلة، كتب عمله/إعلانه بعنوان "مسائيل العشر اليازية"، الذي تضمن آراءه الدينية، وأعلن عنه في شوارع سمرقند.[122]

وكان أتباع هاتين المدرستين هم أبو حفص الكبير في بخارى في القرن الثالث / التاسع والنصير بن يحيى، كان الأتباع يعرفون باسم "أهل السنة" وكذلك "أهل السنة الجوزجانية واليازية" في سمرقند.[123]ولهذا السبب، أطلق على هذا الفهم الحنفي، الذي تشكل في سمرقند وبخارى وبلخ، اسم "مدرسة ما رواء نهر" عند أخذها في الاعتبار ككل، و"مدرسة سمرقند" بسبب وجود دار الجوزجانيه ودار اليازية، وهما من هذه المدارس الأربع،

---

[120] مؤمنوف، "معاصرو أبو منصور المطريدي في سمرقند"، ص 35.

[121] السمعاني، *الأنصب*، 9/103–104؛ ابن الأثير، *اللباب* (بيروت: دار صادر)، 2/368.

[122] "IV. (X.)، Şükrü Özen" . نضال أهل السنة والمعتزلة في بلاد ما وراء النهر في القرن (العاشر) قداسة البابا واعلان اهل السنة ''s.9 *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2003): 54–

[123] أوزن، "صراع أهل الشمس – المعتزلة في بلاد ما وراء النهر في القرن الرابع (العاشر)"،Ak، Maturidi and Māturīdism ؛ 53، 124 .

في سمرقند.[124] لذلك، فإن العلماء الذين ينتمون إلى أهل السنة والجماعة في سمرقند، وكثيرًا ما كانت تعمل في مؤسسات تعليمية تسمى دار جوزجانية ودار اليازية.[125]

في سمرقند، إلى جانب المدارس الدينية، كان أحد الأماكن التي كانت فيها الدوائر العلمية والمناظرات المباشرة هو قصر السلطان والمحافظين السامانيين. كان الحكام السامانيون قد فتحوا لهم أبواب قصورهم على مصراعيها لأنهم كانوا يهتمون بالعلماء ويظهرون لهم احترامًا نادرًا. والواقع أنه في أيام معينة، كان العلماء يجتمعون في القصر السامانى، ويثير السلطان قضية، ويعبر جميع العلماء عن آرائهم حولها مما يخلق بيئة نقاش نشطة وحيوية.[126]

وبصرف النظر عن هذه الأماكن، كانت هناك دوائر علمية وجمعيات نوقشت فيها العلوم الدينية والاجتماعية الإنسانية ونوقشت في العديد من الأماكن في المدينة،[127] وحتى منازل العلماء التي عاش فيها والشوارع كانت من بين الأماكن التي عقدت فيها الدوائر العلمية والمناظرات. وفي الواقع، يذكر نجم الدين عمر النسفي في كتابه "القند في ذكر العلماء في سمرقند" المنازل والأماكن التي درس فيها علماء سمرقند ويعطي أسماء العديد من الشوارع. ومن بين هذه الأماكن: أباد، أكلان، أمريك، عمر، بكر، بيزنوكيران، داييكا، أبو عبد الرحمن، الأمير نوند، حفص، حكيم، حيي، حيان، هايت قوسقان، كوشانديز، لبدين، مجوس، موس، رستوك، رزق، رزق، صالح، سلم، سلم الجديد، ثورة الخلقاني، صيبادار (صوبادار) وسليمان النحوي.[128] بالإضافة إلى ذلك، كانت بعض الرباطات/القوافل من بين الأماكن التي نفذت فيها الأنشطة العلمية.[129] على سبيل المثال،

---

[124] أ شيربك موميونوف-أنك فون كولجن، علماء الكلام في سمرقند في العصر الماتريدي (القرن الرابع/العاشر)، (أنقرة 2003)، ص 266؛ دوزجون، "حوض سمرقند للعلوم وماتريدي"، ص 17.

[125] أحمد آك، *ماتريدي وماتردية*، ص 124.

[126] المقدسي، *أحسان التقاسيم*، ص 264.

[127] السمعاني، *الأنساب*، 590/5.

[128] نسفي، *القند*، ص 260، 429، 406، 181، 492، 281، 542، 402، 275، 284، 324، 255، 364، 402، 289، 340، 421، 404، 408، 408، 467، 286 44، 449، 291، 550 (الصفحات مرتبة بترتيب أسماء الشوارع). أنظر أيضًا السمعاني، *الأنساب*، 38/5.

[129] . نسفي، *القند*، ص 270، 425.

(رباط الغزاة) الذي تم إنشاؤه على حافة سمرقند وقام بتدريسه معلمي مدرسة دار الجوزجان،[130] أبو بكر الجوزاني، مدير مدرسة دارالجوزجاني. تابع في المدرسة الجوزجانية نشاطه العلمي، وكان من ضمنها الرباط المربع.[131]

الخاتمة

كانت سمرقند، حيث ولد أبو منصور الماتريدي وترعرع وقام بأنشطته العلمية، في مستوى جيد جدا من حيث البنية التحتية المادية والاقتصادية والثقافية قبل مجيء الإسلام إلى المنطقة، فضلًا عن كونها في موقع استراتيجي جغرافيًا. وحقيقة أن هذه المدينة كانت تقع في موقع مهم للعديد من طرق التجارة الهامة في ذلك الوقت، وخاصة طريق الحرير التاريخي، وأن الصغديين، شعب سمرقند، أخذوا نصيب الأسد من تجارة طريق الحرير كتجار ماهرين كان له تأثير إيجابي وكبير على ازدهار وثقافة وحضارة المدينة والمناطق المحيطة بها. ساهم الأشخاص الذين ينتمون إلى العديد من الأعراق واللغات والأديان والطوائف والعقليات المختلفة الذين جاءوا إلى هذه المدينة من خلال التجارة في تشكيل بيئة ثقافية مختلفة وغنية ونابضة بالحياة هنا. وباختصار، عندما يأتي الإسلام إلى سمرقند والمناطق المحيطة بها، يمكن القول بأن هناك حضارة صغدية عالية في هذه المنطقة يتجاوز تأثيرها ما ورا النهر بأكملها وحتى حدودها. واستمرت هذه السمات البارزة لسمرقند في الزيادة خلال الفترة الإسلامية، وقد مكنت هذه البيئة الثقافية الغنية بالعديد من العلماء العظماء مثل أبي منصور الماتريدي من النمو في هذه المدينة.

---

[130] أحمد آك، *الماتريدي والماتريدية*، ص 124–125. مؤمنوف، "نقوش شواهد القبور في مقبرة Cakerdize بسمرقند كمصدر في دراسات ماتوريدي"، ص 456.

[131] النسفي، *القند*، ص 270، 475؛ مؤمنوف، "معاصرين أبو منصور الماتريدي في سمرقند"، ص 34 .

بينما في الفترة الأولى من حياة الإمام الماتريدي العلمية، كانت هناك عقلية أكثر حرية وحرية وحيوية في سمرقند وحولها، في الفترة الثانية من حياته، كان هناك هيكل تهيمن عليه الاضطرابات والضيق الناجم عن العمل المكثف والدعاية للأديان والمذاهب غير الإسلامية المعارضة لتعاليم أهل السنة. فمن ناحية، بينما كان الماتريدي يحاول حماية صحابة أهل السنة والدفاع عنهم، ربما اتخذ موقفًا نقديًا ضد الإدارة السامانية بسبب حقيقة أن عددًا من الأشخاص المهمين في الإدارة وحتى رئيس الدولة كانوا يميلون إلى هذه الأفكار الخرافية والمدارس الفكرية. لذلك، في هذه الفترة، تم دفع الماتريدي إلى الخلفية من قبل الإدارة الحالية.

وبالإضافة إلى الهياكل الدينية والفكرية غير الإسلامية مثل المانويين، في مواجهة الأنشطة الدعائية المكثفة للطوائف مثل الشيعة الباطنيين - الإسماعيليين، والتي هي ضد أهل السنة وتضر بالعقيدة الإسلامية، نوح بن نصر المشكوك فيه أن يعارضهم ويقيد حرية الفكر.

وبطبيعة الحال، فإن علماء الكلام الحنفيين الذين كانوا يعتمدون على المنطق والتفكير مثل الماتريدي، تأثروا سلبًا بهذا الوضع وتم تجاهلهم لأن الإدارة ظلت قريبة من الفقه الحنفي. ولذلك فإن الإمام الماتريدي والمدرسة الحنفية الماتريدية التي نظمها هو الذي دافع عن عقيدة أهل السنة ضد خصومه وأسسها على أسس متينة، قد أهملت لأكثر من قرن لهذه الأسباب وما شابهها.

خلال الفترة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي، كانت هناك العديد من الأماكن في سمرقند حيث تم إجراء التعليم العلمي والمفاوضات العلمية والمناظرات. وكان مسجد الجمعة والجوامع، والهياكل من نوع المدرسة التي بنيت فقط للعلم، والسرايا وقصور الحكام، ومنازل العلماء والارتفاعات هي الرئيسية بينها. كانت هذه المدينة، حيث كانت الأوساط العلمية وفيرة، مركزا للمعرفة والجذب الذي جذب العديد من الطلاب والعلماء. في هذه الأوساط العلمية، يلاحظ أنه في حين يتم تدريس العلوم في العديد من فروع العلوم الإسلامية مثل الحديث والفقه والكلام والتفسير، فإن العلوم الاجتماعية الإنسانية مثل اللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا يتم تدريسها أيضًا ويتم تدريب العلماء في هذا المجال.

في حين أن وجود هياكل من نوع المدارس في الأراضي الإسلامية لم يذكر بعد، فإننا ندرك وجود عدد من المدارس في ماوراء نهر خلال فترة الإمام الماتريدي، وخاصة في بخارى وسمرقند. درس الماتريدي في دار الجوزجانيه، التي درست في الخط الحنفي الكلامي من هذه المدارس في سمرقند، ودربت العديد من الطلاب من خلال التدريس والتدريس الرئيسي في هذه المدرسة. أصبحت مدرسة دار الجوزكانية، التي أسسها تلاميذ أبي حنيفة واستمر فيها العديد من العلماء الذين دربوهم، مشهورة في عهد الإمام الماتوريدي ومعلمه أبو نصر. مع تدخل الإدارة السياسية، ابتعدت هذه المدرسة عن المدرسة علم الكلام الحنفية بعد وفاة الماتريدي واستمرت في التدريس في الخط الحنفي الفقهي لفترة أطول (ربما حتى الغزو المغولي).

المصادر والمراجع

أحمد، الباحث التركي الكبير ماتريدي والماتريدية . اسطنبول: منشورات أنصار، 2017.

أحمد، "حياة وأعمال وآراء الإمام ماتريدي". كتاب وقائع ندوة أولوغ بير جنار الإمام ماتوريدي الدولية Eskişehir 28-30 April 2014). إد. أحمد كارتال. 21-30. اسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014.

أفكو، علي، *الإسماعيلية في خراسان وما وراء النهر*. اسطنبول: منشورات أكاديمية مرمرة، 2018.

أيدينلي، عثمان. *تاريخ سمرقند من الفتح إلى سقوط السامانيين* (93-389 / 711-999). اسطنبول: منشورات ISAM، 2011.

أيدينلي، عثمان. "الديناميكيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لحوض صغديان في الفترة حتى الهيمنة الإسلامية (القرن الثاني)" *مجلة الدراسات الإسلامية* 32 (2014): 99-126.

بارتولد، فاسيلي فيلاديميروفيتش. *التركية حتى الغزو المغولي*. بكل سرور. حق دورسون يلدز. أنقرة: الخسائر التركية، 1990.

بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش. محاضرات عن التاريخ التركي لآسيا الوسطى، اسطنبول: مطبعة Evkaf، 1927.

بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش. أربع دراسات عن تاريخ الوسط لم تُترجم أبدًا من الروسية إلى الإنجليزية. في مينورسكي. 3 مجلدات. ليدن: EJ Brill، 1962.

بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش. *آسيا الوسطى: التاريخ والحضارة*. عبر. احسان باتور. اسطنبول: منشورات سيلينج، 2010.

بزازي، حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب الحريزمي الكرداري. *مناقب ابي حنيفة*. 2 المجلد. بيروت 1981.

بوسورث كليفورد إدموند. *الغزنويون إمبراطوريتهم في أفغانستان وشرق إيران (994-1040)*. بيروت: مكتبة لبنانو، 1973.

برهان الدين البخاري، محمود بن احمد بن عبد العزيز. *المحيط البرهاني في الفقه والنعم*. لا.، أحمد عزي أناي إد- دمشقي. 11 مجلدا. بيروت: دارو إحياء – توريس العربي 2003/1424.

دي لا فاسير، إتيان. تجار Sogdian. م. ترجمة جيمس وارد. ليدن بوسطن: بريل، 2005.

دمير ح حلمي. "السياسة الداخلية لما وراء النهر ماتريدي: المانوية والغنوصيين" كتاب أولوغ بير ماتريدي لي، 2014 لي له 2014 مانا 30 ليإ لي، 2014 لي له 2014 ماتو 30. إد. أحمد كارتال. 433–450. اسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014.

صحيح سابان علي. "حوض العلوم بسمرقند وماتريدي". *عالم الفكر ماتريدي*. إد. سابان علي دوزغون. 11–29. السياحة: وزارة الثقافة والسياحة، 2011.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن عمر الحموي. *كتاب تقويم البلدان*، شك.، جي تي رينود – دبليو ماك جوك دي سلان. باريس: A L'imprimerie Royale، 1840.

إبو المعين النسفي، ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. ثك. كلود سلام. دمشق: المعهد الفرنسي في داماس، 1992.

فري، ريتشارد ن. *تراث بلاد فارس*. لندن: Weidenfeld and Nicolson، 1966.

فري، ريتشارد ن. بخارى ك كاليفورنيا–كاليفورنيا ميسا: Mazda Publishers، 1997.

فري، ريتشارد ن. "السامانيون"، *ألغوار في تاريخ لإيران* 4/4 (1975): 136–161.

الجرديزي أبي سعيد عبد الحي بن ضحاك بن محمود (كتب عمله عام 1050/442). *زين الأخبار*. طهران: بونياد فرهنغ إيران، 1327.

جونالتاي، شمس الدين. *الوضع العام لآسيا الوسطى في زمن ظهور الإسلام وانتشاره*. أنقرة: دار رئيس الوزراء طباعة مدونات ، y, t

حمد الله المستوفي، حمد الله بن أبي بكر بن احمد بن نصر القزويني. *نزهة القلوب*، ومترجم من الفارسية إلى الإنجليزية لو سترينج. لندن: لوزاك، 1919.

حمد الله المستوفي، حمد الله بن أبي بكر بن احمد بن نصر القزويني. *تاريخ كزيدة*. على سبيل المثال براون. ليدن: EJ Brill، 1910.

رالف هاتوكس: "سمرقند" *قاموس العصور الوسطى*. 10:640–641. نيويورك: سكريبنر، 1989.

حتي ف. فيليب ك. *تاريخ العرب*. لندن: ماكميلان، 1953.

حدود اللام (كتبت حوالي 982/372، المؤلف غير معروف). مخطوطة تومانسكي. مترجم إلى الإنجليزية. وبتفسيرات مستفيضة. في مينورسكي. لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1937.

ابن حوقل أبو القاسم محمد بن حوقل. *صورة الارض*. كرامرز يوهانس هايند. ليدن: EJ Brill، 1938.

ابن قطلوبغا زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا. *تاج التراجم في من صنف من الحنفية*. ثك. ابراهيم صالح. بيروت: دار المؤمنين لتوراس، 1992.

ابن يحيى زكريا بن إسحاق (أواخر القرن الرابع / العاشر). ابو سلامة السمرقندي من شرح جمل اصول الدين الشهيد علي باشا 1648: الثاني. مكتبة السليمانية.

إبن الجوزي، إبو فريج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *المنتظم في تحرير الملوك و الأمم*. 10 المجلد. بيروت: دار صدر

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري. *الكامل في التاريخ*. نشر. كارولوس يوهانس تورنبرغ. 13 المجلد بيروت: دار صدر – دار بيروت، 1965.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري. *اللباب في تهذيب الانساب*. 3 المجلد. بيروت: دار صدر، ترجمة

ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الحمداني. *كتاب البلدان*. يوسف الحافي. بيروت: عالم الكتب 1996/1406.

ابن النديم، ابو الفرج محمد بن إسحاق. *الفهرست*. ابراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 1994.

الاصطخري أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الكرخي. *كتاب المسالك و الممالك*. نشر إم جي ديجويي. ليدن: EJ Brill، 1967.

القلقشندي، إبو عباس أحمد بن علي. *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*. وزارة الثقافة و ارشاد القومي، Vol. 15 القاهرة: وزارة الثقافة و ارشاد القومي، 1963.

قاراداش، كاجفر. "مدرسة سمرقند حنفي كلام: الأمومية – التنشئة والتأريض وعملية". *أصول الدراسات الإسلامية* 6، (ديسمبر 2006): 57–100.

كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله الحنفي. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. محمد شرف الدين يالتكايا. 2 المجلد. تونس: وزارة التربية الوطنية، 1941.

القزويني زكريا بن محمد بن محمود. *أسرار البلاد وحركة العباد*. بيروت: دار صدر، ترجمة

القرشي، محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. تحقيق: عبد الفتاح محمد الهول. 4 المجلد القاهرة: عيسى البابي الحلبي 1978.

كوتلو سونميز. *الإمام الماتريدي و الماتريديين*. أنقرة: كتابيات، 2003.

كوتلو سونميز. "مصادر تركستان لأدب الكلام في العصر التيموري وما بعده". *مجلة e-article للدراسات الطائفية* 1/3 (2010): 7–41.

لو، ديفيد. *من السامرة إلى سمرقند: أسباط إسرائيل العشر المفقودة*. لانهام: مطبعة جامعة أمريكا، 1992.

لوتون، جون. *سمرقند وبخارى*. لندن: كتب توريس بارك، 1991.

ليجيتي، لاجوس. غير معروف شيك *آسيا*. من المجرية. صدر الدين كاراتاي. أنقرة: جمعية اللغة التركية، 1986.

مكي موفق بن أحمد. *مناقب أبي حنيفة*. 2 المجلد. بيروت: دار الكتب العربي، 1981.

المقدسي أبو عبد الله محمد بن. احمد بن البناي البشاري. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. محمد محزم، بيروت: دار إحياء تراث العرب ، 1987.

مومينوف، أشيربيك-أنكه فون كولجن. *علماء الكلام في سمرقند في العصر الماتريدي* (10/4 القرن) أنقرة 2003.

مؤمنوف أ أشيربك، "معاصرو أبو منصور الماتريدي في سمرقند"، كتاب وقائع ندوة أولوغ بير سينا بير سيني لير الإينا 28 2014. إد. أحمد كارتال. 33-38. اسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014.

مومينوف، أشيربيك، "نقوش شواهد القبور في مقبرة كاكيرديز في سمرقند كمصدر في دراسات ماتوريدي"، الباحث التركي الكبير الماتريدي والاجتماع العلمي للمناقشات الدولية (اسطنبول 22-24 مايو 2009). إد. إلياس جلبي. 452-456. اسطنبول: منشورات مؤسسة كلية اللاهوت بجامعة مرمرة، 2012.

نرشخي، إبي بكر محمد بن جعفر. *تاريخ بخارى*. فارسي إلى عربي trc. و نشر أمين عبد المجيد بدو - نصر الله مبشر الطرازي، القاهرة: دار المعارف، 1965.

النسفي، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد. *القند في ذكر العلماء بسمرقند*. نزار محمد الفارابي، المملكة العربية السعودية: مكتبة الكوثر، 1991.

النسفي، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد. *كتاب القند في تاريخ سمرقند*. في بارتولد. تركستان poxu Mongolskago Nashestviya (داخل نصوص الجزء الأول). سانت بطرسبرغ 1898.

أونال، رجب. "جغرافيا الإيمان في بلاد ما وراء النهر في عهد الإمام ماتريدي". أوراق الندوة لأولوغ بير تشنار الإمام ماتريدي (إسكي شهير، 28-30 أبريل 2014). أحمد كارتال. 639-678. اسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014.

أوزين، شكرو. "ماتريدي". *المؤسسة الإسلامية التركية للإسلام*. 28: 146-151. اسطنبول: منشورات تي دي في، 2003.

أوزين، شكرو. "صراع أهل السنة – المعتزلة في بلاد ما وراء النهر في القرن الرابع (العاشر) وإعلان أهل السنة". *مجلة الدراسات الإسلامية* 9 (2003): 49–85.

البزدوي أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي. *أصول الدين*. هانز بيتر لينس، القاهرة: دار إحياء الكتاب العربي، 1963.

بولونسكايا، لودميلا – أليكسي مالاشينكو. *الإسلام في آسيا الوسطى*. لبنان: مطبعة إيثاكا، 1994.

رودولف، أولريش. ماتريدي. آر. أوزكان تاسكي. اسطنبول: منشورات ليرا، 2016.

شيدر، سمو – سي بوسورث، "سمرقند"، إي أف 8: 1031–1034. لندن 1995.

الصليبي، إبي منصور عبدالملك بن محمد. *لطائف المعارف*. مصر 1960.

السمعاني أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي. *كتاب العُقاب*. 5 المجلد. عبدالله عمر البارودي. بيروت: دار السنان، 1988.

سومر. فاروق. *الاستشهاد عند قدماء الأتراك*. أنقرة: مؤسسة التاريخ التركية، 1994.

غريب جاي لو. *أراضي الخلافة الشرقية*. عين قيد: مطبعة الجامعة، 1905.

تان، مظفر. *الخلفية خسارة للاغتيال، بنية دعائية الإسماعيلية*. أنقرة: مدارس التعليم، 2017.

تشال، أحمد. *موسوعة مؤسسة (soğd) التركية للإسلام*. 37: 348–349. اسطنبول: منشورات تي دي في، 2009.

تولستوف، س. إستوريا نارودا أوزبكستان (أ). 1 المجلد. طشقند: Akademiya Nauk Uzbekskoi SSR، 1950.

عثمان، توران. *تاريخ فكرة الهيمنة التركية على العالم*. 2 المجلد. اسطنبول: منشورات Boğaziçi، 1999.

سيد أيدين. *فترة الأسلمة للأتراك*. اسطنبول: دار Yeditepe للنشر، 2007.

ويلهاوسن، جوليوس. *الدولة العربية وصمتها*. آر. فكرت ايسيلتان. أنقرة: كلية الشريعة جامعة انقرة .

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحَمَوي الرومي البغدادي. *معجم البلدان*. 5 المجلد. بيروت: دار الصدر، ts.

يورداغور، نص. *مشاهير علماء الكلام الأتراك من بلاد ما وراء النهر إلى الجغرافيا العثمانية*. اسطنبول: منشورات IFAV، 2017.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد سير *أعلام النبلاء*. مجلد 25 شعيب أرناؤوط - حسين اسعد والأخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990.

زيودوف، شوفوسيل. "ماتريدي ورمزه للزهد". أوراق ندوة أولوغبير إمام ماتريدي الدولية (إسكي شهير، 2830 أبريل 2014). إد. أحمد كارتال. 293-296. اسطنبول: مركز الدراسات الشرقية، 2014.

YAYLALI, D. – SANIR, M., "el-Kâzerûnî'nin *Delîlü'l-husûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* Başlıklı Eseri" *el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye;* 4 (2022): 338-371

EL-KÂZERÛNÎ'NİN *DELÎLÜ'L-HUSÛL FÎ ŞERHİ MİNHÂCİ'L-VUSÛL* BAŞLIKLI ESERİ

AL-KAZERUNI'S WORK ENTITLED *DELÎLÜ'L-HUSÛL FÎ ŞERHİ MİNHÂCİ'L-VUSÛL*

DAVUT YAYLALI
PROF. DR.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

MAHMUT SANIR
DR.
DİB/ELAZIĞ İL MÜFTÜĞÜ

ÖZ

Bu çalışma, Ahmed b. Muhammed el-Kâzerûnî'yi ve *Delîlü'l-husûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* adlı eserini tanıtmayı amaçlamaktadır. Söz konusu eser Beydâvî'nin fıkıh usûlünde kaleme aldığı Minhâcu'l-vusûl'ün şerhi olup, tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanmştır. Bu eser, metin ve şerh birbirine katılarak yazılmıştır. Öz ve kolay bir dille yazılan bu şerhin, ders kitabı olabilecek bir niteliğe haiz olduğunu söylemek mümkündür. Hicrî dokuzuncu asırda yaşadığı tahmin edilen Kâzerûnî'nin hadis, fıkıh usûlü, sarf, münâzara ve şiir ile ilgili eserleri bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Usûlü'l-fıkh, Delîlu'l-Husûl, Minhâcü'l-vusûl, Ahmed b. Muhammed el-Kâzerûnî.

ABSTRACT

The present study aimed to introduce Ahmed b. Muhammad al-Kazeruni and his work Delîlü'l-husûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl. This work is a commentary on Minhâcu'l-vusûl, written by Beydâvî with the fiqh methodology, and the study is derived from my dissertations. The work includes both the original manuscript and the commentary. It icould be suggested that the work, written with a concise and practical language, could be employed as a textbook. Kazeruni, who is estimated to have lived in the Hijri ninth century, authored works on hadith, fiqh method, sarf, debate and poetry.

Keywords: Uṣūl Al-Fiqh, Delîlu'l-ḥuṣûl, Minhâj, Aḥmed al-Kazeruni.

يايلالي، ج. – صانير، م.، "الكازَرونيّ وكتابه المسمّى «دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول»"
المجلّة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 4 (2022): 338-371

الكازَرونيّ وكتابه المسمّى «دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول»*

داود يايلالي
الأستاذ الدكتور
جامعة بايبورت/كلية الإلهيات

محمود صانير
الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية التركية/دار الإفتاء-إلازيغ

الملخص

تناول البحث التعريف بأحمد بن الفقيه محمد بن أبي بكر الشِّيرازي الكازَروني، وبكتابه المسمّى "دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول"، وذلك بذكر حياته ومؤلفاته، وترجيحاته الأصولية، وأسلوب شرحه لمتن منهاج الوصول. قامت الدراسة على المنهج الاستقرائي، حيث تتبعت البحث عن جزئيات الموضوع في كتب أصول الفقه، والتراجم، وفهارس الكتب، وقد تبين أن الشارح لم يكتف بالشرح فقط، بل وجّه بعض الانتقادات للشارح، وقام بترجيحات في بعض المسائل. ومن أهم ما توصل إليه البحث التوصُّل إلى أنَّ العصر الذي عاش فيه الشارح هو القرن التاسع الهجري، بالإضافة إلى تحديد أسماء مؤلَّفات الشارح الَّتي لا توجد معلومات عن بعضها في المصادر، وكذلك بيان بعض الكتب الَّتي ذُكِرت ضمن شروح منهاج البيضاوي، ولا علاقة لها به. وتكمن أصالة البحث بأنَّه قام بالتعريف بعَلَمٍ أصولي عاش في القرن التاسع، وشرح متنًا من أهم متون مدرسة المتكلمين، وهو غير معروف لدى طلاب العلم عمومًا، وطالبي علم أصول الفقه خصوصًا.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، دليل الحصول، منهاج الوصول، أحمد بن محمد الكازَرونيّ.

* Bu çalışma, Mahmut SANIR'ın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB İslam Hukuku Bilim Dalında, Prof. Dr. Davut YAYLALI danışmanlığında hazırlanan "Delîlu'l-husûl Fî Şerhi Minhâci'l-vusûl İlâ İlmi'l-usûl Adlı Eserin Tahkîki" adlı doktora tezinin dirâse/tahlil kısmından üretilmiştir.

المدخل

الحمد لله وحده، والصَّلاة والسَّلام على من لا نبيَّ بعده، وعلى آله وصحبه، ومن اقتفى هديه واتَّبع أثره. وبعد: فإنَّ الله سبحانه وتعالى يريد من عباده أن يحيوا حياة كريمة وفق مراده فيما شرع، وذلك لا يمكن إلَّا بفهم نصوص الكتاب والسنَّة، واستنباط الأحكام منهما. وفهمها فهمًا صحيحًا متوقِّف على معرفة قواعد أصول الفقه المتشكِّل من المعقول والمنقول.

وبما أنَّ رسالة الإسلام رسالةٌ شاملة ومستمرَّة إلى يوم القيامة، ينبغي أن تجيب عن النَّوازل والمستجدَّات، وإلَّا فلا يمكن التَّحدُّث عن شموليَّة رسالة الإسلام واستمراريَّتها. والإجابة عن النَّوازل والمستجدَّات مرجعها إلى استنباط حلولها من النُّصوص، والنُّصوص منحصرة، والوقائع غير منحصرة، ولذا فإنَّ الشَّارع شرع للمجتهدين استنباط الأحكام من النُّصوص باستخدام قواعد أصول الفقه للإجابة عن النَّوازل. والاجتهاد السَّالم عن التَّناقض لا يمكن إلَّا بعد معرفة قواعد أصول الفقه، وتطبيقها على المسائل الفرعيَّة.

في الصَّدر الأوَّل لم يكن يُعرَف علم أصول الفقه باصطلاحاته المدوَّنة اليوم كغيره من العلوم، ولكنَّه كان موجودًا في التَّطبيق العمليِّ؛ لأنَّ علماء ذلك العصر كانوا يفهمون المعاني من الألفاظ بالسَّليقة، وبتعبير آخر: فإنَّ المجتهدين في الصَّدر الأوَّل كانوا يقومون بعمليَّة الاجتهاد بالقواعد الموجودة في أذهانهم، الَّتي عُرِفت فيما بعد بأصول الفقه، مثل تطبيقهم قواعدَ الإعراب في تخاطبهم بدون معرفتهم الاصطلاحات النَّحويَّة الَّتي استقرَّت فيما بعد.

وهناك عدَّة عوامل جعلت العلماء يقنِّنون هذا العلم، لعلَّ من أبرزها دخول غير العرب في الإسلام بسبب الفتوحات الإسلاميَّة، حيث تمخَّض عنها مشكلة فهم النُّصوص لديهم؛ بسبب عدم معرفتهم باللُّغة الَّتي نزل بها الوحي، فكان لزامًا على العلماء وضع قواعد، بحيث يلتزم بها المجتهد في عمليَّة الاجتهاد بشكل يلائم مقاصد الشَّارع.

وفهم النُّصوص عبر تطبيق تلك القواعد يسدُّ الباب أمام المشكلات الَّتي ستنجم عن فهم النُّصوص فهمًا غير صحيح لدى المسلمين. ومن هذا

المنطلق دوَّن العلماء علم أصول الفقه؛ لكي تصان أصولُ الاستدلال عمَّا هو مخالف لمقاصد الشَّريعة.

وإنَّ لعلم الأصول خصائصَ، ومن أبرزها ما يأتي:

- علم أصول الفقه ازدوج فيه العقل مع السَّمع، واصطحب فيه الرَّأي مع الشَّرع.[1]
- "يضبط أصول الاستدلال، وذلك ببيان الأدلَّة الصَّحيحة من الزَّائفة.
- يوضِّح الوجه الصَّحيح للاستدلال، فليس كلُّ دليلٍ صحيحٍ يكون الاستدلال به صحيحًا.
- ييسِّر عمليَّة الاجتهاد، ويعطي الحوادث الجديدة ما يناسبها من الأحكام.
- يبيِّن ضوابط الفتوى، وشروط المفتي، وآدابه.
- يشرح الأسباب الَّتي أدَّت إلى وقوع الخلاف بين العلماء، والتماس الأعذار لهم في ذلك.
- يدعو إلى اتِّباع الدَّليل حيثما كان، وترك التَّعصُّب والتَّقليد الأعمى.
- يحفظ العقيدة الإسلاميَّة بحماية أصول الاستدلال والردِّ على شبه المنحرفين.
- يصون الفقه الإسلاميَّ من الانفتاح المترتِّب على وضع مصادر جديدة للتَّشريع، ومن الجمود المترتِّب على دعوى إغلاق باب الاجتهاد.
- يعمل على عصمة المستدلِّ من الزَّلل في الاستدلال، فلا يقول من شاء ما شاء، وإنَّما تردُّ الفروع إلى أصولها، وتردُّ الأصول إلى مصادرها المعصومة.
- يضبط قواعد الحوار والمناظرة، وذلك بالرُّجوع إلى الأدلَّة الصَّحيحة المعتبرة.

---

[1] محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى* (تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1413هـ/1993م)، ص 4.

– الوقوف على سماحة الشَّريعة الإسلاميَّة ويسرها، والاطِّلاع على محاسن هذا الدِّين".[2]

إنَّ ملامح علم أصول الفقه ظهرت في الصَّدر الأوَّل، وهذا يُرى جليًّا في فتاوى بعض الصَّحابة[3] وفي رسائل الخلفاء الَّتي أُرسِلت إلى الولاة، وفي الكتب الَّتي أُلِّفت في عصر التَّابعين ومن بعدهم. فالرِّسالة الَّتي أرسلها عمر بن الخطَّاب إلى أبي موسى الأشعريِّ رضي الله عنهما تضمَّنت ما يعين القضاة والمجتهدين في الحكم والإفتاء، كما أنَّها تضمَّنت كون الكتاب والسنَّة مصدرين للتَّشريع بالإضافة إلى أنَّها أشارت إلى أهميَّة القياس. وهذه الوثيقة تُعَدُّ من أوائل وأهمِّ الوثائق الَّتي تضمَّنت أهمَّ أسس الأصول.[4] وكذلك يمكنك أن ترى ملامح علم الأصول في موطَّأ الإمام مالك،[5] وفي كتب الإمام أبي يوسف[6] ومحمد بن الحسن الشَّيباني.[7]

وقد شهد القرن الثَّاني الهجريُّ ازدهارًا وتقدُّمًا في مجال العلوم الشَّرعيَّة، حيث جرى تدوين العلوم الشرعيَّة فيه؛ مثل الحديث، والفقه، والعقيدة، وأصول الفقه. وممَّا حصل في هذا القرن أنه ظهرت فيه المذاهب الفقهيَّة والعقديَّة، فكان لظهور هذه المذاهب المختلفة إسهام فعَّال في حركة التَّدوين. والنَّاظر في مؤلَّفات أئمَّة المذاهب مثل الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد يلاحظ بأنَّهم ألَّفوا في مجال العقيدة، والحديث،

---

[2] محمد بن حسين جيزاني، *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة* (دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، 1427هـ)، ص 23.

[3] وللوقوف على أمثلة على اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم انظر: محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين* (تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م)، 1/155–157.

[4] نصُّ الكتاب الذي كتبه عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما رواه البيهقي في *السنن الكبرى*، وغيره. أحمد بن الحُسَين البيهقي، *السنن الكبرى*، (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1432 هـ/ 2011 م)، 446/20.

[5] للاطلاع على نماذج من استخدام الإمام مالك قواعد أصول الفقه انظر: مالك بن أنس، *الموطأ* (تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان، أبو ظبي: 2004م)، 12/1، 182،302، 493/2، 503.

[6] للوقوف على أمثلة من ملامح علم الأصول لديه، انظر: يعقوب بن إبراهيم، *الخراج* (تحقيق: طه عبد الرؤوف، سعد حسن، المكتبة الأزهرية، بدون تاريخ)، ص 62، 175.

[7] للوقوف على أمثلة من ملامح علم الأصول لديه، انظر: *الأصل* لمحمد بن الحسن الشيباني (تحقيق: محمد بوينوكالن، وزارة الأوقاف، قطر)، 33/1، 162، 201/2.

والفقه وأصوله؛ لأنَّ الظُّروف ألجأت هؤلاء الأئمَّة إلى تدوين علوم كانت تُنقل من جيل إلى جيل بالرِّواية فقط.

والسَّبق في التَّدوين في أيّ علم من العلوم أمر مهمٌّ يتمنَّاه كلُّ ذي علم. لذا فقد وقع الخلاف في الأسبقيَّة في التَّأليف في أصول الفقه، فادَّعت الشِّيعة بأنَّ محمدًا الباقر أو هشام بن حكم هو أوَّل من دوَّن في الأصول،[8] كما ادَّعت السَّادة الحنفيَّة بأنَّ ذلك كان على يد الإمام أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني.[9] ومع وجود إسهامات هؤلاء الأعلام في علم الأصول، إلَّا أنَّه لا يوجد دليل قاطع على سبقهم إلى التَّدوين في هذا المجال. وعدم وصول مؤلَّف لهم في الأصول إلينا، ووصول رسالة الشَّافعيّ إلينا من الأدلَّة الَّتي تدلُّ على أنَّ أوَّل من ألَّف في الأصول هو الإمام الشافعي. وقد صرَّح بذلك إمام الحرمين الجوينيُّ[10] والفخر الرازي[11] والزركشي[12] وابن خلدون[13] وأشار إليه أمير بادشاه من الحنفيَّة.[14]

ألَّف الإمام الشافعيُّ كتابه الرِّسالة بعد ما التقى بعلماء من مدرستَي أهل الحديث وأهل الرَّأي، واطَّلع على خصوصيَّات كلٍّ منهما؛ لأنَّه تتلمذ على يد الإمام مالك في المدينة، ووكيع بن جراح في بغداد، والتقى بمحمد بن الحسن الشيباني، وغيره.

وقد توالت جهود العلماء بعد الشافعيّ في البيان والإيضاح والبسط والشَّرح إلى أن جاء القاضي أبو بكر الباقلَّاني والقاضي عبد الجبَّار

---

[8] أسد حيدر، *الإمام الصادق والمذاهب الأربعة* (دار الكتب العلمية، بيروت، 1969)، 561/2.

[9] محمد بن أبي يعقوب، ابن النديم، *الفهرست* (تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية 1417 هـ/1997 م)، ص 253-254؛ عبد الحي بن أحمد، *شذرات الذهب* (تحقيق: محمود أرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، 1406هـ /1986م)، 371/2.

[10] بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي،، *البحر المحيط* (دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م)، 18/1.

[11] فخر الدين محمد بن عمر الرازي،، *مناقب الإمام الشافعي* (تحقيق: أحمد حجازي، مكتبة كلية الأزهرية، قاهرة، 1986م)، ص 153.

[12] الزركشي، *البحر المحيط*، 18/1.

[13] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، *ديوان المبتدأ والأخبار في تاريخ العرب* (تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت: 1998م)، 576/1.

[14] محمد أمين البخاري، أمير بادشاه،، *تيسير التحرير* (مصطفى الباب الحلبي، 1932)، 48/1.

من المعتزلة، حيث ألبسا علم الأصول ثوبًا جديدًا من حيث استيعاب موضوعات علم الأصول والترتيب والشرح والإيضاح.[15] والأصوليُّون المنسوبون إلى مسلك المتكلِّمين الَّذين جاؤوا بعد القاضيين قد اقتفوا أثرهما وسلكوا سبيلهما وانتهجوا منهاجهما، فهذا إمام الحرمين الجويني قد استقى من معين التقريب والإرشاد للباقلَّاني، فلخَّصه في كتابه المسمَّى بالتلخيص،[16] ثمَّ ألَّف كتابه البرهان، ثمَّ جاء تلميذه الغزاليُّ فسكب علم الأصول في قالب جديد في كتابه المستصفى بنظام بديع ورائع. واستمدَّ الفخر الرازي كتابه المحصول منه ومن المعتمد لأبي الحسين البصري، ليأتي بعده تاج الدِّين الأرموي فيلخِّص المحصول في كتابه الحاصل، ثم يأتي البيضاويُّ فيلخِّص الحاصل في كتابه منهاج الوصول.[17]

وقد أُلِّفت على طريقة الفقهاء والمتكلِّمين مؤلَّفات عديدة من متون وشروح وحواش ما بين مطوَّل ومفصَّل، وما بين مختصر وملخَّص، فمن هذه الكتب ما حقِّقت وطبعت، ومنها ما لم تحقَّق ولم تطبع. وهناك عدَّة وسائل لإخراج الكتب الشرعيَّة الَّتي لا تزال مخطوطة لترى النُّور، ومن هذه الوسائل مهمَّة التَّحقيق الَّتي تجري بواسطة الدِّراسات العليا لنيل طلابها شهادات الماجستير والدكتوراه، وهذا ما يسبغ الأهميَّة القصوى لتحقيق المخطوطات عبر الدراسات العليا. ومن هذا المنطلق قمت بتحقيق "**دليل الحصول في شرح منهاج الوصول**".

وهذا الشّرح رغم أنّه كان متداولا بين طلّاب العلم في أواخر الدّولة العثمانيّة, كما يظهر ذلك من القيود الّتي على غلاف المخطوط, إلّا أنّه لم ير النّور فيما بعد, كغيره من شروح المنهاج. فشاء الله سبحانه وتعالى أن أحقّقه. والقسم الدراسي للكتاب المذكور كان باللغة التركيّة حسب النّظام المعمول به في الجامعة. ولذلك استللت هذا المقال من القسم الدراسيّ الّذي كتب باللغة التركية؛ تعميما للفائدة. فجاء المقال في مبحثين وخاتمة.

---

[15] الزركشي، *البحر المحيط*، 15/1.

[16] علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، *الإبهاج في شرح المنهاج* (تحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي- الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1424 هـ – 2004 م) 1272/4؛ الزركشي، *البحر المحيط*، 11/1.

[17] جمال الدين الإسنوي، *نهاية السول* (دار الكتب العلمية، قاهرة، 1999م)، ص 6.

المبحث الأول

وفيه تعريف بأحمد الشِّيرازي الكازَروني، وذلك ببيان الوضع السِّياسيِّ والعلميِّ في عصر الشَّارح، ثم ذكر نسبه ومؤلفاته.

عصر الشَّارح

لا تتوفَّر معلومات كافية عن حياة الشارح في المصادر إلَّا ما ذكره الشارح عن نفسه في كتابه "**دليل الحصول**"، وفي مقدِّمة كتابه "**مدارج الكشف**"، بالإضافة إلى ترجمة يسيرة عن الشارح عند حاجي خليفة، وعمر كحالة.

وأمَّا تحديد العصر الذي عاش فيه الشارح الكازَرونيُّ، فيُفهَم من قوله الَّذي ذكره في آخر كتابه "**دليل الحصول**"، حيث قال: "**وقد وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح لكتاب المنهاج في التاسع من صفر لسنة خمس عشرة وثمانمائة**". ويعرف من هذا التَّاريخ الَّذي فرغ فيه الشارح من شرحه للمنهاج بأنَّه كان على قيد الحياة في أوائل القرن التاسع الهجريّ؛ لذا فإنَّني أحاول أن اقتصر على ملخَّص تاريخي فيما يتعلَّق بالوضع السياسيِّ والعلميِّ خلال تلك الحقبة من الزمن في شيراز وما حولها.

أوَّلًا: الوضع السياسيُّ:

كانت مدينة شيراز الَّتي وُلِد فيها الشارح، وما حولها تحت حكم التيموريِّين آنذاك، واستمرَّ حكمهم الممتدُّ من الهند والصِّين إلى الأناضول وآسيا الوسطى وإيران ما بين 1370–1507م. وتسميتهم بالتيموريين نسبة إلى مؤسِّس هذه الدولة تيمور لنك. وبعدما سحق تيمور لنك جيش المماليك سنة 1401م، وهزم العثمانيين سنة 1402م، بسط سيطرته على المنطقة. مات تيمور لنك سنة 807هـ/1405م وقد خلَّف وراءه دولة واسعة الحدود. ولكن ضعفت البلاد بعده، وتفرَّقت إلى أجزاء بسبب اضطرابات داخل الأسرة الحاكمة إلى أن قضى عليهم الاستعمار الإنكليزيُّ سنة 1857/1274,[18]

[18] أحمد معمور العسيري، *موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم إلى عصرنا الحاضر* (الناشر: غير معروف)، 289؛ İsmail Aka, "*Timurlular*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 41/180-184.

ثانيًا: الوضع العلميُّ:

عاشت شيراز وما جاورها من البلاد تحت حكم عدَّة إمبراطوريات، مثل المغول والإلخانيّين والتيموريّين. وخلال هذه التقلُّبات في انتقال السلطة في الحكم لم تنقطع الحركة العلميَّة في شيراز وما جاورها، لذا يمكننا القول: إنَّه لم تتضرَّر الحركة العلميَّة، ونشاط المكتبات، والمدارس بسبب زحف التيموريين مثلما تضرَّرت بسبب زحف جنكيز خان المدمِّر. والمدارس الَّتي أُنشِئت في عهد الإلخانيين والمظفريّين استمرَّت في نشاطها إبان حكم التيموريين. ومن أبرز مزايا المدارس إبان حكم التيموريين انتشار علوم الرياضيَّات والطبِّ وغيرهما من العلوم البحتة، بالإضافة إلى العلوم الشرعيَّة، وقد أُنشِئت في عهدهم نحو من ستّين مدرسة.[19]

وبما أنَّ **دليل الحصول** من المؤلَّفات الَّتي أُلِّفت في القرن التَّاسع الهجريِّ في علم أصول الفقه، فإنَّه من المناسب أن نتطرَّق إلى شيء من جهود العلماء في أصول الفقه في هذا القرن.

اهتّم علماء القرن التاسع بهذا العلم اهتمامًا كبيرًا كما كان الأمر في القرن الثامن، وكان هذا الاهتمام منصبًا على تأليف المتون والمختصرات والمنظومات والشروح والحواشي.

- تَمَيَّز النتاج الأصولي في هذا القرن بعدد من الخصائص، منها:
- كثرة المؤلَّفات الأصولية، وتنوعها من حيث مذاهبها، ومناهجها.
- قلَّة التأليفات المستقلَّة، فأكثر النتاج الأصولي في هذا القرن مرتبط بمؤلَّفات أخرى سابقة، إما بطريق الشرح أو التحشية، أو الاختصار، أو النظم.
- سهولة اللغة الَّتي كُتِب بها هذا النتاج.

[19] İsmail Aka, "Timurlular", 41/180-184.

التعريف بالشارح

نسَبه:

هو: أحمد بن الفقيه محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن محمد الكازَرونيّ الشِّيرازيّ، كذا ذكره الشارح في مقدِّمة كتابه **دليل الحصول**،[20] وذكر نحوه في مقدِّمة كتابه **مدارج الكشف**. وأمَّا حاجي خليفة فذكر نسب الشارح عند ذكر كتابه **شرح عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد** هكذا: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن محمد الشيرازيّ الكازَرونيّ،[21] وذكره عند ذكر شرحه لأربعين النووية: **الهادي للمسترشدين** هكذا: الشهاب، أحمد بن محمد بن أبي بكر الشيرازي الكازّروني.[22] وأمَّا عمر رضا كحالة فقد ذكر نسب الشارح عند ذكر شرح البردة المنسوب إلى الشارح، المسمّى بـ"**نزهة الطالبين وتحفة الراغبين**" هكذا: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن محمد الشيرازي فخر الدين.[23] وأما لقب الشارح فهو "الشهاب" كما نقله حاجي خليفة،[24] و"فخر الدين" كما ذكره عمر كحالة.[25]

ولادته ونشأته:

وأما تاريخ ميلاد الشارح ومكانه، وشيوخه وأقرانه، وتلاميذه، ورحلاته، فلم نعثر على شيء منها.

وفاته:

ولم يُذكَر له تاريخ وفاة، لكن ذَكَر الكازَروني في آخِر كتابه "**دليل الحصول**" أنَّه فرغ منه سنة: 815هـ. فتكون وفاتُه بعد هذا التاريخ.

مؤلَّفاته:

من جملة مصنَّفاته الَّتي وقفنا عليها:

---

[20] أحمد بن الفقيه محمد الشِّيرازي، *دليل الحصول* (تحقيق: محمود صانير)، ص 1.
[21] مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، *كشف الظنون* (مكتبة المثنى، بغداد: 1941)، 1159/2.
[22] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1/1.
[23] رضا كحالة، *معجم المؤلفين* (مكتبة المثنى، بغداد)، 86/2.
[24] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1/1.
[25] رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، 86/2.

1. **دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**. وهو هذا الشرح الذي هو موضوع بحثي.
2. **رسالة في إسلام كعب بن زهير**.[26]
3. **شرح البردة**، وهو الشرح المختصر.[27]
4. **شرح قصيدة عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد**.[28]
5. **مدارج الكشف في شرح آداب البحث**.[29]
6. **نزهة الطالبين وتحفة الراغبين في شرح قصيدة البردة** للبوصيري، وهو الشرح الكبير.[30]
7. **الهادي للمسترشدين**، وهو شرح للأربعين النووية.[31]
8. **الوافية في شرح الشافية**، وهو شرح لشافية ابن حاجب في الصرف.[32]
9. **الفوائد في شرح القصائد**، وهو شرح للمعلقات السبع.[33]

المبحث الثاني

عرّفت فيه بالشرح؛ ببيان اسم الشرح، ونسبته إلى المؤلِّف، وتعريف موجز بالمنهاج، ومنهج المؤلِّف في الشرح، ومصادره، واعتراضات الشارح، وترجيحاته في الشرح.

---

[26] ولهذه الرسالة نسخة في مكتبة الملك سعود ضمن مجموع برقم: 13/2494 ورقة 2.
[27] له نُسخة خطية في مكتبة حفيد أفندي برقم: 307؛ وأخرى في مكتبة غازي خسرو بسراييفو برقم: 1831.
[28] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1159/2.
[29] مدارج الكشف لم يزل مخطوطًا، توجد نسخة منه في مكتبة آية الله جليلي بمدينة كرمنشاه تحت رقم: 1/83.
[30] له نسخة خطية في مكتبة روان كوشكي بتركيا برقم: 730، في 44 لوحة. ونسخة أخرى في مدرسة الحجيّات بالموصل مجاميع برقم: 22/ 56/ 2، 1170
[31] نسبَه في هدية العارفين إلى أحمد بن محمد بن خضر العمري الكازَروني الشافعي المتوفَّى بعد سنة: 798هـ. انظر: *كشف الظنون*، 60/1؛ إسماعيل بن محمد أمين الباباني، *هدية العارفين* (وكالة المعارف الجليلة، استانبول)، 117/1
[32] وقد حَقّق عبد الله بن أحمد القرني عام 1426 جزءًا منه في جامعة أم القرى.
[33] يعمل أحمد حسين في تحقيقه في جامعة الأنبار بالعراق.

التَّعريف بالشَّرح

اسم الشَّرح:

ذكر الشَّارح في مقدِّمة شرحه: أنَّه سمَّاه "**دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**"، وورد اسمه على غلاف المخطوط في نسخة جوروم: "دليل الحصول في شرح منهاج الوصول"، وجاء على غلاف نسخة رضوان شهر وفي آخرها: "دليل الحصول في علم الأصول"، وورد اسم الشرح في فهرسة مكتبة كرمان شاه: "دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول"، فثبت أنَّ اسم الشرح هو: "**دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**".

نسبة الشَّرح إلى المؤلِّف:

يمكنني القول: إنَّ أحمد الكازَروني هو الَّذي ألَّف "**دليل الحصول**"، وذلك للأدلَّة الآتية:

ورد على غلاف نسخة جوروم: "هذا الشرح لأحمد الكازروني"، و"دليل الحصول في شرح منهاج الوصول لأحمد بن محمد الكازروني".

وجاء في فهارس مكتبة جليلي بكرمان شاه، وفي مكتبة عبدلي علي برضوان شهر: "الكاتب: كازروني شيرازي أحمد بن أبي بكر، اسم الكتاب: دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول".

وقد صرَّح الشارح في مقدِّمة شرحه بأنَّه شرح المنهاج، وسمَّاه بـ"دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول".

تعريف موجز بالمنهاج:

هو كتاب مختصر في أصول الفقه على مسلك المتكلمين للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي. وهذا الكتاب يُعَدُّ مختصرًا لما سبقه من أهمِّ كتب متكلِّمي الأصوليّين، حيث اختصره القاضي من كتاب الحاصل للتاج الأرموي الَّذي اختصره من محصول الفخر الرازي الَّذي استفاد من المستصفى للإمام الغزالي، وهو استقى من الجويني الَّذي نهل من معين تقريب القاضي الباقلاني.[34] وقد عُنِي العلماء بالمنهاج بين شارح له

[34] انظر: *التعليق* رقم 16 و17.

ومحشٍّ وناظم ومخرِّج لأحاديثه، وغير ذلك من الدِّراسات الحديثة، مثل كتابة مقالات عنه[35] والترجمة له.[36] وهذا المختصر كما أنَّه يُعرَف باسم **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، كذلك يُعرَف باسم **منهاج البيضاوي**، ويسمِّيه بعض العلماء **بالمنهاج الأصلي**؛ لئلّا يلتبس بمنهاج النووي الَّذي يعرف بالمنهاج الفرعيّ.

وقد أُلِّف على متن المنهاج كثير من الشروح، والحواشي، وحاول الباحثون الَّذين كتبوا عن المنهاج استيعاب أطراف الكلام عنها، لذا فإنَّ ذكر تلك الشروح والحواشي هنا يكون تكرارًا بدون جدوى، إلَّا أنَّني أكتفي بذكر ملاحظات على من حاول استقصاء الأعمال الَّتي أُنجِزت حول متن المنهاج. ذُكِر ضمن الأعمال الَّتي أُنجِزت حول المنهاج ما ليس له صلة بمنهاج البيضاوي، وما لا يُعرَف حتمًا أشرح لمنهاج النووي هو، أم شرح لمنهاج البيضاوي؟ كما حصل اللبس في شرح محمد بن خليل الرملي؛ لأنَّ بعض الباحثين ذكروا هذا الشرح ضمن شروح منهاج البيضاوي،[37] ولكنَّه ليس بواضح أشرح لمنهاج النووي هو أم شرح لمنهاج البيضاوي؟ ومرجعهم في ذلك هو ما ذكره السخاويُّ في الضوء اللامع في ترجمة الرملي، حيث قال: "حَتَّى إِنه كتب بِخَطِّهِ الكثير، بل شرح المِنْهَاج والبهجة وَجمع الجَوَامِع وَغَيرهَا".[38]

وذكر أيضًا من ضمن شروح منهاج البيضاوي **سراج العقول إلى شرح منهاج الأصول** المنسوب إلى طاهر بن أحمد بن محمد القزويني، وممن ذكره ضمن تلك الشروح حاجي خليفة،[39] إلَّا أن إسماعيل الباباني البغدادي ذكر أنَّه في علم الكلام، حيث قال: "سراج العقول -في الكلام- لبهاء الدين أبي محمد طاهر ابن أحمد بن محمد القزويني النحوي المتوفَّى سنة

---

[35] Metin Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beyzâvî*, s. 707-736.

[36] Mansur Koçinkağ tarafından tercümesi yapılarak Türkçeye kazandırılmıştır. (İstanbul: Rağbet Yayınları 2019).

[37] Feyyaz Özel, *Kâdı Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)*, s. 13.

[38] شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، *الضوء اللامع* (دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ)، 236/7.

[39] حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1879/2.

[756]"[40] وبمثله قاله رضا كحالة.[41] وما قاله صلاح الدين الصفدي (ت 764هـ) عن القزويني: "وَكَانَ يغلب عَلَيْهِ علم الْكَلَام"،[42] يؤكِّد كون **سراج العقول** في علم الكلام لا في علم أصول الفقه.

وكذلك ذُكِر ضمن شروح المنهاج: **معراج الوصول إلى علم الأصول** منسوبًا إلى محمد بن أبي بكر الإيكي، وإلى محمد بن أبي بكر الفارسي الشيرازي.[43] وبعد البحث تبيَّن أنَّهما كتاب واحد لمؤلِّف واحد، وليسا مؤلَّفين مختلفين.[44]

ومن الكتب الَّتي ذُكِرت ضمن الأعمال الَّتي تحقق إنجازها على المنهاج: **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول** لعيسى بن منون،[45] وهذا الكتاب لا من الشروح ولا من الحواشي التي كُتِبت على المنهاج، بل هو كتاب مستقل يشرح مسائل القياس، كما قاله مؤلفه: "ولم أجعله شرحًا لهذين الكتابين –المنهاج وشرحه نهاية السول للأسنوي– ولا حاشية عليهما، بل هو شرح لمسائل القياس يستعين به الطالب على فهمهما، وفهم غيرهما".[46]

وعدَّ بعض الباحثين محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي ممن نظموا منهاج البيضاوي، ولم أعثر على من صرَّح بذلك، بل الَّذي عثرت عليه هو: أنَّ ابن حجر العسقلاني قال: "وله نظم المنهاج"[47] وغير واضح من كلام الحافظ، أيّ منهج من المنهاجين يقصد، بينما صرَّح إسماعيل

---

[40] إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، *إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون* (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، 7/4.

[41] رضا كحالة، *معجم المؤلفين*، 33/5.

[42] صلاح الدين خليل الصفدي، *الوافي بالوفيات* (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000)، 225/16.

[43] Metin Yiğit, "Minhâc Literatürü ve Usul Tarihindeki Etkisi", s. 712-713.

[44] عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى* (تحقيق: د. محمود محمد الطناحي وغيره، هجر للطباعة والنشر والتوزيع 1413هـ) 114/8؛ أبو بكر بن أحمد، ابن قاضي شهبة، *طبقات الشافعية* (تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت 1407هـ)، 191/2.

[45] Feyyaz Özel, *Kâdı Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri,* s 13.

[46] عيسى منون، *نبراس العقول* (مطبعة التضامن، بدون تاريخ)، 4/1.

[47] ابن حجر العسقلاني، *إنباء الغمر* (تحقيق: د حسن حبشي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1969)، 53/1.

الباباني البغدادي بأنَّه نظم منهاج النووي، حيث قال: "لَهُ إغاثة اللهاج فِي شرح الْمِنْهَاج للنووي... نظم المِنْهَاج المَذْكُور".[48]

منهج المؤلِّف في الشَّرح:

- الشارح الكازَرونيُّ مزج المتن بالشرح بحيث لا يُمَيَّز أحدهما عن الآخر.
- سلك مسلك الإيجاز في الشرح.
- ذكر تعريف المصطلحات الأصوليَّة والفقهيَّة الَّتي لم يذكرها المصنف.
- استعمل أسلوب الملازمات المنطقية.
- ذكر تتمة الآيات الَّتي ذكرها المصنِّف، وفسَّر بعض كلماتها.
- الشارح مقلٌّ في النُّقول عن غيره.
- لم يذكر الشارح مصدر الأحاديث الَّتي استشهد بها.
- شرح التعريفات الَّتي أوردها المصنف، فتكلَّم على المفردات والقيود والمحترزات.
- ذكر تكملة الشعر مع شرح كلماته.
- بيَّن حركات الكلمات الغريبة.
- ذكر إعراب بعض الكلمات.
- بين ترجيحه في بعض المسائل بإحدى الكلمات أو العبارات الآتية: "والحقُّ، على المذهب المختار، على الأصحِّ، والمختار.

مصادر الشَّرح:

استفاد الكازرونيُّ في تأليفه هذا من عدَّة مصادر أصوليَّة، وحديثيَّة، ونحويَّة، ولغويَّة، وهي كما يأتي:

- في أصول الفقه: أخذ من محصول الفخر الرازي، ومستصفى الغزالي، وإيضاح الأسرار للإيجي، وشرح المنهاج للعبري.

[48] إسماعيل بن محمد الباباني، *هدية العارفين*، 166/2.

- وفي الحديث: أخذ من الكتب الستة، والإمام أحمد، والبيهقي، وعبدالرزاق، وغيرهم.
- وفي اللغة: أخذ من كتاب العين للخليل، والصحاح للجوهري، والكسائي.
- وفي النحو: أخذ من شرح المفصل لابن حاجب.
- وفي التفسير: أخذ من الكشاف للزمخشري، وتفسير البيضاوي.
- وفي علوم القرآن: أخذ من معاني القرآن للفراء.

ذكر اعتراضات الشارح:

والشارح الكازروني استشكل بعض عبارات البيضاوي والأمثلة التي مثَّل بها، وذكر توجيهًا مناسبًا، كما يراه. وسنجمل تلك الاعتراضات فيما يأتي:

الاعتراض الأوّل: إنَّ الوجوب المتعلِّق بفعل المكلَّف قد يتعلَّق بفعل معيَّن كالصوم والصلاة، ويُسمَّى الواجب المعين، وقد يتعلَّق بفعل مبهم من أمور معيَّنة، كخصال كفَّارة اليمين، ويُسمَّى الواجب المخيَّر. وتبرأ ذمَّة المكلَّف في الواجب المخيَّر بإتيان واحد من الأمور المعيَّنة. ولكن ما حكم الجمع بينها؟ وفي ذلك ذكر البيضاويُّ بأنَّه يسنُّ الجمع بينها، ومثَّل لها بقوله: "أو يُسنُّ، ككفَّارة الصَّوم"، واستشكل الشارح هذه العبارة لعدم الوضوح في دلالتها؛ لأن الشارح فهم منها كفّارة الوقاع في نهار رمضان، وذلك لا يُفهَم من عبارة المصنف، ولهذا قال الشارح: "المناسب: أن يقول: ككفَّارة الوقاع في رمضان".[49] وأما السبكيُّ فقال: ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين.[50] والَّذي يظهر أنَّ استشكال الشارح في محلِّه؛ لأنَّ المصنِّف ذكر في هذا التذنيب: ما يتعلَّق الحكم بأشياء على التَّرتيب، وهذا لا يوجد إلا في كفارة الظهار والقتل والوطء في شهر رمضان، وأما كفارة اليمين فهو على التخيير في بعضه، والترتيب في بعضه.[51]

---

[49] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 36.
[50] السبكي، *الإبهاج*، 255/2.
[51] علي بن محمد الماوردي، *الحاوي الكبير* (تحقيق: علي محمد، عادل أحمد، دار الكتب العلمية، 1999)، 299/15.

الاعتراض الثاني: ومما أخذ الشارح على البيضاويّ عدم تحريره لمذهب أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم في مسألة شرطَ صدق المشتقِّ صدق المشتقِّ منه الَّذي هو أصل المشتقِّ، حيث قال البيضاوي في معرض نقل مذهبهما في هذا الصدد: "شرط المشتقِّ صدق أصله خلافًا لأبي علي الجبائيِّ وابنه؛ فإنَّهما قالا: بعالميَّة الله دون علمه"، وقال الشارح في شرحه: "اعلم: أنَّهما يعلَّلان العالميَّة بالعلم مطلقًا، ويقولان: إنَّ العلم في الله تعالى عين ذاته، فهما لا يسلبان عنه إلَّا العلم الزَّائد على ذاته، لا العلم مطلقًا، فيكون علَّة العالميَّة هي العلم، وهو عين ذاته تعالى، وحينئذ فتخصيص تعليل عالميَّتنا بالعلم كما ينبئ عليه لفظ الكتاب باطلٌ".[52]

الاعتراض الثالث: أخذ الشارح على البيضاويِّ مسألة من المسائل النحويَّة في فصل تفسير حروف يُحتاج إليها، حيث قال البيضاويُّ: "الثَّانية: الفاء للتَّعقيب إجماعًا؛ ولهذا ربط به الجزاء إذا لم يكن فعلًا"، وقال الشارح في معرض اعتراضه: "اعلم أنَّ في قوله: "إذا لم يكن فعلًا" نظرًا؛ لأنَّ الجزاء إذا كان ماضيًا بـ"قد" لفظًا، أو تقديرًا، أو كان أمرًا، أو نهيًا وجب دخول الفاء عليه -كما قُرِّر في علم النَّحو- مع أنَّه فعل".[53]

الاعتراض الرابع: ذهب البيضاوي ومن معه إلى أنَّ الأمر المعلَّق بشرط، أو صفة لا يقتضي التَّكرار لفظًا ويقتضيه قياسًا. ثمَّ ذكر في معرض تعليل عدم اقتضاء الأمر التكرار لفظًا، بأنَّ الزوج لو قال لزوجته: "إن دخلتِ الدَّار فأنتِ طالق"، واستشكل الشارح هذا المثال قائلًا: والمناسب أن يقول: لو قال لوكيله: طلِّق زوجتي إن دخلتِ الدَّار؛ لعدم اشتمال مثال المصنِّف على الأمر.[54] وبمثله قال السُّبكيُّ.[55]

ذكر ترجيحات الشارح:

ونذكر هنا التَّرجيحات الَّتي قام بها الشَّارح خلال شرحه للمنهاج.

[52] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 73.
[53] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 104.
[54] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 134.
[55] السبكي، *الإبهاج*، 1120/4.

الحكم:

اتَّبع الكازروني البيضاوي في ترتيب المنهاج الذي شرحه. وترتيب المنهاج مستمد من ترتيب الإمام الغزالي في المستصفى؛ لذا ذكر البيضاوي الحكم ومتعلقاته في مقدمة منهاجه، وفي سبب تقديم مسألة الأحكام على غيره من المسائل الأصولية يقول الغزالي: "القطب الأول: في الأحكام، والبداءة بها أولى؛ لأنَّها الثمرة المطلوبة"[56] وقام الشارح ببعض الترجيحات في مسألة الأحكام، وهي كما يلي:

تعريف الحكم:

إنَّ المتأثِّرين بمنهج الإمام الغزالي في الأصول يذكرون بعد تعريف أصول الفقه تعريف الحكم ويتناولون متعلَّقاته من الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به. وانتهج البيضاوي هذا النَّهج، وذكر بعد تعريف أصول الفقه تعريف الحكم. وقد عرَّف البيضاويُّ الحكم: بـ"**خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التَّخيير**". وبعض الأصوليّين كابن الهمام ذكروا في تعريف الحكم بدل قيد "أفعال المكلَّفين" "أفعال العباد"[57] ليدخل الأطفال تحت تعريف الحكم. وأمَّا الَّذين ذكروا في تعريف الحكم قيد "أفعال المكلَّفين"، كالبيضاويّ وغيره فقالوا: إنَّ الأحكام الشرعيَّة كالحرام والواجب وغيرهما لا تتعلَّق بأفعال الأطفال، بل تتعلق بأوليائهم وأوصيائهم. وبعد هذا، يمكننا القول: إنَّ الشَّارح ارتضى تعريف البيضاويّ للحكم، وذلك بشرحه قيد أفعال المكلَّفين: بـ"العاقلين البالغين، والعاقلات البالغات".

وفي التَّعريف المذكور قيّد "خطاب الله تعالى"، ويُفهَم منه في الوهلة الأولى: أنَّ خطاب الله مقتصر على ما ثبت من الأحكام في الكتاب فقط، وأنَّ ما ثبت بالسنَّة والإجماع والقياس غير داخل في تعريف الحكم، ولذا أراد الشَّارح أن يزيل هذا اللَّبس فقال: "اعلم أنَّ قول الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام وفعلَه، والإجماعَ، والقياسَ مُندرجٌ تحت خطابه تعالى؛ لقوله

[56] الغزالي، *المستصفى*، ص 7.
[57] أمير بادشاه، *تيسير التحرير*، 132/2.

تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾[58] ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾[59] ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[60] و﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[61]".[62]

الحكم الوضعيُّ:

ينقسم الحكم الشرعيُّ إلى حكم تكليفيّ وحكم وضعيّ. واختلف الأصوليُّون في أوَّل من أحدث نظريَّة الحكم الوضعيّ، فمنهم من ذهب إلى أنَّ أوَّل من أحدثها هم الأشاعرة، ومنهم من ذهب إلى أنَّ أوَّل من أحدثها هم المعتزلة.[63] وأمَّا الشارح الكازرونيُّ فذهب إلى أنَّ أوَّل من أحدثها هم المعتزلة.[64]

الواجب الموسع:

الواجب الموسَّع هو: أن يزيد الوقت على فعل الواجب، كوقت الحجّ، وأوقات الصَّلاة.[65] واختلف العلماء فيما إذا زاد الوقت على الفعل، هل المكلَّف مخيَّر في إيقاع الفعل في أيّ جزء من أجزاء الوقت، أم يجوز له أن يترك الواجب الموسَّع في أوَّل الوقت بشرط القصد على الفعل في الآخر؟ والشارح الكازرونيُّ اختار القول الأول.[66]

مقدمة الواجب:

مسألة وجوب الشَّيء هل يقتضي وجوب السَّبب والشَّرط معًا، أو يقتضي وجوب السَّبب دون الشَّرط، ممَّا تباينت فيها آراء العلماء. والشَّارح الكازرونيُّ رجَّح بأنَّ وجوب الشَّيء مطلقًا يوجب وجوبَ مالا يتمُّ إلَّا به سواء كان الجزء المتمِّم للواجب سببًا أم شرطًا بدون فرق بينهما.[67]

---

[58] النجم، 3/53.
[59] الأعراف، 158/7.
[60] النساء، 115/4.
[61] الحشر، 2/59.
[62] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 20.
[63] الإسنوي، *نهاية السول*، ص 27.
[64] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 26.
[65] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 36.
[66] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 36.
[67] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 39.

هل يستلزم وجوب الشَّيء حرمة نقيضه؟

هذه هي المسألة المعروفة بأنَّ الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟[68] اختلف العلماء في أنَّ الأمر بالشَّيء هل يستلزم النَّهي عن نقيضه أم لا؟ ذهب الشَّارح الكازرونيُّ ومعه الأكثرون إلى أنَّه يقتضيه. وعلَّلوا ذلك بكون الحرمة جزء الوجوب؛ لأنَّه لا معنى لحرمة النقيض إلا المنع منه، فقد صار المنع من النقيض جزء ماهية الوجوب،[69] فالدَّال على وجوب الشَّيء الَّذي هو الكلُّ بالمطابقة يدلُّ على الحرمة الَّتي هي جزؤه بالتَّضمُّن.[70]

الكتاب:

تُشكِّل أدلَّة الأحكام الشرعيَّة العمود الفقري لعلم أصول الفقه، وأدلَّة الأحكام الشرعيَّة المتَّفق عليها، هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ويُفهَم هذا الترتيب من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.[71] ويبدأ الأصوليُّون من أدلَّة الأحكام بالقرآن الكريم؛ لأنَّه المصدر الأوَّل للأحكام الشرعيَّة، ويُعرَف القسم الَّذي يُذكَر فيه ما يتعلَّق بالقرآن الكريم في كتب أصول الفقه بـ"الكتاب" الَّذي هو اسم من أسماء القرآن الكريم. وللشارح بعض الترجيحات في قسم الكتاب، وهي كما يأتي:

مَن الَّذي وضع الألفاظ للمعاني؟

من المسائل الَّتي أدلى العلماء دلوهم فيها، مسألة تعيين واضع اللُّغات، وقد ذُكِر فيها ثلاثة مذاهب، ولكلٍّ مأخذه. وأمَّا الشَّارح الكازرونيُّ فأشار إلى ترجيح مذهب التوقُّف بقوله: "ولـمَّا كان الكلُّ محتملًا عقلًا، والأدلَّة على تعيين الواضع ضعيفةٌ كما سيجيء، قال المصنَّف: ولم يثبت تعيين الواضع".[72]

---

[68] السبكي، *الإبهاج*، 330/2.

[69] محمد بن يوسف الجزري، *معراج المنهاج* (تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين الإسلامية، قاهرة، الطبعة الأولى، 1993)، 99/1.

[70] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 41.

[71] النساء، 59/4.

[72] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 63.

إمكان وقوع الاشتراك في اللُّغة:

المشترك هو: اللَّفظة الموضوعة لمعنيَين مختلفَين، أو أكثر بوضع واحدٍ من حيث إنَّهما مختلفان.[73] من العلماء من ذهب إلى عدم إمكان وقوع الاشتراك في اللُّغة، ومنهم من ذهب إلى إمكان الوقوع في اللُّغة. وأمَّا الشارح الكازرونيُّ فلم يصرِّح بذكر ترجيحه في هذه المسألة، إلا أنَّه يفهم من نسبته القول بإمكان وقوع الاشتراك إلى الأكثر: بأنَّه يميل إلى هذا القول.[74]

الحقيقة اللغويَّة والعرفيَّة والشرعيَّة:

تطرَّق البيضاويُّ هنا إلى عدَّة مسائل، منها: مسألة صِيَغ العقود والفسوخ، نحو: بِعتُ وزوَّجتُ، وهي للإخبار بحسب اللُّغة، وقد تُستعمَل في الشَّرع للإخبار أيضًا، فأمَّا إذا استُعملت في الشَّرع لإحداث حكمٍ فهل هي للإخبار كما كانت بحسب اللُّغة، أو تنقل منها إلى إنشاء العقود والفسوخ؟ وذكر الشارح أنه فيه خلاف، وقال: المختار: أنَّها نُقِلت من الإخبار إلى الإنشاء.[75] واستدل على كونه إنشاءً بدلائل:

أحدها: أن اللفظ لو كان إخبارًا لكان إما عن ماضٍ، أو حال، أو مستقبل. والأوَّلان باطلان، وإلَّا يلزم أن لا يَقْبل الطلاق التعليق؛ لأنَّ التعليق: توقُّفُ وجودِ شيءٍ على شيء آخر. والماضي والحال قد وُجِدا فلا يَقْبَله، لكن اللازم منتفٍ؛ لقبوله التعليق إجماعًا. وإنْ كان عن مُسْتَقبل لم يقع؛ لأن قوله: طلقتكِ إذن، بمنزلةِ قوله: ستصيرين طالقًا، والطلاق لا يقع بذلك.

وثانيها: لو كانت هذه الصيغ، إخبارات لكانت إما كاذبة أو صادقة: فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها، وإن كانت صادقة فصِدْقها إما أن يحصل بنفسها، أي: يتوقف حصوله على حصول الصيغة، أو يَحْصُلَ بغيرها:

إنْ كان الأول لزم الدور؛ لأن كون الخبر صدقًا: وهو بعتك مثلًا- موقوفٌ على وجود المخبَر عنه: وهو وقوع البيع، فلو توقف المخبَر عنه:

[73] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 80.
[74] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 81.
[75] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 93.

وهو الوقوع، على الخبر: وهو بعتك- لزم الدور، وإنْ كان الثاني وهو أن يحصل الصدق بغيرها- فهو باطل بالإجماع.

وثالثها: أن الزوج لو قال لرجعيَّته في عدَّتها: طلَّقتك، ونوى الإخبار عما مضى لم يقع قطعًا. وإن لم ينوِ شيئًا أو نوى الإنشاء وقع بالاتفاق، فلو كان إخبارًا لم يقع كما لو نوى به الإخبار.[76]

مفهوم العدد:

والمقصود من هذا هو: هل تخصيص الحكم بالعدد المعيَّن يدلُّ على نفي ذلك الحكم عما عداه أم لا؟ اختلف العلماء فيه: فذهب البيضاويُّ إلى أنَّ تخصيص الحكم بالعدد المعيَّن لا يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداه، لا في العدد الزَّائد عليه ولا في النَّاقص منه.

وذهب قوم، ومنهم الشارح الكازرونيُّ إلى التفصيل، وقال: "والحقُّ: التَّفصيل: وهو أن يقول: العدد الَّذي عُلِّق به الحكم إمَّا أن يكون علَّة لذلك الحكم، أو لا، فإن كان علَّةً له فالتَّعليق به يدلُّ على ثبوت ذلك الحكم في الزَّائد عليه؛ لكون العلَّة -وهي ذلك العدد- موجودة في الزَّائد دون النَّاقص عنه، كقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: "إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا"،[77] فإنَّ القلَّتين علَّة لاندفاع النَّجاسة، فإن زاد على القلَّتين يطهر أيضًا، وإن نقص لا.

وإن لم يكن العدد علَّة لذلك الحكم، فإن كان الحكم حرمةً، كتحريم جَلد الزَّاني الزَّائد على المئة، أو كراهة، ككراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات دلَّ على التَّحريم والكراهة فيما فوقه دون ما دونه، وإن كان إيجابًا، كوجوب خمس صلوات، أو إباحة، كإباحة نكاح أربع زوجات، أو ندبًا، كتصدُّق دينار في وطء الحائض دلَّ على ثبوت مثله في النَّاقص دون الزَّائد".[78]

---

[76] السبكي، *الإبهاج*، 743/3-745؛ الكازروني، *دليل الحصول*، ص 93.

[77] هذا الحديث روي بعدة ألفاظ، ورواه بهذا اللفظ الطحاوي في *شرح مشكل الآثار* (15/1).

[78] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 115.

المخصِّص:

التخصيص: إخراج بعض ما يتناوله اللَّفظ. والمخصِّص إما متَّصل، أو منفصل، ولكلٍّ منهما أقسام. ومن المخصِّص المتَّصل الاستثناء، وشرط صحَّة الاستثناء اتِّصال المستثنى بالمستثنى منه، وأن لا يكون المستثنى مستغرِقًا للمستثنى منه. واختلف العلماء في صحَّة الاستثناء فيما إذا زاد المستثنى على نصف المستثنى منه، أو نقص منه. والشارح الكازروني قال: "وأمَّا ما سواه؛ أي: سوى كون المستثنى مستغرِقًا للمستثنى منه- فالمختار: أنَّه صحيح، سواء كان المستثنى مساويًا لنصف المستثنى منه، أو أقلَّ من النِّصف، أو أكثر منه".[79]

السُّنَة:

ذكرنا سابقًا وجود تسلسل هرميّ بين الأدلَّة الشرعيَّة المتَّفق عليها، وبناء على هذا فإنَّ السنَّة في الترتيب الثاني بين الأدلَّة الشرعيَّة. وكون السنَّة تقوم بوظيفة التبيين للقرآن الكريم، مع كونها مصدرًا مستقلًّا للتَّشريع يدلُّ على أهميَّة السنَّة النبوية؛ لذا فإنَّ المباحث المذكورة في قسم الكتاب، الَّتي يُحتَاج إليها لفهم القرآن الكريم فهمًا صحيحًا، مثل الأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمجمل، والمبيِّن، والناسخ، والمنسوخ- يُحتَاج إليها في قسم السُّنَّة أيضًا لفهمها فهمًا صحيحًا. وللمؤلِّف ترجيح واحد في قسم السُّنَّة. وهو يتعلَّق بشروط الراوي.

شروط الراوي:

من الشروط المعتبرة في الراوي: العدالة. والعدالة هي: هيئة راسخة في النَّفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرَّذائل المباحة. وقد اختلف العلماء في تفسير الكبيرة، فاختار الشارح الكازروني تفسيرها: بأنَّها هي الَّتي أوجبت الحدَّ.[80]

---

[79] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 156.

[80] وقد عرفت الكبيرة بعدة تعريفات: أحدها: أنها المعصية الموجبة لحدٍّ. والثاني: ما لَحِقَ صاحِبَها وعيدٌ شديد بنص كتاب أو سنة. والثالث: كل جريمة تُؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة. والرابع: كل فعل نَصَّ الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد. السبكي، *الإبهاج*، 1907/5؛ الكازروني، *دليل الحصول*، ص 218.

الإجماع:

إن الإجماع بكونه معتمدًا على الكتاب والسنة، هو في الترتيب الثالث في التسلسل الهرمي بين الأدلة. وللشارح ترجيحات في بعض مسائل الإجماع، وهي كالآتي:

جواز انعقاد الإجماع، وجواز العلم به:

ذهب جمهور العلماء إلى أن وقوع الإجماع والعلم به جائز. ومن العلماء من ذهب إلى أن الإجماع موجود لكنَّ العلم به مستحيل؛ لانتشار المُجمعين شرقًا وغربًا، وجواز خفاء واحد منهم، وجواز خموله بحيث لا يُعرَف أحد أنه مجتهد. وذكر البيضاوي الجواب عن هذا الاعتراض: بأنَّ الوقوف على الإجماع لا تعذُّر له في أيام الصَّحابة رضي الله عنهم؛ لاندفاع هذه الاحتمالات ثمَّة، فإنَّهم كانوا محصورين قليلين، والإجماع يكون موجودًا في زمانهم؛ لإمكان معرفتهم، واجتماعهم في موضع واحد. وكأنَّ الشارح فهم من جواب البيضاويّ هذا بأنَّ حصول الإجماع خاصٌّ بالصحابة، ولذا قال: وفيه؛ أي: في جواب البيضاوي هذ- نظر؛ لما سنذكر أنَّ اتِّفاق المؤمنين الموجودين في كلِّ عصر حُجَّة.[81]

الإجماع السكوتي:

والإجماع ينقسم إلى إجماع صريحيّ، وإجماع سكوتيّ. والإجماع الصَّريحيُّ هو: أن يصرح جميع علماء ذلكَ العصر الَّذي انعقدَ فيه الإجماع بما أجمعوا عليه. والإجماع السكوتيُّ هو: أن يقول بعض أهل العصر قولًا، ويسكت الباقون.[82] واختلف العلماء في حجيَّة الإجماع السكوتيّ، فمنهم من قال بحجِّيته، ومنهم من قال بعدم حجيَّته. والشارح الكازرونَيُّ

[81] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 232؛ محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن إمام الكاملية، *تيسير الوصول* (تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423 هـ/2002 م) 47/5، ص 48.

[82] لمزيد من التفصيل في أقسام الإجماع يُنظر: سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح *مختصر الروضة* (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة، 1987)، 126/3.

اختار عدم كونه حجَّة تبعًا للإمام الشافعيِّ،[83] فإنَّه قال: لا يُنسَب إلى ساكت قول.[84]

القياس:

إنَّ من المسلَّمات أنَّه لا يُصار إلى القياس ما دام النصُّ موجودًا من الكتاب والسنَّة. وأمَّا إذا لم يوجد نصٌّ لا من الكتاب ولا من السنَّة ولا الإجماع، فإنَّه يُصار في هذه الحالة إلى القياس. ووظيفة القياس: إلحاق مسألة ليس فيها نصٌّ بمسألة فيها نص بجامع العلة. ولأنَّ القياس يحتاج إلى أصل من الكتاب، أو السنَّة، أو الإجماع، فإن مرتبته رابعة بين الأدلَّة الشرعيَّة.

دليل حجّيّة القياس:

ذهب الجمهور إلى أنَّ القياس أصل من أصول الشَّرع، ويُستدَلُّ به على الأحكام الَّتي لم يرد بها السمع.[85] ثم اختلفوا في الدليل الدالِّ على وجوب العمل به: فمن العلماء من قال: إنَّه يجب العمل بالقياس عقلًا، كما وجب شرعًا، ومنهم من قال: إنَّه حجَّة حيث العلَّة في القياس منصوصة، أو حيث الفرع بالحكم أولى من الأصل به، ومن العلماء من قال: إنَّه يجب العمل بالدَّليل الشَّرعيِّ، واختاره الشارح الكازروني؛ للأدلة الآتية:

أولًا: أن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار، والاعتبار مأمور به في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾.[86] أمر الله تعالى بماهية الاعتبار، وهو أمر شامل لجميع أنواع الاعتبار، ومن جملة أفراده القياس، فوجب أنْ يكونَ القياس مأمورًا به.

ثانيًا: التمسُّك بالسُّنَّة، وهي أنَّ النَّبيَّ ﷺ لـمَّا أراد أن يبعث معاذًا وأبا موسى إلى قضاء اليمن، قال لهما: "**بم تقضيان؟**" قالا: لو لم نجد الحكم في الكتاب والسنَّة نقيس الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحقِّ عملنا به.

---

[83] إمام الحرمين، *التلخيص*، 98/3.
[84] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 245.
[85] منصور بن محمد السمعاني، *قواطع الأدلة* (تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999)، 72/2.
[86] الحشر، 2/59.

فقال: "أصبتما".[87] وبهذا صوَّبهما الرَّسول ﷺ في العمل بالقياس. وتصويب الرَّسول إيَّاهما في العمل به دليل على كونه حجَّة.

ثالثًا: العمل بالقياس مُجمَعٌ عليه بين الصحابة؛ لصدوره من طوائف منهم من غيرِ إنكارٍ، كما رُوِي عن أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه أنه قال في الكلالة: "أقولُ برأيي: الكلالة: ما عدا الوالد والولد".[88] والرَّأي هو: القياس إجماعًا، فكان أبوبكر قائلًا بالقياس.[89]

هل تنصيص الشَّارع بعلَّة الحكم أمر منه بالقياس؟

قال بعض الفقهاء: تنصيص الشَّارع بعلَّة الحكم أمر منه بالقياس، على معنى أنَّ ذلك يكفي في تعدية الحكم بها إلى غير محلِّ الحكم المنصوص، وفرَّق أبو عبد الله البصري بين الفعل والتَّرك؛ أي إنْ كان التَّنصيص على العلَّة في الفعل لم يكن أمرًا بالقياس، نحو: كُلِ الرمانة لحلاوتها، وفي ترك الفعل أمرًا، نحو: لا تأكل الرمّانة لحموضتها، واختار الشارح الكازروني ومن معه: أنَّ التَّنصيص بالعلَّة ليس أمرًا بالقياس، سواء كان في الفعل مثل: أكرمْ زيدًا لعلمه، أم في الترك مثل: الخمر حرام لإسكارها. وعلَّلوا ذلك بأنَّه يحتمل أن يكون علَّة التَّحريم هي الإسكار مطلقًا حتى ثبت التَّحريم في كلِّ ما يسكر، ويكون أمرًا بالقياس، يحتمل أن يكون الإسكار المخصوص بالخمر علَّة الحرمة، فلا يوجد الحرمة في غيرِ الخمر، فلم يكن أمرًا بالقياس؛ لامتناع التَّعدية حينئذ، وإذا احتمل كلًّا منهما امتنع الجزم بالأمر بالقياس.[90]

هل تبطل المناسبة بالمعارضة؟

هناك طُرق دالَّة على عِلِّيَّة الوصف، ومنها المناسبة، والمناسبة: كون الوصف علَّة للحكم؛ لمناسبة بين الوصف والحكم. ومعنى بطلان المناسبة بالمعارضة، كما قال الشارح الكازروني هو: أنَّه إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع ومصلحة، لكن يلزم منه ضرر أيضًا، فاشتمال الوصف على ذلك الضَّرر هل تبطل مناسبته لذلك الحكم أو لا؟ واختار

---

[87] روى حديث معاذ في الاجتهاد أبو داود والترمذي من غير ذكر لأبي موسى بألفاظ مختلفة. انظر: *سنن أبي داود*: 303/3 (3592)؛ *وسنن الترمذي*: 608/3 (1327).

[88] رواه عبد الرزاق في *مصنفه*:304/10 (19191)؛ والدارمي في *سننه*: 1944/4 (3015).

[89] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 256-259.

[90] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 263.

الشارح الكازروني أنه لا تبطل المناسبة بالمعارضة؛[91] لأنَّ الفعل المناسب إن تضمن ضررًا أقلّ من نفعه، أو مساويًا له، فظاهر أنَّه لا تبطل مناسبته، وإلَّا يلزم ترجيح المرجوح، أو الترجيح بلا مرجِّح، وإن تضمَّن ضررًا أزيد من نفعه فكذلك لا تبطل مناسبته، إذ لا يصير نفعه غير نفع؛ لاستحالة انقلاب الحقائق. وإذا بقي نفع الوصف، بقيت مناسبته. لكن يندفع الحكم المبنيُّ على تلك المصلحة، وبتعبير آخر: لا يترتَّب الحكم على الوصف المتضمِّن للنفع؛ لمعارض الضرر، فإنَّ ترجيح المرجوح مستحيل.[92]

التعليل بالوصف المركب:

العلَّة من أركان القياس. وهي معرِّف للحكم، وللعلَّة أقسام باعتبارات مختلفة، ومن هذه الأقسام انقسام العلَّة إلى بسيطة مثل الإسكار، ومركَّبة مثل القتل العمد والعدوان، وفي جواز التَّعليل بالوصف المركَّب خلاف بين العلماء. وأمَّا الشَّارح الكازروني فاختار جواز التعليل بالوصف المركَّب.[93]

الأدلة المختلف فيها

إنَّ الأدلَّة الشرعيَّة تنقسم قسمين من حيث الاتِّفاق عليها والاختلاف فيها. وقد تقدَّم بأنَّ الأدلَّة المتَّفق عليها هي الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس. وأمَّا الأدلَّة المختلفة فيها فهي كما ذكرها البيضاوي تنقسم إلى أدلَّة مقبولة ومردودة. والمقبولة منها كما ذكرها البيضاوي، هي الاستصحاب، والاستقراء، وأقلُّ ما قيل، والمصلحة المرسلة، وفقد الدليل، وأمَّا المردودة فهي الاستحسان وقول الصحابي. وللشارح ترجيحات في هذا القسم، وهي كما يأتي:

المصالح المرسلة:

وقد يعبَّر عنها بالمناسب المرسل وبالاستصلاح وبالاستدلال المرسل وبالاستدلال،[94] وهي: الوصف المناسب لتشريع الحكم الذي لم يشهد

---

[91] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 277.
[92] ابن إمام الكاملية، *تيسير الوصول*، 306/5.
[93] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 296.
[94] السبكي، *الإبهاج*، 2633/6.

له الشارع بالاعتبار أو الإلغاء.[95] وهل هو من الأدلَّة المقبولة أو لا؟ فيه خلاف. والذي اختاره الشارح هو: أنَّ المصلحة إن كانت ضروريَّة وقطعيَّة، وكلِّيَّة اعتبرت، وكانت من الأدلَّة المقبولة، وإلَّا فلا.[96]

قول الصحابي:

ذكر البيضاوي قول الصحابيّ بين الأدلَّة المردودة، وتطرَّق إلى اختلاف العلماء في حجيَّته، ثم رجَّح قول الشافعي في مذهبه الجديد القائل: بأنَّه لا يقلِّد العالم صحابيًّا، كما لا يقلِّد عالمًا آخر، وكذلك اختاره الشارح. واستدلُّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾؛ حيث أمر الله تعالى بالاعتبار وذلك ينافي التقليد، وبإجماع الصحابة؛ لأنّ الصحابة أجمعوا على مخالفة كلِّ واحد من آحاد الصحابة، ولو كان حجَّة لم يجوِّزوا ذلك، وبالقياس، أيَ بقياس فروع الدِّين في عدم جواز تقليد الغير، على أصول الدِّين. فكما لا يجوز التَّقليد فيها لا يجوز في الفروع. والجامع: تمكُّن المجتهد من إدراك الحكم بالدَّليل.[97]

تفويض الحكم إلى رأي النَّبيّ ﷺ:

ومعناه: أنَّه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي ﷺ، أو للعالم: احكم بما شئت، فما صدر عنك من الحكم فهو حكمي في عبادي، ويكون إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية.[98] وعلى تقدير جوازه فهل هو واقع أو لا؟ إنَّ العلماء اختلفوا في جواز تفويض الحكم إلى رأي النَّبيّ ﷺ، أو إلى رأي العالم، واختار الشارح مذهب الشَّافعي رضي الله عنه، وهو التوقف في جواز تفويض الحكم إلى رأي النَّبيّ ﷺ، وامتناعه.[99] وقد ذكر الشافعي في رسالته ما يدل على أنه يجوز للنبيِ ﷺ على الخصوص ولا يجوز لغيره، واختاره السمعاني.[100] ومن عبارات الشافعي الَّتي تدلُّ على ذلك قوله في

---

[95] الزركشي، *تشنيف المسامع* (تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، 1998)، 21/3.

[96] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 315.

[97] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 319–320.

[98] السبكي، *الإبهاج*، 2684/6.

[99] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 322.

[100] السمعاني، *قواطع الأدلة*، 337/2.

الرسالة: ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلّا من جهة علم مضى قبله.[101]

الاجتهاد والإفتاء

يتكوَّن هذا القسم من البابين، باب الاجتهاد وباب الإفتاء، وهو آخر قسم في المنهاج. وللشارح ترجيح واحد في هذا القسم، وهو كالآتي:

هل يخطأ اجتهاد النَّبيّ عليه الصَّلاة والسَّلام؟

سبب ذكر هذه المسألة، هو كونها مبنية على جواز الاجتهاد للنبي ﷺ. والمختار عند الشارح: أنَّه لا يخطأ اجتهاده عليه الصَّلاة والسَّلام. وعُلِّل ذلك بأنَّه لا يخطئ تنزيهًا لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد،[102] وبأنَّه إن أخطأ اجتهاده لوجب علينا اتّباعه في ذلك؛ لكوننا مأمورين باتّباعه؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾،[103] فيلزم الأمر باتّباع الخطأ، وهو غير جائز.[104]

[101] محمد بن إدريس الشافعي، *الرسالة* (مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1357هـ- 1938م)، ص 508.
[102] ابن إمام الكاملية، *تيسير الوصول*، 290/6.
[103] النساء، 65/4.
[104] الكازروني، *دليل الحصول*، ص 350.

الخاتمة

بعد التطواف في رحاب حياة أحمد الكازروني، ومؤلَّفه دليل الحصول، يمكننا أن نختم هذه الرحلة بما يأتي:

إنَّ أحمد الكازروني عاش في القرن التاسع الهجري الموافق للقرن الخامس عشر الميلادي في عهد التيموريين في مدينتي شيراز وكازرون، ونُسِب إليهما. ورغم أنَّه ألَّف في مختلف العلوم، مثل الحديث، وأصول الفقه، والشعر، والصرف، ومنها كتابه دليل الحصول الذي تحدّثنا عنه، فإنَّه لم يُذكَر في المصادر ما يتعلَّق بحياته إلا النزر اليسير، ويمكن عزو هذا الأمر إمَّا إلى قلَّة طلَّابه، وإمَّا إلى كثرة الشروح على منهاج البيضاوي.

إنَّ شرحه هذا هو شرح مختصر وممزوج بالمتن الذي شرحه، وقد افتتح شرحه بمقدمة وجيزة، ذكر فيها اسمه ومولده ومحتده. ويُفهَم من بعض عبارات الشارح بأنَّه شافعي المذهب.

ينقل الشارح اختلاف الأصوليين من غير إسهاب مستفيدًا ممن سبقه من العلماء، ومن غير تعصُّب لأي مذهب. كما أنَّه ابتعد عن التعقيد في الألفاظ، وهذا جعل شرحه واضحًا مفهومًا، وخلال شرحه صرَّح بترجيحاته في بعض المسائل، ووجَّه انتقاداتٍ إلى البيضاوي.

المصادر والمراجع

آل مغيرة، عبد الله بن سعد، *أصول الفقه في القرن التاسع الهجري*، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة الدكتوراه، 1427).

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، *نهاية السول شرح منهاج الوصول*، (دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/1999م).

ابن إمام الكاملية، كمال الدين محمد بن محمد، *تيسير الوصول إلى منهاج الأصول*، تحقيق: عبد الفتاح الدخميسي، (القاهرة، دار الفاروق، ط 1، 1423هـ/2002م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، *الخراج*، تحقيق: طه عبد الرؤوف، سعد حسن، (المكتبة الأزهرية، بدون تاريخ).

أمير بادشاه، محمد أمين البخاري، *تيسير التحرير*، (مصطفى الباب الحلبي 1932)

الترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وغيره، (مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1395هـ/ 1975م).

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، *السنن الكبرى*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مركز هجر، ط 1، 1432هـ/2011م).

الجويني، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، *التلخيص*، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير أحمد العمري، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، بدون تاريخ).

حيدر، أسد، *الإمام الصادق والمذاهب الأربعة*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1969).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *ديوان المبتدأ والأخبار في تاريخ العرب*، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، 1998).

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم، (السعودية، دار المغني، ط 1، 1412 هـ/2000 م).

الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر، *مناقب الإمام الشافعي*، تحقيق: أحمد حجازي، (مكتبة كلية الأزهرية، 1986).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد، *البحر المحيط*، (دار الكتبي، ط 1، 1994م).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد، *تشنيف المسامع*، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، (مكتبة قرطبة 1418هـ/1998م).

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب، *الإبهاج في شرح المنهاج* تحقيق: أحمد جمال، نور الدين صَغِيري (دُبي، 2004).

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وغيره، (هجر للطباعة، 1413هـ).

السِّجِسْتاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، محَمد كامل، (دار الرسالة العالمية، ط 1، 1430هـ/2009م).

السخاوي، شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، (بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ) .

السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد، *قواطع الأدلة*، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1999م).

الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تحقيق: أحمد شاكر، (مكتبه الحلبي، 1358هـ/1940م).

الشيباني، محمد بن الحسن، *الأصل*، تحقيق: محمد بوينوكالن، (دولة قطر: وزارة الأوقاف، بدون تاريخ).

الصفدي، صلاح الدين خليل، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت، دار إحياء التراث، 2000).

الصنعاني، أبو بكر، عبد الرزاق بن همام، *المصنف*، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (الهند، المجلس العلمي 1403ه).

الطحاوي، أبو جعفر، أحمد بن محمد، *شرح مشكل الآثار*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (مؤسسة الرسالة، ط 1، 1415هـ/1494م).

العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، تحقيق: حسن حبشي، (مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969).

الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، *المستصفى*، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، (مؤسسة الرسالة، ط 1، 1417هـ/1997م).

أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود أرناؤوط، (دمشق، 1986).

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، *طبقات الشافعية*، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، (بيروت، عالم الكتب، 1407هـ).

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين*، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1991م).

كاتب جلبي، الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله، *كشف الظنون*، (بغداد، مكتبة المثنى ١٩٤١م)

كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، (مكتبة المثنى، بدون تاريخ).

مالك بن أنس، *الموطأ*، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (مؤسسة زايد بن سلطان، ط 1، 1425هـ/ 2004م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، *الحاوي الكبير*، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1999).

منون، عيسى، *نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول*، (مطبعة التضامن الأخوي، بدون تاريخ).

ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت، دار المعرفة 1997).

Aka, İsmail, "Timurlular", *DİA*, XXXXI, İstanbul: 2012.

Arıcı, Mustakim, *Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kādî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri* (1. Baskı), Ankara: TDV, 2017.

Eshenkulova, Kishimjan, *Timurlular Devrinde Medrese Eğitimi ve Ulûm el-Evâil* (Basılmamış doktora tezi) İstanbul: 2001.

Özel, Feyyaz, *Kâdı Beydâvî'nin Fıkıh Usûlü Görüşleri (Minhâcu'l-Vusûl Adlı Eseri Bağlamında)*, Yüksek Lisans Tezi 2016.

• Yiğit, Metin, “Minhâc Literatürü ve Usûl Tarihindeki Etkisi”, İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beydâvî, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık 2017.

• _____, *İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanife›nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009.

كلمة من المحرر
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

أصول فهم الغزالي
الأستاذ الدكتور غوربوز دنيز

علاقة السنة بالوحي
الأستاذ الدكتور صفوت سانجقلي

البيئة العلمية التي نشأ فيها الإمام الماتريدي ومراكز العلوم في سمرقند
الأستاذ المشارك عثمان آيدنلي

الكازَرونيّ وكتابه المسمّى
«دليل الحصول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول»
الأستاذ الدكتور داود يايلالي - الدكتور محمود صانير

ISSN 2687-4547
9 772687 454001