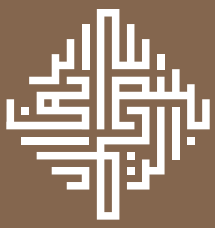

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٦ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٦ هـ / ٢٠٢٤ م

ISSN 2687-4547 • E-ISSN 2822-2571

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Publisher & Chief Editor
Cafer Tayyar DOYMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Dr. Lamia LEVENT ABUL

Editör
Editor
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ

Koordinatör
Coordinator
Fatih KARAZEYBEK

Yazı Takip
Secretary
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ

Yayın Türü
Type of Publication
Altı Aylık, Süreli Yayın

İletişim
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

Grafik Tasarım
Graphic Design
Ahmet DEĞİRMENCİ

Yayın Tarihi
Publication Date
Aralık 2024, ANKARA

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية
: جعفر طيّار دويماز

مديرة التحرير الكتابي
: الدكتورة لامعة لوند أبول

المحرر
: الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

المنسق
: فاتح قره زيبك

المتابعة
: أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر
: مرة كل ستة أشهر، المنشورة الدورية

التواصل
: المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+90 (312) 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

التصميم الجرافيكي
: أحمد دكيرمنجي

تاريخ النشر
: ديسمبر 2024، أنقرة

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. Soner GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Mustafa Bülent DADAŞ
Fatih KARAZEYBEK
Dr. Kübra ÇİÇEKLİ

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmed YILDIZ
Muhammed Sait YİĞİT
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Muhammed Emin UYSAL
Dr. Muhammed Nur YUSUF

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش، رئيس الشؤون الدينية
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة حجي بيرم 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 الخطاف، 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 باموك قلعة
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 صونر كوندوز أوز
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش
فاتح قره زيبك
الدكتورة كبرى جيجكلي

لجنة التدقيق:
أحمد يلدز
محمد سعيد ييغيت
أحمد محمود شن
آدم ساري
محمد أمين أويصال
الدكتور محمد نور يوسف

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

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

مبادئ النشر

1. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة علمية محكّمة تابعة لرئاسة الشؤون الدينية، حيث تتضمن أبحاثاً ومقالات مجمعة في المجالات الدينية والاجتماعية. ويتم نشرها مرتين في السنة في حزيران وكانون الأول.

2. تشمل خدمات رئاسة الشؤون الدينية الدراسات العلمية التي تتوافق مع هدف «توعية المجتمع بالدين» والتي تسهم في العلوم الدينية والأصلية والمتوافقة مع المعايير العلمية. ومن ناحية أخرى تقرر لجنة التحرير نشر البحوث غير المتعلقة بهذه القضايا.

3. مجلة الديانة العلمية باللغة العربية هي مجلة محكّمة. تخضع المقالات التي تنشر فيها للتدقيق الأولي من قبل لجنة التحقيق من حيث امتثالها لمبادئ النشر الخاصة بالمديرية العامة للمنشورات الدينية. وفي التدقيق الأولي، يتم تطبيق نظام مراجعة الأقران الأكاديمية (التحكيم) بمبدأ الحياد على المقالات التي تقرر نشرها من قبل الأغلبية المطلقة للجنة التحقيق.

4. يتم تدقيق المقالات علمياً ولغوياً بأساليب علمية من قبل محكمين على الأقل. ومن أجل نشر المقالات، يجب الحصول على رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ولا يتم نشر المقالات التي تحصل على رأي «غير قابلة للنشر» من كلا المحكمين. ونتيجة للتقييم القائم على تقرير المحكم العلمي، تقرر لجنة التحرير ما إذا كان يجب نشر المقالات التي تتلقى رأي «قابلة للنشر» من كلا المحكمين و / أو ما إذا كان يجب إرسال المقالة ذات الرأي السلبي من قبل أحد المحكمين إلى محكم ثالث.

5. إذا كانت المراجعة العلمية للمقالات إيجابية، تقرر لجنة التحرير أولويات النشر والتخطيط.

6. المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات تقع على عاتق المؤلفين.

7. لغة النشر في المجلة هي اللغة العربية.

8. يتم دفع أجرة التأليف للمؤلفين الذين تُنشر مقالاتهم في المجلة على حسب «لائحة حقوق النشر والمعالجة التي تدفعها المؤسسات والمنظمات العامة». ولا يتم إعادة أجرة المقالات المرسلة للمجلة إلى المؤلف أو إلى أي شخص آخر، سواء تم نشرها أم لم يتم.

9. يجب ألا تكون المؤلفات المقدمة للمجلة قد سبق نشرها في جهة نشر أخرى أو ألا تكون في مرحلة التقييم الآخر للنشر.

10. يجب أن تتضمن المقالات التي سيتم إرسالها أنواع المقالات (تدوين / بحث / تقييم) وما إلى ذلك.

11. يتم إرسال المقالات إلى نظام متابعة المقالات DergiPark "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid". بالإضافة إلى الاسم والعنوان والمعلومات عن المؤسسة لمؤلف المقالة، يجب تضمين رقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني ورقم ORCID في الصفحة الأولى.

12. يلتزم الباحثون بتنفيذ التغييرات المقترحة / المشار إليها من قبل المحكم من أجل نشر الأبحاث التي تم إعدادها.

13. تعبر الأبحاث والدراسات المنشورة في المجلة عن الآراء الشخصية للباحثين والمؤلفين، ولا تعبر عن المواقف والآراء الرسمية للمجلة.

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 50 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe-İngilizce-Arapça başlık ve öz (150-200 kelime) ile en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Arapça yayımlanmış eserler ile diğer alfabelerde yayımlanan eserler farklı başlıklarda gösterilmekle birlikte makalede istifade edilen tüm eserlere "Bibliyografya" başlığı altında da ayrıca Latin alfabesiyle yer verilmesi gerekmektedir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 13 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 13 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça dışında metin kullanılacaksa bu da Times New Roman yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Makalede yazar isminden sonra varsa unvan ve görev yaptığı kurum ile yıldız simgeli bir dipnotta yazarın ORCID numarası ile mail adresi yazılmalıdır.
6. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

   الملخص (Öz – Abstract)

   المدخل (Giriş)

   الخاتمة (Sonuç)

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية (Kaynakça)
7. 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 gereklidir.
8. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 11 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
11. Dipnot ve kaynakça referans sistemi olarak –bazı istisnai tercihler dışında– İSAM'ın Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) baz alınacaktır.
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir: Kitabın ismi-yazarın ismi, cilt sayısı/sayfa sayısı.

قواعد الكتابة

1. يجب كتابة المقالات المقدمة إلى مجلتنا في برنامج Microsoft Office Word أو إرسالها وفقاً لهذا البرنامج. كما يجب أن تكون هذه المقالات مناسبة للمجلة مع جميع المرفقات وينبغي ألا تتجاوز 50 صفحة في المجموع.

2. ينبغي إضافة عنوان وملخص باللغة التركية - والإنجليزية - والعربية (150-200 كلمة)، وإضافة الكلمات المفتاحية بالتركية - والإنجليزية - والعربية بخمس كلمات على الأقل وثماني كلمات كحد أقصى، وكذلك إضافة «المراجع» التي تشير إلى المصادر المستخدمة في نهاية المقالات. تُقدم مصادر المقالات المنشورة باللغة العربية والمقالات المنشورة بأبجديات أخرى تحت عناوين مختلفة، حيث يجب إدراج جميع المصادر المستخدمة في المقالة بالأبجدية اللاتينية تحت عنوان «ببليوغرافيا''.

3. يجب أن يكون تخطيط الصفحة بحجم ورق A4 ويجب ضبط الهوامش على مسافة 2.5 سم.

4. يجب كتابة النص الرئيسي في المقالات المطلوب نشرها بخط Traditional Naskh ، وبحجم 13، وبمسافة سطر 1.15. كما يجب أن تكون العناوين التي ستُستخدم في النص الرئيسي غامقة وبحجم 13 بنفس الخط. إذا كان سيتم استخدام نص آخر غير اللغة العربية في المقالات المطلوب نشرها، فيجب كتابة ذلك النص بخط Times New Roman وبحجم 12.

5. ينبغي كتابة اللقب بعد اسم المؤلف في المقالة إن وجد، وكذلك المؤسسة التي يعمل بها، ورقم ORCID وعنوان البريد الإلكتروني للمؤلف في الحاشية السفلية بعلامة النجمة.

6. يجب كتابة عناوين الأقسام للمقالات على النحو التالي؛

   الملخص

   المدخل

   الخاتمة

   المصادر والمراجع / المصادر التركية والأجنبية

7. إذا كانت هناك جداول وأشكال تحتوي على حقوق التأليف والنشر، فيجب الحصول على إذن كتابي من صاحب التأليف للاستخدام في مجال الطبع والمنصات الإلكترونية ويجب الإشارة إلى المصدر بكلمة «المصدر» أسفل الجدول أو الشكل.

8. يجب أن يقتصر عدد الأشكال أو الجداول التي يمكن استخدامها في البحث على 10 أعداد كحد أقصى.

9. كما يجب إضافة الهوامش السفلية بخط Traditional Naskh وبحجم 11 وبمسافة سطر 1.0.

10. ينبغي وضع الأرقام المرجعية للحاشية بعد علامات الترقيم.

11. كنظام مرجعي للحاشية السفلية والببليوغرافيا - مع بعض الاستثناءات – سيُعتمد على مبادئ ISAM للتدقيق اللغوي للنشر (ITNES) .

12. ينبغي عرض الهوامش في أسفل كل صفحة بشكل مرقم. وفي الهوامش السفلية، يجب اتباع الترتيب التالي: **اسم الكتاب**-اسم المؤلف، عدد المجلدات/عدد الصفحات.

İçindekiler

Editörden.....162
From the Editor
DOÇ. DR. MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

FIKIH, DİNİN VE ŞERİATİN NESİ OLUR? (DİN, ŞERİAT, İSLAM VE FIKIH KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME).....166
WHAT IS FIQH TO THE RELIGION and SHARI'AT?: AN EVALUATION on the CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM and FIQH
PROF. DR. H. YUNUS APAYDIN

DÜNDEN BUGÜNE TÜRK DÜNYASI'NDA İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUMU ve GELİŞİMİ.....232
FORMATION and DEVELOPMENT of ISLAMIC THOUGHT TRADITION in the TURKIC WORLD FROM PAST to PRESENT
PROF. DR. BEKİR KARLIĞA

SERAHSÎ'DE İLİM-ZAN BAKIMINDAN ŞER'Î DELİLLER ve YORUMA YANSIMALARI.....262
CERTAİNTY and DOUBTFULNESS of ISLAMİC LEGAL SOURCES ACCORDİNG to SARAKHSİ and ITS REFLECTİONS on INTERPRETATİON
PROF. DR. HALİT ÇALIŞ

ERKEN DÖNEM İSLAM DİPLOMASİSİNDE HEDİYE (H. 7-132/M. 628-750).....278
THE EXCHANGE of GIFTS in THE EARLY PERIOD of ISLAMIC DIPLOMACY (7-132 AH/628-750 AD)
DOÇ. DR. SELİM ARGUN, ARŞ. GÖR. ÜMİT ESKİN

المحتويات

كلمة من المحرر 162
الأستاذ المشارك مصطفى بولند داداش

ما طبيعة علاقة الفقه بالدين والشريعة؟
(تقييم لمفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه) 166
الأستاذ الدكتور ح. يونس أبايدين

نشأة التفكير الإسلامي في العالم التركي وتطوره من الماضي إلى الحاضر 232
الأستاذ الدكتور بكر قارليغا

الأدلة الشرعية من حيث العلم والظن عند السرخسي وأثره في التفسير 262
الأستاذ الدكتور خالد جاليش

الهدية في دبلوماسية العصر الإسلامي المبكر (07-132هـ / 628-750م) 278
الأستاذ المشارك سليم أركون، عضو هيئة التدريس أميت أسكين

كلمة من المحرر
From the Editor

مصطفى بولند داداش
الأستاذ المشارك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وأشرف المخلوقين وقائد الغر الميامن سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فنحمد الله سبحانه وتعالى على توفيقه إيانا في إصدار العدد الجديد للمجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية، ونشكره تعالى على فتحه العظيم في بلادٍ كان أهلها تحت اضطهاد وقهر منذ عقود طويلة، ونرجوه سبحانه ونتوسل إليه بكل أعمالنا التي نظن أنها من أجله، وخاصة بهذه الجهود العلمية كي يُتم علينا بلطفه وكرمه نعمتَه في تحرر بلاد الشام قاطبة حتى يسيغ لنا شراب وطعام ونوم بعد أن كنا نكاد نغص بالماء الفرات، وبعد أن كنا نسينا ذوق العيش وكيف لا؟ أن أهلنا وإخواننا في غزة منذ عقود تحت ضغط وعذاب، وقد اشتد عليهم القهر والقمع أكثر من عام، ولا ملجأ لهم إلا خالقهم وحده الذي تيقّنا أنه يمهل ولا يهمل، ولا نزال نردّد قوله سبحانه في كل لحظة وحين: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة إبراهيم، 42] راجيًا منه أن يُرينا من عجائب قدرته. إنه خير مسؤول وبالإجابة جدير.

وأما بالنسبة للمقالات التي يتضمن العدد الجديد من مجلتنا فأربع مقالات لخيرة علماء وفقهاء بلدنا العزيز في مواضع مهمة للغاية. المقال الأول للأستاذ الدكتور حاجِي يُونس أَبَايْدِينْ بعنوان «ما طبيعة علاقة الفقه بالدين والشريعة؟». والدكتور يونس عالم أصولي محقق، وقد عرف بتضلعه وتعمقه في علم أصول الفقه. وإنه أثبت مهارته في هذا العلم بترجمته النفيسة لمستصفى الغزالي إلى اللغة التركية وهو شاب حتى قيل: إن الغزالي نفسه لو ترجم كتابه لم يفق ترجمة الدكتور يونس. والدليل الثاني على حذاقته في ذلك العلم كتابه في أصول الفقه الذي وضع فيه بنات أفكاره، ونظم الدرر والغرر التي استخرجها من بطون أمهات الكتب للأقدمين. وأما مقاله الذي ننشره هنا فيتضمن نقاطًا هامة، كثيرًا ما

نغفل عنها وهي التي تتمركز على فكرة التفريق بين الشريعة والفقه. وهذا التفريق قد لاحظه أئمة المذاهب ولم يقل أحد منهم فيما وصل إليه باجتهاده: «إنه دين» أو «شريعة» أو «حكم الله تعالى» أو «الحقيقة الوحيدة التي غيرها خطأ محض»؛ بل أقصى ما قالوه: «هو رأي»، وبذلك لم يتهموا الآخرين بمخالفة الشريعة ولم يُخرجوا مَن ذهب إلى مذهب آخر عن الدين. وهذا الوعي قد تجلى بكل وضوح في قول الإمام الشافعي الناهل من معيني الإمامين الكبيرين: مالك وأبي حنيفة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». والخلاصة أن مقال الدكتور يونس قد تناول هذا الموضوع بدقة كما يليق بشأنه.

والمقال الثاني لفذٍّ آخر وهو الأستاذ الدكتور بَكِرْ قَارْلِيغَا، والدكتور بكر فيلسوف بكل ما تعنيه الكلمة. وقد درس الفلسفة المشائية، وترجم تهافت الفلاسفة للغزالي، وفصل المقال لابن رشد الحفيد إلى اللغة التركية، كما درس المدارس الفلسفية الأخرى مع عدم إهماله العلومَ الشرعية حيث عرف بأنه موسوعة تمشي على قدمين. وله كتب وبحوث قيمة ننصح قرائنا الأعزة بالاستفادة منها. وأما مقاله الذي نعتز بنشره في هذا العدد من مجلتنا فهو بعنوان: «نشأة تقليد الفكر الإسلامي في العالم التركي بتطوره من الماضي إلى الحاضر» فدرس فيه الدكتور تطور الفكر والعمران بين الأتراك بعد تشرّفهم بالدخول في الإسلام، وكانوا قبل ذلك منتسبين إلى أديان أخرى حيث لم يقدر تديّنهم بها أن يفجّر الطاقة التي وضعها الله سبحانه فيهم؛ إذ ظهر معدنهم الثمين بالإسلام وصاروا يخدمون هذا الدين العظيم القرون الطويلة، وحملوا راية الرسول الأعظم والأكرم محمد صلى الله عليه وسلم عبر القرون والقارات. والمختصر أن القارئ سيجد في بحث الدكتور المراحل الفكرية التي مرت على الأتراك بدءًا مِن قبْل الإسلام إلى العهد القريب.

والمقال الثالث للأستاذ الدكتور خالد جالش بعنوان: «الأدلة الشرعية من حيث العلم والظن عند السرخسي وأثره في التفسير». والدكتور خالد ممن جمع بين النظرية والتطبيق؛ إذ عمل ولا يزال يعمل أستاذًا في كلية الشريعة التابعة لجامعة نجم الدين أربكان رحمه الله يدرّس الفقه وأصوله، كما أنه عضو في المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تركيا. والمجلس الأعلى يعتبر وارث المشيخة الإسلامية في الدولة العلية العثمانية. وهذا يدل على أن الدكتور من صناع الفتوى في بلدنا الحبيب. وأما مقاله فيعتبر تكميلًا لما كتبه الدكتور يونس أبايدين؛ لأن الدكتور خالدًا تحدث فيه عن النظرية العميقة للأحناف في تفريقهم بين المصطلحات الأصولية بناء على قوة الدليل وضعفه، وتسميتهم كل حكم شرعي على حسب ما يبنى عليه من الدليل: فإذا كان الدليل قطعي

الثبوت والدلالة فالحكمُ فرض أو حرام، وإذا كان ظنيًا فالحكم واجب أو مكروه تحريمًا، كما أن هذا التفريق له دور في تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل الخاص. ثم وضعُ السرخسي في المركز ودراسةُ الموضوع من أعماله الفقهية والأصولية قد أكسب البحث قيمة أخرى؛ لأن السرخسي من أكبر الفقهاء الحنفية، وكتابه «المبسوط» الذي أملى أكثرَ من نصفه وهو سجين في بئرٍ -ولا يوجد لديه كتاب ولا دفتر- يدل على أنه معجزة من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم ومفخرة من مفاخر المسلمين.

وأما المقال الرابع والأخير للدكتور سليم أرغون بعنوان: «الهدية في دبلوماسية العصر الإسلامي المبكر». والبحث كما يفهم من عنوانه يختلف نوعًا مّا عن سائر البحوث المنشورة في هذا العدد، ولا شك أن القارئ سيستمتع بقراءته؛ إذ الدكتور سليم باحث عملي وهو يمسك ملف الأمور الخارجية لرئاسة الشؤون الدينية منذ سنوات، وقد ساهم في تأسيس الجسور المتينة بين المسلمين في كل العالم، وساعده في ذلك كونه يتحدث بلغات عدة. وأما بحثه فتناول فيه رسم إطار عام لمفهوم الدبلوماسية وتبادل الهدايا بدءًا من العهد النبوي ومنتهيًا إلى سقوط الدولة الأموية. وسيوقن القارئ مرة أخرى دهاء وعبقرية النبي صلى الله عليه وسلم من خلال عرض سلوكه وطريقته في الدبلوماسية التي يتجلى باختياره خيرة أصحابه سفراء بينه وبين أمراء وممالك الأرض في عهده.

وكما يرى القارئ أن هذا العدد من مجلتنا يتضمن بحوثًا قيمة، ونرجو أنه سيستمتع بقراءته. وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل للباحثين، ولمن قام بتعريب النصوص التركية إلى العربية أفضل تعريب وترجمة، ولكل من له دور في خروج المجلة أمام القراء حافلةً بالعلم ومليئة بالمعلومات، سائلًا المولى أن يوفقنا لإصدار العدد القادم ونحن فرحون بتحرر إخواننا في فلسطين من قبضة المجرمين الذين أثبتوا أمام العالم أنه ليس لهم نصيب من الإنسانية، وانفضح معهم من كان ينادي من مائة عام للحرية والعدالة وحق الأطفال والنساء.

APAYDIN, Y., "Fıkıh, Dinin ve Şeriatin Nesi Olur? (Din, Şeriat, İslam ve Fıkıh Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme)"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 166-231
Tercüme makale / Translation article

FIKIH, DİNİN VE ŞERİATİN NESİ OLUR? (DİN, ŞERİAT, İSLAM VE FIKIH KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME)

WHAT IS FIQH TO THE RELIGION and SHARI'AT?: AN EVALUATION on the CONCEPTS OF RELIGION, SHARI'AH, ISLAM and FIQH?

H. YUNUS APAYDIN*
PROF. DR.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Günümüzde din, şerîat ve fıkıh kavramlarının mahiyetlerinin bulanıklaşarak birbirlerinin yerine kullanılmaya başlandığı, kimi çalışmalarda fıkhın sanki Şâri'in bizzat ve doğrudan vaz' ettiği bir din veya şerîat olarak algılandığı ve bu durumun birtakım yanlış anlama ve değerlendirmelere zemin oluşturduğu görülmektedir. Esasında dinamik bir süreç olan fıkhı, dogmatik hale getiren bu yanlış anlama, haliyle İslam sözcüğünün kullanımına da yansımakta ve İslam'ın ne olduğu veya neyin İslam olduğu hususu da muğlaklaşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, önce din ve şeriat kavramlarının içeriğini, ardından benzedikleri ve ayrıldıkları noktaları ve nihayet fıkhın bu ikisinden farklı yönlerini ve onlarla ilişkisini klasik literatürden hareketle ortaya koyarak, şu iki hususu tartışmaya açmaktan ibarettir: Birincisi, dinin bütün peygamberlerde aynı olup şeriatlerin değişmesi olgusu dikkate alındığında "şerîat ve din arasındaki ilişkinin benzerinin, fıkıh ve şerîat arasında kurulup kurulamayacağı"; ikincisi ise "fıkıh faaliyeti sonucunda üretilen görüşlerin ve bu doğrultuda oluşan hayatın İslam olarak nitelendirilmesinin imkanı ve keyfiyeti"dir. Bu amaçla, önce, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen din, şerîat ve İslâm kavramlarının içeriğinin, ilgili ayetler bağlamında, nasıl doldurulduğunu ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini, başta sahâbe ve tabiûn olmak üzere klasik ulemanın değerlendirmeleri üzerinden belirlemeye ve sonra da fıkhın pozisyonunu tartışmaya açmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku – Şeriat – İslam – Fıkıh – İctihad – Mezhep – Evrensel – Zaman üstü.

ABSTRACT Nowadays, in contemporary discourses, it can be said that religious discourses are quite complex and confusing. Especially the concepts of religion, Sharia, and jurisprudence have become obfuscated being used interchangeably. This phenomenon is evident in certain studies where jurisprudence, inherently a scholarly activity of jurists, is perceived as if it was a religion or Sharia directly ordained by the Lawgiver. This conflation fosters various misunderstandings and misjudgments. Essentially, jurisprudence which is a dynamic process aimed at regulating social relationships on the basis of justice and equity is rendered dogmatic by these misinterpretations. Consequently, this misunderstanding naturally reflects on the usage of the term 'Islam', causing ambiguity regarding the essence of Islam or what constitutes Islamic principles. Consequently, the solutions produced by Muslim societies in the past within the framework of religious and sources of Sharia are perceived as religion or Sharia itself and equated with religion and Sharia ordained by the Lawgiver. Perceiving the marriage age of Aisha as a requirement or result of religion is a typical example of this misunderstanding. In such case, devout individuals may advocate for early marriage today, believing it to be a religious mandate, while opponents of religion criticize religion based on this acceptance. It is clear that both attitudes are wrong and that this error stems from treating existing data and the opinions of jurists as religious doctrines. While religious injunctions may indeed serve as the core reference in issuing judgments, and jurists might legitimize their everyday life-related rulings through these injunctions, the other pivot of this compass is the customary, the accepted, and functional outcomes of the period. The judgments related to slavery and concubinage are also of this nature.

Keywords: Islamic Law, Sharia, Islam, Fiqh, Ijtihad, Sect, Universality, Temporal Supremacy.

* ORCID: 0000-0003-0741-6896 | yunusa@erciyes.edu.tr
Geliş/Received 04.10.2024 – Kabul/Accepted 16.12.2024

أبايدين، ي.، "ما طبيعة علاقة الفقه بالدين والشريعة؟ (تقييم لمفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه)"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 166-231
المقالة المترجمة

ما طبيعة علاقة الفقه بالدين والشريعة؟ (تقييم لمفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه)*

د. يونس أبايدين
الأستاذ الدكتور
كلية الإلهيات/جامعة أرجيس

الملخص

يُرى في عصرنا هذا أن ماهية مفهوم "الدين" و"الشريعة" و"الفقه" وصار هذه المفاهيم يُستخدَم بعضها بدل بعض، ويُرى في بعض البحوث استقبال مفهوم الفقه وكأنه دين أو شرع وضعه الشارع تعالى مباشرة، وأصبح هذا الأمر يؤدي إلى شيء من الفهم والتقييم الخاطئين. فهذا الفهم الخاطئ للفقه الذي حوّل الفقه الذي هو في الأصل عملية حيوية/ديناميكية إلى مفهوم عقدي، ومن ثَمّ انعكس الفهم الخاطئ على استخدام لفظ الإسلام، فحدث غموض في ماهية الإسلام، وأيّ شيء هو الإسلام. هدف هذا البحث هو طرح محتوى مفهومَي الدين والشريعة أولًا، ثم التطرق إلى النقاط المشتركة والمختلفة بينهما، وختامًا التطرق إلى جوانب الفقه المختلفة عنهما وعلاقته بهما استنادًا إلى الكتب التراثية، وفتح باب نقاش هذين الأمرين: أولهما، نظرًا إلى حقيقة وحدة الدين واختلاف الشرائع لدى الأنبياء "فهل يمكن إقامة علاقة الشبه التي بين الشريعة والدين، بين الشريعة والفقه أيضًا أم لا"؛ وثانيهما، "إمكانية وكيفية وصف الآراء الناتجة عن النشاط الفقهي ونمط الحياة الناتج عن هذه الآراء بالإسلام". ولذلك سنحاول أولًا تحديد مفاهيم "الدين" و"الشريعة" و"الإسلام" الواردة في القرآن الكريم بسياق الآيات المعنية، وكيف فُسّرت وقورنت ببعضها استنادًا إلى تقييمات العلماء القُدامى وعلى رأسهم الصحابة والتابعون، ومن ثم مناقشة مكانة/موضع الفقه في هذا السياق.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه – الشريعة – الإسلام – الفقه – الاجتهاد – المذهب – العالميّة/الكونيّة – فوق الزمان.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل عبد الكريم جاويش، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- 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:
Hacı Yunus Apaydın, Fıkıh, Dînin ve Şerîatin Nesi Olur?: Din, Şerîat, İslam ve Fıkıh Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme, *Bilimname*, 2024/2, sayı: 52, s. 1-65.

المقدمة

يمكننا القول: إن ماهية مفاهيم الدين والشريعة والفقه التبست وتداخلت في بعضها بعضًا، ولاسيّما في عصر الحداثة وما بعد عصر الحداثة، وإن هذه المفاهيم صارت تُفسَّر وتُأوَّل على خلاف معانيها التي كانت في العصور القديمة الكلاسيكية، وإن الفقه بات يُقدَّم وكأنه دين وضعه الشارع تعالى، وإن مفهوم الإسلام قد تشوّش. ويمكن الوقوف على عدة أسباب لهذا الأمر، أولها: عدم الدقة في تحليل المفاهيم وعدم فهمها بشكل صحيح؛ لإهمال التفاسير والقيود التي وُضِعت على هذه المفاهيم في الأدبيات القديمة الكلاسيكية؛ ثانيها: غض النظر عن حقيقة الفقه ووظيفته، هذا الفقه الذي هو بشكل عام آراء يمكن مناقشتها من حيث العملية والنتيجة، وتحكيمه استنادًا إلى الدين والشريعة. فالفكرة هنا هي زيادة تأثير وقبول النتائج المُستخرجة باسم الفقه لدى المتديّنين على الأقل عبر إسناد النتيجة إلى الشرع والدين الذي هو غير قابل للتغيير، عندما يُعجَز عن استخراج نتائج مفيدة ومنسجمة وعادلة ومستقلة وتستطيع رؤية الواقع والمساس به باسم الفقه. ثالثها: التحفّظ من أن الإنتاج الفقهي الجديد قد يؤدي إلى تحريف الدين.

بحسب اقتناعي، فإن عدم تأسيس علاقة صحيحة بين مفهومَي الشريعة والدين، وبخاصة بين الفقه والشريعة والدين، منع المسلمين من طرح خطاب وواقع يُعجَب بهما ويُحسَدون عليهما على الصعيد الفردي والاجتماعي. وذلك أدى إلى الابتعاد من الدين في المجتمعات المسلمة، وتسبّب في تشكل الإسلاموفوبيا/كراهية الإسلام أو زاد طين الإسلاموفوبيا بلة كما يُرى. لهذا السبب، فإن طرح علاقة الفقه والدين والشريعة، وبيان أن واضع الفقه ليس هو الله تعالى، بل البشر، وأن استمرارية/ديمومة الشريعة في العصور المختلفة سيكون عبر الفقه له أهمية مصيريّة/حيوية.

سنركز في هذا البحث على معاني كلمات «الدين» و«الشريعة» و«الإسلام» واستعمالاتها في تراثنا، وسنبيّن علاقة الفقه بهذه المفاهيم. من جهة أُخرى سنتطرق أحيانًا إلى علاقة كلمة «الملّة» التي ترد في القرآن الكريم بكثرة بمفاهيم الدين والشريعة والإسلام، وفي أثناء البحث في هذا الموضوع سنتطرق إلى علاقة الإيمان والإسلام، ومن ثَمّ إلى علاقة الإيمان والعمل وما شابه ذلك من الموضوعات للعلاقة الوثيقة بينها وبين موضوعنا. في الحقيقة يحتاج البحث عن استعمالات الدين والشريعة والإسلام في تراثنا من كل جوانبها ومع الموضوعات الأُخرى المتعلقة بها بالعمق الذي تستحقه- إلى مجهود كبير قد يستمر لعدة سنوات؛ بل إن دراسة تطور كل مصطلح منها على حدة يمكن أن

يكون في نطاق دراسات مستقلة. وإذا أضفنا إليها الدراسات المنشورة في العصر الحديث باللغة التركية وباللغات الأخرى[1] حول مفهومي الدين والشريعة سيزداد نطاق الموضوع وحجمه أكثر. إذا وضعنا في عين الاعتبار أن مفاهيم الدين والشرع والشريعة تداخلت واستُعمِل بعضها بدل بعض في مصادرنا التراثية، وأن مفاهيم الدين والشريعة والفقه استُعملت في الأدبيات الحديثة من دون دقة وكأنها مترادفات- ندرك كم يبدو الموضوع الذي نبحثه عويصًا ومُعقّدًا، وأنه من الصعب جدًّا تناول جميع جوانبه في ورقة بحث واحدة. ومن هنا سندع انتقاداتنا للملاحظات والتقييمات التي نراها خاطئة في مفاهيم الدين والشريعة والإسلام والفقه إلى بحث كتابي أوسع، وسنحاول في بحثنا هذا طرح الخطوط العامة التي تُمهّد لرأينا في علاقة هذه المفاهيم ببعضها وماهية الفقه ووظيفته.

1- الدين

من المفيد أن نصوّر المسألة التي طرحها الأصوليون حول قيام الله تعالى/الشارع بتغيير الوضع في اللغة أم لا بخطوطها العامة قبل أن ننتقل إلى معاني كلمة الدين والشريعة والإسلام في اللغة العربية والقرآن الكريم؛ لأن النقاشات حول معاني كلمات الدين والشريعة، وبخاصة كلمات الإيمان والإسلام، تدور بنسبة كبيرة في هذا المحور.

من المعلوم أن الله تعالى أنزل الوحي أي القرآن الكريم على سيدنا محمد ﷺ بلغة العرب، وأكّد ذلك القرآن الكريم في عدة آيات.[2] فنقاش الأصوليين لتدخل الشارع في تغيير الوضع في اللغة يكون في هذه المواضع غالبًا. السؤال المحوري في هذا النقاش هو: عندما أرسل الله تعالى رسالته باللغة العربية هل تدخّل بأي شكل كان في كلمة من كلمات هذه اللغة؟ وبعبارة أُخرى: هل نقل الشارع كلمة ما في اللغة العربية إلى معنى غير الذي يُستخدَم في اللغة أو هل استخدم كلمة جديدة لا تعرفها العرب؟ الحالة الأولى تُسمَّى «النقل» في أصول الفقه، والثانية تُسمَّى «الوضع الابتدائي: وضع كلمة جديدة ابتداءً». فالاختلاف حول مسألة تغيير الله تعالى معاني الكلمات العربية في استخدامه لها في القرآن، اختلاف مُتشعّب ذو أوجه عديدة، ولكننا هنا سنُبيّن مراحل تشكّل معاني

---

[1] في كثير من هذه الدراسات، لم تُقدَّم استخدامات هذه المفاهيم في الأدبيات القديمة التراثية بدقّة، وفي كثير منها أيضًا لم تُذكَر علاقة الفقه بالدين والشريعة، ولم تُطرَح علاقة مفهوم الإسلام بهذه المفاهيم الثلاثة.

[2] يوسف 2/12؛ النحل 103/16؛ طه 113/27؛ الشعراء 195/26؛ الزمر 28/39؛ فصلت 3/41، 44؛ الشورى 7/42؛ الزخرف 3/43؛ الأحقاف 12/46؛ الرعد 37/13.

المفاهيم التي نريد تحليلها فقط، وسنذكر ذلك باختصار؛ لفهم نقطة انطلاق الآراء الموجودة على الأقل.

يوجد رأيان أساسيان في هذا الموضوع الذي يُبحَث عمومًا في باب «الحقيقة والمجاز»، وخصوصًا في عناوين مثل «الحقيقة الشرعية» أو «الأسماء الشرعية» أو «الأسماء المنقولة» في أدبيات أصول الفقه؛ الرأي الأول: هو عدم نقل الأسماء اللغوية، أي لم يتم نقل معنى أي كلمة عربية من معناها اللغوي إلى معنى مختلف في أثناء نزول الوحي، فالكلمات العربية استُخدِمت في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية. والرأي الثاني: هو حدوث النقل وخصوصًا في بعض الأسماء الدينية والشرعية. وهنالك رأي وسطيّ ظهر في القرن الخامس والسادس، وهو أن النقل واقع في الأسماء الشرعية فقط دون الأسماء الدينية، ومِن ثَمّ يمكن تقييم هذا القول ضمن الرأي الثاني.

قد يُساعد الحديث عن أقسام الحقيقة في أصول الفقه بشكل عام قبل الانتقال إلى تفاصيل الآراء الأساسية في مسألة الاسم الشرعي، بفهم حقيقة المسألة بشكل أفضل. الأصوليون سلكوا مسلكين في تقسيم الحقيقة بشكل عام؛ فمنهم من يُقسّم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية وحقيقة شرعية وحقيقة عرفية، ومنهم من يقسمها إلى قسمين هما الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية، ومِن ثَمّ قسّموا اللغوية إلى قسمين أيضًا، هما: حقيقة وضعية، وحقيقة عرفية.

فالاسم الوضعي، المُسمّى بالحقيقة أو الحقيقة اللغوية، هو استخدام اللفظ بالمعنى الذي وُضِع من أجله من قِبل أهل اللغة؛ أي من قِبَل الواضع. وإذا استُخدِم هذا اللفظ بمعنى آخر غير الذي وُضِع له وبينهما علاقة يكون مجازًا.

وأما الاسم العُرفي، فهو باختصار اسمٌ ثبت عن طريق العرف، وهو أن يُخصَّص اللفظ بأحد مُسمّياته (مثل لفظ الدابّة) أو اشتهار استعماله بمعنى يختلف عن معناه الموضوع له (مثل لفظ الغائط). وهكذا يصبح الاسم العرفي مجازًا بالنسبة إلى المعنى الذي وُضِع له، وحقيقة بالنسبة للمعنى الجديد المُكتسَب. وبحسب تعريف آخر فالاسم العرفي بشكل عام هو نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر باستعمال العرف الخاص أو العام. وعلى هذا تُسمَّى الألفاظ التي اصطلح عليها أهل العلم أو أهل صنعة مّا حقيقةً عرفيةً بسبب هذا الاستعمال العرفي الخاص.

وأما الاسم الشرعي، -عند مَن يقول به- فهو استعمال الشرع اللفظ بمعنى خاص، إما عن طريق النقل أو الوضع الابتدائي. وهذا هو الموضوع الأساسي

الذي طرحته المعتزلة، واعترض عليهم القاضي أبو بكر الباقلّاني وحاول الأصوليون فيما بعد إيجاد طريق وسط بينهما.

عُرّف الاسم الشرعي بتعريفات متنوعة قريبة من بعضها. فعرّفه أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي وأصوليون آخرون بأن الاسم الشرعي هو «اللفظ الذي استُفِيد من الشرع وضعه للمعنى»؛ وبعض الأصوليين مثل القاضي عبد الجبار عرّفوه بـ«*هو ما اسْتُفِيدَ بالشرع وَضعه للمعنى*»؛ وبعض الأصوليين أيضًا مثل ابن برهان عرّفه بـ«الاسم الذي أُخذ لفظه من اللغة ومعناه من الشرع». فهذه التعريفات متفقة على أن الاسم الشرعي هو المعنى الذي استُفِيد من الشرع أو وضعه الشارع.

من أبرز المدافعين عن الرأي الأول؛ أي الرأي الذي ينفي النقل في الأسماء اللغوية، هو الأصولي الأشعري المالكي الباقلّاني. أحد دليلَي هذا الرأي هو أن التدخل في اللغة يرفع إمكانية الفهم/التفاهم من جهة، ويبطل ميّزة كون القرآن الكريم عربيًّا من جهة أخرى؛ والدليل الآخر هو لو أن الشارع نقل المعنى لبيَّنه لنا، ولا يوجد بيان نُقل إلينا في ذلك متواترًا. بالنسبة للباقلاني، مهما كان معنى لفظ الإيمان في اللغة العربية فهو المعنى ذاته عند الشارع؛ لأن الله تعالى لم يُغيّر اللغة العربية.[3]

الرأي الأساسي الثاني، وهو رأي المعتزلة الذين قسّموا الأسماء الواردة في القرآن إلى «اسم ديني» و«اسم شرعي» و«اسم لغوي»، وقالوا: إن النقل وقع في الأسماء الشرعية والدينية؛ أي مع بقاء الاسم كما هو إلا أن الشارع نقل محتواه. فمن بين «الأسماء الدينية» مثلًا في اصطلاح المعتزلة كلمة «الكفر» و«الإيمان» و«الفسق»؛ ومن بين «الأسماء الشرعية» كلمة «الصلاة» و«الصيام» و«الزكاة» و«الحج». فكما هو مُلاحظ فإن مفهوم «الأسماء الدينية» عند المعتزلة متعلق بالعقيدة (أصول الدين)، ومفهوم «الأسماء الشرعية» متعلق بالعمل (فروع الدين). فعند المعتزلة، كل اسم وارد في القرآن الكريم عدا الأسماء الدينية والشرعية هي أسماء استعملت في المعاني التي كان يعرفها العرب في فترة نزول الوحي، وأكثر الأسماء في القرآن من هذا القبيل.[4]

انطلاقًا من المعلومات المقدّمة في أصول الفقه، يمكن أن نقول: إن الاصطلاح على الأسماء الشرعية والنقاشات حول النقل في الأسماء الشرعية

[3] **تمهيد الأوائل** للباقلّاني، ص 390. «الْإِيمَان فِي الشَّرِيعَة هُوَ الْإِيمَان الْمَعْرُوف فِي اللُّغَة لِأَن الله عز وَجل مَا غير لِسَان الْعَرَب وَلَا قلبه». وكذلك كرّر ابن تيمية هذا الرأي بنفس العبارة. **الإيمان** لابن تيمية، 1/100-101.

[4] **المعتمد** لأبي الحسين البصري، 1/18-24، 307.

متعلقة بفكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي طرحتها المعتزلة في حق مرتكب الكبيرة (الفاسق) وأن فعله هذا يخرجه من الإيمان، ولكن لا يدخله في الكفر.

تستدلّ المعتزلة بوجود النقل في كلمة الإيمان التي أدخلوها في الأسماء الدينية بأنّ: الإيمان في اللغة هو «التصديق»، وأما في لغة الشرع فهي اسم لعبادات خاصة. ولأن إطلاق كلمة الإيمان على العبادات لا مناسبة لها حتّى يُقال إنها مجاز، فهذا يعني أن الشارع نقل هذه الكلمة إلى معنى آخر. بالنسبة لكون معنى الإيمان في اللغة هو التصديق فهذا شيء معروف بالاتفاق، وأما كونه اسمًا لبعض العبادات فهو على النحو الآتي:

فعل الواجبات هو الدين المقبول، والدين المقبول هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ومن هنا ففعل الواجبات هو الإيمان. وكون فعل الواجبات هو الدين المقبول مفهوم من قوله تعالى «دين القيّمة» في آية: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البيّنة 5/98)؛ لأن وصف «دين القيّمة» جاء في العبادات الواردة في رأس الآية. وكون الإسلام هو الدين المقبول مفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران 19/3)، وكون الإسلام هو الإيمان مفهوم من قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران 85/3)؛ لأنه لو كان الإيمان شيئًا غير الإسلام لما كان مقبولًا. بالإضافة إلى ذلك قال الله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الذاريات 35/51–36)، فلو لم يكن الإسلام هو الإيمان لما استقام استثناء «بيت من المسلمين» من «المؤمنين» من حيث اللغة.[5]

فالظاهر أن المعتزلة حاولت إثبات أن كلمة الإيمان، اكتسبت معنى جديدًا غير الذي في اللغة، عبر كلام الشارع، وتدعي أن الشارع أحدث مفهومًا جديدًا إن جاز التعبير بذلك.

وأما الذين لم يقبلوا عملية النقل، أي الذين يدّعون أن الشارع لم يتدخل في اللغة، أجابوا عن أدلة المعتزلة بأشكال مختلفة. أحد هذه الأجوبة آيةٌ من كلام الشارع أيضًا وهي: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات 14/49) وقالوا: هذه الآية معارضة لاستدلالكم؛ لأن هذه الآية تنفي الإيمان وتثبت الإسلام، ومن ثَمّ فإن الإيمان والإسلام شيئان مختلفان. وهكذا تبطل دعواكم بأن الإيمان هو الإسلام. ومن ناحية أُخرى، إذا ثبت أن الإسلام هو العبادات، تبطل دعواكم بأن الإيمان

[5] انظر: **المحصول** للرازي، 303/1–304.

عبارة عن العبادات، وحديث جبريل صريح في بيان أن الإسلام عبارة عن العبادات...»[6]

يُمكن القول: إن عدم تقسيم الأسماء الشرعية إلى أسماء دينية وشرعية كما ذهبت إليه المعتزلة، وتوحيدها في نطاق الأسماء الشرعية- هو ما كان الأصوليون عليه من الماتريدية والأشاعرة، وهو أيضًا ما كان عليه ابن حزم الظاهري.[7] وأما الآمدي الأصولي الشافعي فاكتفى بنقل القولين وأدلتهما، وقال: إن كليهما ممكن. وأما الزركشي الأصولي الشافعي، فإنه يفرق بين الأسماء الشرعية والدينية، ويقول: إن النقل وقع من قِبل الشارع في الأسماء الشرعية فقط دون الدينية، وأفاد أنه قول ثالث وراجح عند الأصوليين.[8] وكما أسلفنا في الأعلى، يمكن عد هذا القول في نطاق من قالوا بالنقل.

ينبغي أن ننبه هنا على أن هذا الاختلاف، أي مسألة النقل، حادث في كلام الشارع خاصةً، وأما في اصطلاحات الفقهاء والمتكلمين الموصوفين بـ«المُتشرّعة»، و«أهل الشرع»، و«حملة الشرع»، فإنه لا خلاف بأنها حقائق عرفية مُستعملة خارج معانيها اللغوية.[9]

أحد النتائج التطبيقية لهذا الخلاف هو الآتي: يجب حمل كلمة «الصلاة» في كلام الشارع «في النصوص» على معناها اللغوي عند من لا يقول بالنقل ما لم تكن هنالك قرائن، وأما عند الذين يقولون بالنقل، فيجب حملها على معناها الشرعي ما لم تكن هنالك قرائن. ولهذا الاختلاف علاقة وثيقة ببعض النقاشات الكلامية والأصولية. أحدها كون الإيمان والإسلام شيئًا واحدًا أم لا، وثانيها كون الكافرون مخاطبين بفروع الشريعة أم لا.

أ. معاني كلمة «الدين» في اللغة العربية

إن المعلومات التي يذكرها علماء اللغة بالنسبة لمعاني كلمة «الدين» في اللغة العربية متشابهة لحد بعيد، وتُذكر لها هذه المعاني بشكل عام: «الطاعة» و«الجزاء» و«الحساب» و«السلطان» و«العبودية» و«الذل (التذلل)» و«الحال» و«العادة» و«الملّة» و«سيرة الملك وملكوته» و«السياسة» و«المرض»

---

[6] **شرح العضد** للإيجي، 580/1-594.

[7] **الإحكام** لابن حزم، 42/1، 49؛ **ميزان العقول** لعلاء الدين السمرقندي، ص 377-382؛ **كشف الأسرار** لعبد العزيز البخاري، 460/3.

[8] **البحر المحيط** للزركشي، 20/3-34. وانظر أيضًا في هذا الموضوع: **العدة** لأبي يعلى الفرّاء، 189/1؛ **التلخيص** للجويني، 209/1-216؛ **الإحكام** للآمدي، 35/1-44.

[9] **شرح العضد** للإيجي، 588/1؛ **البحر المحيط** للزركشي، 24/3.

و«القضاء».[10] وإذا جمعنا الكلمات التي تشبه بعضها بالمحتوى تظهر لدينا هذه اللوحة في معنى كلمة الدين: 1) الطاعة والعبودية والذل، 2) الحساب والجزاء، 3) الملّة، 4) السلطان والسياسة وسيرة الملك والحكم والقضاء، 5) العادة والحال، 6) المرض. كما أن الجصاص جمع معاني كلمة الدين في محور ثلاثة معان: «الطاعة» و«القهر» و«الجزاء»،[11] وأما الباقلّاني فقد جمعها في محور أربعة معان: «الجزاء» و«الحكم» و«الدينونة بالمذاهب والملل» و«الانقياد والاستسلام لله»[12].

ب. معاني كلمة «الدين» المُستعملة في القرآن الكريم

عندما فسّر المفسرون الآيات المحتوية على كلمة الدِّين، ذكروا معاني هذه الكلمة في اللغة أولًا، ثم حاولوا تعيين المعنى المُراد في تلك الآية.[13] وإذا كانوا قد اتفقوا في تعيين أغلب معاني الدين في الآيات المعنية،[14] فأنهم اختلفوا أيضًا في تعيين المعنى في بعضها.[15] فعند النظر إلى الآيات المعنية، يمكن رؤية أنها فُسّرت هذه الكلمة التي وردت في أماكن مختلفة من القرآن الكريم، بمعنى من معانيها المختلفة في اللغة العربية.[16] هذا الأمر يدل على أن الشارع لم يقم بتغيير

---

[10] **الزاهر** لأبي بكر بن الأنباري، 278/1-279؛ **المحرر الوجيز** لابن عطية الأندلسي، 70/1-72؛ **البحر المحيط** لأبي حيان الأندلسي، 37/1-38. مثّل ابن الأنباري لمعاني الجزاء والحساب والطاعة فقط بمثال من القرآن الكريم.

[11] **أحكام القرآن** للجصاص، 117/3.

[12] **تمهيد الأوائل** الباقلاني، ص 387-391.

[13] مثلًا، يشير ابن عطية متوسعًا في تفسيره للآية الكريمة «مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» إلى معاني كلمة «الدين» في اللغة العربية مع أمثلة من الشعر العربي. **المحرر الوجيز** لابن عطية الأندلسي، 1/ 70-72. ويُنظر: **بصائر** للفيروزآبادي، 617/2.

[14] مثال على استعمالها بمعنى الحكم في القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ﴾. انظر: **الهداية** لمكي بن أبي طالب، 103/1.

[15] فمثلا كلمة «الدين» في قوله تعالى: «ما كانَ ليأخُذَ أخاه في دين الملِكِ» قد فسّرها المفسرون بمعنى «السلطان» و «الحكم» و «القضاء». ورُوي معنى «السلطان» عن ابن عباس والضحاك، ومعنى و «القضاء» و «الحكم» عن قتادة. يقول الطبري معلقًا على هذه المعاني أنها وإن اختلفت لفظًا، إلا أن المعنى واحد. يُنظَر: **جامع البيان** للطبري، 263/13-277. يذكر الماوردي معنى «العادة» إضافة إلى المعاني المذكورة. **النكت** للماوردي، 64/3. وقد رجح الماتريدي معنى «الحكم» والتستري معنى «السلطان». انظر: **تأويلات** للماتريدي، 204/5؛ **تفسير التستري** لسهل التستري، ص 73. بينما يفسّر الزجّاج معنى الدين بـ«السيرة»، ينحو الأنباري نحوًا مختلفًا عن الجميع قائلًا: إن كلمة الدين في هذه الآية تعني «الطاعة». ثم إن بعضهم فسَّر كلمة الدين في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} بالجزاء، وبعضهم فسَّره بالحساب. **الزاهر** للأزهري، 67/1.

[16] ويذكر مكي بن أبي طالب أن كلمة «الدين» تعني في اللغة العربية «العادة» أيضًا، ولكنها لم تُستعمَل بهذا المعنى في أي آية من القرآن. انظر: **الهداية** لمكي بن أبي طالب، 103/1.

معنى هذه الكلمة. ولكن بعض الفقهاء والمتكلمين أكسبوا هذه الكلمة معنى اصطلاحيًّا بطريق التأويل مع المحافظة على علاقته بالمعنى اللغوي، وذلك بحسب سياق استعمالها في بعض الآيات وتصوّر الدين لديهم. وكما سيُرى في الأسفل، فإن الكثير من المفسرين فسّروا كلمة الدين في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلَامُ﴾ بالتوحيد. [17] وأحيانًا بوصفها نتيجة لتصور الدين، نرى أن بعض الكلمات المُشتقّة من جذور مختلفة تُفسّر بالدين أو الشريعة. [18]

أريد التطرق إلى معنيي «الطاعة» و«الجزاء» لكلمة الدين المتعلقين عن قرب بدراستنا.

أكد المفسرون أن أحد معاني الدين هو الطاعة. [19] والطاعة هي الخضوع والانقياد. وكلمة الدين في آية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلَامُ﴾ (آل عمران 19/3) فسرها كثير من العلماء بمعانٍ تدور حول الطاعة بنسبة كبيرة؛ فمثلًا العالم التابعي أبو جعفر يزيد بن القعقاع (ت748/130)، فسّر هذه الكلمة في هذه الآية بمعنى الطاعة. [20] وكذلك بيّن الفيروزآبادي أن كلمة الدين تُستعمَل غالبًا بمعنى الطاعة، وفسّر معنى كلمة الدين في الآيات التالية بمعنى الطاعة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256/2) و﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا﴾ (النساء 125/4). [21] فبالنسبة له فإن معنى آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أنه لا إكراه في الطاعة؛ لأن الطاعة في الحقيقة لا تكون إلا بإخلاص، والإخلاص والإكراه لا يجتمعان.

وهناك من يقول: إن المعنى الحقيقي للدِّين هو العادة. «لأن أصل معنى الدين العادة» **حاشية الشهاب** لشهاب الدين الخفاجي، 79/4.

[17] وهذا التفسير منقول عن محمد بن إسحاق. **تفسير القرآن** لابن المنذر، 148/1. عن محمد بن إسحاق: «{عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ} « إن الذي أنت عليه يا محمد التوحيد للرب والتصديق بالرسل. قال مكي بن أبي طالب: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ» يعني التوحيد. انظروا: **الهداية** لمكي بن أبي طالب، 1/ 103. ومن الأمثلة على الآيات التي استُعمِلت فيها بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ الله الإسلام﴾ ﴿أَلاَ لِلَّهِ الدين الخالص﴾ ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ الله يَبْغُونَ﴾.

[18] فمثلًا كلمة «منسك» في قوله تعالى: (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا) يعني المكان الذي يتردّد إليه المرء في كل عمل سواء كان خيرًا أو شرًّا، ويُفسّر المنسك غالبًا بالحج والذبح والأعياد والعبادات، ومع ذلك البعضُ فسّره بمعنى الدين والشريعة. **التأويلات** للماتريدي، 7/ 439.

[19] **جامع البيان** للطبري، 190/16.

[20] **جامع البيان** للطبري، 280/5-281. قال أبو جعفر: ومعنى الدِّين في هذا الموضع الطاعة والذلة يعني بذلك: مطيعين على وجه الذل. والنيسابوري أيضًا يفسر الدين بالطاعة والعقاب. **غرائب القرآن** لنظام الدين النيسابوري، 128/2.

[21] وقد قيل في آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إنها نزلت في أهل الكتاب الذين يدفعون الجزية، مثل الآيات الآتية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ﴾،﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،﴿فَلَوْلاَ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾. **البصائر** للفيروزآبادي، 617/2.

تطرق اللغويون إلى علاقة الطاعة بالدين والفرق بين الطاعة والعبادة عند بيانهم لمعنى الطاعة. فعندما بيّن أبو هلال العسكري أن أصل الدين هو الطاعة، وأنه يمكن أن يكون العادة، وأنه يمكن إطلاق كلمة الدين على الطاعة، تطرق إلى الفرق بين الطاعة والعبادة قائلًا: «إن العِبَادَة غَايَة الخضوع... وَلَا تكون العِبَادَة إِلَّا مَعَ المعرفَة بالمعبود... وَتَكون –الطاعة– للخالق والمخلوق وَالعِبَادَة لَا تكون إِلَّا للخالق.»[22] وهنا يمكننا القول: إن المقصود من الدين الذي يمكن إطلاق اسم الطاعة عليه في عبارة أبي هلال العسكري هو «التديّن».

ومن المعاني المشهورة التي تُفسَّر بها كلمة الدين في القرآن الكريم «الجزاء» (المجازاة)، ومعنى الجزاء هو المحاسبة على فعل ما، ومقابلته بالثواب إن كان صالحًا أو بالعقاب إن كان سيّئًا. وعندما يقف المفسرون واللغويون على معنى كلمة الدين، يذكرون الجزاء[23] والحساب[24] كل على حدة، ولكن يمكن القول بأنهما يتّحدان في نقطة واحدة في النهاية على أقل تقدير. كما ذكر ابن عطية في تفسير كلمة الدين في آية ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ أنها بمعنى الجزاء والحساب، واستند بذلك إلى تفسير ابن عباس وابن مسعود من الصحابة وابن جُرَيج وقَتادة من التابعين.[25] وذكر الماتريدي وكثير من المفسرين أن معنى الدين في آية ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ هو الجزاء.

وقد يُرى تفسير كلمة الدين بمعنى **الملّة** إلى جانب هذين المعنيين الشاملين، وكذلك بعض الآيات التي ترد فيها كلمة الملة تُفسَّر أحيانًا بالدين.

والآن سنحاول تعيين محتوى مفهوم الدين واستعمالاته في بعض الآيات وخاصة في آية ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ في كتب التراث.

---

[22] **الفروق اللغوية** لأبي هلال العسكري، 221/1؛ **الكلّيات** لأبي البقاء الكفوي، ص 583. وأصل الدّين الطَّاعَة، ودان النَّاس لملكهم؛ أَي أطاعوه، وَيجوز أَن يكون أَصله الْعَادة ثمَّ قيل للطاعة دِين؛ لِأَنَّهَا تُعتَاد وتُوطِّن النَّفس عَلَيْهَا.

[23] ﴿مَالك يَوْمِ الدِّينِ﴾، ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾، ﴿وَمَآ أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾، ﴿ولولا أَنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ﴾.

[24] {يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ}. قال مجاهد: إن كلمة الدِّين في قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مَدِينِينَ﴾ (الواقعة: 86) تعني الحساب. ويقول الغزنوي خلافًا للأكثر: إن كلمة الدين في هذه الآية ليست بمعنى العقاب، وإنما هي الطاعة والعبادة. **باهر البرهان** لمحمود بن أبي الحسن النيسابوري، 1462/3.

[25] يشير الأزهري أن كلمة الدين تُفسّر بمعنى الحساب في قوله تعالى: **﴿مَالك يَوْمِ الدِّينِ﴾**. **الزاهر** للأزهري، 67/1. «وقيل: يوم الدين: يوم الحساب».

ج. الإسلام كونه دين جميع الأنبياء

بيّن المفسرون أن كلمة الدِّين الواردة في بعض الآيات استُعمِلت بمعنى الإسلام،[26] وكذلك كلمة الإسلام فُسّرت بمعنى موازٍ لكلمة الدِّين في بعض الآيات، ومنها: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾. فمثلًا الباقلاني يُفسّر كلمة الإسلام بالمعاني ذاتها التي تُفسَّر بها كلمة الدين من «الانقياد والاستسلام».[27] وكذلك عند الطبري، فهو يُفسّر الدين والإسلام «بالتذلل والخشوع والانقياد».[28] وهذا يجعلنا نقول: إن كلمة الدين والإسلام تُفسَّران بالمعنى نفسه في بعض الاستعمالات على أقل تقدير، وهذه المعاني تكون في نطاق معنى الطاعة.

كون الإسلام في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ هو الدين المنزّل على جميع الأنبياء لا أنّه خاصًّا بدين آخر الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، هو فهم مذكور من عهد التابعين ومذكور في جميع التفاسير تقريبًا. فينبغي وضع خطٍّ تحت هذه النتيجة المهمة في سياق أهداف هذه الدراسة. فعلى هذا دين الأنبياء جميعًا هو الإسلام، ويُطلَق على جميع أمم الأنبياء اسم المسلمين في عصرهم.

يمكننا التطرق إلى بيان بعض العلماء في زمن التابعين من الكتب التراثية لتأكيد نقطة أن الدين الذي أُنزِل على جميع الأنبياء هو الإسلام. فسّر أبو العالية (ت709/90) كلمة الإسلام في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ بأن الإسلام: «الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقامُ الصّلاة، وإيتاءُ الزكاة، وسائرُ الفرائض لهذا تَبع»؛[29] وقال الضحّاك (ت723/105): «لَمْ أَبْعَثْ رَسُولًا إِلا بِالإِسْلامِ»؛[30] وقال محمد بن جعفر بن الزبير (ت110 تقريبًا) في تفسير الإسلام:

---

[26] يقول مكّي بن أبي طالب: إن كلمة الدين في قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدين كُلِّهِ﴾ بمعنى الإسلام. انظر: **الهداية** لمكّي بن أبي طالب، 104/1. وهنالك آية أخرى تفسّر كلمة الدين فيها بمعنى الإسلام وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالهدى وَدِينِ الحق﴾.

[27] **تمهيد الأوائل** للباقلاني، 390/1–392. فَإِن قَالَ قَائِل: مَا الْإِسْلَام عنْدكُمْ؟ قيل لَهُ: الْإِسْلَام هُوَ الانقياد والاستسلام وكل طَاعَة انْقَادَ العَبْد بهَا لرَبه تَعَالَى واستسلم فِيهَا لأَمره فَهِيَ إِسْلَام.

[28] **جامع البيان** للطبري، 281/5. وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع، والفعل منه أسلم بمعنى: دخل في السّلم.

[29] **جامع البيان** للطبري، 273/6–276. أبو العالية في قوله: «إن الدين عند الله الإسلام»، قال: «الإسلام»، الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له وإقامُ الصّلاة، وإيتاءُ الزكاة، وسائرُ الفرائض لهذا تَبع.

[30] **تفسير** لابن أبي حاتم، 618/2. عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ قَالَ: لَمْ أَبْعَثْ رَسُولا إِلا بِالإِسْلامِ.

«أي: ما أنت عليه يا محمد من التوحيد للربّ، والتصديق للرسل»؛[31] وقتادة (ت. 735/117) فسّر الإسلام بأنه «شهادة أنّ لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله وهو دين الله الذي شرع لنفسه وبعث به رسله، ودلّ عليه أولياءه، لا يقبل غيرَه ولا يُجزَى إلا به».[32] وفسّرها ابن جريج (ت150/767) بقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾، «﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾، ليس لله دين غيره».[33]

فسّر الطبري كلمة الدين «بالطاعة والذلة»، وبعدها فسّر آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾ بالتفسير الآتي منطلقًا من نصوص علماء التابعين: «فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾: أنَّ الطاعةَ التي هي الطاعة عنده، الطاعةُ له، وإقرارِ الألسن والقلوب له بالعبودية والذّلة، وانقيادُها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذلُّلها له بذلك، من غير استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودة والألوهة».[34] وكذلك فسّر الطبري كلمة الإسلام بـ«الانقياد بالتذلل والخشوع».[35]

وكذلك الزجّاج عندما ذكر أن إبراهيم عليه السلام وجه وجهه لدين الله حنيفًا الذي هو الإسلام استدل بقوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، وقال في تفسير الآية: «فلم يبعث نبي إلا به وإن اختلفت شرائعهم، فالعقد توحيد اللَّه عزَّ وجلَّ والإيمان برسله وإن اختلفت الشرائع إلا أنَّه لا يجوز أن تُتركَ شريعة نبي، أو يعمل بشريعة نبي قبله تخالف شريعة نبي الأمة التي يكون فيها».[36]

وبيّن الماتريدي أن الإسلام الوارد في سورة آل عمران 19/3، هو دين جميع الأنبياء، واستدل بكون دين سيدنا إبراهيم الإسلام مستدلًا بالآية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا. . .﴾، وذكر أن أهم عناصر هذا الدين هو توحيد الله تعالى وعبادته.[37] وكذلك بيّن الماتريدي أن

---

[31] **جامع البيان** للطبري، 276/6. عن محمد بن جعفر بن الزبير: «إنّ الدين عند الله الإسلام»، أي: ما أنت عليه يا محمد من التوحيد للربّ، والتصديق للرسل.

[32] **جامع البيان** للطبري، 273/6-276.

[33] **جامع البيان** للطبري، 503/6. عن ابن جريج قوله: «يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون» أنّ الدين عند الله الإسلام، ليس لله دين غيره.

[34] **جامع البيان** للطبري، 281/5.

[35] «الإسلام»، وهو الانقياد بالتذلل والخشوع.

[36] **معاني** للزجّاج، 213/1.

[37] **التأويلات** للماتريدي، 330/2-332. وقد خصّ الماتريدي كلمة الدين في موضع آخر بمعنى التوحيد والعبادة. **التأويلات** للماتريدي، 111/9. فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدِّين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله -تعالى-

الإسلام جعلُ كلية الأشياء لله له، وعند البعض هو الخضوع، وعند الآخرين هو الإخلاص وأنه يرجع لما بيّنه.[38] وبيّن الماتريدي أن كلمة الدين تُطلق على «المذهب والمعتقد»، فمثلًا فسّر الدين في سورة الشورى 13/42 ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ بالمذهب والمعتقد، وقال: إن الدين المنزّل على سيدنا نوح وسائر الأنبياء هو عبارة عن توحيد الله تعالى وعبادته، وأنه وإن كانت شرائع الأنبياء مختلفة إلا أنهم جميعًا يدعون إلى توحيد الله تعالى وعبادته.[39] كذلك صرّح ابن أبي زمنين (ت. 1008/399) أن الذين أوتوا الكتاب هم على دين «الإسلام»؛[40] وأما أبو حيّان ففسّر كلمة الدين في آية ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ بالملّة في موضع، وبالملّة والشريعة في موضع آخر.[41]

وفسّر السمرقندي الآية المذكورة (آل عمران 19/3) «بأن الدين المرضي عند الله الإسلام»[42] وأن أصحاب الأديان السابقة سُمّوا بالمسلمين، فمثلًا أطلق سيدنا عيسى عليه السلام اسم المسلمين على أتباعه، فحسدتهم اليهود لمشاركتهم في الاسم فغيّروا اسمهم إلى اليهودية، وأن باولوس أطلق اسم النصارى على اتباع

والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد اللَّه، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).

[38] **التأويلات** للماتريدي، 336/2، 76/6. الدّين عندَ اللَّه الإسلام، والإسلام في الحقيقة: جعل كلية الأشياء لله تعالى، لا شريك له فيها: في ملك، ولا إنشاء، ولا تقدير. والإيمان: التصديق بشهادة كلية الأشياء لله تعالى، بأنه ربها وخالقها على ما عليها، جلّ عن الشركاء. وقد قيل: الإسلام: خضوع. وقيل: الإخلاص، وهو يرجع إلى ما بيّنا.

[39] **التأويلات** للماتريدي، 111/9. الدّين يُذكَر ويُرَاد به المذهب والمعتقَد؛ كقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، فكأن المعنى من قوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: هو المذهب وما يعتقد، وقد ذكر الدِّين معرَّفًا بالألف واللام وأنه للجنس، فيكون كأنه قال: شرع لكم من الأديان جملة الدِّين الذي وصى به نوحًا ومن ذكر من الأنبياء، وهو التوحيد لله -تعالى- والعبادة له، والأنبياء والرسل جميعًا إنما بعثوا للدعاء إلى توحيد اللَّه، وجعل العبادة له، وإن اختلفت شرائعهم وأحكامهم، وذلك قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

[40] **تفسير** لابن أبي زمنين، 280/1.

[41] **البحر المحيط** لأبي حيّان، 38/1؛ 67/3. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ﴾؛ أَيِ الْمِلَّةُ وَالشَّرْعُ، وَالْمَعْنَى: إِنَّ الدِّينَ الْمَقْبُولَ أَوِ النَّافِعَ أَوِ الْمُقَرَّر.

[42] **بحر العلوم** لأبي الليث السمرقندي، 201/1. من الواضح أن السمرقندي قال: «إن الدين المرضيّ عند الله الإسلام»، نظرًا إلى قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة 3/5).

سيدنا عيسى عليه السلام.[43] وكذلك ابن رجب بيّن أن الإسلام هو الدين الذي أُرسل به جميع الأنبياء.[44]

هذا التقييم الذي نقله إسماعيل حقي البروسوي عن عثمان فضلي[45] الذي كان يقول عنه «شيخي»، والذي سنذكره الآن مهمّ جدًّا في معرفة حقيقة الدين والشريعة، وتعيين علاقتهما. يقول البروسوي: «قال شيخنا العلامة في بعض تحريراته: المقصود من إنزال الكلام مطلق الدعوة إلى الدين الحق، والدين الحق من زمن آدم إلى نبينا عليهما الصلاة والسلام الإسلام كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ﴾ وحقيقة دين الإسلام التوحيد، وصورته الشرائع التي هي الشروط. وهذا الدين من ذلك الزمان إلى يوم القيامة واحد بحسب الحقيقة وسواء بين الكل ومختلف بحسب الصورة والشروط، وهذا الاختلاف الصوري لا ينافي الاتحاد الأصلي والوحدة الحقيقة. انتهى».[46] وبيّن البروسوي في موضع آخر: «أن الإسلام باعتبار الأصول واحد، وباعتبار الفروع مختلف، ولا يقدح الكثرة العارضة بحسب الشرائع المبنية على استعدادات الأمم في وحدته».[47] ويقول البروسوي أيضًا موافقًا لما سبق: «واعلم أن الأنبياء عليهم السلام مشتركون ومتفقون في أصل الدين، وجميعهم أقاموا الدين، وقاموا بخدمته، وداموا بالدعوة إليه، ولم يتخلفوا في ذلك، وباعتبار هذا الاتفاق والاتحاد في الأصول قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ﴾. من غير تفرقة بين نبيّ ونبيّ ومختلفون في الفروع والأحكام قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. وهذا الاختلاف الناشئ من اختلاف الأمم وتفاوت طبائعهم لا يقدح في ذلك الاتفاق».[48] فالبروسوي بعباراته هذه كأنه يقول: إن ظهور الدين في الحياة يكون بطريق الشرائع مع كونه واحدًا في ذاته، والمظاهر التي تُرى مختلفة بسبب اختلاف الشرائع لا تمنع من إطلاق اسم الإسلام عليها.

---

[43] **بحر العلوم** لأبي الليث السمرقندي، 201/1. فلما بعث الله –تعالى– محمدًا، كفروا حسدًا منهم، هكذا قال مقاتل. ويُقالُ: إنهم كانوا مسلمين، وكانوا يسمّون بذلك، وكان عيسى عليه السلام سمى أصحابه مسلمين، فحسدتهم اليهود لمشاركتهم في الاسم، فغيّروا ذلك الاسم، وسُمُّوا يهودًا، وأما النصارى فغيّرهم عن ذلك الاسم بولس، وسمّاهم نصارى.

[44] **روائع التفسير** لابن رجب الحنبلي، 77/1.

[45] آت بازاري عثمان فضلي (ت 1691/1102). عالم عثماني شيخ للطريقة الجلوتية من خلفاء الشيخ ذاكر زاده عبد الله، كان معروفًا بآرائه المدافعة عن وحدة الوجود، وكان له حظ وافر في العلوم الظاهرة. له شرح على كتاب التنقيح لصدر الشريعة، وله حاشية على التلويح للتفتازاني.

[46] **روح البيان** لإسماعيل حقي البروسوي، 12/2–13.

[47] **روح البيان** لإسماعيل حقي البروسوي، 261/4.

[48] **روح البيان** لإسماعيل حقي البروسوي، 296/8.

وفي هذه النقطة لا بدّ من ملاحظة أنه كما يُطلَق على النقط المشتركة بين جميع الأنبياء اسم الدين الذي هو الإسلام، كذلك يُطلَق على هذه النقط المشتركة التي تصاحبها شرائع مختلفة اسم الإسلام. فحسب هذه النتيجة، فإن جوهر الدين واحد عند جميع الأنبياء، ولكن الشرائع قد تختلف، وعلى الرغم من اختلاف الشرائع سُمّيت جميعها باسم الإسلام.

يبدو أن هذه النتيجة تصلح أن تكون مستنَدَة للإجابة عن بعض الأسئلة، مثل هذا السؤال: هل يمكن تسمية التأويلات –الواقعة حسب الزمان والمكان والأشخاص– في الشريعة المرسلة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم إسلامًا أو لا؟ وبعبارة أصرح: هل كانت النتائج الصادرة عن الاجتهادات الفقهية يمكن تسميتها بالإسلام أو لا؟ وهل يمكننا التحدث عن إسلام حنفي وإسلام شافعي، وبل عن إسلام تركي وإسلام أوروبي أو لا؟

بعد هذه الاقتباسات التي ذكرناها عن استعمالات ألفاظ الدين والشريعة والإسلام، نريد أن نطرح بعض الملاحظات عن محتوى كلمات الدين والشريعة والإسلام الواردة في آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلامُ﴾ والآيات المعنية الأخرى، انطلاقًا من أقوال العلماء في تفسير تلك الآيات.

د. بعض الملاحظات في مفهوم الدين:

الملاحظة الأولى التي نريد طرحها في مفهوم الدين هي كالآتي: جوهر الدِّين الذي أُرسِل إلى جميع الأنبياء واحدٌ، وأُوحي إليهم من أول نبي إلى آخر نبي بالمُحتوى نفسه.[49]

فكون دين جميع الأنبياء واحد مهمًّا في تأكيد وجود «القرابة في الدين الواحد» بين الناس من أول الوجود إلى يوم القيامة. فتأكيد وحدة الدين، وكون جوهر هذا الدين الواحد هو التوحيد، واحتوائه على القيم الأخلاقية الفطرية الأساسية كل ذلك له قدرة لضمان اجتماع الناس واتحادهم في مبادئ أخلاقية وفطرية أساسية –وإن اختلفت شرائعهم، وقوانينهم، وعاداتهم–. فالدين من هذه الجهة **عالميٌّ** –على خلاف الشرائع–. لذلك فإن قول العلماء المسلمين بلا خلاف بكون الكفار مخاطبين بأصول الدين، أي بمحتوى الدين المذكور آنفًا، قرينةٌ مهمةٌ بكون هذا المحتوى والخطاب المتعلق به عالميًّا. يبدو بحسب هذه الملاحظة المذكورة أن مستقبل الدين مرتبط بجعل الخطابات الدينية مبنية ودائرة على القيم والحقائق العالمية التي تُشكل جوهر هذا الدين. وأصلًا هذا

[49] يعلل فخر الدين الرازي الأمر بالإيمان بالأنبياء والرسل السابقين في هذا الدين الأخير رغم انتساخ شرائعهم، بأن الدين واحد. **مفاتيح الغيب** للرازي، 282/8.

النداء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران 64/3) يؤكد هذه النقطة.

وأما الملاحظة الثانية التي تُعُدّ امتدادًا للأولى: فإن الدين له وجود وتعريف مستقلان عن الشريعة. فمن تعريف أبي هلال العسكري للدين بـ«وَالدّين مَا يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربهُ إِلَى الله وَإِن لم يكن فِيهِ شرائع»[50] يظهر جليًا أن للدين والشريعة وجودًا وتعريفًا مستقلّين. وكذلك الرازي عندما فسّر آية ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى 13/42)، أكّد أن المراد بالدين هنا ينبغي أن يكون شيئًا لا يختلف باختلاف الشرائع وهو أصول الدين، منطلقًا من ضرورة اختلاف الشرائع عند الأنبياء.[51] وأيضًا يُقسّم فخر الدين الرازي الشرائع قسمين انطلاقًا من هذه الآية: قسم لا يُنسَخ، وهذا القسم وجوده ضروري في جميع الأديان والشرائع مثل: القول بحسن الصدق، والعدالة، والإحسان؛ وبقبح الكذب، والظلم، والإضرار. وقسم آخر يقبل النسخ. عبارة الرازي هذه تؤكد هاتين النقطتين: الأولى أن الشرائع المنزلة إلى الأنبياء لا تختلف كليًا عن بعضها؛ بل منها ما يوجد في كل الشرائع؛ والثانية، أن هذه الشرائع الثابتة في شريعة جميع الأنبياء تتعلق غالبًا بالمبادئ الأخلاقية الأساسية. وعلى هذا يمكن القول: إن المبادئ الأخلاقية الأساسية عند الرازي تدخل في «القسم الثابت الذي لا يتغير بتغير الشرائع» من الشريعة، لا في الدين. وهذا يؤدي إلى إمكان القول بأن المبادئ الأخلاقية الأساسية عالميّة سواء صُنّفت في الدين المشترك لدى جميع الأنبياء، أو في الجزء الثابت من الشريعة الذي لا يختلف باختلاف الشرائع.

والملاحظة الثالثة حول نطاق الدين الواحد لدى جميع الأنبياء. فنطاق الدين المنزل على جميع الأنبياء هو «التوحيد»[52] باتفاق العلماء المسلمين. وبعض العلماء ذكروا «الإخلاص لله» و«العدالة» و«العبودية» في نطاق الدين إلى جانب التوحيد. وفي الأصل هذه العناصر الأخيرة متعلقة عن قرب من التوحيد وتؤيده من جهات مختلفة وتجلب النظر إلى الطاعة التي هي وسيلة للقرب من الخالق. ويوجد هنالك علماء أيضًا أدخلوا مبادئ العقيدة الأساسية التي لا تختلف لدى أي نبي من الأنبياء في مُسمّى الدين إلى جانب التوحيد، والإخلاص، والعبودية،

---

[50] **الفروق اللغوية** لأبي هلال العسكري، 220/1.

[51] **مفاتيح الغيب** للرازي، 587/27.

[52] **الإحكام** للآمدي، 144/4-146. ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: إن المراد من الدين إنما هو أصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته.

والعدالة. لذلك يوجد الكثير من العلماء من ذكر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ضمن مُسمّى الدين المشترك لدى جميع الأنبياء عليهم السلام. تأكيد الحنفية أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأنه لا فرق بين الأمور التي يجب أن يؤمن بها نبي ومؤمن من المؤمنين، يؤكد ذلك. وأخيرًا يمكن أن نضيف المبادئ الأخلاقية الأساسية ضمن نطاق الدين الواحد المشترك، هذا انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ومن الأحاديث الشريفة التي تحث على مكارم الأخلاق. وكذلك الإمام الطحاوي يُفسر الخُلق العظيم بـ«الدين»، فيقول في تفسير: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم 4/68) «عَلَى دِينٍ عَظِيمٍ»، ويفسر حديث: «لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلَ فِي الْمِيزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ» بـ«حسن الدين» ويقول: إن هذا الدين هو دين الإسلام الذي يدعو الله تعالى جميع الناس إليه.[53] والفخر الرازي أيضًا يُبيّن أن الدين هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويقول: إن حسن الخلق نتيجة طبيعية لهذا الإيمان بقوله: «وَالْإِيمَانُ يُوجِبُ الْإِعْرَاضَ عَنِ الدُّنْيَا، وَالْإِقْبَالَ عَلَى الْآخِرَةِ، وَالسَّعْيَ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، وَالِاحْتِرَازَ عَنْ رَذَائِلِ الْأَحْوَالِ».[54]

وأما الزمخشري الذي يجعل الدين هو التوحيد والعدالة، يجعل آية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ استئنافية مؤكدة للآية السابقة لها، وعندما سُئِل عن فائدة هذا التقييد أجاب: «وقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: (لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) توحيد، وقوله: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ) تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين». وهكذا جعل الزمخشري الدين هو التوحيد والعدالة، وأنهما هما الدين عند الله لا سواهما.[55]

---

[53] **شرح مشكل الآثار** للطحاوي، 252/11، 257-265. رُويت عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديثُ كثيرة تؤكد أهمية حسن الخلق، منها: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»، «خَيرُكُم إِسْلامًا أَحَاسِنُكُم أَخلاقًا إِذَا فَقُهوا»، «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الْقَائِمِ بِاللَّيْلِ»، «إِنَّ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ يَحْسُنُ خُلُقُهُ، حَتَّى يُدْخِلَهُ حُسْنُ خُلُقِهِ الْجَنَّةَ، وَيَسِيءُ خُلُقُهُ، حَتَّى يُدْخِلَهُ سُوءُ خُلُقِهِ النَّارَ»، «إِنَّ مِنْ كَمَالِ الإِيمَانِ حُسْنَ الخُلُقِ»، «إِنَّ مِنَ الإِيمَانِ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَأَفْضَلُكُمْ إِيمَانًا أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا»، «لِكُلِّ دِينٍ خُلُقٌ، وَإِنَّ خُلُقَ الْإِسْلَامِ الْحَيَاءُ»، وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْإِسْلَامِ حُسْنُ الْخُلُقِ. عن كعب بن مالك أن رجلًا من بني سلمة «سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُسْنُ الْخُلُقِ»، ثُمَّ رَاجَعَهُ الرَّجُلُ، فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «حُسْنُ الْخُلُقِ» حَتَّى بَلَغَ خَمْسَ مَرَّاتٍ.

[54] **مفاتيح الغيب** للرازي، 587/27.

[55] **الكشّاف** للزمخشري، 345/1.

عندما ننظر في حصر الزمخشري هذا يُظَنّ أن الأسس الإيمانية لا تدخل في مُسمّى الدين، ولكن الزمخشري في مواضع أخرى من كتابه يقول بأن الإيمان باليوم الآخر والكتب والرسل من الدين، وعلى هذا يمكن فهم مراده من الحصر أنه لبيان أن التوحيد والعدالة هما العنصران الأساسيان في الدين.

وبيّن أبو حيّان الأندلسي أن قول الزمخشري هذا يعود لأبي علي الفارسي المعتزلي (ت377/987) وأن الزمخشري تابعه في رأيه.[56] وأما المفسرون فيما بعد فذكروا كلام الزمخشري، وذكروا كلا الاحتمالين؛ الاحتمال الأول: أن تكون آية ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بدل الكل فيكون الدين عبارة عن التوحيد والعدالة، والاحتمال الثاني: أن تكون بدل اشتمال فيكون التوحيد والعدالة جزءًا من أجزاء شمول كلمة الدين.[57]بالنسبة لدعوى كون التوحيد هو جوهر الدين، فهي دعوى مقبولة لدى كثير من المفسرين.[58] ولكن الفخر الرازي وصف الزمخشري بـ«المسكين» ونسب رأيه للتعصب المذهبي، وقال بأنه بعيد عن هذه الأشياء.[59]

وأما كيفية تحقيق العدالة التي هي جزء من جوهر الدين فقد تُركِت للشرائع. لذلك يمكن وصف الشرائع بأنها قوانين مبيّنة لكيفية الطاعة جاءت بواسطة الأنبياء. وكذلك شريعة خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وُضعت لتبيين كيفية تحقيق العدالة وفي أي الحالات، وهذا في نطاق تبيين كيفية العبودية بشكل عام. تطبيق وتبيين هذه الشريعة الأخيرة كانت بواسطة السنة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وأما في الأزمان التي بعد حياة النبي صلى الله عليه وسلم فقد آلت هذه الوظيفة إلى الفقهاء كما سنبحث ذلك في الأسفل.

---

[56] **البحر المحيط** لأبي حيّان، 68/3. وكرّر ذلك السمين تلميذ أبي حيان. انظر: **الدرُّ المصون** للسمين الحلبي، 83/3.

[57] **الدرُّ المصون** للسمين الحلبي، 83/3.

[58] انظر مثلًا: **روح البيان** لإسماعيل حقي البروسوي، 12/2.

[59] **مفاتيح الغيب** للرازي، 170/6. وَلَقَدْ خَاضَ صَاحِبُ «الْكَشَّافِ» هَاهُنَا فِي التَّعَصُّبِ لِلِاعْتِزَالِ وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمِسْكِينُ بَعِيدًا عَنْ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إلا أنه فضولي كثير الْخَوْضِ فِيمَا لَا يَعْرِفُ، وَزَعَمَ أَنَّ الْآيَةَ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ مَنْ أَجَازَ الرُّؤْيَةَ، أَوْ ذَهَبَ إِلَى الْجَبْرِ لَمْ يَكُنْ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْعَجَبُ أَنَّ أَكَابِرَ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُظَمَاءَهُمْ أَفْنَوْا أَعْمَارَهُمْ فِي طَلَبِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَرْئِيًّا لَكَانَ جِسْمًا، وَمَا وَجَدُوا فِيهِ سِوَى الرُّجُوعِ إِلَى الشَّاهِدِ مِنْ غَيْرِ جَامِعٍ عَقْلِيٍّ قَاطِعٍ، فَهَذَا الْمِسْكِينُ الَّذِي مَا شَمَّ رَائِحَةَ الْعِلْمِ مِنْ أَيْنَ وَجَدَ ذَلِكَ، وَأَمَّا حَدِيثُ الْجَبْرِ فَالْخَوْضُ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْمِسْكِينِ خَوْضٌ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا اعْتَرَفَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمٌ بِجَمِيعِ الْجُزْئِيَّاتِ، وَاعْتَرَفَ بِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْلِبَ عِلْمَ اللَّهِ جَهْلًا، فَقَدِ اعْتَرَفَ بِهَذَا الْجَبْرِ، فَمِنْ أَيْنَ هُوَ وَالْخَوْضُ فِي أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ؟!

والملاحظة الرابعة هي: أن كلمة الدين كما أنها تُستعمَل في معناها الحقيقي الذي هو مستقل عن معتقد الناس، كذلك تُستعمَل على الهيئة التي يؤمن بها ويعيشها الناس؛ أي تُستعمَل بمعنى «التدين». وفي تراثنا يوجد الكثير من الأقوال التي ينبغي تأويلها على هذه الهيئة، فمثلًا يقول ابن عطية: «وسُمّي حظ الرجل منها في أقواله وأعماله واعتقاداته دينًا»،[60] فالدين في عبارته هنا ليست من قبيل كونها دينًا؛ بل من قبيل عيش وتطبيق هذا الدين، أي وكأنه يُعرّف «التدين». وكذلك الدبوسي يُعبر عن الشيء ذاته في تعريف الدين بقوله: «والدين اسم لما يُدَان الله تعالى به من الإيمان والشرائع».[61]

2- الشريعة:

يمكننا ذكر الملاحظات الآتية حول مفهوم الشريعة انطلاقًا من المعلومات الموجودة في الكتب التراثية، وبعضها مُشار عليها في الأعلى:

الملاحظة الأولى: الشريعة وإن كانت منزلة على العباد بواسطة الأنبياء إلا أنها مختلفة جوهريًّا عن الدين، فالشريعة مُنظّمة بالأوامر والنواهي التي يمكن نسخها،[62] ولذلك تختلف من نبي إلى نبي، ومع ذلك فهذا الاختلاف لم يخل بكون الدين واحدًا مشتركًا. وأما القول بكون الدين واحدًا والشرائع مختلفة، فهو قول منقول في كتب التفسير عن قتادة[63] في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة 48/5)[64] ومقبولة عند الكثير من المفسرين. فهذا

---

[60] يُعطَى قولُ ابن عطيّة «فيقال: فلان حسن الدِّين»، وقول سيدنا عليّ رضي الله عنه «محبة العلماء دِين يُدان به» مثالًا على هذا الاستعمال. هذه الأمثلة تعطي انطباعًا بأن ابن عطية يُفسر كلمة الدين بـ«التديّن».

[61] **تقويم الأدلة** للدبوسي، 254/1. ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: والدِّين اسم لما يدان الله تعالى به من الإيمان والشرائع. لتفسير مشابه يُنظَر: **أصول الفقه** للسرخسي، 105/1.

[62] إذا وضعنا قول فخر الدين الرازي أن «العبادات موجودة في كل الشرائع بجوهرها لا بشكلها» نصب أعيننا، يمكن حينها القول: إن الرازي لا يرى جواز نسخ جوهر العبادات.

[63] **تفسير** ليحيى بن سلام، 403/1؛ **تفسير عبد الرزاق** لعبد الرزاق بن همام، 22/2. بعد أن يُبيّن الطبري أن الشِرعة والشريعة ذات الشيء بقوله: «و(الشرعة) هي (الشريعة) بعينها»، ينقل عن قتادة قوله: «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا» يقول: سبيلًا وسُنّة. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلُّ الله فيها ما يشاء، ويحرّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيدُ والإخلاصُ لله، الذي جاءت به الرسل. **جامع البيان** للطبري، 383/10.

[64] والقول باختلاف شرائع الأنبياء بناء على قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ هو قول من فسّر الآية بالملل المختلفة. وأما بناء على تفسيرٍ مجاهد لهذه الآية، -الذي لم يجد قبولًا-، يقولون بأن المراد بهذه الآية أمة النبي -صلى الله عليه وسلم- ففسروا الشِرعة في الآية بأنها «السنة» والمنهاج بأنها «السبيل». وعلى هذا التفسير يكون معنى الآية: «يا أيها

القول المشهور والمقبول يُظهر لنا أن الدين والشريعة وإن لم يكونا مفهومين متناقضين إلا أنهما مختلفان في الماهية، ويُكمل أحدهما الآخر. ويمكن فهم أن للشريعة حقيقة مختلفة عن الدين من هنا أيضًا: لو كان الدين والشريعة شيئًا واحدًا، لاختلف الدين باختلاف الشريعة، ولكن حسب ما يُفهَم من الآيات المعنية وتفاسيرها يظهر جليًّا أن الدين واحد، وهو الإسلام، ولم يتغير هذا الدين من نبي إلى نبي رغم اختلاف شرائعهم. لذلك ينبغي ألا يؤدي استعمال كلمتي الدين والشريعة في معنى واحد في الكتب التراثية إلى فهم خاطئ لهما بأنهما مترادفان.[65] لذلك نبّه الفيروز آبادي بعدما وضح الفرق بين الدين والشريعة على أن كلمة الدين قد تُستعمل مجازًا بمعنى الشريعة.

توجد شريعة لكل دين، بعبارة أُخرى، لا يوجد دين بلا شريعة.[66] فمن هذه الناحية وإن لم تكن الشريعة داخلة في ماهية الدين مباشرة، إلا أنه نُظِر إلى الشريعة كأنها شرط أمامي لتطبيق الدين وتعيين كيفية الطاعة التي هي نتيجة ضرورية لمفهوم الدين. وكذلك أفاد الرازي أن بعض العبادات، مثل الصلاة والزكاة، وإن اختلفت هيئاتها إلا أنها موجودة في جميع الشرائع. فمن هذه الجهة يمكن تصوّر الشريعة بشكل عام أنها جزء مكمّل للدين أُرسِل إلى العباد بواسطة الأنبياء ويجعل الدين ملموسًا، انطلاقًا من كونها متعلقة بهيئة تطبيق بعض الأمور، مثل التوحيد والطاعة والإخلاص والعدالة التي هي جوهر الدين.

قد يخطر في الذهن هنا سؤال: «إذا كان العلماء اتفقوا على كون الشرائع مختلفة، فلماذا اختلف الأصوليين في مسألة جواز العمل بالشرائع السابقة؟» جواب هذا السؤال ببساطة: لم يختلف الأصوليون بجواز العمل بشريعة من قبلنا مطلقًا؛ بل اختلفوا في الأحكام التي كانت موجودة في الشرائع السابقة وورد ذكرها في نصوصنا. ولم يناقش أي أصولي جواز العمل بشرع من قبلنا مما لم يُذكَر في نصوصنا؛ بل لو لم تُذكَر في نصوصنا بعض الأحكام التي كانت في شرع من قبلنا، ما كان هذا الموضوع مختلفًا فيه أصلًا بين علمائنا.

الذين دخلوا في الدين الذي جاء به محمد -صلى الله عليه وسلم- جعلنا لكم الكتاب الذي أنزلناه على الرسول صلى الله عليه وسلم سنةً وطريقًا». انظر: **جامع البيان** للطبري (هجر)، 10/385-386.

[65] يلاحظ أيضًا أن كلمة «الشريعة» تُطلَق على ما يشمل الفقه والمسائل الثابتة بالدليل السمعي كمسألة الرؤية والمعاد والإجماع وحجية القياس. (انظر: **التلويح** للتفتازاني، 1/6). ومن الواضح أن هذا الاستعمال الذي يكرّره بعض المؤلفين الآخرين هو استعمال عام وغير دقيق يتوافق مع معنى كلمة الشرع إلى حد كبير.

[66] وما ورد في التفاسير من أن سيدنا عيسى عليه السلام لم يأت بشريعة جديدة، بل عمل بأحكام التوراة، لا يتعارض مع هذا التقرير. لأنه في هذه الحالة، لا تزال هناك شريعة.

والملاحظة الثانية: محتوى الشريعة يتعلق غالبًا بالتطبيق؛ أي يتعلق بالأحكام العملية. لذلك فُسّرت كلمة الشريعة في سورة الجاثية 18/45: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ غالبًا بالفروض، والحدود، والأوامر، والنواهي.[67] وتدخل في نطاق هذه الأحكام التطبيقية أحكام العقوبات والمعاملات بالإضافة إلى العبادات. فقد ذكر الأزهري نقلًا عن الليث[68] أن أحكام النكاح وما شابهها تدخل في نطاق الشريعة إلى جانب العبادات.[69] وكذلك أيضًا أبو الهلال العسكري، فقد ذكر أن الشريعة أقرب إلى معنى الملّة التي تُركّز على الجانب التطبيقي للدين في أثناء طرحه للفروق بين الدين والشريعة.[70] فهذه عبارة مهمة تثبت أن الشريعة تتجه إلى الجانب العملي أكثر بخلاف مفهوم الدين.

وكذلك فخر الدين الرازي بعد لفته النظر على ورود بعض الآيات التي تدل على عدم تباين طريق الأنبياء والرسل، وآيات أُخريات تدل على التباين، ويُعطي مثالًا للقسم الأول سورة الشورى الآية13،[71] والأنعام الآية90،[72] وللقسم الثاني آية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، ويقول ليوافق بين الآيات: إنّ الآيات في القسم الأول منصرفة إلى أصول الدين والآيات التي في القسم الثاني منصرفة إلى فروع الدين.[73] وكذلك الخازن يُعلّق على المسألة بعبارات شبيهة لعبارات الرازي يُمكن أن يكون اقتبسها منه، ويقول: إن أصول الدين تشمل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهذه الأركان مُشتركة لا تختلف بين

---

[67] **جامع البيان** للطبري، 70/22–71. والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها.

[68] ولعله الليث بن المظفر (الرافعي) بن نصر بن سيار الخراساني (ت. 187هـ/803م) من علماء اللغة العربية.

[69] **تهذيب اللغة** للأزهري، 272/1؛ وللاطلاع على نفس النقل يُنظَر: **التفسير البسيط** للواحدي، 405/7.

[70] **الفروق اللغوية** لأبي هلال العسكري، ص 222. أَن الشَّرِيعَة: هِيَ الطَّرِيقَة الْمَأْخُوذ فِيهَا إِلَى الشَّيْء وَمن ثمَّ سُمِّي الطَّرِيق إِلَى المَاء شَرِيعَة ومَشرعَة، وَقيل: الشَّارِع؛ لِكَثْرَة الْأَخْذ فِيهِ. وَالدّين: مَا يُطَاع بِهِ المعبودُ، وَلكُل وَاحِد منا دِين، وَلَيْسَ لكلّ وَاحِد منا شَرِيعَة، والشريعة فِي هَذَا الْمَعْنى نَظِير الْملَّة، إِلَّا أَنَّهَا تُفِيد مَا يفِيدهُ الطَّرِيق الْمَأْخُوذ مَا لَا تفيده الْملَّة وَيُقَال شرع فِي الدّين شَرِيعَة كَمَا يُقَال طرق فِيهِ طَرِيقا، وَالْملَّة تفِيد اسْتِمْرَار أَهلهَا عَلَيْهَا.
وفسر القرطبي الملّة بالدين والشريعة بقوله: (المِلَّة وهي الدين والشرع) وفسرها النسفي بالسُّنة والطريقة بقوله: (والمِلَّة السنة والطريقة). يُنظَر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٣٢/٢؛ مدارك التنزيل للنسفي، ١٣١/١.

[71] ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾.

[72] ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ۗ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾.

[73] **مفاتيح الغيب** للرازي، 372/12–373.

الأنبياء والرسل؛ وأما فروع الدين فإنها متعلقة بظواهر العبادات، فممكنٌ أن يتعبّد الله عباده في كل وقت بما يشاء، ويختم كلامه، كما فعل الرازي، بقوله: «والله أعلم بأسرار كتابه».[74]

نرى من المفيد التطرق مجددًا إلى موضوع ما إذا كانت العبادات الأساسية داخلةً في نطاق الدين أو الشريعة لكونها من تفصيلات هذه الملاحظة. يمكننا القول: إن العبادات الأساسية داخلة في نطاق الشريعة لا الدين؛ انطلاقًا من القول المشهور: إن الدين هو المبادئ الإيمانية وعلى رأسها التوحيد والإخلاص، ومن الأقوال المُشار إليها آنفًا. ولكن إذا فُسّر الدين بالطاعة، وقيل إن الطاعة تتحقق ببعض الأشكال والنماذج، فيمكن القول حينها: إن العبادات مرتبطة بجوهر الدين ارتباطًا وثيقًا. ومن جهة أُخرى، قد تُرى عبارات تدل على كون العبادات الأساسية من الدين، في بحث بعض الموضوعات في تراثنا. وكذلك الأصوليون عند طرحهم لبعض الموضوعات يقولون: إن الأصول الخمسة داخلة في مُسمّى الدين، وهي: الشهادتان، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج. فمثلًا يقول الطوفي: «وَلَا تَقْلِيدَ فِيمَا عُلِمَ كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً كَالْأَرْكَانِ الْخَمْسَةِ»، وَهِيَ الشَّهَادَتَانِ، وَالصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالصِّيَامُ، وَالْحَجُّ. «لِاشْتِرَاكِ الْكُلِّ» يَعْنِي الْعَامِّيَّ وَغَيْرَهُ فِي الْعِلْمِ بِذَلِكَ».[75] ولكن مفهوم الدين في هذا السياق لم يُستعمَل أصلًا بمعناه الاصطلاحي لتبيين الفرق بين الدين والشرع؛ بل لتبيين الأحكام الضرورية التي ينبغي معرفتها على الشكل الذي جاء به نبي الإسلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وعلى كل حال يمكننا أن نقول: إذا نظرنا إلى استعمالات كلمة الدين في تراثنا لا نجد وضوحًا كافيًا فيما إذا كان مفهوم الدين هو الإسلام الواحد المشترك بين جميع الأنبياء فقط أم أنه يتناول دين الإسلام وشرائعهم أيضًا معًا. ففي مثل هذه العبارات إذا قلنا: إن الدين هو الأمور المشتركة بين جميع الأنبياء، تدخل العبادات الأساسية في مُسمّى الدين؛ وإذا قلنا: إن الدين استعمل فيها بمعناه العام الذي يشمل الشرائع أيضًا حينها تدخل العبادات الأساسية في مُسمّى الشرع. وقد فسّر قتادة كلمة الشريعة في آية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ بالفرائض والحدود والأوامر والنواهي، هذا يؤيد كون الشريعة تشمل الأحكام العملية. وهنا ينبغي تذكر ما أسلفناه من قول الفخر الرازي الذي يمكن تلخيصه بأن جوهر العبادات موجود في جميع الشرائع إلا أنها تختلف شكليًا. هذه الفكرة تحل الإشكالية النظرية لدخول العبادات في نطاق الدين أو الشرع بنسبة كبيرة. فعلى هذه الفكرة يدخل أصل العبادة في

---

[74] **لباب التأويل** للخازن، 51/2.

[75] **شرح مختصر الروضة** للطوفي، 656/3، 661.

نطاق الدين، وتكون العبادات موجودة في كل دين؛ ولكن كيفية أدائها تختلف من شريعة إلى أُخرى. ورأيي أيضًا قريب من رأي الفخر الرازي. فعلى كل حال لا يوجد خلاف بين علماء الإسلام في أن العبادات الأساسية في شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مثل الصلاة والصوم **فوق الأزمنة**. وينبغي ملاحظة أن مفهوم «فوق الأزمنة» مختلف في هذه المقالة عن مفهوم «العالميّة». فالعالميّة كما سيجري توضيحها فيما بعد تعني أن يكون الشيء مثل التوحيد والعدالة صالحًا في كل مكان وزمان ولكل فرد؛ وأما «فوق الأزمنة» فتعني أن يكون الشيء (مثل العبادات الأساسية كالصلاة والصوم) صالحًا في كل زمان ومكان، ولكن للمسلمين فقط.

وتفريعًا على هذه الملاحظة أيضًا، قد يخطر في البال سؤال: هل يمكننا التحدث عن اتحاد بين الشريعة والفقه لكون الشريعة متعلقة بالعمل والفقه أيضًا متعلقًا بالعمل بحسب مفهومه المُتعارف عليه في العصور اللاحقة؟ الجواب عنه: مهما وُجِدت استعمالات للشريعة في التراث[76] بحيث تشمل بعض المسائل الثابتة بالسمع مثل مسائل الفقه ومسألة الرؤية أو حجية الإجماع والقياس إلا أن هذا الاستعمال بالنظر إلى أن الشريعة وضع الله سبحانه وتعالى -كما سيُفصَّل في الأسفل- استعمال غير دقيق.

الملاحظة الثالثة: مبدئيًا الشرائع ليست عالمية، وأبرز دليل على ذلك اختلاف شرائع الأنبياء. الشرائع تتعلق غالبًا بالأفعال، وتُشرّع لبيان كيفية العبودية وتنظيم مسؤوليات العبد تجاه خالقه والمخلوقات الأُخرى. وبعبارة أُخرى الشريعة انعكاس جوهر الدين على الحياة والعمل، ومن جهة هي طريق «التدين».[77] وظاهرة اختلاف الشرائع، تُظهر تحقق انعكاس جوهر الدين بتطبيقات مختلفة على الواقع فعلًا، وليس إمكان ذلك فحسب. والسؤال الأساسي هوؚ هل يمكن اختلاف التطبيقات في الشريعة الأخيرة أم لا؟ وقد بيّنا من مقولة أبي الحسين البصري أن الدين تُستعمَل في الأصول لا في الفروع،[78] وقول البروسوي: إن حقيقة دين الإسلام هو التوحيد، وصورته هي الشرائع، وإن الشرائع تختلف من نبي إلى نبي،[79] وكذلك من الأقوال الأُخرى أنّه يمكن القول: إن الشرائع تختلف عن الدين في عدم كونها عالميّة. وبوصفه مبدأً عامًّا يمكن تصور أن شريعة

---

[76] انظر مثلًا: **التلويح** للتفتازاني، 6/1.

[77] وشَرِيعة النّهر ومَشْرَعَته: حَيْثُ ينحدر إِلَى المَاء مِنْهُ، وَمِنْه سُمّيت شَرِيعَة الدِّين إِن شَاءَ الله تَعَالَى؛ لِأَنَّهَا المَدْخَل إِلَيْهِ، وَهِي الشِّرْعَة أَيْضًا. **جمهرة اللغة** لابن دريد، 727/2.

[78] إن اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع، ولهذا لا يقال: دين الشافعي ويراد به مذهبه، ولا يقال: دينه ودين أبي حنيفة مختلف.

[79] **روح البيان** لإسماعيل حقي البروسوي، 12/2-13.

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أيضًا ليست عالميّة. ولكن لأن النبي صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل ولن تأتي شريعة أُخرى بعده فستكون شريعته باقية إلى يوم القيامة. وهنا لا بد من التذكير مرة أخرى بأن مفهوم العالميّة ليس هو نفسه مفهومي **الاستمرارية (البقاء) والعمومية**، وأن هناك فرقًا دقيقًا بينهما. فالعالمية تعني أن الشيء صالح لكل فرد في كل زمان ومكان بدون أي اختلاف، وأما العمومية فتعني شمول جميع الناس الذين يعيشون في الزمان نفسه، والاستمرارية تعني استمرارية معنى الشريعة ومقاصدها ومبادئها لا جوانبها الشكلية. والمسألة التي يجب تأكيدها فيما يتعلق بشريعة النبي صلى الله عليه وسلم هي كيفية ضمان هذه الاستمرارية بعد النبي صلى الله عليه وسلم. وكما سنوضح أدناه، فإننا نرى أن العمل على ضمان هذه الاستمرارية، أي العمل على إسباغ الديناميكية على الشريعة التي هي ثابتة بطبيعتها، سيكون من اختصاص الفقهاء.

والنقاش في كتب أصول الفقه في أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟ له جوانب تلقي الضوء على ماهية الدين والشرع. وهذا البحث وإن كان مبنيًّا على أن تحقق الشرط الشرعي (وهو الإيمان في سياق المناقشات في كتب التراث) شرط لصحة التكليف أم لا،[80] إلا أنه يمكن أن يكون أيضًا راجعًا إلى كون الخطاب الشرعي عامًّا أو لا. وفي هذه المسألة آراء مختلفة، لن نخوض فيها هنا. فذهب أهل الحديث والمعتزلة إلى أن الكفار مخاطبون بالشرائع كما ذكر السمرقندي. وهو أيضًا رأي علماء الحنفية العراقيين. أما فقهاء سمرقند فيرون أن الكفار غير مخاطبين بالشرع حقيقة إلا بدليل يقتضي المؤاخذة -كحرمة الربا ووجوب الحد- وما عدا ذلك فغير مخاطبين بالشرائع إلا أن يصبحوا من أهل الذمة. وهذا يشمل العبادات والمحرمات. وذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكفار غير مخاطبين بالعبادات؛ بل بالمحرمات والمعاملات.[81] وذهب صدر الشريعة من جهة أخرى إلى أن الكفار مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات مطلقًا، وبالعبادات من حيث المؤاخذة في الآخرة فقط.[82] وفي بعض الكتب الأصولية التي أُلِّفت على طريقة المتكلمين: ذهب الجمهور ما عدا الحنفية وبعض الأصوليين الأشاعرة كأبي حامد الإسفراييني، إلى أن الكفار مخاطبون أيضًا بفروع الشريعة. ويمكن أن يقال في هذا النقاش: إن الفريق الذي

---

[80] وينبغي أن يُلاحَظ أن هذا الكلام مبني في الغالب على أن الكفار هل يعاقبون في الآخرة لعدم رعايتهم أحكام الشريعة؟ ولا خلاف في أن أهل الذمة مخاطبون عمومًا بأحكام العقوبات والمعاملات، إلا بعض الأحكام الخاصة. ولكن هذا الكلام مبني في الغالب على وضعهم من حيث المواطنة.

[81] **ميزان الأصول** لعلاء الدين السمرقندي، 193/1.

[82] **التوضيح** لصدر الشريعة، 411/1.

يقول: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة قريبٌ من القول بعموم الشريعة، والفريق الآخر قريب من القول بعكس ذلك.

الملاحظة الرابعة: هناك فرق بين مفهومَي «الشرع» و«الشريعة»، رغم استخدامهما من قبل بعض المؤلفين القدامى[83] والمعاصرين وكأنهما مترادفان، فكلمة الشرع تدل بشكل عام إلى فعل الله تعالى في وضع الدين والشريعة معًا،[84] بينما تدل كلمة الشريعة، كما سبق شرحه بالتفصيل، إلى نتائج فعل وضع الشرع، وبخاصة فيما يتعلق بالأمور التطبيقية (الأمور العملية). وبعبارة أخرى، يُعبّر مفهوم الشرع عن العملية الديناميكية، بينما يُعبّر مفهوم الشرع عن الأحكام التي تنشأ نتيجة لهذه العملية. ويمكن إدراج النشاط الفقهي للفقهاء بشكل مجازي في نطاق مفهوم الشرع؛ لأنه عبارة عن نشاط لتعيين الحكم الشرعي. وأما كلمة «الشريعة» في التعريف الشائع للفقه بأنه «معرفة الأحكام العملية الشرعية» فإنها تشير إلى الشرع لا إلى الشريعة،[85] خلافًا لما يدعيه البعض. فلو كانت كلمة «الشرعية» تدل على الشريعة حصرًا لما شعر الفقهاء بالحاجة إلى إضافة كلمة «العملية» إلى التعريف، لأن الشريعة بحسب القبول الشائع لدى العلماء مرتبط أصلًا بالأحكام العملية. ولأن كثيرًا من المؤلفين المعاصرين، المحليين والأجانب على السواء، قد غفلوا عمومًا عن هذا الفرق بين كلمتي «الشرع»

---

[83] فعلى سبيل المثال عدّ أبو البقاء أن الشريعة هي الشرع بقوله: «والشرع كالشريعة»، كما عدّ الأمور التي تنسب إلى الشارع شريعة بقوله: «والشريعة سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه...» (**الكلّيات** لأبي البقاء الكفوي، ص 528-529). ولكن بالنظر إلى أن تفسير أبي البقاء جاء بحق النبي صلى الله عليه وسلم يمكن القول: إنه لا يوجد شيء من هذا القبيل يوحّد الفقه بالشريعة. ومع ذلك، لا بد من القول: إن هذه الاستعمالات ليست دقيقة وحسّاسة، لأنها تنطوي على خطر طمس التمييز بين أفعال الشارع (الله عز وجل والنبي صلى الله عليه وسلم) واجتهاد الفقهاء.

[84] يُنظَر مثلًا: **كشّاف** للتهانوي، ص 1018.الشّرع: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلّى الله عليه وسلم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلّقة بكيفية عمل وتسمّى فرعية وعملية، ودوّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمّى أصلية واعتقادية، ودوّن لها علم الكلام. ويسمّى الشرع أيضًا بالدين والملّة، فإنّ تلك الأحكام من حيث إنّها تطاع لها دين، ومن حيث إنّها تملى وتكتب ملّة، ومن حيث إنّها مشروعة شرع. فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلّا أنّ الشريعة والملّة تُضافان إلى النبي عليه السلام وإلى الأمة فقط استعمالًا، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضًا.

[85] وتفسير ملا خسرو لكلمة «شرعي» بأنه «ما نسب إلى شريعة النبي صلى الله عليه وسلم» لا يتعارض مع ما سبق تقريره من حيث الجوهر؛ لأن مولا خسرو يقول في تتمة كلامه: «ليس معنى كون الدليل شرعيًّا أنه موقوف على الشرع، بل معناه أنه ما وُضِع للدلالة على حكم في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم. وفي هذا الصدد، فإن القرآن ليس موقوفًا على الشرع، بل على العكس، الشرع موقوف على القرآن.» (**حاشية التلويح** لملا خسرو، آيا صوفيا، الورقة: 21).

و«الشريعة»، فقد أخطؤوا في وصف الأحكام التي توصل إليها الفقهاء نتيجة لنشاطهم الفقهي بأنها شريعة. غير أن الأحكام التي يتوصل إليها الفقهاء عن طريق الاجتهاد توصف بأنها شرعية؛ لأنها تتقرر من خلال طريقة مشروعة من قبل الشارع، ويمكن نسبتها «بطريق غير مباشر» إلى الشارع. ولذلك، فليس كل حكم شرعي من الضروري أن يكون حكم الشريعة. فالشريعة كما سبق بيانها هي اسم للأحكام التي شرعها الشارع مباشرة.

وكما هو مفهوم من قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، الشريعة من وضع الله تعالى. وأما لفظ الشرع وإن كان يستعمل لفعل الله تعالى الذي هو الشارع الحقيقي، ومجازًا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه يُستعمَل مجازًا أيضًا في النشاط الفقهي للفقهاء من خلال المهمة المنسوبة إلى الفقهاء في فترة ما بعد النبوة. والحقيقة أنه يمكن فهم هذا المعنى أيضًا من استخدام البزدوي لتعبير «أصول الشرع» بدلًا من أصول الفقه وإضافته القياسَ كأصل رابع في قوله: «أصول الشرع ثلاثة». والحقيقة أن قول بعض الشارحين: إن كلمة الشرع هنا يمكن أن تُفهَم بمعنى «الشارع»، وبعضهم بمعنى «المشروع»، وبعضهم بمعنى «الدين الأخير الجامع للأصول والفروع»،[86] أمرٌ مهمّ من حيث بيان مدى استعمال كلمة الشرع في التراث. وكما سيلاحظ فإن المعنى الأخير يشير إلى قيام الشارع بوضع وتشريع الدين والشريعة كما سيأتي، بينما يشير المعنيان الأولان إلى نشاط الحكم الشرعي، والمعنيان الأولان يشملان الفقهاء، وإن كان مجازًا.

إطلاق مصطلح «الشارع» في المؤلفات التراثية الكلاسيكية على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وعدم إطلاقه على الفقهاء يعود إلى نظرتهم أن مهمة وضع الشرع خاصة بالله ورسوله. وبقدر ما اطلعت عليه في المؤلفات التراثية الكلاسيكية -باستثناء ما أشار إليه البزدوي في هذا الاتجاه- لم يرد هذا الاستعمال في المؤلفات التراثية إلا في كتاب الموافقات للشاطبي حيث نص صراحة على أن لفظة «الشارع» يمكن أن تطلق على الفقهاء «من وجه». فلفظة «من وجه» هنا تعبّر عن أن اسم الشارع لا يمكن استعماله للفقهاء مطلقًا من جهة، ومن جهة أخرى تعبر عن أن عمل الفقهاء الفقهي مرتبط ببيان تطبيق الشريعة كما بيّن النبي صلى الله عليه وسلم كيفية تطبيق الشريعة من خلال السنة. والحقيقة أن مصطلح «الشرع» يُستخدَم أحيانًا في التراث -كما أشرنا سابقًا-

---

[86] إِمَّا بِمَعْنَى الشَّارِعِ، أَوْ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ، أَوْ هُوَ اسْمٌ لِهَذَا الدِّينِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ وَغَيْرِهِمَا كَالشَّرِيعَةِ، يُقَالُ: شَرْعُ مُحَمَّدٍ، كَمَا يُقَالُ شَرِيعَتُهُ، وَكَأَنَّهُ إِنَّمَا عَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْفِقْهِ إِلَى لَفْظِ الشَّرْعِ مُخَالِفًا لِسَائِرِ الْأُصُولِيِّينَ.

ليشمل فعل الشارع والنشاط الفقهي للفقهاء. ومن الأمثلة على هذا الاستعمال الشامل تمييز ابن تيمية بين الشرع المنزّل، والشرع المؤول والشرع المبدّل.[87] ومن المؤسف أن الذين لم يستطيعوا التمييز بين مفهومي الشرع والشريعة أخطؤوا في فهم كلمة الشرع في عبارة ابن تيمية على أنها الشريعة، كما ذكرنا آنفًا.

وأما مفهوم «التشريع» فهو مفهوم غير موجود في المؤلفات التراثية، ويستخدمه المؤلفون المعاصرون بشكل عام، وهو يشير إلى النشاط التشريعي. وبالنظر إلى أن التشريع اليوم تقوم به وحدات خاصة (مثل مجلس الأمة التركي الكبير في تركيا)، فيمكن القول: إنه لا يصح أن نطلق على النشاط الفقهي الحر للفقهاء اسم «التشريع» بهذا المعنى. وبغض النظر عن هذه النقطة، قد يكون من الممكن اعتبار مفهوم التشريع تسمية جديدة لجزء من مفهوم الشرع الذي يقابل الفقهاء بشكل عام. وعلى كل حال، أود أن أشير إلى أنه من المفيد للأكاديميين والباحثين أن يتحرّوا الدقة في استخدام مصطلحات الشرع والشريعة والتشريع.

3- الإسلام

لمفهوم الإسلام استخدامات مختلفة في التراث. ويمكن إجمال معاني مفهوم الإسلام مع المعاني المذكورة آنفًا فيما يأتي:

أولًا: أن الدين المنزل على كل نبي هو الإسلام، وإن اختلفت شرائعهم. وفي هذا الاستعمال يكون الإسلام اسمًا للدين المُتجرّد المنزل على جميع الأنبياء بغض النظر عن شرائعهم، ويكون مضمون الدين -كما هو مبين بالتفصيل آنفًا- هو عبارة عن أصول عامة كالتوحيد والعدل وأصول الاعتقاد، وهي أصول مشتركة بين جميع الأنبياء.

ثانيًا: ويُستعمَل الإسلام أيضًا للدين الذي بُعِث به جميع الأنبياء على وجه واحد، ولمجموع الشرائع التي أوتيها كل واحد منهم على انفراده.[88] فالإسلام في هذا الاستعمال والاستعمال السابق هو الإسلام «على ما هو عليه»، مستقلًا عن تدخل البشر وقبولهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من تنوع

---

[87] وهناك من يقول: إن هذا الاستعمال راجع إلى معنى كلمة الشَّرع بمعنى «الإظهار».

[88] عبارة الدبوسي: في بيان قول الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾: «والدين: اسم لما يُدان لله تعالى به من الإيمان والشرائع»، مثالٌ على أن الدين (الذي يعني هنا الإسلام) يمكن أن يُستعمَل في معنى الإيمان والشرائع. **تقويم الأدلة** للدبوسي، 254/1؛ والبيضاوي بعد أن فسر «دين القيّمة» في الآية الخامسة من سورة البيّنة ذكر أن المراد هنا دين الإسلام الذي يشمل الأمر بالإخلاص والعبادة والصلاة والزكاة. انظر: **أنوار التنزيل** للبيضاوي، 502/2.

الشرائع، فإن الإسلام اسم لها جميعًا. فشريعة موسى عليه السلام تختلف عن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكنها كلها إسلام. فالإسلام بهذين المعنيين هو نتاج الوحي. وأما تعريف الدين في كتب التراث بأنه «الوضع الإلهي الذي يهدي العاقل إلى الخير باختياره» هو تعريف للدين الذي يشمل الشريعة. كما تجدر الإشارة أيضًا إلى أن كلمة الأمة تستعمل في التراث أيضًا للجمع بين الدين والشريعة.[89]

ثالثًا: كما أن كلمة الدين تُستعمَل بمعنى التدين، فكذلك كلمة الإسلام تُستعمَل بمعنى قبول الناس لهذا الدين والقيام بمقتضياته والعيش بمقتضاه. وعلى هذا يصح أن نعدّ ما يقابل كلمة الإسلام في التراث من مرادفات مثل: الطاعة، والاستسلام، والخضوع، تفسيرًا للإسلام بهذا المعنى الثالث، أي: «الدخول في دين الله تعالى». وقد أشار أبو البقاء إلى استعمالين مختلفين لكلمة الإسلام وذكر أن أحدهما هو «الإسلام الذي هو دين الله تعالى» والآخر «الإسلام بمعنى الاستسلام لدين الله والدخول فيه».[90] وهناك استعمال مشابه لمفهوم الدين أيضًا. وللإسلام بالمعنى الثالث أنواع مختلفة أيضًا كما سيأتي بيانه.

وبالنسبة للخلاف بين علماء الكلام حول مسألة «الإيمان والإسلام متماثلان أو مختلفان» في ضوء بعض الآيات، ينبغي أن يكون هذا الخلاف في المعنى الثاني الذي أشار إليه أبو البقاء.[91] وهذا الاستعمال الثاني للإسلام ينقسم إلى «الإسلام ظاهرًا» و«الإسلام باطنًا». فالأول يكون هو الإسلام بالمعنى الظاهر فقط أي بمعنى الانقياد دون الإيمان، والثاني هو الإسلام بالمعنى الباطن أي الإيمان، والانقياد بالمعنى الظاهر. وقد أشار ابن رجب الحنبلي عند تفسيره لآية: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ آل عمران 85/3، إلى استعمال كلمة الإسلام بهذين المعنيين؛ أحدهما: الإسلام الحقيقي، وهو معنى الإسلام في هذه الآية وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. والثاني: بمعنى الاستسلام ظاهرًا، وهو الإسلام الظاهر. أما الإسلام في الظاهر فهو إسلام المنافقين، وهو أن يكون مسلمًا، أو بالأحرى أن يُظهر الإسلام ظاهرًا تقيةً أو خوفًا أو لغير ذلك من الأسباب، من دون أن يدخل في الإسلام باطنًا. ويضرب ابن رجب

---

[89] **الجامع لأحكام القرآن** للقرطبي، 132/2.

[90] الاسلام: لُغَة: الانقياد الْمُتَعَلّق بالجوارح كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى: {وَلَكِن قُولُوا أسلمنَا} وَالدّين: {إِنّ الدّينَ عِنْد اللهِ الْإِسْلَامُ}.

[91] وللماتريدي في كتاب **التوحيد** تحقيق مستفيض في أن الإسلام والإيمان شيء واحد (396/1-401)؛ وفخر الدين الرازي يقرر بأنهما متغايران في كتاب **المعالم** (134/1-136).

قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات 14/49، مثالًا للنوع الثاني من الإسلام.

وبالرغم من عدم وجود توضيح في كتب التراث حول ما إذا كان الدخول في دائرة الدين وحدها كافية أم لابدّ من الدخول إلى دائرة الدين والشريعة معًا لكي تُصبح أمم الأنبياء مسلمةً إلا أنه يمكن أن نجد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ما يفيد أن دائرة الدين وحدها كافية لتدخل الأمم في مُسمّى الإسلام. وعلى هذا يمكن أن يقال: إن الذي يوجب تسمية أمة جميع الأنبياء بالمسلمين، هو دخولهم في دائرة الدين أولًا أكثر من دخولهم في دائرة الشريعة التي ينتمون إليها، وعليه فإنه يمكن القول: إن تغير الشريعة واختلاف أنماط التدين لا يغير من حالة الإسلام. ويحتملُ أيضًا الاحتمالَ الآخر، وهو أن يكون مجموع الدين والشريعة هو الذي يصير به صاحبه مسلمًا. فإذا ذهبنا إلى هذا الاحتمال، أي احتمال أن تكون أمة الأنبياء الآخرين سمّوا مسلمين لدخولهم الدائرة الواسعة التي تشمل الدين والشريعة، فيمكن القول حينها: إنّ تغير الشريعة ضمن دائرة الدين لا يؤثر في كونهم مسلمين؛ لأنه في التحليل الأخير، يُعَدّ الإيمان بما جاء به الأنبياء [المشروعات]، [والعمل بمقتضاها على أحد الأقوال] شرطًا أيضًا في أن يُسمّى المرءُ مسلمًا. ولا يُستفاد من هذه الأقوال بأن اليهود والنصارى بعد مجيء شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يمكن أن يُسمّوا مسلمين أيضًا. وذلك لأن هذه الأقوال منحصرة في فترة كل نبي فقط.

وأما إذا كان الإسلام بالمعنى الثالث، أي بمعنى التدين، فهذا سينبني على النتائج التي جرى التوصل إليها بالاجتهاد الفقهي للفقهاء، فلا بد من التساؤل حينها عما إذا كان يمكن وصف الآراء التي توصل إليها الفقهاء نتيجة لنشاطهم الفقهي ومجموع هذه الآراء بأنها دين أو شريعة أو إسلام. وكما يمكن أن يُفهَم من المعلومات الواردة آنفًا، وكما سيتبين في النقاط الآتية، فإنه لا يمكن تسمية الفقه أو الاستنتاجات التي جرى التوصل إليها نتيجة للاجتهادات الفقهية دينًا بالمعنى المجرّد، كما لا يصح تسميته أيضًا شريعةً؛ لأن كلًّا من الدين والشريعة من وضع الشارع، ولا دخل للبشر في تكوينهما. إلا أن توصيف آراء الفقهاء بالدين أو الإسلام بمعنى التديُّن قد يُعَدّ ممكنًا في ضوء ما سيأتي من الكلام على كون القياس من الدين أم لا، وعلى ضوء ما سيأتي من تقييمات تحت عنوان الفقه. وفي هذه الحالة نكون نتحدث عن إسلام ظهر نتيجة تفسير العلماء للإسلامِ الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو مجموع الدين والشريعة، وتطبيقه بشكل ما، على نحو ما يسميه ابن تيمية «الشرع المؤوّل». ورغم أن الإسلام بهذا المعنى الثالث يُنسَب إلى الوحي، إلا أنّه على عكس

الإسلاميين الأولين، يبرز كثمرة اجتهاد بشري وليس وحيًا. ولا يمكن إنكار أهمية هذه المرجعية لكل من يصف نفسه بأنه مسلم. ومع ذلك، لا يصح أن ينظر إلى الآراء المطروحة على أنها الدين نفسه بناء على هذه المرجعية.

وقد تؤدي تسمية الثلاثة بالإسلام إلى الخلط وسوء الفهم والاعتقاد. وسيكون من الأفضل لو أمكن إيجاد مصطلح مستقل لكل معنى من هذه المعاني. وهناك إجماع على إطلاق كلمة الإسلام على المعنى الأول؛ لأنه هو الجوهر الجامع والجزء الأساسي الثابت من الدين. ونحن نعلم أن المعنى الثاني، أي الجمع بين الدين والشريعة، يُطلَق عليه اسم الإسلام أيضًا؛ لأن كليهما من نتاج الوحي. وعليه فلا إشكال في هذا أصلًا، ولكن يمكن أن يقال: إن فيه محذورَ تعميم أحكام الشريعة على الحال التي هي عليها. وأما الثالث: وهو تأويلات الفقهاء، وما يجري مجرى ذلك من «التدين»، فقد يُسمّى إسلامًا؛ لأن مصدره الوحي. غير أن هذه التسمية قد تكون مضلّلة أيضًا. فعلى سبيل المثال، هناك خطر أن يُفهَم من ذلك أن الاقتصاد الإسلامي، أو البنك الإسلامي، أو الدولة الإسلامية، أو ما إلى ذلك، هو هيكل أنشأه الوحي؛ مع أنّ الهياكل السياسية والاقتصادية على حد سواء شكّلها المسلمون في فترات معينة، تحت تأثير ظروف وافتراضات الفترة التي عاشوا فيها. وفي هذا التكوين، حتى لو سلمنا أن الوحي هو المرشد إلى الطريق والهدف الرئيس، لكنّ هذه الهياكل عند التحقيق تتشكل بعقل المسلمين وتجربتهم ومعرفتهم وتحمل تأثير الظروف التي يعيش فيها المسلمون. ولذلك لا يصح أن نتصور هذه البنى، التي لا يمكن أن تتحرر من تأثيرات أسبابها التاريخية الخاصة بها، على أنها دين يجب أن يبقى على حاله في عصور أخرى؛ لأن هذا التصور، كما رأينا العديد من الأمثلة على ذلك اليوم، يفتح الباب أمام إسباغ الشرعية على خطابات ومزاعم لا ضرورة لها من الدين. وللتخلص من خطر أن يُنظَر إليه على أنه الدين، ربما يمكن استخدام مصطلح «التأسلم» بدلًا من الإسلام بهذا المعنى الثالث. وبهذه الطريقة، قد يكون من الممكن الحديث عن التأسلم الأموي، والتأسلم العثماني، والتأسلم السني، والتأسلم الحنفي، وهكذا. وفي هذه الحالة لن نناقش أيها هي الإسلام الحقيقي، وإنما سنناقش أي التأسلم صحيح، أو أي التأسلم هو الصافي والسليم والمناسب من حيث الظروف التي يعيش فيها المرء. وآمل أن تتضح هذه النقطة أكثر مع ما سيأتي تحت عنوان الفقه.

4- **الفقه**:

وقفنا حتى الآن على مفاهيم الدين والشريعة والإسلام. والآن دعونا نحاول تحديد موضع الفقه من خلال الإشارة إلى كيفية مخاطبة الدين والشريعة اللذين لهما معنى مستقل ووجود خارجي عن آراء البشر.

فالدين الذي له وجود خارجي عن آراء البشر، من الطبيعي أن يخاطب الناس عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم. وقد عبر الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ (القلم 47/68)، عن أن علم كيفية التطبيق والتدين يكون عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم قائلًا:[92] «أو أن يكون القوم قد ألزموا أنفسهم الدِّينونة بدين الله - تعالى - وأقروا له بالألوهية وذلك يلزمهم العمل بما فيه تبجيل الله تعالى، وما به يشكر الخلائق، وذلك لا يعرف إلا بالرسل -عليهم السلام- فقد عرفوا حاجة أنفسهم إلى من يعلمهم علم الغيب فما لهم امتنعوا عن الإجابة لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع حاجتهم إليه؛ أي: ما عندهم علم الغيب فيستغنون به عن الرسول عليه السلام».

وقد تقدم أن الشرائع ليست عالمية، بناء على أن الشرائع تختلف من نبي إلى نبي، وأن هذا الحكم صحيح من حيث المبدأ بالنسبة لشريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- أيضًا، ولكن شريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- «مستمرة» بخلاف شرائع غيره من الأنبياء. ويمكننا الآن أن نطرح السؤال الآتي: كيف يمكن ضمان استمرارية الشريعة بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟ وهو السؤال الذي يشكل القضية الرئيسة في هذه الدراسة، ويقودنا إلى التركيز على طبيعة الفقه ووظيفته. وجوابنا على هذا السؤال هو أن السبيل لضمان هذه الاستمرارية هو الاجتهاد الفقهي للفقهاء. ولننظر الآن في تفصيلات هذه الإجابة ومسوغاتها.

الفقه، بمعناه الأولي والأعم، هو: «معرفة النفس ما لها وما عليها». والتعريف الإجمالي للفقه الآتي: «معرفة الأحكام الشرعية» يعبّر عن الشيء نفسه من حيث الجوهر. ومن المعلوم أن هذا التعريف العام يشمل الأمور الاعتقادية والأخلاقية والعملية على السواء. أما في العصور المتأخرة، وبعد تقسيم العلوم الشرعية إلى علم الكلام والفقه والأخلاق (علم الباطن)، فقد اختص الفقه بمعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالأفعال (التطبيقات) التي تُسمى «أعمالًا فقط. ويمكن أن يُنظَر إلى هذا الاختصاص أيضًا على أنه نتيجة لفكرة أن الشريعة تتعلق في الغالب بالأفعال. وعليه، فإن الفقه الذي هو اسم لِعلمٍ بالمعنى الضيق، هو اسم لنشاط فكري يُعنَى بتفسير الأحكام المتعلقة بالشريعة خاصةً، أي الأفعال. وباعتبار أن

[92] **التأويلات** للماتريدي، 157/10.

من يقوم بهذا النشاط التفسيري هم الفقهاء، يمكننا أن نؤكد أن الفقه نشاط فكري إنساني يختلف جوهريًّا عن الدين والشرع. فالدين والشريعة، كما أوضحنا آنفًا، هما من وضع الله تعالى، أما الفقه فهو من وضع البشر، وإن كانت نقطة انطلاقه الرئيسة هي الوحي.

والآن يمكن أن نطرح الأسئلة الآتية لفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والدين والشريعة، لنعود إلى الغرض الأساسي لهذه الدراسة:

السؤال الأول: كيف وبأي طريقة سيجري ضمان استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟

السؤال الثاني: ما موقع الآراء الناتجة عن النشاطات الفقهية التي قام بها الفقهاء الذين كانوا من أمة النبي صلى الله عليه وسلم والتي تتصف بأنها أحكام شرعية، والبنى المنهجية التي تتشكل حول هذه الآراء؛ أي المذاهب، من حيث علاقتها بالدين والشريعة، وعيش هذا الدين والشريعة؟

وفي نطاق هذا السؤال، ونظرًا لارتباطه بهذا الموضوع، سيجري البحث عن إجابات عن أسئلة مثل: «هل يمكن توصيف الآراء التي جرى التوصل إليها نتيجة النشاط الفقهي بأنها دين أو شريعة أو إسلام؟»، و«هل تشكّل المذاهب المختلفة يضر بوحدة الدين ووحدة الشريعة؟»، و «هل من الضروري أن يتبع الفرد المسلم أحد المذاهب الموجودة لكي يعيش دينه؟».

أ. مسألة استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم

في المؤلفات التراثية الكلاسيكية، هناك عبارات تشير إما صراحة أو ضمنًا إلى أن الفقه هو السبيل لضمان استمرارية الشريعة. فالمرغيناني يبدأ مقدمة كتابه «الهداية» في الفقه بقوله: «الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه وأظهر شعائر الشرع وأحكامه وبعث رسلًا وأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين إلى سبل الحق هادين وأخلفهم علماء إلى سنن سنتهم داعين». وهذه العبارة مهمة من حيث بيان تصور مكانة الفقهاء في ضمان استمرارية الشريعة في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم».

وقد جرى التعبير عن التصور نفسه بطرق مختلفة في المؤلفات التراثية الكلاسيكية. فالسرخسي الفقيه الأصولي الحنفي، يشيرُ في معرض تسويغه لمشروعية الإجماع إلى أن استمرارية الشريعة ستُضمن من خلال الإجماع، ويقول ما يأتي: «فَإِنّ الله تَعَالَى جعل الرَّسُول خَاتم النَّبِيين وَحكم بِبَقَاء شَرِيعَته إِلَى يَوْم الْقِيَامَة... فَلَا بُدّ من أَن تكون شَرِيعَته ظَاهِرَة فِي النَّاس إِلَى قيام السَّاعَة

وَقد انْقَطع الْوَحْي بوفاته فَعرفنَا ضَرُورَة أَن طَرِيق بَقَاء شَرِيعَته عصمَة الله أمته من أَن يجتمعوا على الضَّلَالَة، فَإِن فِي الِاجْتِمَاع على الضَّلَالَة رفع الشَّرِيعَة، وَذَلِكَ يضاد الْمَوْعُود من الْبَقَاء، وَإِذا ثَبت عصمَة جَمِيع الْأمة من الِاجْتِمَاع على الضَّلَالَة ضاهى مَا أجمعُوا عَلَيْهِ المسموع من رَسُول الله صلى الله عليه وسلم، وَذَلِكَ مُوجب للْعلم قطعا فَهَذَا مثله». فكما يُرى، فإن السرخسي تناول مسألة كيفية ضمان استمرارية الشريعة، وذكر أن أقوى وسيلة لذلك هي الإجماع.

والوسيلة الثانية المشار إليها في ضمان استمرارية الشريعة هي الاجتهاد. ومن أكثر العلماء المتقدمين تعبيرًا وتأكيدًا لهذه النقطة بأوضح عبارة هو السمعاني، قال: «وأما علم الفقه فعلم مستمرّ على ممرّ الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث في مدرج الوحي في زمان الرسل صلوات الله عليهم».[93] وكلام السمعاني في غاية الأهمية من حيث بيان دور الفقهاء في ضمان استمرارية الشريعة.

ولا تناقض من حيث الجوهر بين إسناد السرخسي وظيفة حفظ الشريعة إلى الإجماع، وبين إسناد السمعاني لها إلى الاجتهاد؛ لأن الإجماع الذي ذكره السَّرَخْسِيُّ هو اجتماع اجتهادات الفقهاء الذين عاشوا في عصر واحد في نقطة واحدة، فالاجتهاد هو الطريق الأساسي لضمان الاستمرارية. وتتأكد استمرارية الشريعة على وجه يفيد اليقين إذا أفضى الاجتهاد إلى الإجماع، وتتأكد على وجه الظنية إذا لم يفض الاجتهاد إلى الإجماع؛ بل بقي على انفراده.

ورأي عضد الدين الإيجي مثل رأي السمعاني. يقول الإيجي: «وقد بُعِث محمد عليه الصلاة والسلام، بدين وشريعة، أما الدين فقد استوفاه الله كلّه في كتابه الكريم ووحيه، ولم يكل الناس إلى عقولهم في شيء منه، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها، ثم ترك للنظر الاجتهادي تفصيلها، وجاء في القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة 3/5).[94] وتمييز الإيجي بين الدين والشريعة، وقوله: إن أصول الشريعة منصوص عليها ومتروك للفقهاء بيانها- تعبير موجز عما قلناه آنفًا عن الدين والشريعة. وأما ما يسميه الإيجي بـ«النظر الاجتهادي» فهو الاجتهاد بجميع أنواعه بشكل عام، والقياس بشكل خاص.

---

[93] **قواطع الأدلة** للسمعاني، 1/17-18.
[94] **شرح العضد** للإيجي، 4/518.

ونود في هذا السياق أن ندرج مناقشات الفقهاء حول ما إذا كان القياس دينًا أم لا.

يبدو أن مناقشات الفقهاء حول ما إذا كان القياس دينًا أم لا لها مضمونٌ يعطي فكرة عن طبيعة الفقه الذي يغلب عليه محور الرأي والقياس، وعن علاقة الفقه بالدين والشريعة. ولنقدم أولًا لمحة عامة عن آراء الأصوليين في هذه المسألة، ثم نحاول بعد ذلك إجراء تقييم بناء على هذه الآراء.

يبدو أن الأصوليين المعتزلة هم أول من أثار الجدل حول كون القياس دينًا أم لا، كما هو الحال في كثير من المسائل الأصولية الأخرى. ولهذا السبب فإن الآراء الثلاثة الرئيسة في كون القياس دينًا أم لا تعود لثلاثة من علماء المعتزلة البارزين، والمناقشات في المؤلفات مبنية على آراء هؤلاء العلماء الثلاثة. وهؤلاء العلماء الثلاثة هم: أبو الهذيل العلّاف،[95] وأبو علي الجبّائي،[96] والقاضي عبد الجبار.[97] إذ ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن القياس يمكن أن يُوصَف بأنه «دِين» (دين الله)، وذهب أبو الهذيل إلى أن القياس لا يمكن أن يكون دِينًا، وفرق الجُبَّائي بين الواجب والمندوب في القياس، فقال: إن كان واجبًا فالقياس يمكن أن يُوصَف بأنه دِين، وإن كان نفلًا فلا يمكن أن يُوصَف بأنه دِين.

وقد قرر الأصولي الشافعي صفي الدين الهندي بعد أن ذكر هذه الأقوال الثلاثة الأصولية وقام بالتعليق الآتي بعد قوله: «والحق»: «أنه إن عنى بكونه دينًا لله أن اعتقاد التعبد به معتبر في تحقق الدين كما في الأركان الخمسة، وكما في النصوص حتى يُكفَّر منكِروه،[98] فإن ما يكون شأنه ذلك يوصف بكونه دينًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ﴾ إلى قوله: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ فالقياس ليس بدِين؛ إذ لا يُكفَّر منكروه، وإن عنى به ما يكون مشروعًا في الدين[99] كما في قوله عليه السلام: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد عليه» فالقياس يوصف بكونه دينًا مطلقًا».[100]

---

[95] أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله العَلّاف العَبْدي البصري (ت. 235هـ/849-50م).

[96] أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي (ت. 303هـ/916م).

[97] أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني (ت. 415هـ/1025م).

[98] لأن هذه الأمور كما يقول صفي الدين الهندي يمكن أن تُوصَف بأنها دِين، كما جاء في قوله تعالى: «وَما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ».

[99] وذلك لأن الأمور غير المشروعة ليست من الدين، كما جاء في الحديث: «من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو ردّ».

[100] **نهاية الوصول** لصفي الدين الهندي، 7/3233-3234.

بهذا الشرح، سلّط صفي الدين الهندي الضوء على طبيعة الجدل حول: «هل القياس دين أو لا؟»، وقيّم المسألة بطريقة معقولة. فبقول صفي الدين الهندي بأن القياس ليس من الدين إذا كان المقصود بكون القياس من الدين أن إنكار النتائج المتوصّل إليها عن طريق القياس يستلزم الكفر، وهكذا يؤكد بوضوح مغالطة وصف النتائج المتوصّل إليها عن طريق القياس بأنها دين أو شرع، واعتبارها حكم الله تعالى «مباشرة».

أما الجصاص الأصولي الحنفي فقد ناقش مسألة اعتبار استنتاجات الفقهاء دينًا أو لا، من خلال مفهوم الاجتهاد، وهو مفهوم أعم من القياس، وناقشه في نطاق واسع يشمل المسائل العقدية. وقد جاء تقييم الجصاص لهذه المسألة على النحو الآتي:

«اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَا يُوجِبُهُ الِاجْتِهَادُ مِنْ الْأَحْكَامِ، هَلْ يُسَمَّى دِينًا لِلَّهِ تَعَالَى؟ فَقَالَ قَائِلُونَ: (لَا يُقَالُ: إنَّهُ دِينٌ) لِلَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ شَرَعَ لَنَا أَدْيَانًا مُخْتَلِفَةً، عَلَى حَسَبِ اخْتِلَافِ الْمُجْتَهِدِينَ. وَيَلْزَمُ قَائِلَهُ أيضًا: أَنْ يَقُولَ: إنَّ دِينَ اللَّهِ تَعَالَى يَحِلُّ تَرْكُهُ وَالْعُدُولُ عَنْهُ، وَلَوْ جَازَ تَرْكُ دِينِ اللَّهِ تَعَالَى لَجَازَتْ مُخَالَفَةُ الرَّسُولِ صلى الله عليه وسلم. وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُطْلِقُ أَنَّهُ دِينُ اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ دِينًا لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ فِيهِ إحْلَالُ الْفُرُوجِ وَالدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ بِغَيْرِ دِينِ اللَّهِ تَعَالَى».[101]

وبعد أن لخّص الجصاص الآراء والأدلّة الموجودة في هذه المسألة بشكل إجمالي، يذكر أن القول الصحيح عنده هو قول من يقول: إن النتائج المتوصل إليها بالاجتهاد يمكن أن تُسمَّى دين الله تعالى، ويلفت النظر إلى أن هذا الاختلاف لفظي في الأساس ويقول التالي: «وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ دِينٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَمَنْ أَبَى إطْلَاقَ ذَلِكَ فَإِنَّمَا خَالَفَ فِي الِاسْمِ لَا فِي الْمَعْنَى؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ الِاجْتِهَادِ كُلَّهُمْ مُجْمِعُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ فَرَضَ الْقَوْلَ بِهِ عَلَى مَنْ أَدَّاهُ إلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، وَأَنَّ الْعَامِلَ بِهِ عَامِلٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَا أَلْزَمُونَا مِنْ إيجَابِ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى أَدْيَانًا مُخْتَلِفَةً، فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ، لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْفُرُوضِ مِنْ جِهَةِ النَّصِّ لَمْ يُلْزِمْهُمْ (ذَلِكَ).[102] كَذَلِكَ إذَا قُلْنَا مِنْ جِهَةِ الِاجْتِهَادِ: لَمْ يَلْزَمْنَا، وَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ إطْلَاقُ ذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِ مَنْ يَجْعَلُ الْحَقَّ فِي وَاحِدٍ، وَمَا عَدَاهُ خَطَأٌ، فَلَا يُطْلَقُ: أَنَّهُ دِينٌ لِلَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ أَنْ يَكُونَ مَا أَدَّاهُ إلَيْهِ اجْتِهَادُهُ خَطَأً، لَيْسَ هُوَ الْحُكْمَ الْمَطْلُوبَ. فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى أَنَّهُ مُصِيبٌ لِلْحَقِّ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ فِي أَحْكَامِ

[101] **الفصول** للجصاص، 372/4.
[102] مثاله: اختلاف فرائض المسافر والمقيم، والحائض وغير الحائض.

الْحَوَادِثِ مَا أَدَّاهُ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، فَلَا وَجْهَ لِامْتِنَاعِهِ مِنْ إِطْلَاقِ الْقَوْلِ: بِأَنَّ مَا فَرَضَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ هُوَ دِينُ اللَّهِ تَعَالَى».

وينقل الجصاص هذا الخلاف إلى مسائل أصول الدين كالعدل، والجبر، والتوحيد، والتشبيه، والإرجاء، والوعيد ويُعلّق على ما إذا كانت الآراء المختلفة في هذه المسائل يمكن أن تُسمّى دينًا أم لا.[103] ويقوم بمناقشة المسألة رادًّا وناقدًا رأي العالم المعتزلي عبيد الله بن الحسن العنبري الذي يدّعي أن جميع المجتهدين مصيبون في مسائل أصول الدين، وأن الحق في هذه المسائل متعدد. يقول العنبري: «اخْتِلَافُ أَهْلِ الْمِلَّةِ فِي الْعَدْلِ وَالْجَبْرِ، وَفِي التَّوْحِيدِ وَالتَّشْبِيهِ، وَالْإِرْجَاءِ وَالْوَعِيدِ، وَفِي الْأَسْمَاءِ، وَالْأَحْكَامِ، وَسَائِرِ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، كُلُّهُ حَقٌّ وَصَوَابٌ. إِذْ كُلُّ قَائِلٍ مِنْهُمْ فَإِنَّمَا اعْتَقَدَ مَا صَارَ إِلَيْهِ مِنْ جِهَةِ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَجَمِيعُهُمْ مُصِيبُونَ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ كُلِّفَ أَنْ يَقُولَ فِيهِ بِمَا غَلَبَ فِي ظَنِّهِ، وَاسْتَوْلَى عَلَيْهِ رَأْيُهُ، وَلَمْ يُكَلَّفْ فِيهِ عِلْمَ الْمُغَيَّبِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، عَلَى حَسَبِ مَا قُلْنَا فِي حُكْمِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي أَحْكَامِ حَوَادِثِ الْفُتْيَا».

ويردُّ الجصاصُ على هذا القول واصفًا إياه بالفساد قائلًا: «وَالْأَصْلُ فِيهِ: أَنَّ التَّكْلِيفَ مِنْ طَرِيقِ الِاجْتِهَادِ إِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَصِحُّ وُرُودُ النَّصِّ بِهِ، (وَكُلُّ مَا) أَجَزْنَا فِيهِ الِاجْتِهَادَ، وَصَوَّبْنَا فِيهِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِيهِ، فَإِنَّمَا أَجَزْنَاهُ عَلَى وَجْهٍ يَجُوزُ وُرُودُ النَّصِّ بِمِثْلِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمُخْتَلِفَةِ. فَأَمَّا الْعَدْلُ وَالْجَبْرُ، وَالتَّوْحِيدُ وَالتَّشْبِيهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ وُرُودُ النَّصِّ فِيهِ بِجَمِيعِ أَقَاوِيلِ الْمُخْتَلِفِينَ. وَالَّذِي كُلِّفَ الْمُخْتَلِفُونَ فِيهِ اعْتِقَادُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَيَسْتَحِيلُ وُرُودُ النَّصِّ بِتَكْلِيفِ بَعْضِ النَّاسِ الْقَوْلَ بِالْعَدْلِ، وَآخَرِينَ الْقَوْلَ بِالْجَبْرِ، وَبِتَكْلِيفِ بَعْضِهِمُ الْقَوْلَ بِالتَّوْحِيدِ، وَآخَرَ الْقَوْلَ بِالتَّشْبِيهِ».

والدليل الذي بنى الجصاص رأيه عليه في صحة الاجتهادات كلها هو «إمكانية ورود النص على الوجوه المختلفة»، كما يصلح هذا الدليل ليكون مبدأ شرعية الاجتهادات المختلفة، كذلك يصلح أيضًا لتوضيح تنوع شرائع الأنبياء. فكون الشرائع جاءت بصيغ مختلفة لا يدل على إمكانية ورود النص بأشكال مختلفة فحسب؛ بل يدل على أن ذلك قد وقع بالفعل. فالنقطة الحساسة هنا هي التحديد الصحيح للمحل الذي وردت/ أو يمكن أن ترد فيها النصوص على وجوه مختلفة.

وللجصاص أدلة أخرى لإظهار زيف رأي العنبري. ولكيلا نطيل الموضوع سنكتفي بذكر دليلين منها فقط. أحد هذه الأدلة أن العلماء قد أجمعوا قبل أن

---

[103] **الفصول** للجصاص، 4/373-383.

يطرح العنبري هذا الرأي على نسبة الإثم والضلال إلى أصحاب الآراء المختلفة في مسائل أصول الدين. وفي هذه الحالة يكون رأي العنبري باطلًا؛ لأنه مخالف للإجماع. والدليل الثاني: «إِنَّا قَدْ عَلِمْنَا حَقِيقَةَ صِحَّةِ مَا اعْتَقَدْنَاهُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ، بِدَلَائِلَ ظَاهِرَةٍ مَعْقُولَةٍ كَدَلَائِلِ التَّوْحِيدِ، إِثْبَاتُ الصَّانِعِ الْقَدِيمِ، وَأَنَّهُ عَدْلٌ لَا يَجُورُ، وَتَثْبِيتُ الرُّسُلِ عليهم السلام، وَنَحْوِهَا. فَلَمَّا كَانَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ أَقَامَ عَلَى حَقَائِقِ هَذِهِ الْأُمُورِ أَدِلَّةً تُوجِبُ الْعِلْمَ بِمَدْلُولَاتِهَا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَا، لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ الذَّاهِبُ عَنْ الدَّلِيلِ مُصِيبًا، إِذْ قَدْ جُعِلَ لَهُ السَّبِيلُ إِلَى إِصَابَةِ الْحَقِيقَةِ مِنْ جِهَةِ إِقَامَةِ الدَّلَالَةِ».

وبناءً على تقييم الجصاص هذا، ما توصل إليه الفقهاء في المسائل الاجتهادية يمكن أن يُوصَف بأنه دِين، وأما في مسائل أصول الدين فهذا غير ممكن؛ ولأن الحق واحد في أصول الدين، وهناك أدلة واضحة توصل إلى ذلك الحق، فلا يمكن وصف الرأي الذي لم يصب الحق بأنه دين. وبالنظر إلى أن الجصاص قام بهذا التقييم في إطار عقدي معين، فإنه عند حمل هذا الرأي على نتيجته المنطقية يمكن القول: إنه يرى عدم إمكانية وصف الآراء الأخرى العقدية بأنها دين.

هذه المناقشة التي طرحناها من خلال آراء الجصاص غالبًا، لها أيضًا جانب يمسّ ماهية العلاقة القائمة مع النصوص. والسؤال الرئيس الذي تجب الإجابة عنه حول موضوع «طبيعة العلاقة القائمة مع النصوص» هو: «هل النصوص تخبرنا بكل شيء بشكل مباشر وواضح، أو أننا نُقوّل النصوصَ بعضَ أو الكثير من الأشياء؟ وللإجابة عن هذا السؤال هناك حاجة إلى إعادة تقييم نظرية دلالة الألفاظ ونظرية الاجتهاد ونظرية النسخ ونظرية التأويل في هذا الصدد، مع أمور كثيرة أخرى. ولنكتف بهذه الملاحظة وننظر فيما قاله الفقهاء الآخرون في مسألة كون القياس المنطقي من الدين.

وقد اتخذ الأصولي الأشعري المالكي الباقلاني موقفًا قريبًا من موقف الجصاص، إذ قال: إن العمل بالقياس من الدين؛ لأنه من أدلة الأحكام الشرعية.[104]

وأما الأصولي المعتزلي أبو الحسين البصري فقد تحدث عن موضوع كون القياس من الدين ببعد آخر مختلف قليلًا. فقال: «وأما وصفه بأنه دين الله عزّ وجلّ فلا شبهة فيه إذا عُنِي بذلك أنه ليس ببدعة، وإن عُنِي غير ذلك فعند الشيخ أبي الهذيل رحمه الله أنه لا يُطلَق عليه ذلك؛ لأن اسم الدين يقع على ما هو

[104] **التقريب والإرشاد** للبقلّاني، 224/3.

ثابت مستمر، وأبو علي رحمه الله يصف ما كان منه واجبًا بذلك[105] وبأنه إيمان دون ما كان منه ندبًا، وقاضي القضاة رحمه الله يصف بذلك واجبه وندبه».[106]

أغلب الأصوليين المُتأخرين وعلى رأسهم الآمدي والقرافي يذكرون كلام أبي الحسين هذا في كتبهم، بعضهم يذكرونه باسمه وبعضهم ينقلون الكلام مباشرة.[107]

فبينما يقول الفقيه الشافعي الرّوياني[108] في هذا الموضوع: «الْقِيَاسُ عِنْدَنَا دِينُ اللَّهِ وَحُجَّتُهُ وَشَرْعُهُ»؛[109] يقول ابن السمعاني: «الْقِيَاسُ دِينُ اللَّهِ وَدِينُ رَسُولِهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إنَّهُ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَقَوْلُ رَسُولِهِ صلى الله عليه وسلم».[110]

ويوضح الزركشي موقفه بهذه العبارة بعدما قال: إن موقف ابن السبكي قريب من القاضي عبد الجبار: «والحق إن عنوا الأحكام المقصودة لأنفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك، فليس بدِين، وإن عنوا ما تعبّدنا به فهو دين».[111]

وقد قال كثير من الأصوليين: إن كان المقصود من التعبير عن القياس بكلمة (الدِّين) أنّه الحُكم، فليس القياس من الدين؛ وإن كان المقصود به ما نحن مكلفون بالعمل بمقتضاه في الجملة (أي تَعُبّدنا به) فيمكن أن يُسمّى دِينًا. قال البِرماويُّ: وهذا الفهم محلُّ نظرٍ، وفسَّره بقوله: «كُل ما طلبه الشرعُ سواء أكان لذاته أو للتوصل إلى آخَر هو دِين؛ فإنَّ الدِّين ينقسم مقاصد ووسائل. وممّا يُستفاد هنا: أنَّ الشافعي رضي الله عنه فيما اقتضاه نَقْلُ الربيع عنه في «اختلاف

---

[105] يُفصّل أبو الحسين البصري قسمي القياس الواجب والمندوب على النحو الآتي: «والقياس الشرعي ضربان: واجب وندب. والواجب ضربان: أحدهما واجب على الأعيان والتضييق، والآخر على الكفاية، فالذي على الأعيان والتضييق هو قياس من نزلت به حادثة من المجتهدين، أو كان قاضيًا فيها، أو مفتيًا، ولم يقم غيره مقامه، وضاق الوقت والواجب على الكفاية أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب، فهو القياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه فقد ندب الإنسان إلى إبلاء الاجتهاد فيه ليكون الجواب فيه معدًّا لوقت الحاجة».

[106] **المعتمد** لأبي الحسين البصري، 2/243-244.

[107] انظروا: **الإحكام** للآمدي، 4/68؛ **نفائس الأصول** للقرافي، 8/3618؛ **بذل النظر** للأسمندي، 1/610.

[108] أبو المحاسن فخر الإسلام عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الرّوياني الطبري (ت502/1108).

[109] **البحر المحيط** للزركشي، 7/17.

[110] **البحر المحيط** للزركشي، 7/17.

[111] **تشنيف المسامع** للزركشي، 3/400-401.

الحديث» ذكَر ما يقتضي أنَّ الكتاب والسُّنة مشتملان على جميع الفروع الملحقة بالقياس؛ أَيْ: إنَّ اشتمالهما على الأحكام إما ابتداء أو بالواسطة».[112] ويستشهد البرماوي بقول الشافعي: «ولَمَّا قبض الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم تناهَت فرائضُه، فلا يُزاد فيها ولا يُنقَص»، وقوله: «القياس ضرورات»، ويلفت النظر إلى إمكانية تفسير العبارة الثانية التي يُفهَم منها عمومًا أن القياس لا يُصار إليه إلا في حالة الضرورة بأن «المصير إلى القياس ضرورة»، وبهذا يزول التعارض بين العبارتين. ويعضد هذا التأويل بقول ابن كَجّ[113]: «جميع الأحكام بالنصِّ، لكن بعضها يُعْلَم بِظاهر، وبعضها باستنباط وهو القياس، ولولا ذلك لَبَطل أكثر الأحكام». ثم قال في النهاية: إن قول ابن حزم: «إنَّ النصوص محيطة بجميع الحوادث» يمكن أن يُفهَم على هذا الوجه؛ لأنه لا يُنكر أصل القياس (!). ومع أن قول البرماوي في جمعه لأقوال الشافعي مقبول، إلا أن تشبيهه لمنهج ابن حزم في ذلك بعيد عن الصواب.

ولإتمام هذه المناقشة دعونا الآن نحاول تحديد المقصود بالدين في عبارة «هل القياس دين؟» من مناقشات علماء الأصول في كون القياس دِينًا أم لا، وتبيين: ما مخاوف الطرفين؟

القائلون بأن القياس دين، يقولون عمومًا: إن القياس طريقة شرعية جاء بها الشرع، وإن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها وفق هذه الطريقة الشرعية تكون مقبولة ومشروعة عند الشارع، وإن هذا القبول يجعل من الممكن تسميتها دينًا. ويتضح هذا في استدلال الجصاص على أنه وقع الإجماع على وجوب عمل المجتهد بما توصل إليه باجتهاده، وكذلك على أن من عمل بالحكم الذي توصل إليه باجتهاده يكون عاملًا بأمر الله (أي حكم الله). وهذا المعنى مذكور بعبارات مختلفة في أقوال الباقلاني والروياني والبصري والآمدي. فمن هذا المنطلق يمكن القول بسهولة: إن «الدين» في النقاش حول كون القياس دينًا أو لا ليس هو الدين الذي بعث الله به جميع الأنبياء بمضمون واحد، أو حتى الدين أو الشريعة التي أنزلها الله مباشرة. فإن القائلين: إن القياس دين قد صرحوا بأن النتيجة التي يُتوصّل إليها بالقياس لا يمكن أن تُوصَف بأنها «كلام الله أو كلام الرسول». ولذلك فإن الذين يقولون: إن القياس دين يقولون: إن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس ليست أحكامًا تعسفية اعتباطية من المجتهدين بمنهج ابتدعوه من رؤوسهم؛ بل اجتهادات ظنية جرت باستخدام

---

[112] **الفوائد السنية** للبرماوي، 1/356-357.

[113] أبو القاسم يوسف بن أحمد بن الكجّ (ت405). ابن الكجّ فقيهٌ شافعيٌّ، وهو أفضل من الفقيه الشافعي الشهير أبي حامد الإسفراييني عند البعض.

منهج شرعي (مبنيّ على النصّ أو الإجماع). يتضح من كل هذه التفسيرات ما يأتي: حتى الذين يقبلون أن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها عن طريق الاجتهاد داخلة في نطاق الدين أو الشريعة يقولون: إن ذلك بطريق غير مباشر، وليس بطريق مباشر، وإنها وإن كانت داخلة في نطاق الدين أو الشريعة فإن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها عن طريق القياس ليست هي الدين أو الشريعة الثابتة عن الشارع مباشرة.

وتأكيد المنهج الشرعي إنما هو لبيان أن النشاط الاجتهادي يبقى في دائرة الشريعة، والدين الذي هو وضع الله تعالى. وعلى هذا النحو، فإن النشاط الاجتهادي هو جهد ظني من الفقهاء لبيان كيفية التديّن وفق الدين والشريعة؛ أي كيف يجب أن يُعاش الدينُ والشريعة في مجالات الحياة المختلفة.

وقد يتبادر إلى الذهن هنا السؤال الآتي: عندما تتعدد الاجتهادات المختلفة في موضوع واحد في فترة زمنية واحدة، كيف سنفسر أن كل واحد منها هو دين الله؟ يمكن أن نقول جوابًا عن هذا السؤال بالإضافة إلى ما قاله الجصاص آنفًا: إن دين الله واحد، ولكن طرق اتباع هذا الدين قد تكون مختلفة، كما هو الحال في الشرائع المختلفة. ولما كانت النتائج التي يجري التوصل إليها عن طريق الاجتهاد ظنية وذاتية إلى حد ما، فإن الإنسان الذي يتبنى أحد هذه الاجتهادات المختلفة أو أحد المذاهب المختلفة التي تشكلت حول هذه الاجتهادات لا يستطيع أن يقول: «هذا هو دين الله، وما عداه باطل لا أساس له»، مع أن الرأي أو المذهب الذي يتبناه هو دين له، أي طريق لتدينه هو. فيبقى حينها النقاش والاتهامات في إطار الصواب والخطأ فقط. وأما أصول الدين -كما ذكر الجصاص وغيره من علماء الكلام والأصوليين- فيختلف عن هذا الموضوع؛ لأنه مبني على أدلة قطعية،[114] وعندما ننتقل إلى هذا المجال يمكن أن نصف الآراء بالحق والباطل. فنسبة أهل السنة للشيعة والمعتزلة للضلال أو البدعة مبنية على اعتقادهم أن الحق واحد في مسائل أصول الدين، وأن الشيعة والمعتزلة لا يعملون بمقتضى الأدلة القطعية للوصول إلى هذا الحق الواحد.

وقد يكون لتأكيد الطريقة الشرعية وكون المناقشة تجري عادة في القياس إيماءات لم تذكرها النصوص الأصولية صراحة. وأول ما يتبادر إلى الذهن من هذه الإيماءات هو إظهار شرعية وعدم بدعية الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس على عكس قول الظاهرية الذين لا يرون القياس طريقة شرعية ويعدّون الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها من خلال القياس باطلة

---

[114] تُقصد هنا المسائل المبنية على الأدلة القطعية فقط.

وغير شرعية، وهناك إيماءات أخرى مثل أن الأصوليين الذين يقبلون القياس طريقة شرعية وحيدة يستبعدون طرقًا أُخرى من كونها شرعية مثل الاستحسان والاستصحاب اللذين يقبلهما بعض المجتهدين. والحقيقة أن هذه النقطة تستحق أن تُحلّل على حدة. ولإيجازها هنا، عندما نتذكر العبارة المنسوبة للشافعي بأن: «من استحسن فقد شرع»،[115] يمكن القول: إنّ الذين لا يقبلون الاستحسان طريقة شرعية لا يدخلون النتائج التي يجري التوصل إليها عن طريق الاستحسان في نطاق الدين. ولعل مراد الجصاص من مناقشته المسألة في باب الاجتهاد لا في باب القياس، وإدراجه الاستنتاجات المتوصّل إليها عن طريق الاجتهاد في نطاق الدين، قد يكون مقصوده إدراج الاستحسان والنتائج المتوصل إليها عبر الاستحسان الذي يعدّه نوعًا من أنواع الاجتهاد في نطاق الدين.

وعلل الجصاص جواز تسمية الاجتهادات المختلفة دِينًا بجواز وإمكان ورود الشرع في هذا الاتجاه أيضًا. وقد يجر هذا التعليل السؤال الآتي: أيجوز أن يكون الحكم الموجود في النص على وجه من الوجوه، واردًا على وجه آخر، وأن بعض الأحكام في شريعتنا قد تتغير بتغير الزمان، كما اختلفت الشرائع المرسلة في عصور مختلفة؟ كما هو الحال في تعليق سيدنا عمر لسهم المؤلفة قلوبهم، فهل من الممكن أن تُلغى بعض الأحكام الموجودة في النصوص إلغاءً تامًا (كالرق والسبي) أو تُعلَّق (كسهم المؤلفة قلوبهم) اليوم؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال باختصار بأن يقال: إن الجصاص في استدلاله المذكور آنفًا يتحدث عن احتمال أن يكون الشرع قد ورد بهذه الصورة أو تلك، وأما في شرعنا فقد وقع الحكم بالفعل، ولكن هل هذا الجواب مقنع؟ نقاش هذه المسألة بالتفصيل موضوع بحث آخر.

وبعد الإشارة إلى دور الاجتهاد بشكل عام في ضمان استمرارية الشريعة، يمكن أن نلخص المسألة على النحو الآت: كما أن الأحكام القرآنية المتعلقة بالمجال العملي في القرآن الكريم قد جرى تجسدها ولقاؤها مع الحياة ببيان النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك ستُبيَّن باجتهاد الفقهاء في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم؛ أي ستُبيَّن عبر علم الفقه، وستُضمن استمرارية الشريعة بهذه الطريقة.

---

[115] وقد ذهب بعضهم إلى أن عبارة الشافعي في الرسالة هي بصيغة «الحكم بالاستحسان تلذذ»، وأنها بهذه الصيغة ليست للشافعي، وإنما حكاها الغزالي عنه بالمعنى.

ب. علاقة الفقه والمذاهب الفقهية الناتجة عن الاجتهاد الفقهية بالدين والشريعة

حاولنا في بداية هذا البحث أن نبين ماهية الدين والشريعة واختلاف الشريعة عن الدين، وسنحاول هنا أن نبين اختلاف الفقه عن الدين والشريعة. دعونا نكمل المسألة مبتدئًا بذكر رأيي. الفقه: «اجتهاد بالرأي» عند الفقهاء على «المعنى» الذي تقرر في إطار اللغة والسنة وعمل الصحابة، وبذلك يختلف عن الشريعة التي هي وضع الشارع مباشرةً.[116] غير أن اختلاف الفقه عن الشريعة لا يعني أنه لا صلة له بها كما سيأتي تحليل ذلك بالتفصيل.

ومع ذلك، كثيرًا ما يلاحظ المرء في أوساط من يتحدثون ويكتبون عن الإسلام أنهم يوحّدون الفقه والشريعة، بل والدين أحيانًا. ورغم أنه يمكن ذكر العديد من الأمثلة الخاطئة لذلك من المحليين والأجانب، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى مقابلة مع بعض الباحثين في مجلة عربية اسمها «**عربي21**».[117] ورغم أنها لا تُعَدّمن المجلات العلمية التي يجدر الرجوع إليها، إلا أنها تطرح بعض الآراء المنتشرة في الأوساط الدينية، وسألفت النظر إلى هذه النقاط الخاطئة متطرقًا إلى الآراء المطروحة في المقابلة في هذه المجلة.

جاء في مقدمة المقابلة، من أجل لفت الانتباه إلى مغالطة التمييز بين الشريعة والفقه، التصوير الآتي: «شاع في بعض الكتابات الفكرية المعاصرة التفريق بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي[118] باعتبار الأولى تتضمن نصوصًا دينية معصومة، والثاني يمثل اجتهادًا بشريًّا يعتريه ما يعتري سائر الاجتهاد البشري من قصور النظر، وخطأ الفهم والاستدلال. وطبقًا لذلك التفريق فإن الشريعة بنصوصها المنزلة هي التي تكتسب صفة الثبات والقطع واليقين، أما الفقه فهو إنتاج بشري مُستقى من تفاعل الفقهاء مع نصوص الشريعة المنزلة، المحكوم بواقعيته وتاريخية إنتاجه، وهذا يعني محدودية صلاحيته لكل زمان ومكان بحسب باحثين ومثقفين. لكن ذلك الرأي يقابل في الأوساط الشرعية الدينية برفض شديد». وبعد هذه المقدمة، عُرضت آراء ثلاثة من العلماء والباحثين

[116] للاطلاع على تقييم للتمييز بين الشريعة والفقه، انظر: **الثبات والشمول** لعابد بن محمد السفياني، 1/89-100.

[117] للمقابلة المذكورة في التفريق بين الفقه والشريعة والتي تحمل عنوان «التفريق بين الشريعة والفقه مسلك قويم أم علمنة للدين؟» انظروا الرابط: https://shorturl.at/CABgi (الوصول: 2024/08/10)

[118] مصطلح «الفقه الإسلامي» ليس من المصطلحات التي أفضّلها. فهذا المصطلح غير دقيق ومضلل على حد سواء. ناهيك عن أن مصطلح «الفقه الإسلامي» لم يستخدم قط في الكتب التراثية. ولم أغيّره حتى أنقله كما هو في النص الذي اقتبسته منه.

العرب. وبما أنه ليس في نيتنا أن نكتب ردًّا عليهم، فإننا نود أن نعرض بإيجاز رأي من لا يرى صحة التمييز بين الشريعة والفقه ومسوّغاته، متجنبين ذكر أسمائهم.

وقد كان رأي أحد الأكاديميين الذين شاركوا في المقابلة على النحو الآتي: «لأنه -أي التمييز- يأتي على الشريعة كلها بالإبطال؛ إذ إن قطعيات الشريعة كلها هي فقه عن الشريعة، فهي إذن ليست معصومة حسب هذا التفريق؛ لأنه ليس عندنا نصوص في الشريعة تبين لنا لائحة القطعيات والظنيات، وإنما العلماء هم الذين توصلوا لذلك عن طريق العلم الضروري أو النظر إلى هذه القطعيات. إن القول بالتفريق بين الشريعة والفقه، وأن الشريعة معصومة، والفقه غير معصوم أذاعه المستشرق الألماني شاخت،[119] وهذا التفريق لم يذكره الأصوليون (علماء أصول الفقه) من أول تاريخ التشريع إلى يومنا هذا. إذا ساغ لنا التفريق بين الفقه والشريعة، فعلينا أن نفرق أيضًا بين الطب والطبيب مثلًا. وكيف نصل إلى هذه الشريعة المعصومة بدون فقه؟ وكيف نصل إلى الطب بدون طبيب؟ فهذا التفريق من هذه الناحية غير واقعي».

ولكي نبين عدم دقة هذا التقييم السطحي إلى حد ما، يمكننا أن نقول بإيجاز ما يأتي: أولا: إن الادعاء بأنه لا يوجد تمييز بين الفقه والشريعة في المؤلفات التراثية الكلاسيكية هو ادعاء خاطئ تمامًا؛ لأنه كما بينا بالتفصيل آنفًا، فإن علماء الإسلام قد ميزوا هذا التمييز بدقة ووضوح، وذكروا أن الشريعة هي وضع الله، والفقه عمل بشري فيه هامش من الخطأ. ولعل هذا الخطأ في الحكم ناتج عن عدم التمييز بين مفهومي الشرع والشريعة وتوحيد مفهومي الشرع والشريعة. وكما سبق بيانه أعلاه، فإن كلمة «الشرع» تُستعمل غالبًا بمعناها الحقيقي، وهو وضع الشارع للدين والشريعة، كما تُستعمَل مجازًا في سعي الفقهاء للتوصل إلى الأحكام الشرعية. ثانيًا: دعوى أن تمييز الفقه عن الشريعة سيؤدي إلى إلغاء الشريعة دعوى باطلة من أساسها. وذلك لأن الشريعة ثابتة وساكنة باعتبارها وضع الشارع، أما الفقه فهو وسيلة لجعلها متحركة. فإذا كان نشوء المذاهب

---

[119] يزعم زميلنا عبد الله كهرمان الأستاذ في كلية الشريعة التابعة لجامعة مرمرة أن التفريق بين الدين والشريعة منشأه الغرب. وعبارته هي كالآتي: «وفقًا للمفاهيم الحداثية التي نشأت في الغرب، فإن الدين شيء والشريعة شيء آخر. ورغم أن الشريعة يمكن أن ترتبط بالدين، إلا أنها لا تدخل في ماهية/حقيقة الدين؛ لأن الدين ثابت والشريعة متغيرة. فالشريعة بهذا المعنى هي عبارة عن اجتهادات حقوقية/قانونية تاريخية للفقهاء». يُنظر: Kahraman, "Ebû Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var Mı?", s. 467، وأعتقد أن البيانات والتقييمات التي من شأنها أن تبيين خطأ هذا الكلام وما يليه موجودة في نص بحثنا. وأعتزم أن أضمّن ما كُتب في هذا الموضوع نقدًا مفصّلًا في دراسة شاملة إن تيسر لي ذلك.

المختلفة في فترة زمنية واحدة لم يؤدّ إلى إلغاء الشريعة، فلماذا يؤدي نشوء فقه مختلف في أزمنة مختلفة إلى إلغاء الشريعة؟ ثالثا: إن محاولة تخطئة التمييز بين الفقه والشريعة بالقياس على التفريق بين الطبيب والطب بقوله: «وكيف نصل إلى هذه الشريعة المعصومة بدون فقه، وكيف نصل إلى الطب بدون طبيب؟» هو مثال واضح على القياس مع الفارق. بمعنى؛ الطب ليس شيئًا شرعه الشارع؛ بل هو شيء ابتدعه الناس وطوّروه. وأمّا الشريعة فليست من وضع الفقهاء، بل هي من وضع الشارع. فعلم الطب، الذي هو من وضع البشر، يتطور باستمرار من خلال الجهد البشري، والطبيب يتابع التطور الحالي ويشخص ويعالج آخذًا في الاعتبار آخر التطورات في علم الطب. أما الفقهاء فيحاولون أن يجعلوا الشريعة الثابتة التي هي وضع الشارع قابلة للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة. والجزئية الصحيحة في هذا القياس هي «عدم إمكان الوصول إلى الشريعة بدون الفقه». وهذا الكلام صحيح ولا يتعارض مع التمييز بين الشريعة والفقه. وأنا وإن كنت أميّز بين الشريعة والفقه، فإنني أزعم أيضًا أن الفقه هو طريق الوصول إلى الشريعة في عصر ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم. رابعا: أما قوله: «إذا كنت تميز الفقه عن الشريعة فلماذا تعترض على القائلين بمحاولة فهم النصوص من جديد؟» فهو قول باطل، وذلك بحسب «التفريق بين التفسير (المعنى الأصلي/ الموجود الموروث) والتأويل» اللذَين ينبغي أن يُفهَما كالآتي:[120] إن «التفسير» يكون ببيّنة واردة وهو الذي جاء من الصحابة، وأما التأويل فيجري على المعنى الأصلي الموروث المستند إلى بيّنة متوارثة من النبي صلى الله عليه وسلم، وبحسب ما ورد في الكتب التراثية من دلائل على هذا التمييز. وذلك لأن إعادة فهم الآيات شيء وتأويل المعنى الموجود شيء آخر. وما يقوم به الفقهاء هو تأويل على أساس هذا المعنى الصحيح المأثور.

رأيي وتقييمي هذا صحيح وصالح إذا فُهِم من تعبير «التفريق بين الشريعة والفقه» في المقابلة على أنه «التفريق بين الشريعة والفقه والقول باختلافهما من حيث الماهية». وهذا المعنى صحيح من حيث اللغة العربية وتؤكده عبارات المحاور الأخرى. وأما إذا أحسنّا الظنّ وتأولنا العبارة على أنّه يُقصد منها فصل الفقه عن الشريعة، وجعل الفقه مستقلًّا عن الشريعة بشكل تام، فعندها لا يبقى مجال للنقد؛ لأننا نرى عدم إمكان تصوّر الفقه بشكل مستقل عن الشريعة.

وأما تقييم الباحث الآخر الذي سُئِل عن رأيه في المُقابلة فعلى النحو الآتي: «المفرق بين مصطلحات الشريعة والفقه ـ فيما يظهر ـ لا يعلم معناهما، إذ إن الشريعة هي أحكام الله، والفقه كذلك، وهما اسمان لمسمّى واحد، والفقه

[120] للتوسع في هذا الموضوع انظر: Apaydın, Din ve Fıkıh Yazıları, s. 119-129.

والشريعة مصدرهما معصوم، وأحكام الله كذلك معصومة، ولكن بعض تلك الأحكام قطعية وبعضها اجتهادية. والتفريق بين الفقه والشريعة ليس معروفًا في كتب الفقه وأصوله، ولا في علم قواعد الفقه. فالشريعة هي الفقه والفقه هو الشريعة. وغرض المستشرقين من ذلك التفريق هو الطعن أو التشكيك في شرع الله».

ومما يُؤسَف له أن هذا الادعاء يدل على أن صاحبه ليس على دراية كافية بمؤلفات الأصول والتفسير. والحقيقة أننا نقلنا خلال هذه الدراسة الكثير من الآراء في المؤلفات التي تشير صراحة أو ضمنًا إلى التفريق بين الفقه والشريعة، ويبدو أن محاولة تخطئة هذا التفريق المستند إلى آراء العلماء والفقهاء بنسبته إلى المستشرقين ناشئ عن عدم القدرة على إنتاج أفكار قابلة للمساءلة. ولأن التفريق بين الفقه والشريعة يؤدي إلى بعض السلبيات في فهم العلاقة بين الجانب العملي في الدين والدين ذاته، وسيؤدي إلى التشكيك في الدين والشريعة على عكس ما يدعيه. كما أن نسبة العصمة إلى النتائج التي يُتوصل إليها من خلال الفقه ثم ادعاء أنها ظنّية، تناقض واضح.

وقد سُئِل محمد مصطفى البيومي عن الفرق بين الفقه والشريعة، فأقرّ بوجود فرق بين الشريعة والفقه، وذكر أن الشريعة بالمعنى الضيق هو الأحكام العملية الواردة في النصوص، أما الفقه فهو اجتهاد الفقهاء في فهم هذه الروايات. وبما أن هذا الفهم يتماشى مع فهمنا بالمعنى العام، فإننا لا نرى حاجة إلى مزيد من التقييم.

بعد أن لفتنا الانتباه إلى خطأ المساواة بين الفقه والشريعة، يمكننا الآن أن ننتقل إلى صفة الآراء الاجتهادية التي توصّل إليها الفقهاء باجتهادهم، ومعنى ووظيفة المذهب باعتباره عرضًا لهذه الآراء بشكل منهجي.

وأما من جعل النشاط الفقهي هو نشاط الاجتهاد، وهو رأي الشافعية والجمهور، فيمكن أن يقال: إن الشريعة والفقه ليسا شيئًا واحدًا؛ بل على العكس من ذلك، هما مختلفان اختلافًا جذريًا. وفاعل نشاط الفقه هم الفقهاء. والمذاهب التي يشكلها الفقهاء هي في الأساس الشكل المُستنبط من الشريعة وكيفية تطبيقها. أما ما عدا العبادات الأساسية والمحرمات الأساسية فلا يمكن فرض حل أنتجه الفقهاء بأن يقال: «إذا كنت مؤمن فعليك أن تطبق هذا». فالحل الفقهي يجب أن يكون متمحورًا بالمقاصد الشرعية، وله مضمون يقدم حلولًا لمشكلات الناس بطريقة معقولة وشرعية ووفق المعروف، ويجب أن يكون مقبولًا لدى الناس. وفي هذه الملاحظة يجب مُراعاة كون الاجتهاد في حد ذاته

غير ملزم، وكون الاجتهاد أو المذهب وسيلة للتدين يتوقف على اختيار وترجيح المكلف.

وبشكل عام، كل مذهب من المذاهب العقدية والأخلاقية والعملية للشريعة هو شكل من أشكال التدين. وبخصوص المذاهب الفقهية، فكل مذهب هو طريقة لعيش شريعة نبيّنا عليه الصلاة والسلام، وكل مذهب هو نظام قانوني في حد ذاته. ولذلك، فإن المذاهب من وجهة نظر أتباعها هي طريقة عيش الدين؛ بل إنها دين من وجهة نظر أتباعها. وعلى هذا الأساس، لا بد من التفكر في شروط قبول تأويلٍ/اجتهادٍ فقهي ما أنه مذهب (ومِن ثَمّ دين). فشريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم واحدة، ولكن هناك طرائق مختلفة في العمل بها. وبما أنه لا يوجد يقين حول نسبة أو انتماء طرق التديّن هذه إلى الشارع، فلا يمكن لأي شكل من أشكال التديّن أن تدّعي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن استخدام شكل واحد من التديّن وسيلة للهيمنة على أشكال التديّن الأُخرى. وطبعًا يمكن أن توجد بينهم نقاشات بين مُصيب ومخطئ، وإسناد الخطأ إلى الطرف الآخر. وطالما أنه لا يوجد ادعاء للحقيقة المطلقة ولا محاولة لفرض الحقيقة التي يتبناها كل طرف، فإن مثل هذه المناقشات يجب أن تُعَدّ ثراءً.

إن مسألة الخطأ في الاجتهاد، التي هي محل خلاف واسع بين الفقهاء، إذا ما قُيّمت بشكل صحيح فإن لها مضمونًا يسهل فهم هذه المسألة. وكما هو معلوم فإن من الفقهاء من يرى أن جميع المجتهدين مصيبون في المسائل الفقهية، ومنهم من يرى أن المصيب واحد فقط والباقون مخطئون. فلا إشكال أصلًا عند القائلين بتعدد الصواب، أي أن كل مجتهد مصيب في مسائل الاجتهاد. ولهذا السبب فإن علماء المعتزلة الذين دافعوا عن تعدد الصواب تساهلوا في المذاهب العملية، فمنهم من اختار المذهب الحنفي، ومنهم من اختار المذهب الشافعي، ومنهم من اختار مذهبًا آخر. أما من وجهة نظر القائلين بوحدة الحق، فإنه لما كان من غير الممكن أن يعلم الناس على وجه اليقين من هو المصيب عند الله تعالى، فمن الطبيعي أن يعتقد كل مذهب أنه على صواب، وأن الآخرين على خطأ على الأرجح.

وخلاصة القول: إن الدين هو الطريق الموصل إلى الله تعالى، والنبي هو الذي يبين هذا الطريق من خلال الشريعة، والمذاهب هي الطرق الموصلة إلى الشريعة/النبي وأئمة المذاهب هم أدلاء هذا الطريق. فموقع المذاهب بالنسبة للفقه كموقع الشريعة بالنسبة للدين. وتأكيد ابن تيمية أن أئمة المسلمين (أي أئمة المذاهب) هم الوسائل والطرق والأدلاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الناس، يبلغونهم ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ويبينون لهم مراده بحسب

اجتهادهم واستطاعتهم-[121] هو تأكيد بالغ الدلالة على دور أئمة المذاهب ومكانتهم.

إذن، كيف يمكن معرفة أي المذاهب المختلفة والآراء الفقهية المختلفة هو الصحيح من بين المذاهب المختلفة والآراء الفقهية المختلفة؟ وبعبارة أخرى: ما معايير صحة الاجتهاد الفقهي؟

في رأيي أن أهم شرط أساسي لاكتساب الاجتهاد الفقهي الوصفُ الشرعي، وهو أن يكون مبنيًا على مقدمات أساسية سليمة، وأن يكون له منهج مشروع. والمناقشات التي ظهرت في القرن الثاني الهجري حول موضوع الاستحسان وبعض طرق الاجتهاد الأخرى، وبخاصة القياس والرأي- تدل على أن أهمية المنهج كانت مدركَة منذ ذلك الوقت. وتستحق المناقشات التي دارت حول القياس والاستحسان والخبر الواحد منذ العصور الأولى أن تُحلّل بعناية في هذا الصدد. وابتعاد أهل الحديث عن القياس ورفضهم الاستحسان، ورفض أهل الظاهر التام لكل من القياس والاستحسان- كل ذلك يرجع إلى أنهم كانوا يشكّون في كونهما من الطرق الشرعية لتلقي الشريعة، أو أنهم كانوا لا يرونهما من الطرق الشرعية. فالأقوال المنسوبة للشافعي مثل: «من استحسن فقد شرع»، وقول الأزهري -ربما مسندًا القول للشافعي-: «لو جاز الاستحسان لجاز أن يُشرَع في الدين»،[122] وشرحه للعبارة بـ:«لو جاز الاستحسان لجاز أن يُشرَع في الدين، أي يُسنّ فيه ما لم ينزله الله عز وجل»- ينبغي أن تُفسّر بالدقة في البحث عن الطرق الشرعية لفهم النصوص. ولكن عندما يؤخَذ في الاعتبار أن أهل الظاهر أظهروا نوعًا أكثر تشددًا في الدقة في إنكارهم القياس، يمكن أن يُقال حينها: إن مجرد التشدّد الشخصي في الدقة لا يمكن أن يكون حاسمًا في تحديد شرعية المنهج؛ بل إن التشدد في الدقة يحمل في طياته خطر صعوبة إقامة صلة بين النصوص والحياة.

---

[121] **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، 224/20. فَأَئِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ وَسَائِلُ وَطُرُقٌ وَأَدِلَّةٌ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَ الرَّسُولِ يُبَلِّغُونَهُمْ مَا قَالَهُ وَيُفْهِمُونَهُمْ مُرَادَهُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِمْ وَاسْتِطَاعَتِهِمْ.

[122] **الزاهر** للأزهري، 277/1. وقوله: ولو جاز الاستحسان لجاز أنْ يُشرَع في الدين. ومعنى قوله: يُشرَع: في الدِّين؛ أي يُسنّ فيه ما لم ينزله الله عزّ وجلّ ولا سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنّما الشرائع التي قُصِرنا عليها هي التي شَرَعها الله عزّ وجلّ وبيّنها، قال الله عز وجل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾؛ أي شرع لكم ولمن كان قبلكم إقامة الدين وترك الفرقة والاجتماع على اتّباع الرسل صلى الله عليهم وسلم، وقوله: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾؛ أي: هو الذي شرع ما أوحينا إليك؛ أي هو الذي سنّ ما أمر به إبراهيم وموسى، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾ على معنى هو: أن أقيموا الدين؛ أي الطاعة على ما شرع، ﴿ولا تتفرّقوا فيه﴾ فتشرعوا خلاف ما شرع.

وكيفية تلقي الاجتهاد الفقهي في عصره قد يُعطينا فكرةً بالنسبة لنقطة معرفة مشروعية الاجتهاد الفقهي من عدمه. وكلنا يعلم أن الآراء التي لا تحظى بالاهتمام والقيمة في التراث، خاصة بين العلماء، تُوصَف بأنها شاذة. ويبدو أن المواقف السلبية للعلماء تجاه آراء أهل الظاهر مرتبطة بمشكلة المنهج؛ لأن أهل الظاهر على الأقل أنكروا القياس الذي كان مقبولًا بشكل عام لدى علماء أهل السنة.

ومن الممكن أيضًا تشبيه المذاهب بالقوانين الموضوعة على أساس النصوص الأساسية. وفي هذه الحالة، فإنّ تغيّر الآراء المذهبية لا يعني تغيّر النصوص، ومن ثَمّ تغيّر الشريعة. ولهذا السبب، فلا معنى للمقارنة بين الشريعة والقانون التي كثيرًا ما تُجرَى في كثير من الدراسات من أجل إظهار تفوق الشريعة وتشويه القوانين الوضعية البشرية؛ بل هي أيضًا خاطئة ومضللة في كثير من النواحي. فلا معنى لهذه المقارنات، ولا حجج سوى حجج خطابية حماسية مثل كون الشريعة من وضع الله تعالى والقوانين من وضع البشر، وكون الشريعة دائمة والقوانين مؤقتة. لا يمكن مقارنة القوانين الوضعية إلا بالمذاهب الفقهية. ولا يكون لهذه المقارنة معنى إلا عندما تتم مع مذهب واحد. فالمقارنة القائمة على آراء المذاهب المختلفة بقولهم: «في الشريعة الإسلامية» ليست مقارنة كاملة وحقيقية. ونقول مرة أخرى: لا شك أن هدف الشريعة هو إيجاد فرد كامل وصالح، ومجتمع سعيد ومطمئن، ودولة مثالية؛ بل وعالم مثالي على محور القيم الأساسية التي يُعبَّر عنها بمقاصد الشريعة، لكن السؤال هو كيف يمكن تحقيق ذلك؟ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، تحقق هذا الهدف من خلال السُّنّة، كما ذكرنا سابقًا. أما في فترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي أن نغفل أن من سيحقق هذا الهدف هم العلماء، وبخاصة الفقهاء الذين هم ورثة الأنبياء، وإذا ما أريد للشريعة ألا تتخلف عن ركب التطور والتغيير الاجتماعي، وإذا ما أريد لها أن تستجيب بشكل كامل لحاجات المجتمع، فهذه مهمّة لا يمكن أن ينجزها إلا الفقهاء. ولا يمكن إنجاز هذه المهمة بالاحتماء بعمومية النصوص ومرونتها.

وسيكون من المفيد هنا أن نتطرق بإيجاز إلى مسألة الانتساب إلى مذهب معين. هناك وجهات نظر مختلفة في التراث حول مسألة الانتساب إلى مذهب معيّن. ومن دون الخوض في تفصيلات هذه الآراء، دعونا نكتفي بالقول: إن أكثر هذه الآراء اعتدالًا هو ضرورة انتماء الفرد إلى مذهب. يقول ابن حمدان: إن هذا هو القول الراجح المشهور. أما ابن الصلاح فيرى أنه ينبغي للفرد أن

يجتهد بحسب قدرته لتعيين أي المذاهب أصحّ، ويتبع ما يراه أصح المذاهب، ويعمل بمقتضاه، ولا ينتسب جزافًا.

ويروي تقي الدين ابن تيمية الحكاية الآتية عن الانتساب إلى مذهب معين: عندما سُئل «عن رجل سُئِلَ عن مذهبه، قال: أنا محمدي، ولا أتبع إلا الكتاب والسنة، ولمّا قيل له: لا بد أن تنتمي إلى مذهب، قال: ما كان مذهب أبي بكر والخلفاء الراشدين؟» قال ابن تيمية مجيبًا: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ منكم﴾ (النساء:59) فالآية توجب طاعة الله والرسول وأولي الأمر. فطاعة العلماء ليست مستقلة عن طاعة الله والرسول صلى الله عليه وسلم؛ بل هي مشروطة بطاعتهم. وإذا أشكل على المسلم أمر من الأمور، فعليه أن يسأل عالمًا مهما كان مذهبه ممن يغلب على ظنه أنه يعلم حكم الله في المسألة».[123] فابن تيمية يذكر وجوب طاعة العلماء، ولكنه لا يقف الموقف نفسه تجاه الانتماء إلى مذهب معين. وفي رأيي أن هذا الموقف يرجع إلى أنه لم يفهم ظاهرة المذهب فهمًا صحيحًا، ويرى أن حال ما قبل المذاهب كحال ما بعد المذاهب.

وبما أنه يجب على المسلم إذا نزلت به نازلة أن يستفتي عالمًا يبلغه شرع الله، وبما أن آراء العلماء المنظَّمة في مذهب هي في الأساس تبلغ حكم الله تعالى، فإن اتباع المذهب يعني اتباع حكم الله تعالى. لا يمكن عيش الدين من

---

[123] **الفتاوى الكبرى** لابن تيمية، 207/1. جوابه الكامل مع السؤال كما يلي: «سُئِلَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ: مَا تَقُولُ السَّادَةُ الْعُلَمَاءُ أَئِمَّةُ الدِّينِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ فِي رَجُلٍ سُئِلَ: أَيِشِ مَذْهَبُك؟ فَقَالَ: مُحَمَّدِيٌّ، أَتَّبِعُ كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقِيلَ: لَهُ يَنْبَغِي لِكُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَتَّبِعَ مَذْهَبًا، وَمَنْ لَا مَذْهَبَ لَهُ فَهُوَ شَيْطَانٌ، فَقَالَ: أَيِشِ كَانَ مَذْهَبُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ وَالْخُلَفَاءِ بَعْدَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؟ فَقِيلَ لَهُ: لَا يَنْبَغِي لَك إلَّا أَنْ تَتَّبِعَ مَذْهَبًا مِنْ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ فَأَيُّهُمْ الْمُصِيبُ؟ أَفْتُونَا مَأْجُورِينَ. فَأَجَابَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ إنَّمَا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ طَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَهَؤُلَاءِ أُولُو الْأَمْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ فِي قَوْلِهِ: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء: 59]. إنَّمَا تَجِبُ طَاعَتُهُمْ تَبَعًا لِطَاعَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، لَا اسْتِقْلَالًا، ثُمَّ قَالَ: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا} [النساء: 59]. وَإِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِ نَازِلَةٌ فَإِنَّهُ يَسْتَفْتِي مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ يُفْتِيهِ بِشَرْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ أَيِّ مَذْهَبٍ كَانَ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ تَقْلِيدُ شَخْصٍ بِعَيْنِهِ مِنْ الْعُلَمَاءِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُ، وَلَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ الْتِزَامُ مَذْهَبِ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُلِّ مَا يُوجِبُهُ وَيُخْبِرُ بِهِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ مِنْ النَّاسِ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إلَّا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَاتِّبَاعُ الشَّخْصِ لِمَذْهَبِ شَخْصٍ بِعَيْنِهِ لِعَجْزِهِ عَنْ مَعْرِفَةِ الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ جِهَتِهِ إنَّمَا هُوَ مِمَّا يَسُوغُ لَهُ، لَيْسَ هُوَ مِمَّا يَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ إذَا أَمْكَنَهُ مَعْرِفَةُ الشَّرْعِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الطَّرِيقِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ مَا اسْتَطَاعَ وَيَطْلُبَ عِلْمَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ فَيَفْعَلُ الْمَأْمُورَ، وَيَتْرُكُ الْمَحْظُورَ».

دون مذهب إلا بطريقة واحدة، وهي أن يتصرّف الشخص كالظاهرية. وإذا كانت الظاهرية تُعَدّ مذهبًا من المذاهب فمن المستحيل أن يعيش الدين بلا مذهب.

فكما أن مخاطبة الدين والشريعة للبشر تتوقف على النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي هو مكلف بالتبليغ والتبيين من جهة، وعلى اختيار الناس من جهة أُخرى، فكذلك يمكن تشبيه الآراء المذهبية التي تصير دينًا لمن اختار ذلك المذهب من هذا الوجه.

وأخيرًا، قد يكون من المفيد أن نتناول بإيجاز مسألة ما إذا كانت الآراء التي أنتجها الفقهاء يمكن أن تُسمّى دينًا أو إسلامًا أم لا؟

إن النشاط الفقهي للفقهاء هو سعي للتوصل إلى الأحكام الشرعية بحكم السلطة الممنوحة لهم، فهو بهذا المعنى يدخل في مُسمّى الشرع ولو مجازًا، ويمكن تسمية الآراء والأحكام التي يُتَوصَّل إليها نتيجة هذا النشاط الفقهي بالإسلام (لا اسم العلم) أو التّأسلم أو الدين (بمعنى التدين) بالمعنى الثالث المشار إليه آنفًا. ومع ذلك، فإن هذه التسمية لا تعني أن النتائج التي جرى التوصل إليها من خلال النشاط الفقهي قطعية ودائمة. فمثلًا إذا نظرنا إلى الوراء، فكما أنه من الممكن أن نسمّي الشرائع التي بعث بها الأنبياء السابقون شريعةً لعصرهم، فمن الممكن أيضًا أن نسمّي آراء الفقهاء القُدامى دِينًا من حيث هو دين تلك الفترة، وبعبارة أدق تأسلم تلك الفترة؛ لأنه لا خلاف في أن الناس الذين يعيشون وفق مذاهب مختلفة تشكلت نتيجة لتفسير الشريعة النبوية يُطلَق عليهم اسم المسلمين. ومع ذلك، ينبغي دائمًا تأكيد أن الإسلام بهذا المعنى يختلف عن الإسلام الذي هو وضع الشارع.

الخاتمة

الشرائع المختلفة التي تُنزّل على الأنبياء تُساعد في تبيين كيفية تعبّد الرب في إطار الدين الواحد. وكذلك إذا تكلمنا عن شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنها أيضًا تهدف لتبيين كيفية تعبّد الرب جل جلاله. وسنّة النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن بيان لهذه الشريعة. والفقه بصفته استمرارٌ لوظيفة البيان للنبي صلى الله عليه وسلم، فهو يساعد في توضيح كيفية التعبّد المُحددة قواعدها وإطارها العام بواسطة الشريعة، إلى قيام الساعة، وفي الثقافات المختلفة، وفي المجتمعات المتنوعة التي لديها احتياجات مختلفة، وهذا هو الهدف الأساسي للنشاط الفقهي.

كما أنّ الشرائع تختلف توازيًا مع اختلاف مجتمعات الأنبياء، مع أنّ الإنسان هو الإنسان نفسه، والدين هو الدين نفسه- فكذلك النشاطات الفقهية القائمة

على آخر شريعة، المنضبطة بالمبادئ الأساسية وبأهداف الدين الواحد، فإنّها قد تختلف باختلاف الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما الفقهاء، واختلاف حاجيات ذلك المجتمع. وكذلك فإنّ تشكّل المذاهب المختلفة نتيجةً للنشاطات الفقهية الجارية لفهم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتطبيقها، لا تضر بوحدة الشريعة وذاتيتها، كما أن اختلاف الشرائع لا تضر بوحدة الدين.

لا شك أن الشريعة من وضع الله تعالى، وأنها مستمرّة إلى قيام الساعة في محور مقاصدها الأساسية، ولكن فهم نصوص الشريعة بمنهجية صحيحة وتنظيمها من صنع العبد، فعرض المنطق/الفكر الفقهي للفقهاء، وخاصة للأئمة المؤسسين للمذاهب مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل- مهمّ جدًا لإظهار ماهية الفقه والمذاهب ووظيفتها، كما أن ذلك مهمّ جدًّا أيضًا لتأسيس أرضيةٍ للنشاطات الفقهية الجديدة. باختصار، من الواضح جدًّا أن هنالك حاجة لمناقشات ومذاكرات شاملة وعميقة في مسألة معنى استمرارية/ديمومة الشريعة، ومعنى كيفية ضمان ذلك على أيدي الفقهاء؟

المصادر والمراجع

- **الإحكام في أصول الأحكام؛**

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي (ت. 456هـ/1064م).

نشر: أحمد محمد شاكر، مكتبة الخانجي، د.ت.

- **الإحكام في أصول الأحكام؛**

الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت. 631هـ/1233م).

تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.

- **أحكام القرآن؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، 1994م.

- **أصول الفقه؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م).

دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛**

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (ت. 685هـ/1286م).

تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.

- **الإيمان؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمّان، 1996م.

- **باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن؛**

محمود بن أبي الحسن علي بن الحسين النيسابوري الغزنوي (ت. 553هـ/1158م).

تحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد بابقي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1998م.

- **البحر المحيط؛**

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت. 745هـ/1344م).

تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.

- **البحر المحيط؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الشافعي (ت. 794هـ/1392م).

دار الكتب، 1994م.

- **بذل النظر في الأصول؛**

الأسمندي، أبو الفتح علاء الدين محمد بن عبد الحميد بن حسين السمرقندي (ت. 552هـ/1157م).

تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة التراث، القاهرة، 1412هـ/1992م.

- **بصائر ذوي التمييز؛**

الفيروزآبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي (ت. 817هـ/1415م).

تحقيق: محمد علي النجار، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1963-1969م.

- **تأويلات أهل السنة؛**

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (ت. 333هـ/944م).

تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

- **تشنيف المسامع؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي الشافعي (ت. 794هـ/1392م).

تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، 1998م.

- **التفسير البسيط؛**

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد النيسابوري (ت. 468هـ/1076م).

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ.

- **تفسير التستري؛**

سهل التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع (ت. 283هـ/896م).

جمع: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ.

- **تفسير عبد الرزاق؛**

عبد الرزاق بن همّام، أبو بكر عبد الرزاق بن همّام بن نافع الصنعاني الحميري (ت. 211هـ/826-27م).

تحقيق: محمود عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.

- **تفسير القرآن؛**

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت. 319هـ/930م).

تحقيق: سعد محمد السعد، دار النشر، المدينة، 2002م.

- **تفسير القرآن العظيم؛**

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت. 327هـ/938م).

تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.

- **تفسير القرآن العظيم؛**

ابن أبي الزمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القرطبي

تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكّاشة – محمد مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، القاهرة، 2002م.

- **تفسير يحيى بن سلام؛**

يحيى بن سلام، أبو زكريا بن أبي ثعلبة التيمي (ت. 200هـ/815م).

تحقيق: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).

تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، 2001م.

- **التلخيص في أصول الفقه؛**

الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي النيسابوري (ت. 478هـ/1085م).

نشر: عبد الله جولم النبالي – بشير أحمد العمري)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ت.

- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل؛**

الباقلّاني، أبو بكر محمد بن طيب بن محمد (ت. 403هـ/1013م).

تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، 1987م.

- **التوضيح في حل غوامض التنقيح (مع التلويح)؛**

صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأول عبيد الله بن محمود المحبوبي البخاري (ت. 747هـ/1346م).

مكتبة صبيح، مصر، د.ت.

- **تهذيب اللغة؛**

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر الهروي (ت. 370هـ/980م).
تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

- **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛**

عابد بن محمد السفياني.
مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1988م.

- **جامع البيان عن تفسير آي القرآن؛**

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي (ت. 310هـ/923م).
تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هاجر، 2001م.

- **الجامع لأحكام القرآن؛**

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت. 671هـ/1273م).
تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.

- **جمهرة اللغة؛**

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت. 321هـ/933م).
تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

- **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي؛**

شهاب الدين الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت. 1069هـ/1659م).
دار صادر، بيروت، د.ت.

- **الدرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون؛**

السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي (ت. 756هـ/1355م).
تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ت.

- **روح البيان؛**

إسماعيل حقي البروسوي (ت. 1137هـ/1725م).

دار الفكر، بيروت، د.ت.

- **روائع التفسير؛**

ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن رجب البغدادي الدمشقي (ت. 795هـ/1393م).

جمع وترتيب: أبو معاذ طارق، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، 2001م.

- **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي؛**

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر الهروي (ت. 370هـ/980م).

تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، د.ت.

- **الزاهر في معاني كلمات الناس؛**

أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد (ت. 328هـ/940م).

تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.

- **شرح العضد على المختصر؛**

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت. 756هـ/1355م).

تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

- **شرح مختصر الروضة؛**

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت. 716هـ/1316م).

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1987م.

- **شرح مشكل الآثار؛**

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي (ت. 321هـ/933م).

تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1415م.

- **العدة في أصول الفقه؛**

أبو يعلى الفرّاء، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفرّاء (ت. 458هـ/1066م).

تحقيق: أحمد بن علي بن المباركي، الرياض، 1990م.

- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان؛**

نظام الدين النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين الأعرج (ت. 730هـ/1329م).

تحقيق: الشيخ زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.

- **الفتاوى الكبرى؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

دار الكتب العلمية، 1987م.

- **الفروق اللغوية؛**

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت. 400هـ/1009م تقريبًا).

تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د.ت.

- **الفصول في الأصول؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

وزارة الأوقاف الكويتية، 1994م.

- **الفوائد السنية في شرح الألفية؛**

البِرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم (ت. 831هـ/1428م).

تحقيق: عبد الله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية، الجيزة، 2015م.

- **قواطع الأدلة؛**

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المروزي (ت. 489هـ/1096م).

تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛**

التهانوي، محمد أعلى بن علي بن محمد حامد الفاروقي (ت. بعد 1158هـ/1745م).

نشر: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

- **الكشّاف عن غوامض حقائق التنزيل؛**

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت. 538هـ/1144م).

دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

- **كشف الأسرار عن أصول البزدوي؛**

عبد العزيز البخاري، أحمد بن محمد البخاري (ت. 730هـ/1330م).

دار الكتب، بيروت، 1997م.

- **الكلّيات؛**

أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى (ت. 1095هـ/1684م).

تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.

- **لباب التأويل في معاني التنزيل؛**

الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الخازن البغدادي (ت. 741هـ/1341م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.

- **مجموع الفتاوى؛**

ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت. 728هـ/1328م).

تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك، 1995م.

- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛**

ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمّام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت. 541هـ/1147م). تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.

- **المحصول؛**

الرازي، أبو عبد الله أبو الفضل فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، 1997م.

- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛**

النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود (ت. 710هـ/1310م).

تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلمة الطيبة، بيروت 1998م.

– **المعتمد؛**

أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن طيب (ت. 436هـ/1044م).

تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.

– **مفاتيح الغيب؛**

الرازي، أبو عبد الله أبو الفضل فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت. 606هـ/1210م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

– **ميزان الأصول في نتائج العقول؛**

علاء الدين السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد (ت. 539هـ/1144م).

تحقيق: محمد زكي عبد البر، قطر، 1984م.

– **ميزان العقول؛**

علاء الدين السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد (ت. 539هـ/1144م).

مطبعة الدوحة الحديثة، قطر، 1984م.

– **النكت والعيون؛**

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت. 450هـ/1058م).

تحقيق: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

– **نهاية الوصول في دراية الأصول؛**

صفي الدين الهندي، أبو عبد الله صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الهندي الأرموي (ت. 715هـ/1315م).

تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف – سعد بن سالم، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 1996م.

– **الهداية إلى بلوغ النهاية؛**

مكي بن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد القيسي القيرواني (ت. 437هـ/1045م).

نشر: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، 1429هـ/2008م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, H. Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012: 467-474.

Bibliyografya

Abdülaziz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli'l-Bezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1997.

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Abde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Âbid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebât ve'ş-şumûl fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Mekke: Mektebetü'l-Minâre, 1988.

Alâüddin es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberr, Katar, 1984.

Alâüddin es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-ukûl*, Katar: Matba'atü'd-Devhati'l-Hadîse, 1984.

el-Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk el-Afîfî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.

Apaydın, H. Yunus, *Din ve Fıkıh Yazıları*, Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Hayder, Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

el-Beyzâvî, Nâsıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

el-Birmâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdüddâim, *el-Fevâidü's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa, Cîze: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 2015.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.

el-Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Ruknüddin Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Neysâbûrî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlem en-Nebâlî – Beşîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Bekir el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasan b. Abdullah b. Sehl, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selîm, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. el-Mübârekî, Riyad, 1990.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyyât*, thk. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed*, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *ez-Zâhir fî garîbi elfâzi'ş-Şâfi'î*, thk. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî, Dâru't-Talâi', ts.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed İvaz, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâir zevi't-temyîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Neşru'l-Meclisi'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1963-1969.

el-Hâzin, Ebü'l-Hasan Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temmâm b. Atıyye el-Endelüsî el-Muhâribî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe – Muhammed Mustafa el-Kenz, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Hâncî, ts.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Revâi'u't-tefsîr*, cem' ve tertîb: Ebû Muâz Târık, Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsıme, 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *el-Îmân*, thk. Muhammed Nâsıruddin el-Elbânî, Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddin Abdüsselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecma'u'l-Melik, 1995.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Neysâbûrî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Sa'd Muhammed es-Sa'd, Medine: Dâru'n-Neşr, 2002.

el-Îcî, Adudüddin Abdurrahman, *Şerhu'l-Adud ale'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Hasan Muhammed İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, 2012: 467-474.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Bezdevî – İbrahim Ettafeyyiş, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mahmûd b. Ebi'l-Hasan Ali b. Hüseyin en-Neysâbûrî el-Gaznevî, *Bâhiru'l-burhân fî me'ânî müşkilâti'l-Kur'ân*, thk. Su'âd bint Sâlih b. Saîd el-Bâbkî, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1998.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Beslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî el-Kayrevânî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*, nşr. eş-Şâhid el-Bûşeyhî, Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.

en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut: Dâru'l-Kelimeti't-Tayyibe, 1998.

Nizâmüddin en-Neysâbûrî, Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.

er-Râzî, Ebû Abdullah Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, 1997.

er-Râzî, Ebû Abdullah Ebü'l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Sadruşşerîa es-sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa el-evvel Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh fî halli gavâmidi't-Tenkîh*, Mısır: Mektebetü Subeyh, ts.

Safiyyüddin el-Hindî, Ebû Abdullah Safiyyüddin Muhammed b. Abdurrahîm b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *Nihâyeü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman el-Yusuf – Sa'd b. Sâlim, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

Sehl et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah b. Refî', *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-edille*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

es-Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Şihâbüddin el-Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî, *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hâcer, 2001.

et-Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, 1415.

et-Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Keşşâfu ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

et-Tûfî, Ebü’r-Rebî‘ Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, 1987.

el-Üsmendî, Ebü’l-Feth Alâüddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberr, Kahire: Mektebetü’t-Türâs, 1412/1992.

el-Vâhidî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbûrî, *et-Tefsîru’l-basît*, Câmi‘atü’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1430.

Yahya b. Sellâm, Ebû Zekeriyya b. Ebî Sa‘lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

ez-Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Havârizmî, *el-Keşşâf an gavâmidi hakâiki’t-tenzîl*, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî eş-Şâfi‘î, *el-Bahru’l-muhît*, Dâru’l-Kütüb, 1994.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî eş-Şâfi‘î, *Teşnîfü’l-mesâmi‘*, thk. Seyyid Abdülaziz – Abdullah Rebî‘, Mektebetü Kurtuba, 1998.

KARLIĞA, B., "Dünden Bugüne Türk Dünyası'nda İslam Düşünce Geleneğinin Oluşumu ve Gelişimi"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 232-261
Tercüme makale / Translation article

DÜNDEN BUGÜNE TÜRK DÜNYASI'NDA İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUMU ve GELİŞİMİ

FORMATION and DEVELOPMENT of ISLAMIC THOUGHT TRADITION in the TURKIC WORLD FROM PAST to PRESENT

BEKİR KARLIĞA*
PROF. DR.

ÖZ Altay Dağları çevresinde göçebe olarak yaşayan Türk kabileleri, Tuman Yabgu ve Mete Han liderliğinde Orta Asya steplerine yayılarak Hazar'dan Hindistan'a uzanan geniş bir bölgede ilk büyük Türk devletini kurdular. Başlangıçta Animizm ve Şamanizm inançlarına sahip olan Türkler, Maniheizm, Budizm, Nesturi Hristiyanlık, Yahudilik gibi farklı dinleri benimsedi. 751 Talas Savaşı sonrası İslamiyet'i kabul etmeye başlayan Türkler, bu dinin Orta Asya'da ve ötesinde yayılmasında büyük rol oynadı. Abbasiler döneminde Horasan ve Maveraünnehir bölgeleri bilim, kültür ve düşünce merkezi haline geldi. Bu dönemde tefsir, hadis, felsefe, matematik ve astronomi gibi alanlarda önemli eserler üretildi. Karahanlılar, Samaniler ve Gazneliler, İslamiyet'i geniş coğrafyalara yayarken bilim ve sanat alanında da gelişmeler sağladılar. Selçuklular, Malazgirt Zaferi ile Anadolu'ya hakim oldu ve Haçlılara ve Moğollara karşı mücadele etti. Osmanlılar ise Bizans topraklarını fethederek İstanbul'u aldı ve güçlü bir cihan devleti kurdu. Türk devletleri, İslamiyet'i geniş coğrafyalara yayarken bilim, sanat ve kültürde önemli ilerlemeler sağladı ve dünya tarihine yön veren medeniyetler arasında yer aldı.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası – Orta Asya – Horasan – Maveraünnehir – İslam Düşünce Geleneği.

ABSTRACT The Turkic tribes, originally nomadic and residing around the Altai Mountains, expanded into the steppes of Central Asia under the leadership of Tuman Yabgu and Mete Khan, and established the first great Turkic state, spanning a vast region from the Caspian Sea to India. The Turks, who initially believed in Animism and Shamanism, later embraced various religions, including Manichaeism, Buddhism, Nestorian Christianity, and Judaism. Following the 751 Battle of Talas, the Turks began to adopt Islam and played a significant role in its spread throughout Central Asia and beyond. During the Abbasid period, the regions of Khorasan and Mavarannahr became thriving centers of science, culture, and intellectual thought. During this period, significant works were produced in various fields, including tafsir, hadith, philosophy, mathematics, and astronomy. The Kara-Khanids, Samanids, and Ghaznavids, while spreading Islam across vast regions, also contributed to advancements in science and art. The Seljuks established their dominance in Anatolia following the victory at the Battle of Malazgirt and engaged in battles against both the Crusaders and the Mongols. The Ottomans, on the other hand, conquered Byzantine lands, took control of Istanbul, and established a powerful world state. While spreading Islam across vast regions, Turkish states made significant advancements in science, art, and culture, establishing themselves as key civilizations that shaped world history.

Keywords: Turkic World – Central Asia – Khorasan – Mavarannahr– Islamic Thought Tradition.

* 0000-0002-0981-601X | karliga.b@gmail.com
Geliş/Received 01.11.2024 – Kabul/Accepted 16.12.2024

قارليغا، ب.، "نشأة التفكير الإسلامي في العالم التركي وتطوره من الماضي إلى الحاضر"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 232-261
المقالة المترجمة

نشأة التفكير الإسلامي في العالم التركي وتطوره من الماضي إلى الحاضر*

بكر قارليغا
الأستاذ الدكتور

الملخص

إن القبائل التركية التي كانت تعيش كبدو رُحّل حول جبال ألطاي، انتشرت وامتدت إلى سهوب آسيا الوسطى تحت قيادة طومان يابغو ومَتَه خان وأنشأت أول دولة تركية عظيمة في منطقة واسعة تمتد من بحر قزوين إلى الهند. وكان الأتراك قديما يعتنقون بالأرواحية (الإحيائية) والشامانية، ثم اعتنقوا ديانات مختلفة مثل المانوية والبوذية والمسيحية النسطورية واليهودية. ولعب الأتراك، الذين بدأوا اعتناق الإسلام بعد معركة طلاس عام ٧٥١، دورًا كبيرًا في انتشار هذا الدين في آسيا الوسطى وما ورائها. وفي العصر العباسي، أصبحت مناطق خراسان وما وراء النهر مراكز للعلم والثقافة والفكر. خلال هذه الفترة، كما تم تأليف أعمال مهمة في مجالات مثل التفسير والحديث والفلسفة والرياضيات وعلم الفلك. كما أن القراخانيين والسامانيين والغزنويين نشروا الإسلام في مناطق جغرافية واسعة، وأحرزوا أيضًا تقدمًا كبيرا في مجالات العلوم والفنون. أما السلاجقة فقد سيطروا على الأناضول بعد الانتصار في معركة ملاذكرد، وقاتلوا الصليبيين والمغول. وفتح العثمانيون الأراضي البيزنطية، وضموا إسطنبول إلى أراضيهم وأنشأوا دولة عالمية قوية. فالدول التركية بينما كانت تنشر الإسلام في مناطق جغرافية واسعة، فقد حققت تقدمًا كبيرًا في العلوم والفنون والثقافة أيضا وتبوأت مكانها بين الحضارات التي شكلت تاريخ العالم.

الكلمات المفتاحية: العالم التركي – آسيا الوسطى – خراسان – بلاد ما وراء النهر – تقاليد الفكر الإسلامي.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- 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:
Bekir Karlığa, "Dünden Bugüne Türk Dünyası'nda İslam Düşünce Geleneğinin Oluşumu ve Gelişimi", *Yeni Türkiye*, cilt: IX, sayı: 53, 2013: 507-522.

المدخل

كان الأتراك الذين يعيشون حول جبال ألطاي يجوبون آسيا شرقًا وغربًا على ظهور الخيل، يرعون حيواناتهم ويقومون بأعمال زراعية بسيطة. انطلق الفرسان من جبال أورال ألطاي وتوغلوا داخل حدود الصين وسيطروا على المنطقة.

تسببت الدولة التي أسسها تيومان يابغو تدريجيًّا في تكاثر جنس جديد في سهوب غرب آسيا. قام مته خان (أوغوز) الذي خلف تيومان يابغون بجمع قبائل الأوغوز التي تعيش حول بحيرة بايكال، واستولى على المناطق الممتدة من الهند إلى بحر قزوين. تُعَدّ ملحمة أوغوز كاغان التي تروي انتصارات مته خان (أوغوز)، من أوّل النصوص التركية.

في القرن السادس الميلادي اتخذ أولوغ يابغو مدينة أوتوكين بالقرب من قرقوروم عاصمة لدولته، وتوسعت دولته على يد أبنائه شرقًا، من المحيط الهادي إلى سد الصين، وغربًا من شمال بحر قزوين إلى نهر أورال والفولغا، وفي الجنوب، إلى كشمير، وأسسوا واحدةً من أهم الولايات التركية.

على الرغم من أن تاريخ الدول التي سيطر عليها الأتراك في فترة ما قبل الإسلام يذهب إلى جذور بعيدة الغور في التاريخ، فإن ما يهمّنا من هذا التاريخ هو منتجات الأفكار المدوّنة. وفي هذا السياق، تأتي ملحمة ألب أر تونغا التي تعود إلى القرن السابع قبل الميلاد، وملحمة الحاكم التركي شو التي ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد، وملاحم الهون والأوغوز التي ظهرت في القرن الثالث قبل الميلاد، وملاحم قوك تورك (بوزقورت – أرغَنَكون) في القرن السابع الميلادي، وملاحم الأويغور التي ظهرت في القرن الثامن الميلادي، لتشير إلى بنية فكرية غنية.

فالأتراك الذين آمنوا في البداية بالروحانية وإله السماء، أصبحوا فيما بعد شامانيين. ثم اعتنقوا المانوية بعض الوقت، وأصبح معظمهم بوذيين، واعتنق بعضهم المسيحية النسطورية. وكانت هناك أيضًا قبائل تركية اعتنقت اليانية والزرادشتية والمازدية والطاوية، إلى جانب أتراك الخزر الذين اعتنقوا اليهودية.

كانت الحضارة التركية ما قبل الإسلام حضارة بدوية أكثر منها حضارة تقوم على حياة الاستقرار، وعلى حد تعبير المرحوم نهاد سامي بَنارلي: «إن الحضارة التي أسسها الأتراك، وحافظوا عليها منذ أعماق التاريخ إلى قرون الحضارة

الإسلامية كانت حضارةَ قماشٍ وطوبِ لَبِنٍ، وبشكل أكثر أصالةً وشمولًا، كانت حضارة خيمة».[1]

وفي فترة ما بعد الإسلام، أُتِيحت لجميع وحدات التقليد الفكري الإسلامي، وفي مقدمتها تراكم العلوم والفكر والثقافة والفن والحضارة- أن تتقدم وتنتشر بسرعة في جغرافية واسعة وأحواض ثقافية مختلفة عاش فيها الأتراك أو هيمنوا عليها.

عندما تقدّم المسلمون نحو سهوب آسيا الوسطى عبر العراق وإيران ووصلوا إلى إقليم خراسان وما وراء النهر، كانت البوذية والمانوية وهي خليط من المسيحية والزرادشتية والمسيحية النسطورية واليهودية منتشرة بين الأتراك من شعوب هذه المناطق.

وبالنظر إلى كثافة واستمرارية هذه الأحواض الثقافية، يمكننا تقييم هذا التطور تحت ستة عناوين مختلفة: عصر التكوين، وعصر السلاجقة، وعصر الإلخانيين، وعصر المماليك، والعصر التيموري، وعصر العثمانيين.

1- عصر التكوين:

تُطلَق على المنطقة الجغرافية الخصبة التي تبدأ من «خراسان» التي تعني بالفارسية مشرق الشمس أو منبع الضوء، إلى عمو دريا (نهر جيحون) الذي يشكل أحد فرعي بحر خوارزم التي تُعرَف عند الأتراك باسم çay ardı، سر دريا (نهر سيحون)؛ اسم بلاد ما وراء النهر، وتشكل حوضًا مهمًّا منذ أقدم فترات التاريخ. وقد عاشت هذه المنطقة بيئة مهمّة يتداخل فيها العلم والفكر والثقافة والحضارات، ويتولّد فيها تركيبات جديدة، بسبب موقعها الجغرافي المهمّ عند ملتقى طرق الشرق والغرب والشمال والجنوب، وموقعها في منتصف خطوط التواصل بين الصين والمحيط الأطلسي، وبين السهوب الروسية إلى المحيط الهندي.

كانت هذه البلاد واقعة تحت حكم الأخمينيين (الفرس)، ثم دخلت جزئيًّا تحت حكم الإسكندر، ثم تقاسمها شعوب الساكا والأرساسيد (البارثيين)، ثم أصبحت تحت هيمنة الساسانيين بدءًا من عام 224 ميلادي.

بدأ الإسلام يتغلغل في إيران وخراسان في عهد خليفة عمر (رض)، وتحققت الفتوحات الحقيقية في عهد خليفة عثمان (رض). وقد شُوهِدت الجيوش الإسلامية بقيادة قتيبة بن مسلم أول مرة في منطقة ما وراء النهر في

[1] Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, 1/81.

أعوام (710-716م). واستغرق دخول الأتراك إلى الإسلام بشكلٍ جماعيّ زمنًا طويلًا. فبعد حوالي قرنين من ظهور الجيوش الإسلامية الأولَ في المنطقة، واعتناق الحاكم القراخاني الشهير صاتوك بغره خان الإسلام، واتخاذه اسم عبد الكريم في عام 920م؛ دخلت كتلة كبيرة من القبائل التركية في الإسلام.

وكان للأتراك دورٌ كبيرٌ في التمرد الذي بدأ به أبو مسلم الخراساني ضد الأمويين على وجه الخصوص، وأسفرت عن قيام الدولة العباسية، وسرعان ما بلغوا مكانة قوية في بغداد بعد تأسيس الدولة العباسية؛ بسبب نجاحهم المتميز في المهارات العسكرية. وعندما جلس على العرش الخليفة المعتصم عام 833م، وكانت أمه تركية، شكل جيشًا من أتراك بخارى وسمرقند وفرغانة وأشْرُوسنَة[2]. وسرعان ما أصبح القادة المختارون منهم أصحاب قرار في الإدارة العباسية، وكان الحكام العباسيون، عند خروجهم إلى مكان ما، يتركون هؤلاء القادة الأتراك نوابًا عنهم؛ لأنهم كانوا محلّ ثقة عندهم.

وكذلك، تعلّم بعضهم اللغة العربية إلى جانب لغتهم الأم، وأتقنوها إلى درجة نظمهم القصائد بالعربية. وكان منهم أحمد بن طولون مؤسسة الدولة الطولونية فيما بعد، والوزير العباسي الشهير الفتح بن خاقان. وتشير المصادر إلى أن الفتح بن خاقان الذي كتب من أجله المفكر المعتزلي الشهير الجاحظ كتابًا في فضائل الأتراك، كانت له مكتبة فريدة من نوعها، وكان يحضر داره فصحاء الأعراب وعلماء الكوفيين والبصريين، ويذكرون أنه كان شاعرًا. بل، إن عالم الأدب العربي الشهير المبرد يذكره، ويسوق بعض أشعاره أمثلة في النحو العربي.[3]

بعد انتصار الخليفة مأمون على أخيه أمين بمساعدة الإيرانيين، شعر بتعاطف خاص تجاه الإيرانيين، وفضّل ترك إدارة المناطق الشرقية من الإمبراطورية للحكام من أصل إيراني. وكان منهم، طاهر بن حسين (ت: 822م) الذي عيّنه واليًا على خراسان، وأسّس السلالة الطاهرية من خلال تلاوة الخطب باسمه بعد فترة. وكذلك عيّن الخليفة المأمون أحفاد سامان خدات حاكم بلخ، الذي أسلم في منتصف القرن الثامن، على ولاية المناطق التي يعيش فيها الأتراك بكثافة، مثل سمرقند وفرغانة وشاش وهرات. وقد أعلن أحمد بن أسد من هؤلاء القادة، استقلال السلالة السامانية، وأسس السلالة التي تحمل الاسم نفسه.[4]

---

[2] **ظهر الإسلام** لأحمد أمين، 3/1.

[3] **ظهر الإسلام** لأحمد أمين، 46/1-47، نقلاً عن **معجم الأدباء** لياقوت الحموي، 116/6.

[4] Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s. 224-227.

وبينما استولى الأتراك على السلطة العسكرية في العاصمة العباسية من جهة، فقد اكتسبوا من جهة أخرى، مكانة فاعلة في المجالات السياسية والاجتماعية والفكرية في بلاد ما وراء النهر، حيث سيطرت هاتان السلالتان، وخاصة في المناطق الخاضعة لسيادة السامانيين.

وسّع بنو سامان حدود هيمنتهم في بداية القرن العاشر، وجعلوا بخارى عاصمة لهم، وأصبحت مركزًا للعلوم والثقافة والفنون، وانتشرت المبادرات الفكرية الكبرى التي ظهرت في هذه المدينة إلى جميع أنحاء خراسان وما وراء النهر في وقت قصير. وسار على آثار الساسانيين: البويهيون والزياريون والصفاريون والقراخانيون والغزنويون والخوارزميون والسلاجقة، وتحولت بلاد ما وراء النهر بالفعل إلى مركزٍ للعلم والفكر الإسلامي.

فالمدن القائمة في المناطق المتجاورة بين إيران وأفغانستان وتركمانستان اليوم، مثل؛ مرو وسرخس وبلخ وبخارى وترمذ ونسا وهرات وسمرقند وطشقند ونيسابور وفرغانة وكاش ونخشب وخوارزم وفاراب وجرجان وخجند وغيرها، أسهمت جميعًا في العلم والفكر الإسلامي، وفتحت الأبواب لحضارة جديدة.

فهذه المنطقة، التي انتشرت وتطورت فيها الديانات والمذاهب والثقافات المختلفة، قدمت منذ البداية أسماء كثيرة في عالم العلم والفكر الإسلامي، فكان فيهم حشد من المفسرين وعلماء الحديث تلقوا تعليمهم في هذه المنطقة. وكان فيهم على سبيل المثال أربعة من أصل أصحاب مصنفات كتب الحديث الستة التي تشكل ثاني أكبر مصدر للدين الإسلامي بعد القرآن الكريم: (البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي).

ومن أصحاب التفاسير الذين ينحدرون من خراسان وبلاد ما وراء النهر: مقاتل بن حيان، ومقاتل بن سليمان، وعطاء الخراساني، وربيع بن أنس، وابن مهران النيسابوري، والثعلبي، والقُشيري، والواحدي، والبغوي، ونظام الدين النيسابوري.

حملت الفتوحات التي وصلت إلى هذه المناطق عددًا كبيرًا من الصحابة والتابعين، ووضعوا الحجر الأساس لتطور علم الحديث هنا. فعاش في هذه المناطق: أبو برزة الأسلمي وعبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن يعمر، من أوائل من خدموا علم الحديث. ثم سار على خطاهم: إسحاق بن راهويه والإمام مسلم بن الحجاج القشيري والحاكم النيسابوري، في نيسابور. وابن السندي وأبو عوانة، في إسفرائين. ومحمد بن أسلم في طوس، وعبد الله بن المبارك وأبو إسحاق المروزي وأحمد بن علي المروزي في مرو، وعثمان بن سعيد

الدارمي وابن المنذر الهروي في هرات، والضحاك بن مزاحم وسعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد وأبو علي البلخي في بلخ، ومحمد بن عيسى الترمذي في ترمذ، والإمام النسائي في نسا، والإمام البخاري في بخارى. وقد نشط هؤلاء جميعًا في جمع روايات الحديث والعناية بها.

وكذلك، شهدت المنطقة منذ العصور الأولى ظهور عدد كبير من العلماء والمفكرين في مجالات الفقه والتصوف واللغة العربية وآدابها وعلم الكلام وغيرها، ولا يمكن حصر أسمائهم هنا. فكان الفارابي وابن سينا والبيروني في مجال الفلسفة والعلوم الإسلامية، والسرخسي والمرغيناني في مجال الفقه، والإمام الماتريدي مؤسس المذهب الماتريدي وأبو المعين النسفي في مجال الكلام، ينحدرون جميعًا من خراسان وبلاد ما وراء النهر.

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الملقب بالفارابي، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة الإسلامية وأحد أهم المفكرين وأبرزهم في الفكر العالمي بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص، في عام 873م، في قرية واسيج التابعة لمدينة فاراب في بلاساغون الواقعة في بلاد ما وراء النهر. تلقى هنا تعليمه في قريته، ثم انتقل إلى خراسان وبغداد حيث درس الطب والرياضيات والفلسفة، وأقام الفيلسوف الكبير ببلاط سيف الدولة الحمداني، وعاش بقية حياته في دمشق في سوريا إلى أن وافته المنية سنة 950م وهو في الثمانينيات من عمره.

بلغ عدد الكتب التي ألفها هذا المفكر التركي الكبير، المعروف بالمعلم الثاني Magister Secundus، 160 كتابًا في مجال الفلسفة والرياضيات والموسيقى، والكتب المنسوبة إليه في المصادر تبلغ 180 كتابًا، تُرجِمت تسعة كتب منها إلى اللاتينية[5] و 27 كتابًا منها إلى العبرية.

كان السلطان محمود الغزنوي وابنه مسعود يبديان اهتمامًا كبيرًا بالعلم والعلماء، وكانت لهما إسهاماتهما في تطوير العلم والفكر الإسلامي ضمن حدود إمبراطوريتهما الشاسعة. فالعالم والمفكر الإسلامي الشهير البيروني الذي ولد في خوارزم حوالي عام 973م، حظي باحترام كبير في عهد السلطان محمود الغزنوي وابنه مسعود ومودود الغزنوي. وأُتيحت الفرصة لهذا العالم والمفكر الكبير للإنتاج العلمي الكبير، وتأليف ما يزيد عن 113 كتابًا، منها: 35 كتابًا في علم الفلك، و23 في علم التنجيم، و9 كتب في الجغرافيا، و10 كتب في

---

[5] d'AIvemy, Avicenna Latinus, *Archive d'Hûtoire Doctrina- le et Litteraire du Moyen Age*, XXVIII, XXX, XXXI, XXXIII, XXXV.

الجيوديسيا، و8 كتب في الحساب، والبقية في الهندسة والميكانيك والصيدلة والرصد والمعادن الثمينة والتاريخ والفلسفة والأدب. ولسوء الحظ، لم يصل منها إلى يومنا الحاضر إلا عدد ضئيل من الكتب (نحو 25 كتابًا). وتجدر الإشارة هنا إلى الكلمات التركية التي استخدمها في مؤلفاته، التي تستدعي في الأذهان احتمال أن يكون من أصل تركي.

وكذلك، يأتي يوسف خاص حاجب (ت. 1077م)، صاحب الكتاب الشهير «قوتادغو بيليك» (المعرفة مقدسًا)، ومحمود الكاشغري مؤلف «ديوان لغات الترك»، وأديب أحمد مؤلف كتاب «عتبة الحقائق» الذي يحتوي على نصائح في الأدب والأخلاق والفلسفة، في مقدمة الشخصيات التي أسهمت في الحياة الثقافية في عهد القراخانيين. يبحث «قوتادغو بيليك» الذي يعني علم السعادة في سبل إسعاد الناس، ويتناول ذلك من خلال أربع شخصيات رمزية، فالحاكم الذي يحمل اسم «غونْ ضوغدو» يمثل العدالةَ، والوزير «آيْ ضوغدو» يمثل السعادةَ، وابن الوزير «أُغْدُلمُش» يمثل العقلَ، والزاهد «أودْغورمُش» يمثل القناعةَ. ويؤكد «قوتادغو بيليك»على أن الجهل مرضٌ، وأن كل الشرور تنشأ من الجهل، والجهل مثل المرض يمكن علاجه بالتعليم، وأن الحاكم هو الذي يجب أن يتولى علاجه بالتعليم. ولهذا السبب، يذكر ما يجب على واضع القوانين من مراعاة العدل. ويبين أن العدالة عَمَد السماء، فإن غاب هذا العَمَد وقعت السماء على الأرض. وكذلك كتاب «عتبة الحقائق» يمثل مجلة أخلاقية وأدبية وفلسفية. و«ديوان لغات الترك» ليس مجرد قاموس، بل هو كذلك عمل يتضمن قضايا العلم والحكمة بايجازٍ واقتضابٍ.

2- عصر السلاجقة

بدأ الأتراك منذ البداية، يبنون تدريجيًّا دولًا مستقلة في الساحة السياسية، وبسطوا نفوذهم حتى شبه القارة الهندية والمنطقة الإيرانية العراقية، وبخاصة خلال عصر القراخانيين والغزنويين.

بعد ظهور الدولة السلجوقية، كان العالم الإسلامي على عتبة أزمةٍ كبيرةٍ، وكان التأثير الإسماعيلي الباطني على وشك الانتشار في جميع العالم الإسلامي، من الناحية السياسية والفكرية على حد سواء. إذ كانت الدولة الفاطمية الباطنية الإسماعيلية في غرب العالم الإسلامي (مصر وشمال إفريقيا)، وكذلك الدولة الشيعية الباطنية البويهية التي سيطرت على الخلافة العباسية في بغداد- تسعيان إلى الاستيلاء على العالم الإسلامي. وكانتا أيضًا ترسلان دعاة مسلحين إلى مناطق مختلفة من العالم الإسلامي لنشر الفكر الشيعي الباطني الذي تنتميان

إليه. وكان دعاة الإسماعيلية والباطنية يخلقون جوًّا من الإرهاب في كل مكان، ويبثّون الخوف والرعب من خلال تهديد رجال الدولة والعلماء بالقتل وقطع الطرق. وبعد فترة انضم إليهم حسن الصباح ورجاله الذين اتخذوا من قلعة ألموت في إيران مقرًّا لهم.

بعد الانتصار في معركة دندنقان، قام الحاكم السلجوقي الكبير طغرل بيك بإنقاذ بغداد، مركز الخلافة، من أيدي البويهيين، ثم أطلق بعد ذلك صراعًا كبيرًا ضد العلماء الباطنيين والإسماعيليين. وعمل ألب أرسلان مع وزيره نظام الملك صاحب الفراسة والبصيرة الثاقبة على اتخاذ إجراءات أكثر جذريةً وديمومةً للقضاء على التأثيرات الباطنية، يقينًا منه باستحالة القضاء عليها بقوة السلاح وحدها. من جملة هذه الإجراءات أنه أسس مدارس النظامية التي تطبق برنامجًا تعليميًّا يعتمد بشكل أساسي على آراء الأشعرية السنية. وبذلك ردّ بصورةٍ جذريةٍ التفسيرات المتطرفة التي تهدف إلى تدمير الإسلام من الأساس، فجعل الرأي السُنّي المعتدل الذي يدافع عن «الصراط المستقيم» يهيمن على الدولة والعالم الإسلامي، وافتتح مدارس بنفس الاسم في العديد من المدن الكبرى، مثل: أصفهان والري ونيسابور ومرو وبلخ والبصرة والموصل وآمول. وتخرج في هذه المدارس حشد من العلماء والمفكرين، منهم: أبو المعالي الجويني، وأبو إسحاق الشيرازي، والإمام الغزالي، وعمر الخيام، وجار الله الزمخشري، والخوارزمي، وأبو البركات البغدادي، والإيلاقي، وعمر بن سهلان الساوي، كانوا طلابًا أو أساتذة في هذه المدارس، وأسهموا في الحياة الثقافية لدولة السلاجقة.

بعد وقت قصير من إنشاء المدارس النظامية، حصلت بعض التغيرات الجذرية في الحياة الفكرية في العالم الإسلامي. فالعلاقة بين العقل والنقل والدين والفلسفة والوحي والعلم التي بدأت مع عالم الكلام الشهير الإمام أبي الحسن الأشعري- تطورت على يد الإمام أبو المعالي الجويني، وبلغت نتيجةً مختلفةً على يد تلميذه القيّم الإمام الغزالي. في كتابه «تهافت الفلاسفة»، انتقد الغزالي، بل كفّر، الفلاسفة المسلمين الذين ساروا على خطى أرسطو، مثل الفارابي وابن سينا، في بعض الموضوعات الأساسية في الإلهيات (الميتافيزيقا) التي تشكل واحدة من التخصصات الثلاثة الرئيسة في الفلسفة الأرسطية. لكنه قال: إن تخصصات الفيزياء (الطبيعيات) وبخاصة المنطق، التي يرى فيها أن الفلسفة الأرسطية لا تعنى بالمسائل الدينية، يمكن أن تكون الأساس ليس فقط للعلوم الدينية التي تغلب عليها العقلانية، مثل علم الكلام، بل للتخصصات الإسلامية الأخرى أيضًا، وفي مقدمتها الفقه، وتحدث عن ضرورة هذا الأمر.

3- عصر الإلخانيين

تسبّب الغزو المغولي والحروب الصليبية في حدوث تغييرات كبيرة في كل من العالم الإسلامي ومنظور الحضارة الإسلامية. فالجيوش المغولية التي سارت من المناطق الداخلية من منغوليا سرعان ما سيطرت على خراسان وبلاد ما وراء النهر عابرةً نهر جيحون. وفي عام 1256م أحرق هولاكو خراسان وبلاد ما وراء النهر، وتقدم نحو الغرب وصولًا إلى مشارف الموصل وكركوك من دون أن يلقى مقاومةً تُذكَر.

وفي مطلع عام 1258م شُوهدت الجيوش المغولية على مشارف بغداد. التي حاصرت المدينة من الشرق والغرب، ونصبت المنجنيقات وأخذت تقصف الأسوار. كان القناصة المنغوليون يطلقون السهام من جهةٍ ويشعلون النار في المدينة من جهة أخرى.

وفي الخامس من شهر صفر (10 فبراير 1258م)، دخل المغول بجيوشهم مدينة بغداد، وذبحوا بسيوفهم كل من وجدوهم أمامهم بدون أن يراعوا الصغار والنساء وكبار السن، وحطموا أبواب البيوت وهدموا الجدران، وأخرجوا الناس المختبئين في البيوت وصعدوا بهم إلى الأسطح وألقوهم من هناك على الأرض. وتحولت الممرات المائية في الشوارع إلى ممرات تتدفق دمًا، وتحولت المساجد والتكايا والمدارس إلى حمامات دماء، واختبأ الناس في الآبار والحظائر ومجاري الصرف الصحي من شدة الخوف، ولم يخرجوا ولم يجرؤوا على الخروج لعدة أيام.

وبتعبير المؤرخ وعالم التفسير الشهير ابن كثير: ‘‘وعادت بغداد بعدما كانت آنس المدن كلها كأنها خراب ليس فيها أحد إلا القليل من الناس، وهم في خوف وجوع وذلة وقلة. ولما انقضى أمد الأمر المقدور، وانقضت الأربعون يومًا بقيت بغداد خاوية على عروشها، ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس، والقتلى في الطرقات كأنها التلول، وقد سقط عليهم المطر، فتغيرت صورهم، وأنتنت البلد من جيفهم، وتغير الهواء، فحصل بسببه الوباء الشديد، حتى تعدّى وسرى في الهواء إلى بلاد الشام، فمات خلق كثير من تغيّر الجو وفساد الريح، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء والطعن والطاعون. ولما نودي ببغداد بالأمان خرج من كان تحت الأرض بالمطامير والقني والمغاير كأنهم الموتى إذا نُبِشوا من قبورهم، وقد أنكر بعضهم بعضًا، فلا يعرف الوالد ولده، ولا الأخ أخاه، وقُتل ثمانمئة ألف، إنا لله وإنا إليه راجعون’’.[6]

---

[6] **البداية والنهاية** لابن كثير، 13/202-204.

بعد وفاة أباقا عام 1282، خلفه في الحكم أخوه تكودار الذي أسلم واتخذ اسم أحمد. لكن بعد عامين، جرى خلعه من العرش وقتله على يد أرغون، الابن الأكبر لأباقا. وبعد وفاة أرغون عام 1291م، جلس أخوه كيخاتو على عرش المغول. بعد أربع سنوات، في عام 1295م، قُتِل كيخاتو وأخذ بايدو مكانه. ولكن بعد وقت قصير، قُتل بايدو أيضًا، واعتلى العرش في العام ذاته غازان حفيد هولاكو الأكبر. وبعد أيام قليلة من اعتلائه العرش، ترك غازان خان البوذية واعتنق الإسلام مع مئة ألف من جنوده، واتخذ لنفسه اسم محمود، وأعلن الإسلام دينًا رسميًّا للبلاد.

وبعد وفاة غازان خان (1304م)، خلفه في الحكم أخوه محمد أولجايتو. وبنى محمد أولجايتو عاصمة لنفسه في السهل الشاسع بين قزوين وزنجان، وأطلق عليها اسم «سلطانية».

شمر الإلخانيون عن سواعدهم لإعمار الدمار الكبير الذي أحدثه جدهم جنكيز، فأخذوا يحولون سلطانية والمناطق المحيطة بها إلى مراكز للفكر والعلم، وشيدوا المدارس والتكايا والخانقاهات في مدن جنوب أذربيجان، مثل سلطانية وأبهر وقزوين وزنجان وتبريز.

عمل الإلخانيون على نشر نهج ابن سينا الأرسطوي في المحيط السنّي، وهو النهج الذي فسّره الغزالي وجعله فخر الدين الرازي (ت. 1209م) نظامًا، وعملوا على نشر نهج ابن سينا الأرسطوي الذي أسسه نصير الدين الطوسي (ت. 1274) في المحيط الشيعي.

وهكذا نشروا الفلسفة المشائية الأفلاطونية الحديثة التي تتكون من خليط من الفكر الأفلاطوني والأرسطوي، في كل مجال من مجالات العلوم الدينية الإسلامية على وجه التقريب. والقسم الأعظم من علماء الكلام المتأخرون الذين ساروا على خطاهم جعلوا الموضوعات الأساسية لهذا التركيب المكون من خليط الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطوية مباحث أساسية في علم الكلام.

وقد ألف أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري (ت. 1264م) عالم المنطق الشهير وأحد تلاميذ فخر الدين الرازي، كتابًا في المنطق بعنوان ''إيساغوجي'' قُرِّر تدريسه في المدارس حتى آخر أيام الدولة العثمانية، وكتاب آخر بعنوان ''هداية الحكمة'' وهو بمثابة كُتيّب موجز طبق فيه بمهارةٍ تركيب فخر الدين الرازي. وقد بقي هذان الكتابان نموذجًا في العلوم الفكرية من قبل العلماء المسلمين الذي جاؤوا من بعده. شرح كتابَ «هداية الحكمة» ميرك شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري (ت. 1373]؟[م)، وحسين بن معين الدين الميبودي

أو الميبدي (ت. 1470م)، ومحمد مصلح الدين اللاري (ت. 1571م)، وكتب عليه حاشية ميرزاجان حبيب الله الدهلوي (ت. 1585م).

ونسخة النموذج ذاته التي أتى بها نصير الدين الطوسي التي يغلب عليها الفكر الشيعي، نقلها الإلخانيون إلى العالم الإسلامي برمته، وحظيت آراؤه العلمية والفلسفية باحترام كبير في العالمين السني والشيعي. وأخذ كتابه «تجريد العقائد في الكلام» مكانه بين الكتب المدرسية الإلزامية في المدارس التي أسسها السلطان محمد الفاتح. وقد تصدى عدد كبير من العلماء لشرحه، مثل شمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني (ت. 1349م) الذي كتب شرحًا لأعمال عالم الكلام السني الشهير القاضي البيضاوي، وعلي قوشجي (ت. 1475م) الذي جاء إلى إسطنبول بدعوة من السلطان الفاتح. وأخيرًا كتب له حاشيةً كل من سيد شريف الجرجاني (ت. 1413م) وعيسى بن محمد الصفوي الإيجي (ت. 1546م).

في الفترة ذاتها، كتب كبار العلماء من أمثال قطب الدين الرازي (ت. 1366م)، وميرك شمس الدين محمد بن مباركشاه البخاري (ت. 1373]؟[)، ومحمد بن موسى الطالشي (ت. 1482م)، شروحًا لكتاب «حكمة العين» بقلم نجم الدين أبي بكر علي بن عمر الكاتبي القزويني. وألّف عليها بعض العلماء حواشي، مثل: السيد الشريف الجورجاني ميرزاجان حبيب الله الدهلوي، ومحمد بن أحمد الطرسوسي (ت. 1732م).

والقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي صاحب التفسير الشهير الذي حظي بشروح كثيرة، وتم تدريسه في المدارس لقرون عدة- هو واحد من العلماء الذين ساروا على خطى فخر الدين الرازي، وتبنوا نهج ابن سينا الأرسطوي الذي بتنقيح الغزالي. وكذلك، «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» كتاب آخر للبيضاوي تلقى العناية والشرح من قبل عدد كبير من رجال العلم، ولم يكن يفارق طلاب المدارس في العالم السني. ومن الشروح الكثيرة لهذا الكتاب؛ شرح برهان الدين عبيد الله الفرغاني التبريزي العبري (ت. 1342م) ومحمد بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت. 1349)، وعليه كذلك حواشٍ كثيرة، ألّفها علماء أفاضل منهم: السيد الشريف الجرجاني، وعلاء الدين علي بن حسين بن علي جلبي الأماسي (ت. 1470م)، وصَجَقلي زاده محمد بن أبو بكر المرعشي (ت. 1737م). وقد بقي هذا الكتاب مقرّرًا مدرسيًّا يُدرَّس في المدارس حتى أواخر عهد الدولة العثمانية.

استمر هذا النموذج في القرون التالية، على يد عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين الإيجي (ت. 1355م)، وسعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 1389م)، والسيد الشريف الجرجاني (ت. 1413م)، وجلال الدين الدواني (ت. 1502م)، وانتقل بذلك إلى العالم العثماني.

من ناحيةٍ أخرى، تطور فهم التصوف السني في خط الغزالي بسرعة في العصر السلجوقي، وتحول إلى نمط حياةٍ مفعمةٍ بالثراء الداخلي، وانتشر في الأناضول على وجه الخصوص، على يد مفكرين ونوابغ من أمثال فريد الدين العطار (ت. 1233م)، وعمر السهروردي (ت. 1235م)، وسعدي الشيرازي (ت. 1291م)، ومولانا جلال الدين الرومي (ت. 1273م)، ونجم الدين الكبرى (ت. 1221م)، ويونس أمره (ت. 1320م تقريبًا)، وحجي بكتاش ولي (ت. 1337م).

تطورت فكرة وحدة الوجود بفلسفة الحكمة الإلهية (الثيوصوفية) على يد أقطاب التصوف من أمثال شهاب الدين السهروردي (ت. 1191م)، ومحيي الدين بن عربي (ت. 1240م)، وصدر الدين القونوي (ت. 1272م)، وعز الدين النسفي (ت. 1300م)، ومحمود الشبستري (ت. 1320م)، ولقيت اهتمامًا بالغًا.

4- عصر المماليك:

منح الخليفة العباسي المعتز الأراضي المصرية لبايك بيك بالإقطاع. فقام بايك بيك بإرسال ابن زوجته أحمد بن طولون واليًا إلى مصر نيابة عنه في عام 868م. وبذلك بدأ عهد الدولة الطولونية في مصر. ثم جاء بعد الدولة الطولونية محمد بن طغج الذي حاز على لقب «الإخشيد» من قبل الخليفة العباسي، وحكم هو وأبناؤه مصر باسم الدولة الإخشيدية. وبذلك، بدأ دور العبيد النشط بدءًا من القرن التاسع الميلاديّ.

لكن تحوّل المماليك إلى قوة فاعلة في السلطة تأخّر حتى عهد الحاكم الأيوبي الذي اشتهر باسم الملك الصالح. فقد دخل الملك الصالح في صراع على السلطة مع أخيه الملك العادل الذي كانت له علاقات وثيقة مع الصليبيين، وبخاصة مع الإمبراطور فردريك الثاني. وبينما كان الجنود الأكراد في الجيش الأيوبي والباقون إلى جانب أخيه في هذا الصراع، كان العبيد الأتراك (المماليك) إلى جانبه. وبعد اعتلائه العرش أنشأ هذا الحاكم جيشًا قويًا عن طريق استمالة كثير من الجنود الأتراك الذين فروا من الأراضي التي اجتاحها المغول إلى بلاده، وبنى لهم ثكنة تُسمَّى بحر النيل في جزيرة الروضة على نهر النيل بالقاهرة. ولهذا السبب أطلق عليهم: «مماليك البحرية».

وعندما استولت جيوش سانت لويس الصليبية على دمياط وبدأت في التوجه نحو القاهرة، توفي الملك الصالح. وأظهرت زوجته شجرة الدر مهارة كبيرة في إدارة الحكم، حيث أخفت وفاة زوجها، حتى تأكدت من وصول طوران شاه وريث العرش، إلى القاهرة من ديار بكر. لكن الجيوش الصليبية كانت على مشارف القاهرة. وتمكن القائد العظيم بيبرص من هزيمة الصليبيين، وأسر الإمبراطور. فاكتسب بيبرص شهرة كبيرة، وذاع صبته في العالم الإسلامي، ولم يتمكن سانت لويس من العودة إلى بلاده بأمان إلا بدفع خمسمئة ألف ذهبية فرنسية، وتسليم دمياط.

وسرعان ما استولى بيبرص على السلطة، وأعلن سلطنته في 12 نوفمبر 1259م. وبذلك بدأت الدولة المملوكية في مصر، واستمرت 258 عامًا، حتى دخلها السلطان ياووز سليم وضمها إلى الدولة العثمانية.

تزامن نبأ خروج هولاكو من أذربيجان بعد تدمير بغداد مع إعلان بيبرص سلطنته في مصر. وتقدم قائد الجيش المغولي قورت بوغا النسطوري إلى حلب عبر نصيبين وأورفة، وحاصرها في 18 يناير 1260م. استسلمت المدينة بعد ستة أيام وتعرضت للنهب والتدمير. ثم تتابعت المدن السورية بالسقوط في أيدي المغول واحدة تلو أخرى. وبعد وفاة منغو خان الكبير، ترك هولاكو قيادة قواته لقورت بوغا وعاد إلى آسيا الوسطى. وأراد قوت بوغا، وبشيء من تحريك إخوانه في الدين، التقدم إلى مصر، ومنها إلى شمال إفريقيا، ووضع حدٍّ للسيادة الإسلامية فيها. وحملته هذه الآمال إلى معركة عين جالوت بالقرب من نابلس في 3 سبتمبر 1260م، لكنه تعرض لهزيمة منكرة لم يُهزَم قبلها أبدًا أمام بيبرص، وقُتِل قورت بوغا.

من ناحية أخرى، تسبب استيلاء المغول على بغداد وقتل الخليفة بحزن شديد بين المسلمين، وبقي العالم الإسلامي بلا رأس، ويفتقر إلى السلطة المعنوية، وانعكس ذلك بمزيد من البلاء. في هذا السياق أقدم بيبرص على خطوة مهمّة تشرح صدور المسلمين، فاستقدم ولي عهد الخليفة العباسي الذي تمكن من الفرار من مذابح المغول في بغداد، وبايعه على الخلافة باسم المستنصر عام 1261م، وأرسل إلى أمراء الولايات، فتُلِيت الخطبة باسمه، وضُرِبت النقود باسمه.

عمل المماليك في فترة حكمهم على تطوير بيئة علمية وثقافية فريدة في مصر. وعملوا على إحياء منهج فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي على وجه الخصوص. وفي هذا السياق، عمل العلماء من أمثال قطب الدين

الرازي وقطب الدين الشيرازي وشمس الدين الأصفهاني ومحمد بن مبارك شاه البخاري، على تطوير نموذج يجمع بين المنطق والفلسفة والكلام والتصوف في دروسهم ومحاضراتهم في مدارس عاصمة المماليك القاهرة. وهذا النموذج الذي أحدث حيوية نسبية رغم أنه لم يأت بتوسع جديد في العلوم والفكر الإسلامي، أصبح النموذج الأساسي للفكر العثماني في فترة التأسيس واستمر منذ ذلك الحين.

ومن العلماء الكثيرين الذين نشؤوا في هذه الفترة: أكمل الدين البابيورتي (البابرتي) ومحمد بن المباركشاه البخاري، اللذان تركا بصماتهما على تلك الفترة، سواء من خلال مصنفاتهما وكتبهما أم من خلال الطلاب الماهرين الذين نشؤوا على أيديهما، وكان من نتيجة ذلك أنهم حملوا نفَسًا جديدًا إلى الأناضول وروملي وإيران وما وراء النهر. إذ تلقى عدد كبير من الطلاب دروسهم على يدي هذين العالمين التركيين الكبيرينِ، وتابعوا نشاطاتهم العلمية في المدارس التي بناها المماليك، وعندما عادوا إلى بلدانهم تابعوا نشاطهم العلمي والثقافي بالتزامهم المسار العلمي الذي تلقوه في مدارس القاهرة، ونشروا هذا المنهج في محيطهم.

وهكذا عاد الشاعر المشهور تاج الدين أحمدي (ت. 1413م) والطبيب حاجي باشا (ت. 1417م) والشيخ بدر الدين ابن قاضي سيماونة (ت. 1420م) وغياث الدين جمشيد (ت. بعد 1424م) والملا فناري (ت. 1430م) من الطلاب الذين تلقّوا علومهم من هذين العالمين التركيين الكبيرين، إلى ديار الروم، وأسّسوا بيئة جديدة للعلوم والفكر في الأناضول.

وجاء الرد الأكبر الأول على هذا النموذج على يد ابن تيمية، ولفت المؤرخ الشهير ابن خلدون الانتباه إلى مخاطر هذا النموذج؛ لأن الفلسفة الأرسطية، من خلال هذا النموذج، اكتسبت مضمونًا دينيًّا، واستقرت في قلب الحياة الفكرية الإسلامية، وأصبحت محمية تمامًا من إمكانية توجيه النقد إليها.

وكما هو معروف، فقد اجتذب الفكر الأرسطي الناس على مدى قرون بمادته الغنية، ونسيجه المحبوك بعناية، وبنيته المتحجرة، بطريقة لم تتوفر لأي فكر آخر. وبينما مهّد هذا الفكر الطريق لاستمرار العلم والفلسفة وانتشارهما من جهة، شكلت سدًّا لقنوات المعرفة والفكر الإبداعي المطلوب لتقدم البشرية وتطورها، وجعلت الفكر والعلوم أسيرة لحدود صارمة من جهة أخرى.

5- العصر التيموري:

تحققت واحدة من الإنجازات الثقافية والفكرية العظيمة في العالم التركي على يد تيمور وأحفاده في القرن الخامس عشر. ورغم أن بابورشاه أحد أحفاد تيمور، حمل هذه المبادرة العظيمة، المعروفة عمومًا باسم «النهضة التيمورية»، إلى شبه القارة الهندية التاريخية، وأدّت إلى ظهور أعمال فنّيّة رائعة ولافتة للنظر هناك، فإنه لم يتمكن من تحقيق اختراق جديد في مجال الفكر.

ولد الأمير تيمور عام 1336م في مدينة كيش (شهرسبز)، على بعد 50 كم من سمرقند، إحدى المدن المهمّة في ما وراء النهر. ودخل التاريخ بلقب أَقْصَك تيمور (تيمورلنك) لأن ساقه اليمنى كانت عرجاء وذراعه اليمنى شلّاء بسبب الجروح التي أُصِيب بها في شبابه.

تفرّغ والده محمد طراقاي في نهاية حياته للتصوف، وانتسب إلى أحد فروع الطريقة اليَسَوية التي أسّسها الشيخ أحمد يَسَوي. ولهذا السبب، أبدى تيمور احترامًا كبيرًا للشيخ أحمد يَسَوي، ولمن سار على طريقه طوال حياته.

اختار تيمور الذي هيمن على منطقة ما وراء النهر في سن الثامنة عشرة، سمرقند عاصمة له. وعندما بلغ الخامسة والثلاثين من عمره، كان قد أسس إمبراطورية عظيمة تمتد من البحر الأبيض المتوسط إلى الصين، ومن روسيا إلى الهند.

كان تيمور يتمتع بشخصية مزدوجة. ففي الحروب كان قاسيًا لا يرحم، ولا يتردد في اتباع أكثر الأساليب عنفًا وقسوة، يرتكب المجازر ويدمّر المدن ويحرقها ولا يتردد في دفن الناس أحياءً. بالمقابل، كان تيمورلنك الصارم القاسي الذي لا يرحم يتمتع بشخصية متواضعة وأخلاق عالية وأدب رفيع واحترام يتجاوز الحدود أمام العلماء وأهل التصوف. وبينما كان هذا الرجل الشديد يحمل كنوز البلدان التي يدمرها إلى عاصمته من جانب، كان يستمتع باستضافة العلماء الأعلام من جميع البلدان، ويبالغ في إكرامهم وتقديم الهدايا لهم. وبذلك، تمكن من تحويل عاصمته سمرقند إلى مركز ثقافي للعلم والفكر في وقت قصير.

التقى تيمور بابن خلدون في أثناء حصار دمشق، وأثنى عليه كثيرًا، وتحدّث معه في التاريخ والجغرافيا، وتلقى معلومات عن مدن شمال إفريقيا، وفي مقدمتها المغرب وطنجة وسبتة، وأمره بإعداد ملفّ خاصّ عنها. وعندما دخل

ابن خلدون خيمة تيمور، قبّل يد تيمور، فأجلسه بجانبه، وقدّم له طعام الأريشتة التي أعدّها خصيصًا له.

عندما استولى تيمور على شيراز، حمل معه سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني إلى سمرقند. وبينما كان التفتازاني والجرجاني مع الحاكم المظفري الشهير شاه شجاع في شيراز، استولى تيمور على هذا المكان، وأخذ معه هذين العالمين الكبيرين من خراسان ومنطقة ما وراء النهر، ومكّنهما من القيام بالبحوث العلمية في سمرقند، وكان يشارك في المناقشات من وقت لآخر بكل سرور. وقد ورد في المصادر أن التفتازاني اختلف مع السيد الشريف في مناظرة جرت بحضور تيمور، وعندما وقف تيمور إلى جانب السيد الشريف، حزن حزنًا شديدًا، ومات بسببه.

وقد أولى السيد الشريف أهمية للتصوف والأفكار الباطنية إلى جانب العلوم العقلية. بالمقابل، عمل التفتازاني على اعتبار ظاهر الشريعة، وحرص على الابتعاد عن الفهم الذي يتعارض معه. وعلى النقيض من التفتازاني الذي عارض محيي الدين بن عربي وكتب الردود على فكرته في وحدة الوجود، اهتم السيد الشريف بهذه الأفكار ودافع عنها. وهذه المناقشات بين هذين العالمين شكلت في الواقع أساس المناقشات حول الطريقة والشريعة في المدارس العثمانية في القرون التالية.

ومن الأسماء المشهورة الأخرى التي التقى بها تيمور في مدينة شيراز شاعر العصر المظفري والأديب الإيراني الكبير حافظ الشيرازي. عندما دخل تيمور شيراز استدعى حافظًا ليمثل أمامه، وقال له: من بين كُلّ مدن إمبراطوريتي فإنَّ «بخارى» و«سمرقند» هما أجمل الجواهر. فما الذي دعاك لتعلن في غزليتك أنك مستعدٌّ لمقايضتهما بخالٍ على خد جميلة هندية؟. ربما لأنه عَدّ ذلك نقيصة، وربما لهذا السبب لم يول احتفاءً كبيرًا بحافظ الشيرازي رغم كونه خبيرًا عميق الفهم في الأدب الفارسي.

والشيخ بدر الدين ابن قاضي سيماونة مفكر مشهور آخر التقى به تيمور. قدم إلى سمرقند من القاهرة بتشجيع من الشيخ الأخلاطي، وقبله تيمور، ومكث فيها بعض الوقت، ثم عاد إلى القاهرة.

تتربع سمرقند على سفوح تلة أفراسياب على مقربة من وادي نهر زَرَفْشان (الذي ينثر الذهب)، وتغذي أراضيها الخصبة فروع النهر آب رحمت، وآب سياه، وآب مشهد، وتحدّها من الشرق فرغانة وكاشغر، ومن الغرب بخارى وخوارزم، ومن الشمال طشقند وشاهروهي، ومن الجنوب بلخ وترمذ. تيمور

المخلص لهذه المدينة التي احترقت ودمِّرت وفقدت سابق مجدها بسبب الحروب، أعاد إعمارها، وبنى المساجد والمدارس وتكايا الدراويش والأضرحة والقصور والطرق والحدائق والمرافق العامة الأخرى.

وممّا يعرض من الفن التيموري أمام الأعين مسجد بيبي خاتون الذي أمر تيمور ببنائه باسم زوجته الأولى سراي مُلْك خانم، عند عودته من حملة الهند، والمدرسة والتكية الكبيرة المبنية حول غور أمير الذي بناه باسم حفيده محمد سلطان ودُفِن فيه بعد موته، وهو ضريح مزخرف بحجر اليشيم الأخضر، والكليات والأضرحة المتجمعة حول قبر قثم بن عباس، المعروف باسم «شاه زنده»، والذي جاء إلى سمرقند في فتحها الأول.

أنشأ تيمور في محيط سمرقند بضع عشرة حديقة، فجعلها جنةً خضراء فريدة من نوعها في عالم ذلك الوقت. وعندما رأى السفير الإسباني كلافيجو حديقة الجنة (Bâğ-ı Behişt) والحديقة الجديدة (Bâğ-ı Nev) والحديقة الساحرة (Bâğ-ı dilküşâ) والحديقة العالية (Bâğ-ı Çınar, Bâğ-ı bülend) والحديقة الشمالية (Bâğ-ı Şimal) ونقش العالم (Nakş-i cihân)، انبهر أمام حب تيمور للخضار في السهوب القاحلة وذوقه في تشييد الحدائق، وذكر أنه لم ير شيئًا مثلها في أوروبا من قبل. وقد انتقل ذوقه الرفيع في إنشاء الحدائق من بلاد ما وراء النهر إلى شبه القارة الهندية على يد بابورشاه، أحد أحفاد تيمور. ومن الأمثلة النموذجية على ذلك حديقة الحب (Şalimar Bağ) في لاهور وحديقة الترفيه (Bâğ-ı Neşât) في سري نكر.

بينما كان تيمور في خيمته يضع خططًا للفتح في أثناء حصاره مدينة ماردين التي كانت حصنًا طبيعيًا، دخل عليه رسول قادم من سلطانية وبشّره بولادة حفيد له من ابنه الرابع، شاه رخ وجوهرشاد خانم، ابنة أحد نبلاء جَغَطاي في عام 1394م. فرح تيمور فرحًا كبيرًا بحفيده هذا، وسمّاه محمدًا تيمّنًا باسم أبيه محمد ترغاي، وفي اليوم التالي أطلق سراح أهل ماردين الذين أسرهم، وأعاد إليهم أموالهم التي صادرها منهم. وهكذا أنقذ ألوغ بيك، عالم المستقبل العظيم، العديد من الناس من كارثة وهو ما يزال حديث الولادة.

ولتوفير تنشئة جيدةٍ للأمير، أُخِذ الطفل من حضن أمّه وتُرِك في يد الزوجة الأولى لفاتح آسيا الكبير، سراي ملك خانم الشهيرة بشخصيتها القوية، عملًا بالعادة المتعارفة عليها في خانية تيمور. جال محمد الصغير مع جدته جميع أنحاء الإمبراطورية، وذهب إلى الهند، ثم كابل عندما كان في الثالثة من عمره.

لكن تيمور الذي أحب حفيده حبًّا جمًّا أمر بإرساله فورًا إلى سمرقند خشية أن يتأثر بالظروف المناخية.

كان ميرزا الصغير يدخل خيمة جده باستمرارٍ، ويشاهد الاجتماعات العسكرية التي تعقد بحضوره، ويستمع إلى مجلس العلم. فأدرك تيمور أن حفيده يتمتع بذكاء قوي وذاكرة قوية، فحرص على حفظه القرآن الكريم وتعلّمه القراءات السبع في سن مبكّرة، وتلقي الدروس على يد كبار علماء البلاد من أجل أن يكون على إحاطة تامة بالمسائل الدينية والعلمية.

تلمذ ميرزا محمد لقاضي زادة الرومي، أحد أبرز طلاب الملا فناري، أحد تلاميذ السيد الشريف الجرجاني، والراجح أنهما تعارفا في مجلس جده، وتلقى منه دروسًا في الرياضيات والفلك.

عندما بلغ التاسعة من عمره، ذهب ميرزا محمد إلى قرة باغ، حيث كان يعسكر جده، ومن هناك ذهب إلى مراغة، وزار المرصد الشهير، ثم توجه إلى أرضروم. ثم عاد ميرزا محمد الذي رافق جده تيمور في رحلته الأخيرة التي خططها لفتح الصين، إلى سمرقند بعد وفاة هذا المحارب العظيم في فاراب.

اتخذ شاه رخ الذي اعتلى العرش بعد وفاة والده تيمور مدينة هرات عاصمة له، حيث استقر فيها منذ أن كان حاكمًا عليها وأبوه على قيد الحياة، وترك إدارة سمرقند لابنه ميرزا محمد ترغاي. وبقي الأمير الديناميكي الشاب الذي سُمِّي فيما بعد باسم ألوغ بيك في سمرقند الخالدة التي عمّرها جده، وجعلها قرة عين العالم، ولم يفارقها أبدًا. وقصر حياته على إعمار سمرقند وتطويرها على الوجه الذي أراده جده؛ لتكون مدينة العلم والثقافة والفن.

تابع ألوغ بيك مسيرة جده الأمير تيمور ووالده شاه رخ، وأبدى اهتمامًا بالعلماء والمثقفين والفنانين. وصار مع أخيه بايسُنْقُر رائدًا في إنتاج أعمالٍ باهرةٍ في كل فرع من فروع الفنون الجميلة، من الشعر إلى الموسيقى، ومن المنمنمات إلى الزخرفة، ومن الخط إلى التجليد والزخرفة، في سمرقند وهرات وشيراز. يذكر دولت شاه في مذكراته أن ألوغ بيك كان معجبًا جدًّا بأعمال النظامي، وأن بايسُنْقُر كان معجبًا جدًّا بـ«همسة» لأمير خسرو دهلوي، وأن هذين الأميرين صاحبي الذوق الرفيع كانا يقارنان أشعار الشاعرين سطرًا سطرًا.

بنى ألوغ بيك الذي سار على خطى جده قصرًا مكونًا من أربعين عمودًا في حديقة الميدان «Bâğ-ı Meydan» في سمرقند. والمدرسة والمسجد والخانقاه الذي يحمل اسمه في ساحة ريغستان يتمتع بجمالٍ يضاهي جمال ما بناه تيمور. وفي القرن السابع عشر، أضيفت إلى هذه المدرسة مدرستا شيردار وتيلاكاري.

ما من شكٍّ أن أعظم أعماله التي خلدت اسمه هو المرصد الشهير الذي بناه في المنطقة المعروفة باسم «Bâğ-ı Meydan» على شكلٍ دائريّ قطره 48 مترًا، مكونًا من ثلاثة طوابق، وبذل الغالي والرخيص في سبيل تطويره. تولى أستاذه قاضي زادة الرومي إدارة هذا المرصد، وخلفه غياث الدين جشميد، ثم علي قوشجي بعد وفاة غياث الدين جشميد، وتمكن من إعداد الجدول الفلكي الشهير المعروف باسم ''الزيج السلطاني'' أو ''الرصد الجديد السلطاني''.

وفي سياق الزيج يقدم كاتب جلبي المعلومات الآتية: ''محمد بن شاه رخ اعتذر فيه من تكفل مصالح الأمم، فتوزع باله وقل انشغاله، ومع هذا حصر الهمة على إحراز قصبات الكمال واستجماع مآثر الفضل والأفضال، وقصر السعي إلى جانب تحصيل الحقائق العلمية والدقائق الحكيمة والنظر في الأجرام السماوية، فصار له التوفيق الإلهي رفيقًا، فانتقشت على فكره غوامض العلوم، فاختار رصد الكواكب.

فساعده في ذلك أستاذه صلاح الدين موسى المشتهر بقاضي زاده الرومي وغياث الدين جشميد، فاتفق وفاة جشميد حين الشروع فيه، وتوفي قاضي زاده أيضًا قبل تمامه، فكمل ذلك باهتمام ولد غياث الدين المولى علي بن محمد القوشجي الذي حصّل في حداثة سنه غالب العلوم، فما حقق رصده من الكواكب المنيرة أثبته ألوغ بيك في كتابه هذا، وجعله على أربع مقالات: الأولى في معرفة التواريخ وهي على مقدمة وخمسة أبواب، والثانية في معرفة الأوقات والطالع في كل وقت، وهي اثنان وعشرون بابًا، والثالثة في معرفة سير الكواكب ومواضعها، وهي ثلاثة عشر بابًا، والرابعة في موافي الأعمال النجومية، وهي على بابين، وهو أحسن الزيجات وأقربها إلى الصحة. شرحه المولى محمود بن محمد المشتهر بميرم بالفارسية في رجب سنة أربع وتسع مئة، أوله تبارك الذي له ملك السموات والأرض إلخ، وأهداه إلى السلطان بايزيد، وسماه دستور العمل في تصحيح الجدول. وشرحه أيضًا مولانا علي قوشجي''.[7]

يذكر غياث الدين جمشيد الكاشي، أن ألوغ بيك كان يحيط به في سمرقند في تلك الأيام قرابة (60–70) عالمًا، يعملون في مجال الفلك والرياضيات.[8]

توفي شاه رخ عام 1447، فاعتلى ألوغ بيك العرش بصفته الوريث الوحيد للإمبراطورية الشاسعة. لكنه لم يتمكن من التدخل بشكل كافٍ في الصراعات

---

[7] **كشف الظنون** لكاتب جلبي، 966/2.

[8] Saydı, Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Ğıyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu, s. 68.

على العرش بين أبناء أخيه وأبنائه، والغريب أن خلافًا وقع بينه وبين ابنه عبد اللطيف. ونشبت حربٌ بين الأب وابنه في منطقة قريبة من سمرقند. واستسلم هذا الحكيم العظيم لابنه وجاء إلى سمرقند، فاغتيل بطريقة وحشية على يد رجل يُدعَى عباس، كان قد استأجره ابنه، في 27 أكتوبر 1449. وبعد ستة أشهر قُتِل عبد اللطيف.

مع وفاة ألوغ بيك، انتهت ووّلت أيام المجد والازدهار التي كانت تشهدها سمرقند، واستمر عصر النهضة التيمورية في الازدهار في شبه القارة الهندية. وقام بابور وأحفاده بإثراء العجائب الهندسية الهندية بالأعمال الفنية، لكن النجاحات التي جرى إحرازها في مجال الإدارة والفن لم يجر إحرازها في مجال العلم والفكر.

6- عصر العثمانيين:

عملت الدولة العثمانية على الحفاظ على أجواء العلم والفكر التي كانت موجودةً في عصر السلاجقة والإلخانيين والمماليك وإثرائها. وكان العلماء البارزون في فترة تأسيس الدولة العثمانية يميلون إلى تيار الفقه والتصوف الذي يعمل على تطبيق أيديولوجيا التأسيس، بدلًا من أن يكونوا علماء متعمّقين. لهذا السبب، كان الفقه والتصوف دائمًا في المقدمة طيلة فترة الدولة العثمانية. ومن بين العلماء الأحد عشر الذين نشؤوا في هذه الفترة، علماء الفقه، مثل: تاج الدين الكردي وعلاء الدين الأسود والمعروف أيضًا باسم قره خوجه وجاندرلي قره خليل، وعلماء الأدب والبلاغة مثل عبد الحسين القيصري، وعلماء عارفون من مذهب ابن عربي من أمثال داود القيصري (ت. 1350م) الذي كان قاضي أورخان بيك في إزنيق. بالمثل كان القاضي محمود المعروف بقوجه أفندي وجمال الدين بن محمد بن فخر الدين الرازي عالمينِ في الفقه والحديث.

بدأ ظهور العلماء متعددي التخصصات في الأراضي العثمانية أيام بايزيد الثاني. ففي هذه الفترة (1389–1402م) نشأ علماء ومفكرون بارزون جدًّا، مثل الإمام الصغاني الذي اشتهر بكتابه ''منار الأنوار في أصول الفقه''، وعز الدين عبد اللطيف بن الملك الذي اشتهر بشرحه «مشارق الأنوار'' الشهير في علم الحديث، وتاج الدين أحمدي (ت. 1413م)، وحجي خوجه القونوي أو الأيدني (ت. 1417م)، وابن قاضي سيماونة شيخ بدر الدين (ت. 1420م)، والملا فناري (ت. 1430م).

إلى جانب هؤلاء، كان هناك علماء يتولون التدريس في المدارس العثمانية، وينيرون المجتمع بمؤلفاتهم وأفكارهم، مثل: محمد بن محمد الكردري،

والشيخ شهاب الدين السيواسي، وحسن باشا بن علاء الدين الأسود، وشرف شاه، ومحمد شاه ويوسف بالي ابني الملا فناري، وقطب الدين الإزنيقي، وبهاء الدين عمر بن قطب الدين الحنفي، وإبراهيم بن محمد الحنفي، ونجم الدين الحنفي، والشيخ يار علي الشيرازي، ومحمد بن محمد بن يوسف الجزري، وأبنائه محمد الأكبر ومحمد الأصغر وأحمد، وعبد الواجد بن محمد، وعبد الرحمن بن محمد، وعلاء الدين الرومي، وفخر الدين الرومي، والشيخ رمضان، وأحمد بن محمد بن عربشاه.

وواضح أن البيئة السلبية التي جلبها عهد الفترة وبقاء العرش العثماني بلا سلطان، حملا معهما ركودًا كبيرًا في التطور العلمي أيضًا. وقد انضم في عهد السلطان محمد جلبي (1402–1421م) ، إلى قافلة العلماء والمفكرين أعلام من أمثال: فخر الدين العجمي، وحيدر الهروي، وصاري يعقوب القرماني، وقره يعقوب بن إدريس، ومحمد بن مسعود الرومي.

وبدأ الانتعاش يعود في عهد مراد الثاني (1421–1451م) ، حيث عمل العلماء على نشر العلم والحكمة، على غرار: محمد بن أرمغان بن خليل، ويوسف بالي بن ملا يغان، ومحمد بن بشير، وشرف الدين بن كمال القِريمي، وسيد بن عبد الله القِريمي، وسيد علاء الدين علي السمرقندي، ومولانا (ملا) أحمد بن إسماعيل الكوراني، وخضر بيك بن جلال الدين، ومولانا شكر الله، ومولانا تاج الدين بن إبراهيم، وعلاء الدين علي الطوسي، والسيد علي العجمي، وحسام الدين التوقادي، وإلياس بن إبراهيم، ومحمد بن قاضي منياس، ومحمد بن قطب الدين الإزنيقي، وفتح الله الشيرواني.[9]

يُلاحَظ أن غالبية هؤلاء الأعلام المذكورين في «الشقائق النعمانية» لطاش كوبري زاده كانوا متخصصين في مختلف مجالات العلوم الدينية، وكانوا يتولون تدريس الطلاب في المدارس. والملاحظ في متصوفة هذه الفترة، أنهم اشتهروا بممارساتهم العملية أكثر من اشتهارهم بنشاطاتهم الفكرية.

وعندما قرر فاتح القسطنطينية العظيم «أبو الغزاة السلطان محمد خان» أن يفتح عاصمة بيزنطة، ويجعلها عاصمة لإمبراطورية عالمية عظيمة، أراد أن يجهزها أولًا بكنوز العلم والثقافة، فبنى في محيط المسجد الذي اشتهر باسمه مدارس صحن الثمان الشهيرة. وبينما عمل على تشييد عاصمته بالأعمال المعمارية التي كانت تشكل صروح العلم والعرفان، أراد من ناحيةٍ أخرى جلب البيئة الثقافية المفعمة بالحيوية من إيران وبلاد ما وراء النهر إلى إسطنبول.

---

[9] **الشقائق النعمانية** لطاش كوبري زادة، ص 17–127.

وفي هذا السياق، دعا قاضي زاده الرومي وعلي قوشجي من العلماء الذين كانوا في مجلس ألوغ بيك إلى بلاده، وأغدق عليهما بالذهب. وبجهود كبار العلماء من أمثال خوجه زاده مصلح الدين مصطفى الشهير بخوجة التركمان (ت. 1488م)، وسنان باشا (ت. 1486م) الذي تتلمذ لحكيم حجي باشا واشتهر بلقب خوجه باشا، وتلميذه الملا لطفي التوقادي (ت. 1494م)، وخضر بيك (ت. 1449م)، وعلاء الدين علي الطوسي (ت. 1455م) والملا خسرو (ت. 1480م)- ازدهر العلم والفكر الإسلامي في القرن الخامس عشر مرةً أخرى بأطياف ونماذج ناجحة يمكن القول إنها تمثل التنوير التركي.

هذا الانتعاش الاستثنائي المتميز الذي حصل في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية في القرن الخامس عشر وفّر الإمكانية والأرضية لضرب الختم التركي على العصر السادس عشر، واصطباغه في تاريخ العالم بالعصر العثماني. فالأتراك العثمانيون الذين كانوا رواد العالم في جميع مجالات الحياة على وجه التقريب حملوا راية الإسلام حتى وصلوا إلى أبواب فيينا.

في هذا العصر، قدم العلماء النماذج الأخيرة عن الفكر الإسلامي التقليدي، فكان منهم: حكيم شاه القزويني (ت. 1502م)، وجلال الدين الدواني (ت. 1512م)، وعلي جمالي الزنبيلي (ت. 1525م)، ومؤيد زاده عبد الرحمن أفندي (ت. 1516م)، وكمال باشا زاده أحمد شمس الدين (ت. 1533م)، وطاش كوبري زاده أحمد عصام الدين (ت. 1560م)، ومولانا محيي الدين اللاري (ت. 1571م)، وقينالي زاده علي أفندي (ت. 1572م)، ومفتي الأنام أبو السعود أفندي (ت. 1574م)، وميرزاجان حبيب الله الدهلوي (ت. 1585م)، ومحمد أفندي الواني (ت. 1592م)، ويحيى أفندي نوعي (ت. 1599م).

وعلى الرغم من أن رجال العلم ورجالات الدولة العثمانية الذين أمضوا القرن السابع عشر في حادثة مقتل السلطان عثمان الثاني، وانتفاضات مراد الرابع غير المنتظمة، وحماقة إبراهيم المجنون التي تفوق الخيال، وحب محمد الرابع الشديد للصيد، والصراع بين أتباع حركة قاضي زاده والمتصوفين، والتمردات الداخلية والحروب مع النمسا وألمانيا والبندقية وروسيا... نعم، أدرك هؤلاء العلماء أن الدولة أخذت تفقد مجدها السابق تدريجيًّا، وأنهم بصدد أعراض جديدةٍ يجهلونها. وعجزت المدارس التي كانت تشكل المؤسسات التعليمية الرسمية في البلاد عن إيجاد حلول ناجعةٍ؛ لأنها كانت تكرارًا للنماذج التفكيرية، وكانت تفتقر إلى كوادر علميةٍ وفكريةٍ قادرةٍ على تشخيص المرض وإجراء العلاج. والعلماء الذين نشؤوا في هذا القرن، مثل: إسماعيل الأنقراوي (ت.

1632م) وبهاء الدين العاملي (ت. 1621م) وكاتب جلبي (ت. 7165م) وحبري علي أفندي (ت. 1669م) وهزارفن حسين أفندي (ت. 1678م) وأيوب بن موسى الكفوي (ت. 1682م) ونيازي المصري (ت. 1694م) ورودوسي زاده محمد أفندي (ت. 1791م)- لم يكونوا أقوياء بما يكفي لبث الحيوية في الحياة الفكرية.

في أعقاب هزيمة الجيش العثماني في كاهلينبيرغ أمام فيينا (12 سبتمبر 1683م) وسقوط بودابيست في حدود الدولة العثمانية من الغرب بعد ثلاث سنوات، وأخيرًا معاهدة كارلوفجة التي أبرمت في العام الأخير من القرن السابع عشر (2 سبتمبر 1699م)؛ ظهر أن الدولة العثمانية تعاني مرضًا عضالًا اسمه الهزيمة، واضطرت للاعتراف بتفوق خصمها الأبدي «طائفة النصارى». واعتبارًا من هذا التاريخ عمل بيروقراطيو الدولة، وفي مقدمتهم الحكام، على أن تجد الدولة متنفسًا من الحروب المتعاقبة، ولو لزمن قصير، وتوصل العلماء إلى نتيجة مفادها، وجوب البحث عن حلول فكرية للمشكلة. لكن النتيجة لم تتمخض عن مقاربة مختلفة عن القانون القديم، أي العودة إلى الماضي وإحياء الماضي، وبقي حماس البحث في فترة الأزمة ظاهرًا للعيان.

نشأ في هذا العصر أيضًا علماء وشعراء ومفكرون، بشّروا ببحثٍ جديدٍ لم تتبلور معالمه وقواعده الصارمة، مثل: أحمد دادا منجم باشي (ت. 1704م)، شعبان شفائي العياشي (ت. 1704م)، مصطفى أفندي الموستارلي (ت. 1707م)، نوح بن عبد المنان (ت. 1707م)، فايزي خليل أفندي (ت. 1723م)، قره خليل أفندي (ت. 1711م)، يوسف نبي أفندي (ت. 1712م)، مصطفى نعيمة أفندي (ت. 1715م)، خليل فايز أفندي (ت. 1721م)، إسماعيل حقي البورصلي (ت. 1725م)، نديم أحمد أفندي (ت. 1730م)، محمد إسماعيل أفندي اليانْيَلي (ت. 1730م)، يرميسَكيز محمد جلبي (ت. 1732م)، محمد بن أحمد الطرسوسي (ت. 1732م)، صَجَكلي زاده محمد المرعشي (ت. 1732م)، عبد الرحيم باشا المرعشي (ت. 1736م)، رشيد محمد أفندي (ت. 1735م)، سيد وهبي أفندي (ت. 1736م)، مَسْتجي زاده عبد الله أفندي (ت. 1736م)، داود أفندي القارصي (ت. 1747م)، بيري زاده محمد صاحب أفندي (ت. 1749م)، محمد بن مصطفى الأقْكِرماني الكفوي (ت. 1761م)، إبراهيم حقي الأرضرومي (ت. 1780م)، إسماعيل أفندي الكلنبوي (ت. 1790م).

بحلول القرن التاسع عشر، كان المنافس الأوربي يعزّز تفوقه الذي اكتسبه من خلال التكنولوجيا والتحركات الإمبريالية التي قام بتطويرها، ويطمح بإزالة خصمه التاريخي من مسرح الحياة. بالمقابل، كان جميع الجهود التي بذلته الدولة العثمانية للتعافي محكومة بالإخفاق؛ لأنها كانت تفتقر إلى القوة والدراية

التي تنتشلها من انحدارها وترفع راية النهضة والجهاد من جديد. وبدأت بيئة الصدمات والتفوق الغربي تسود، وأصبحت محاولات استيعاب الثقافة المنتصرة ومحاولات التكيف معها وتبنيها- تدفع تدريجيًّا إلى التخلي عن القيم التفكيرية التي تشكل رمق حياتها.

بعد جلوس السلطان عبد الحميد الثاني على عرش الدولة العثمانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بدون مشكلات، تمكن من التغلب على جانب كبير من هذه التحديات الثقيلة بمناوراته الماهرة في المجال السياسي، لكنه لم يملك الدعم الفكري الذاتي لوضع حد للانهيار الثقافي والفكري. والمثقفون الذين أرسلهم إلى أوربا لتلقي العلوم، لم يدخروا وسعًا في الانقلاب ضده والعمل على القضاء عليه، أو أصبحوا أدوات في أيدي أعدائه. وبطبيعة الحال، لم تتمكن الدوائر العلمية والفكرية التقليدية من تجديد نفسها، ولم يتمكن الحاكم الخبير من إظهار بصيرته السياسية في المجال الفكري، ولم يتمكن من وضع حد للضعف التدريجي الذي تتعرض له هذه الدولة العالمية العظيمة. ولم تسفر الجهود الجبارة التي بذلها العلماء والمفكرون عن النتائج المرجوة. وكان من هؤلاء الأعلام: شيخ الإسلام عارف حكمت أفندي (ت. 1855م) الذي عمل على فتح أبواب المناهج العلمية على العالم الجديد، وخير الدين باش التونسي (ت. 1889م) الذي بذل جهودًا جبارة في إصلاح الفكر الإسلامي، وعالم الحقوق والتاريخ أحمد جودت باشا (ت. 1895م)، والفيلسوف الذي اشتهر في فترة ما بعد عبد الحميد سعيد حليم باشا (ت. 1921م). والأعلام الذين انضموا إلى عالمنا الفكري في نفس الأيام من أمثال: إبراهيم شيناسي (ت. 1871م)، وعلي سعاوي (ت. 1878م)، وضياء باشا (ت. 1880م)، ومنيف باشا العنتابي (ت. 1894م)- ساروا على نموذج التنظيمات، وعملوا على تطوير فكر عثماني تحت النفوذ الغربي.

في مطالع القرن العشرين بدأت آثار الأفهام المختلفة بالظهور في الوصفات المقدمة لخلاص «الرجل المريض» وتعافي الدولة. فالعلماء من أمثال الشاعر الملحمي ونموذج الشخصية التركية المسلمة وناظم شعر الاستقلال محمد عاكف أرسوي (ت. 1936م) وإسماعيل حقي المناستري (ت. 1911م) الذي تأثر به، ومحمد عاطف الإسكليبي (ت. 1926م)، وأحمد نعيم بابان زاده (ت. 1934م)، وألمالي محمد حمدي يازر (ت. 1942م)، وشيخ الإسلام مصطفى صبري (ت. 1954م) الذي يختلف عنهم إلى حد بعيد- سعَوا جميعًا إلى تقديم حلولٍ تتماشى مع الفكر الإسلامي الإصلاحي، لكن جهودهم أيضًا لم تجد الدعم الكافي.

ثم جاء بعد هؤلاء، إسماعيل حقي الإزميري (ت. 1946م) ومحمد شرف الدين يالطي قايا (ت. 1947م) الذي أصبح في ما بعد رئيسًا للشؤون الدينية وشمس الدين غون ألطاي (ت. 1961م)، وعملوا على تطوير فكر إسلامي تركي ينجرف وراء الحداثة.

من ناحية أخرى، بذل المفكرون الذين نشؤوا في مطالع القرن الماضي في العالم التركي الذي كان يرزح تحت الإمبريالية الروسية لما يزيد عن قرنين من الزمان، من أمثال إسماعيل حقي غسبرالي (ت. 1914م) وأحمد آغا أوغلو (ت. 1930م) ويوسف أقجورا (ت. 1935م) وحسين زادة علي (ت. 1942م)- جهودهم في تطوير الفكر التركي، لكنهم لم يتمكنوا من تطوير طرق فكرية جديدة في مواجهة الضغط الثقيل للإلحاد.

بعد الحرب العالمية الأولى، وبعد حصول تركيا على استقلالها، سرعان ما أخفقت محاولات التغريب الذي عمل الحكم الجديد على نشره، خلال فترة قصيرة، لكنه تسبب بالمقابل، في ذوبان التراث التفكيري بسرعة.

في هذه الفترة، كان بديع الزمان سعيد النورسي (ت. 1960م) الذي وقف بعناد ضد السياسات العلمانية الصارمة وعانى بسبب ذلك الحرمانَ من حريته لفترات طويلة، ونجيب فاضل (ت. 1983م) بقلمه القوي- كانا يخوضان في أيام هذه الثورة المحمومة معركة الفكر الإسلامي المصيرية.

اكتسبت المنشورات والبحوث في مجال الفكر الإسلامي زخمًا كبيرًا، تزامن مع التحول إلى الحياة الديمقراطية والتعددية الحزبية، وما حمل معه من افتتاح مدارس الأئمة والخطباء والمعاهد الإسلامية العليا وكليات الإلهيات (أصول الدين). وفي هذا السياق، قدم قسم تاريخ الفكر الإسلامي التركي الذي استحدث في قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة إسطنبول، إسهامات كبيرة في نشأة الفكر الإسلامي وتطويره بالمعنى الأكاديمي، إلى جانب البحوث والدراسات التي كانت تجري في كلية الإلهيات وكلية اللغة والتاريخ والجغرافيا في جامعة أنقرة. وكذلك، الجهود العلمية التي بذلها حلمي ضياء أولكن وأيدن صايلي وفؤاد سزكين ومباحات كويَل ونهاد ككليك على وجه الخصوص، كان لها أثر فعال في إعادة العلوم والفكر الإسلامي إلى جدول الأعمال في تركيا.

ونحن بدورنا، عملنا منذ ما يقرب من ثلاثين عامًا، على خلق مفهوم متماسك وشامل للفكر الإسلامي، من خلال، تحديد مكان هذا النظام الفكري في الفكر العالمي، والكشف بشكل ملموس عن آثاره في الفكر الغربي في

العصور الوسطى، وتحديد الرسالة التي يمكن أن يقوم بها الفكر الإسلامي في ضوء تطورات اليوم.

وفي الختام نقف أمام العالم التركي الذي تشابك فيه الفهم الإسلامي المناقبي الذي تطور على يد الشيخ أحمد يَسَوي في سهوب آسيا الوسطى، مع الخيال الواسع في إنتاج سعدي والعطار، وتداخل فيه منهج ابن سبعين الفلسفي الغنوصي مع فلسفة ابن العربي، وتفسير كل ذلك في أسلوب مولانا جلال الدين الرومي وأقواله المفعمة بأسرار الحكمة. وقد تأثر بهذا الفهم الإسلامي أمثال يونس أمره وحجي بيرم ولي وأشرف أوغلو الرومي وإبراهيم حقي الأرضرومي والشيخ غالب، فتحركت به مشاعرهم الصادقة، وفاضت على ألسنتهم حكمةً وأشعارًا وألحانًا، وكان له دور في تشكيل نظرة العالم التركي للإنسانية والحياة والكائنات.

وهذا العالم الكبير الممتد من البحر الأبيض المتوسط إلى سور الصين العظيم، بما يحمله من معاناة جهله بماضيه، وقلقه من فقدان قدرته على رؤية مستقبله؛ واجه التحديات الصعبة التي اعترضت طريق محاولاته للحاق بركب الإنسانية في المجالات الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

فتركيا التي قضت القرون الثلاثة الأخيرة في الهزائم والانكسارات والدمار والآلام والاكتئابات، والتي عانت كذلك خيبات أمل كبيرة في نضالها من أجل المعاصرة والتحديث منذ عهد التنظيمات، وتركيا التي أدارت ظهرها للشرق ووجهها للغرب في ظل الجمهورية التي أسستها بعد صراع طويل دامٍ من أجل الاستقلال- عملت على الاندماج في العالم المعاصر من خلال تمسكها بالحياة الديمقراطية المتعددة الأحزاب منذ خمسينيات القرن الماضي.

ومنذ العقد الأخير على وجه الخصوص، بدأت تركيا تأخذ مكانها في المجتمع الدولي، من خلال حماية تراثها التاريخي، والتصالح مع ماضيها، والتوفيق بين الإسلام والديمقراطية، والإلحاح على المضي قدمًا في تطوير بنيتها الاقتصادية، حتى باتت محط آمال العالم الإسلامي والعالم التركي والدول النامية على حد سواء.

الخاتمة

في ليلة السابع والعشرين من رمضان سنة 016 م، كان النبي محمد في غار حراء من جبل النور معتزلا قومه. فجاءه الملك جبريل (عليه السلام) وأنزل عليه أولى آيات القرآن وحيًا: "اقرأ". وبهذا النور الإلهي الذي سطع من غار حراء إلى الكون، قام شباب الصحراء البدو الضعفاء، الذين لم يكن لهم أي مساهمة

تقريبًا في الحضارة العالمية حتى ذلك الحين، بواحدة من أعظم الانطلاقات في التاريخ.

وفي فترة قصيرة مدتها 32 عامًا، بدأت رسالة الإسلام تتجاوز حدود الصحاري العربية لتصل إلى حدود العالم في ذلك الوقت، وذلك بديناميكية جديدة تغذيها عقيدة التوحيد الخالصة.

وبعد حوالي عشر سنوات من وفاة النبي ، ظهر المسلمون أمام أبواب بلاد الشام، عاصمة الولاية السورية لبيزنطة؛ وفتحوا المدينة في وقت قصير وأنشأوا نظاما جديدًا من أنظمة الحكم. لقد قدموا أحد النماذج المثالية للتعايش السلمي، دون التدخل في لغة الشعب ودينه وعاداته وتقاليده.

ومع الفتوحات التي تمت في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (الخلفاء الراشدين)، تم وضع أسس الحضارة الإسلامية العظيمة.

لقد حاول المسلمون التعرف عن كثب على العلوم والفكر والحضارة الموجودة في المناطق التي فتحوها، وتحروها واحدة تلو الأخرى في إطار عقيدة التوحيد الخالصة في الإسلام، وحاولوا خلق مفهوم جديد للحضارة.

وأثناء القيام بذلك، كان المفهوم الأساسي لديهم هو مفهوم "الحكمة"، التي تتكون من مزيج العقل والوحي، أي الوضع البشري وما فوق البشري. لأن القرآن الكريم يشير باستمرار إلى مفهوم الحكمة فيقول عز وجل: "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا". وقد قال النبي : "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها". فأصبحت كلمة "الحكمة" هي المفهوم الأساسي الذي مكّن الحضارة الإسلامية من التحول إلى حضارة عالمية. وإن التجلي الملموس لمفهوم الحكمة في الحياة الفكرية هو الفكر الإسلامي.

إن الفكر الإسلامي الذي يقدم مجموعة من المفاهيم المفهومة والمقبولة والواقعية والمتفتحة عن الله والكون والحياة والإنسان والموت وما بعده، دون الإخلال بعقل الإنسان وروحه وحياته، له بعدان أساسيان: أولهما البعد الرباني (الإلهي) وهو مبني على الوحي مباشرة (أي الكتاب والسنة) ؛ وثانيهما البعد الإنساني وهو البعد البشري الذي يمثل نتاج العقل والذكاء الإنساني. وبهذه الخاصية يكون الفكر الإسلامي نظامًا فكريًا شاملًا وعالميًا وأصيلًا للغاية، يمكنه أن يشمل الوجود برمته.

وفي هذا الصدد، يختلف هذا النظام الفكري عن أنظمة الفكر الأخرى في العالم، وله إمكانات قوية ومهمة للغاية في خلق وتطوير منظور عالمي وشامل جديد للفكر والحضارة التي تحتاجها البشرية بشدة اليوم.

وبعد أن اعتنق الأتراك الإسلام، أصبحوا قادة هذا الدين في العالم، لكنهم لم يكتفوا بذلك بل حاولوا أيضًا أن يجعلوا هذه الحضارة العالمية القائمة على التوحيد، مهيمنة على العالم كله.

المصادر والمراجع

- **البداية والنهاية؛**

ابن كثير، أبو الفدا عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت. 774هـ/1373م).

القاهرة، 1358هـ.

- **الشقائق النعمانية في علوم الدولة العثمانية (حدائق الشقائق)؛**

طاش كوبري زاده أحمد أفندي؛

ترجمه إلى التركية مجدي محمد، دار الطباعة العامرة، إسطنبول، 1269هـ.

- **ظهر الإسلام؛**

أحمد أمين (1954م).

القاهرة، 1962م.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

كاتب جلبي (ت. 1067هـ/1657م).

نشر: شرف الدين يالت قايا – كيليسلي معلم رفعت، إسطنبول، 1360–1362هـ/1941–1943م.

المصادر التركية والأجنبية

Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1971.

Barthold, Vasilij Vladimiroviç, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan* (neşre haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara, 1990.

d'AIvemy, M. Threse – Avicenna Latinus, *Archive d'Hûtoire Doctrina le et Litteraire du Moyen Age*, J. Vrin, 1978.

Saydı, Aydın, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Ğıyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara, 1985.

Bibliyografya

Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1971.

Barthold, Vasilij Vladimiroviç, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan* (neşre haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara, 1990.

d'AIvemy, M. Threse – Avicenna Latinus, *Archive d'Hûtoire Doctrina le et Litteraire du Moyen Age*, J. Vrin, 1978.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire, 1962.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire, 1358.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefüddin Yaltkaya – Kilisli Muallim Rıfat, İstanbul, 1360-1362/1941-1943.

Saydı, Aydın, *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Ğıyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara, 1985.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulûmi'd-devleti'l-Osmâniyye* (trc. Mecdî Muhammed), İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1269.

ÇALIŞ, H, "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 262-277
Tercüme makale / Translation article

SERAHSÎ'DE İLİM-ZAN BAKIMINDAN ŞER'Î DELİLLER ve YORUMA YANSIMALARI

CERTAİNTY and DOUBTFULNESS of ISLAMİC LEGAL SOURCES ACCORDİNG to SARAKHSİ and ITS REFLECTİONS on INTERPRETATİON

HALİT ÇALIŞ*
PROF. DR.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ/AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Serahsî delilleri, içerdiği bilginin karşı ihtimali bütünüyle bertaraf edip etmemesi ölçütünden hareketle ilim gerektirenler, zan gerektirenler şeklinde tasnif eder. Kitap, mütevatir sünnet, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bizzat işitilen bilgi ve icmâ, ilim gerektiren delillerdir. Haber-i vâhidler, zan gerektirmekle birlikte gereğiyle amelde bulunmak vâciptir. Delillerin yorumlanması ve hüküm istinbatında zan gerektiren deliller, ilim gerektiren delillerin denetimine tabi kılınır. Bu metodik tavır, teâruzu'l-edille, tahsis, nesih ve nassa ziyade gibi yorum şekillerinin tamamında belirleyicidir. .

Anahtar Kelimeler: Serahsî – Delil – İlim – Zan – Tahsis – Nesih.

ABSTRACT Sarakhsi classifies Islamic legal sources as either 'certainty- bearing' or 'doubt-bearing' based on whether the information it contains eliminates the opposite possibility or not. The Qur'an, collective memory of prophetic practice (sunna mutavvatira), knowledge obtained directly from the Prophet (pbuh) and concensus (ijma) are legal sources that bear certainty ('ilm). However, single reports (Khabar al-wahid) need to be treated with doubt (zann) and it is compulsory (vajib) to act accordingly. During the interpretation of legal sources and extraction of legal rulings, legal sources that bear doubt are being supervised and dominated by the sources that have certainty in their nature. This methodological approach is characteristic in classical issues like mutual contradiction of proof-texts (taarudh al-adillah), takhsis, abrogation (naskh), in addition to the text (ziyada ala al-nass).

Keywords: Sarakhsi – Evidence – Certain knowledge – Doubt – Takhsis – Abrogation.

* ORCID: 0009-0001-6517-8788 | hcalis@erbakan.edu.tr
Geliş/Received 30.09.2024 – Kabul/Accepted 16.12.2024

جاليش، خ.، "الأدلة الشرعية من حيث العلم والظن عند السرخسي وأثره في التفسير"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 262-277
المقالة المترجمة

الأدلة الشرعية من حيث العلم والظن عند السرخسي وأثره في التفسير*

خالد جاليش
الأستاذ الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان/كلية الإلهيات أحمد كَلَشْ أوغلو

الملخص

ينطلق السرخسي في تصنيف الأدلة إلى أدلة توجب العلم وأدلة توجب الظن، بناء على معيار ما إذا كان محتوى الأدلة يدفع احتمال النقيض تمامًا أم لا. فالكتاب والسنة المتواترة والعلم المسموع من النبي (ص) بلا واسطة والإجماع أدلة توجب العلم. والخبر الواحد يوجب العمل إلى جانب وجوب الظن. والأدلة التي توجب الظن في تفسير النصوص واستنباط الأحكام تخضع للأدلة التي توجب العلم. وهذا الموقف المنهجي حاسم في قضايا تعارض الأدلة والتخصيص والنسخ والزيادة على النص وما شابه من قضايا تفسير النصوص.

الكلمات المفتاحية: السرخسي – دليل – علم – ظن – تخصيص – نسخ.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- 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:
Halit Çalış, "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 49, sayı: 2, 2013: 123-134.

المدخل

الآراء والحلول الفقهية التي تعود للفقهاء والمذاهب الفقهية تحمل بشكل طبيعي آثار نظرتهم إلى مفهوم الدليل. وفي الأدلة الشرعية تظهر نظرة الفقهاء والمذاهب الفقهية إلى السنة النبوية في المقدمة. والواقع أن مفهوم السنة من حيث تشكيلها مصدرًا أساسيًّا للأحكام، وعلاقتها بالأدلة الأخرى، والترجيحات التي تدور حولها- تحمل وحدها خاصية بيان الفروق بين الفقهاء والمذاهب الفقهية. والمشكلة الأساسية في السنة من حيث كونها مصدرًا للعلم والعمل هي: كونها تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق بشر غير معصومين من الكذب والخطأ والنسيان. وتولّد عن هذا الشكُّ في نسبة السنة وإسنادها، وفتح الباب للنقاش في مصدرية السنة للعلم والعمل في أبعادها المتعددة.

ومن المعلوم أنه إلى جانب بعض النصوص المفردة من الكتاب والسنة فإن فهم «الإجماع» القائم على معصومية الأمة كان مقبولًا بشكل عام منذ الأجيال الإسلامية الأولى. ورغم أنه لم يكن هناك نقاش جديرٌ بالذكر حول كون الإجماع دليلًا موجبًا للعلم، فقد كثر النقاش حول إمكانية وجوده فعلًا، ونطاق تنفيذه. وفي هذا السياق، مع الخلاف في اعتبار تلقي الناس عملًا ما بالقبول وتعاملهم به إجماعًا وعدمه، فإن الملاحظ وجودُ بعض الاجتهادات والتطبيقات التي تستند إلى هذا القبول منذ العصور الأولى.

ويمكن القول: إن المناقشات الدائرة حول طرق التفسير التي تجري على أساس أدلة الكتاب والسنة والإجماع- هي في الواقع مبنيَّةٌ على نظرية الأدلة. وفي هذه الحالة، فإن فهم المجتهدين والمذاهب الفقهية في الأدلة وترتيبها والعلاقة بينها، يكشف عن فكرهم الفقهي من جهة، وفهم الحلول الفقهية التي يقدمونها وتقييمها على أسس صحيحة من جهة أخرى.

تتناول هذه الدراسة مناقشة تصنيف الأدلة من حيث دلالتها على العلم أو الظن، وتأثير ذلك في التفسير، وتقديم بعض التقييمات في إطار كتاب «الأصول» للسرخسي، الذي كان له إسهام كبير في تنظيم المذهب الحنفي. وتصنيف السرخسي هذا وتقييماته يكتسبان أهمية أكبر عندما نأخذ بعين الاعتبار أن السرخسي هو أحد الأسماء الرائدة للمناهج التي تعبّر عن الفهم الحنفي العام في نظرية الأدلة عامة، وأدلة السنة وعلاقاتها بالأدلة الأخرى خاصة، والمعتمد عند متأخري الحنفية من الفقهاء والمجتهدين.

1- تصنيف الأدلة من حيث دلالتها على العلم أو الظن

يبدأ السرخسي الفصل الذي يتناول فيه الأدلة الشرعية ببيان مفاهيم الحجة والبينة، والبرهان، والآية والدليل والشاهد، والعلاقة القائمة بينها. يوجد توافق تام بين استعمال مفهوم «الحُجّة» في الدين وبين مدلولها اللغوي، وهو الإلزام والغلبة وإسكات الخصم بالدليل. والحجّة في الشريعة بهذا المعنى: إلزام العباد بحق الله تعالى على وجه ينقطع بها العذر. ويجوز أن يكون بمعنى الرجوع إلى شيءٍ تعظيمًا واحترامًا له، والأدلة الشرعية تُسمّى حجةً لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعًا. وفي هذه النقطة لا يوجد فرق في وجوب العمل بالأدلة الشرعية كون الدليل مفيدًا العلمَ أو الظن. و«البينة» و«البرهان» مفهومان يعادلان الحجة في اللغة والنصوص الشرعية والنصوص الفقهية. و«الآية» لا تستعمل إلا في الدليل القطعي الموجب للعلم.[1]

ومفهوم «الدليل» من المفاهيم المهمة في هذا السياق، ويأتي بمعنى ما تزول به الشبهة والحيرة ويتبين به الطريق الصحيح، ومنه سمي دليل القافلة؛ لدلالته على الطريق. والدليل في الاصطلاح الديني: «اسم لحُجّة منطق يظهر به ما كان خفيًا للناس». وبينما تستخدم مفاهيم «الحُجّة» و«البيّنة» و«البرهان» الواردة آنفًا بمعنى إثبات وجود شيء (الموجب) وبمعنى الكاشف (المظهِر)؛ يُستعمَل الدليل بمعنى الكاشف (المظهِر) خاصة. ومفهوم «الشاهد» كالدليل من حيث ماهيته. والدليل مجازًا كان أو حقيقةً يكون مظهرًا للحقيقة ظهورًا موجبًا للعلم حينًا أو موجبًا للظن والعمل أحيانًا أخرى.[2]

بعد هذا التحليل المفاهيمي الموجز، ينتقل السرخسي إلى بيان الأدلة الشرعية. فأصول الأدلة الشرعية (الأصول في الحجج الشرعية) ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والأصل الرابع هو القياس، وهو المعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة. وهي تنقسم إلى قسمين: قسم (موجب) للعلم قطعًا، وقسم (مجوِّز) لاحتمال صحة نقضيه. وقد أطلق على القسم الثاني اسم (المجوِّز)؛ لأنه يجب العمل به وإن لم يفد العلم.[3]

والموجب للعلم من الحجج الشرعية أربعة: كتاب الله، وسنة رسول الله (ص) المسموع منه بلا وساطة، والمنقول عنه بالتواتر، والإجماع. والأصل في

---

[1] **الأصول** للسرخسي، 277/1-278.

[2] **الأصول** للسرخسي، 278/1-279. من أجل التفصيلات حول هذا المفهوم وأمثاله، انظر: **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 13-17.

[3] **الأصول** للسرخسي، 279/1؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 168.

جميع الأدلة الشرعية هو استنادها إلى المسموع من النبي (ص)، فإنه (ص) هو الذي أسمعنا ما أُوحِي إليه من القرآن -الذي لا يتردد فيه المسلمون- بقراءته علينا. وفي هذه النقطة يُعَدّالكتاب حجة لنبوته (ص) وقبوله مبيّنًا ومفصّلًا له؛ لأن قبول القرآن وأنه من عند الله يأتي قبل كل شيء نتيجة لتصديق نبوته والثقة القطعية بصحة ما ينقله (ص) من علم، وهذا يعود إلى (عصمته) عن الكذب والخطأ والباطل. وموجب هذا الأمر أن الخبر المسموع منه مباشرة يندرج في تصنيف الخبر الموجب للصحة والعلم. فيوجب الإيمان به والعمل بمقتضاه معًا.[4]

وكون القرآن الكريم دليلًا يوجب الإيمان والعمل، يعود إلى وجوب الإيمان باعتبار جوهره، وأنه من عند الله. والمهم هنا هو الطريق الذي يثبت به ما هو من القرآن. وينص السرخسي على أن التواتر هو الطريق الوحيد لإثبات ما هو من القرآن؛ لأن ما ورد بطريق التواتر يفيد العلم القطعي الضروري كالعيان. ويعود كون القرآن دليلًا يفيد العلم إلى علمنا بأن «كلام الله حق مطلق لا يأتيه الباطل».[5]

وكون المسموع منه (ص) مباشرة يفيد العلم يعود إلى (عصمته) عن الخطأ والكذب والباطل. ولا ينبغي أن يغيب هنا، أن السماع هنا يوجب العلم للسامع وحده، ولا يعم السماع بالرواية عنه (ص). فالسماع بالرواية يدخل فيه العنصر البشري غير المعصوم، فلا يفيد العلم.[6] والمنقول عن النبي (ص) بطريقٍ متواترٍ بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به؛ لأنه يحصل بالتواتر ما يدفع احتمال الخطأ.

ويعزو السرخسي دلالة إجماع الأمة على العلم القطعي إلى الشرع (كرامةً للمسلمين على الدين) على سائر أتباع الأديان الأخرى، لا لامتناع إجماعهم على الخطأ عقلًا.[7] ويلفت الانتباه هنا تأسيس السرخسي للإجماع على معصومية اجتماع الأمة، وكون الحقيقة لا تخفى على أهل العلم من المسلمين قاطبة. ثم يورد السرخسي بعض الآيات والأحاديث المتعلقة بالإجماع، ويبين وجه

---

[4] **الأصول** للسرخسي، 279/1، 374؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 19، 205.

[5] **الأصول** للسرخسي، 280/1-281. يعبر الدبوسي عن هذا الأمر بقوله: «وقد ثبت أن الله تعالى لا يتكلم بالباطل»، **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 21.

[6] وفائدة ثبوت العلم بالسماع مباشرة، تتجلى في ثبوت العلم بالخبر المتواتر، وكذلك في ثبوت الخبر الواحد دليلًا شرعيًّا يوجب العمل، لاستناده إلى العلم القطعي في التلقي الأول من النبي (ص)، فيخرج بذلك عن النهي في مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» الذي ينهى عن العمل بالظن. المترجم.

[7] **الأصول** للسرخسي، 295/1؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 23، 25.

دلالاتها عليه. ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم -عند السرخسي- فقد أبطل أصل الدين. ومخالفة الإجماع بعد تحققه يعني مخالفة النص.[8]

ولا خلاف -عند السرخسي- أن أصل الدين، كالتوحيد وصفات الله وإثبات النبوة، لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعًا، ولا يكون فيه شكٌّ ولا شبهة، وكذلك فيما يكون من الأمور الدينية الأساسية.[9]

وما عدا ذلك من الأدلة الشرعية، فإنها بحكم نسبتها وعدم إزالتها احتمالَ ما يناقضها من حيث الدلالة تفيد الظن ولا تفيد القطع. فالآية المؤولة، والعام المخصّص، وخبر الواحد، والقياس- هي الأدلة التي توجب الظن والعمل. فهذه الأدلة من حيث إفادتها الظن من حيث العلم، لا تقتضي الظن من حيث العمل. ولهذا السبب يفيد الخبر الواحد الظن من حيث ثبوت العلم، ويوجب العمل به. فأصل الحجة خبر الرسول، وخبره يوجب العلم قطعًا، والشبهة تعود إلى الراوي، لذلك يفيد الظن فقط. وبعبارة أخرى فإن الخبر الواحد عند مبتدئه من رسول الله (ص) يفيد العلم القطعي، وإنما يطرأ عليه الظن في عنصر الراوي (شبهة النسبة إلى رسول الله). وما يصدق على الخبر الواحد يصدق على القياس والاجتهاد من باب أولى.[10]

يأتي خبر الواحد في مقدمة الأدلة التي لا توجب العلم. والخبر الواحد في حق من لم يسمعها من النبي (ص) مباشرة، وبلغه عن طريق الرواية، هل يوجب العلم أو لا؟ بقي موضوع بحث ونقاش. فالخبر الواحد عند الحنفية، ومنهم السرخسي، ليس دليلًا يوجب العلم؛ لأنه من حيث الشكل والمعنى يحمل شبهة. وتضمنه الشبهة شكلًا هو في ثبوت نسبته إلى رسول الله (ص)، وتضمنه الشبهة معنىً هو عدم تلقيه بالقبول من قبل الأمة حجة في العلم والعمل. وكون الخبر الواحد لا يوجب العلم يعود إلى ما يطرأ على الراوي من الكذب والخطأ؛ لأنه ليس معصومًا. ولا يمكن أن يوجب الخبر الواحد الذي لم يخلُص من احتمال الكذب والخطأ. لكن بسبب حسن الظن والعدالة الظاهرة في حق الراوي، يوجب الخبر الواحد العمل، ويبقى أن إنكاره لا يقتضي الكفر.[11]

---

[8] **الأصول** للسرخسي، 296/1.

[9] **الأصول** للسرخسي، 322/1.

[10] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 25، 168.

[11] **الأصول** للسرخسي، 112/1، 149، 321-322؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 25، 105، 170، وغيرها. وانظر أيضًا: الفصول للجصاص، 166/1؛ Apaydın, "Haber-i vâhid", *DİA*, XIV, 357.

وفي هذا السياق، يحمل الخبر المشهور خصوصية في موضوع موجب الأخبار من حيث (العلم– الظن). ينقسم أصوليو الحنفية في موضوع الخبر المشهور، إلى خطين اثنين: فبينما يذهب خط الجصاص والدبوسي إلى تقسيم الأخبار إلى متواتر وآحاد، ويجعل المشهور من المتواتر، فإن الخط الثاني يتبنى ما ذهب إليه السرخسي والبزدوي في تقسيم الأخبار إلى متواتر ومشهور وآحاد.[12]

وهكذا يقوم السرخسي بتصنيف الأخبار إلى ثلاثة أقسام، ويعرّف المشهور بأنه « كلّ حديث نقله عن رسول الله (ص) عدد يُتَوهَّم اجتماعهم على الكذب، ولكن تَلقَّتْهُ العلماءُ بالقبول والعمل به، فباعتبار الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر»، فالتوهّم في الصدر الأول يجعل الخبر آحادًا، وباعتبار ماهيته ونتائجه يكون في مقام المتواتر. «وذلك نحو خبر المسح على الخفّين، وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة، وخبر تحريم نكاح المرأة على عمّتها وعلى خالتها، وخبر حرمة التّفاضل في الأشياء السّتّة»؛ أي في موضوع ربا الفضل.[13]

والخبر المشهور من حيث إفادته العلم أو الظن محل نقاش بين أصوليي الحنفية. يتناول الجصاص الخبر المشهور في إطار المتواتر، ويذهب إلى أنه يوجب العلم القطعي. ويذهب عيسى بن أبان إلى أنه يوجب علم الطمأنينة، ولا يوجب علم اليقين. ويتبنى السرخسي هذا الرأي، ويرى أنه كالمتواتر من حيث وظيفته. أي أن الخبر المشهور يكفي لتقييد الحكم القطعي وتخصيصه ونسخه كالخبر المتواتر؛ لأن شبهة النسبة ضعيفة بحكم العدم.[14]

فالسرخسي يرى أن الخبر المشهور باعتبار تلقّيه من قبل العلماء من لدن جيل الصحابة بالقبول، وتشكيله مصدرًا للفتوى والعمل، أو تأييده بالإجماع، يجعل موضوعه قريبًا من مستوى العلم القطعي، ويشترك بالتالي مع المتواتر في الوظيفة. ويعبّر السرخسي عن هذا المعنى بقوله: «في حيز التواتر». ويعدّه بحكم الكتاب في إيجابه العلم القطعي.[15]

هذا التقييم الذي يعكس الثقة بالجيل الأول، يكتسب قوة من تصريحات بعض المجتهدين المؤسسين للمذهب. ولهذا يقول الإمام أبو حنيفة: «مَا قُلْتُ بِالمَسْحِ حَتَّى جَاءَنِي فِيهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ»، ويقول الإمام أبو يوسف: «خَبَرُ

---

[12] من أجل التفصيل، انظر: Yargı, Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri, s. 37-56؛ Apaydın, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 368.

[13] **الأصول** للسرخسي، 292/1.

[14] **الأصول** للسرخسي، 293/1، 366.

[15] **الأصول** للسرخسي، 291/1، 366؛ 70/2.

الْمَسْحِ يَجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِهِ لِشُهْرَتِهِ»، ويقول الكرخي: «أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مَنْ لَمْ يَرَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ؛ لِأَنَّ الْآثَارَ الَّتِي وَرَدَتْ فِيهِ فِي حَيِّزِ التَّوَاتُرِ». وكذلك، حديث النبي (ص): «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» الذي يأخذ مكانه في مبادئ المحاكمات، فإنه رغم كونه من «اخْتِيَارِ الْآحَادِ فَقَدْ تَلَقَّتْهُ الْعُلَمَاءُ -رَحِمَهُمُ اللَّهُ- بِالْقَبُولِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَصَارَ فِي حَيِّزِ التَّوَاتُرِ».[16]

إن تصنيف الأدلة الشرعية، وتقسيمها إلى موجب للعلم، وموجب للظن والعمل، يفتح الطريق بالضرورة إلى المشكلات في الاستدلال والتطبيق. ويعود هذا إلى قلة الأدلة الشرعية الموجبة للعلم. فإلى جانب بيان بعض الأحكام التفصيلية الخاصة، فإن الموقف العام في القرآن الكريم في موضوع الأحكام هو بيان الأسس والمبادئ. والسنة المروية بطريق التواتر قليل نادر، والغالب فيها «الخبر الواحد» المروي بطريق الآحاد. وهذا المشهد العام في علاقة «الكتاب والسنة» على أساس علاقة «العلم والظن» حمل معه بعض الانسدادات. وقد حاول الحنفية في هذه النقطة تجاوز هذه الانسدادات بتصنيف الخبر المشهور الذي رفعوه إلى وظيفة التواتر. وبفضل الأخبار المشهورة التي حملت وظيفة التواتر جرى وضع الأساس النظري لحل الانسدادات في تفسير بعض اجتهادات المجتهدين المؤسسين للمذهب، وتذليل الصعوبات التي تعترض ربطها بالنصوص.

2- أثر تصنيف الأدلة من حيث «العلم والظن» في التفسير

يبدي السرخسي عنايته في التفسير أيضًا بالأساس النظري للعلاقة بين الأدلة على أساس تصنيف الأدلة الشرعية إلى موجب للعلم والعمل، وموجب للظن والعمل. ولا يخفى أثر ذلك في مسائل كثيرة، مثل؛ قطعية العام في الدلالة على أفراده، والشرط الذي يجب أن يتوفر في دليل تخصيصه، وتقييد المطلق في الكتاب والسنة المتواترة بالأدلة الظنية، ونسخ الكتاب أو الزيادة عليه بالخبر الواحد الموجب للظن، وما شابه من الموضوعات. ويتجلى التزام السرخسي بالأساس النظري الذي تبناه في اشتراطه التكافؤ بين الأدلة من حيث إفادتها العلم أو الظن في التخصيص والتقييد والنسخ.

3- تبعية الدليل الموجب للظن والعمل للدليل الموجب للعلم

يستخدم السرخسي السُّنّة المشهورة كثيرًا في سياق الأدلة الشرعية الأساسية، وفي هذا الإطار يرى وجوب تبعية الأدلة الشرعية الموجبة للظن وخضوعها

---

[16] **المبسوط** للسرخسي، 275/1؛ 438/19.

للأدلة الشرعية الموجبة للعلم، ويرى أن «أصل الْبدع والأهواء إِنَّمَا ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسّنّة المشهورة». وبذلك يرى أن صيانة الدين يوجب مثل هذه التبعية بين الأدلة.[17]

وبعد انتقاده لقبول الخبر الواحد مصدرًا لحكم أساسي قبل عرضه على الكتاب والسنة المشهورة، وعدم قبول الخبر الواحد دليلًا، وأن ذلك يفتح الباب للبدع والأهواء، وأن كلًّا منهما زيف مردود، يقول السرخسي: «وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا -رحمهم الله- من إنزال كلّ حُجَّةٍ منزلتها، فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلًا، ثم خرَّجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة، وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر، فما كان منه موافقًا للمشهور قبلوه، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكرًا قبلوه أيضًا، وأوجبوا العمل به، وما كان مخالفًا لهما ردوه، على أن العمل بالكتاب والسنة أوجب من العمل بالغريب بخلافه. وما لم يجدوه في شيء من الأخبار وصاروا حينئذ إلى القياس في معرفة حكمه لتحقق الحاجة إليه»[18]

فإن حمَل الخبر الواحد حكمًا مخالفًا للكتاب، فإنه بموجب هذا المنهج، يجري العمل بالكتاب لاقتضائه العلم، ويترك حكم الخبر الواحد لاقتضائه الظن. وفي هذا النوع من التعارض لا يتم اللجوء إلى طرق تخصيص العام، ولا نسخ الحكم، ولا حمل الظاهر على المجاز. ولا يخفى في هذا التقييم أنه يسري في حال عدم إمكانية إعمال الدليلين معًا. ورد العمل بخبر الوضوء من مسّ الذكر، وحديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة وعدم العمل بحديث الشاهد واليمين لمخالفتها لما في الكتاب من هذا القبيل.[19]

التفريق بين الفرض والواجب: يتجلّى التمييز بين الدليل الذي يوجب العلم والدليل الذي يوجب الظن أول ما يتجلى في الأحكام التكليفية. فالتكليف الثابت بدليل قطعي كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع فرض. والحكم الثابت بالدليل الذي يوجب الظن والعمل بحكم الشبهة العارضة في نسبته واجب. وبينما يوجب إنكار الفرض الكفرَ، لا يوجب إنكار الواجب الكفرَ بسبب ظنية الدليل، فقراءة الفاتحة في الصلاة، وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، والسعي في الحج، وأصل العمرة والوتر- كلّ ذلك واجب بسبب ثبوتها بالخبر الواحد الذي لا يفيد العلم.[20]

---

[17] **الأصول** للسرخسي، 367/1.
[18] **الأصول** للسرخسي، 368/1؛ قارن: **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 197-200.
[19] **الأصول** للسرخسي، 365/1-366؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 197-200.
[20] **الأصول** للسرخسي، 110/1-112؛ **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 214.

تعارض الأدلة: وركن التعارض هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحِلّ والحُرمة، والنفي والإثبات. فالتعارض يكون بين دليلين متساويين. ومن ثَمّ لا يكون التعارض موضوع حديث بين دليل يوجب العلم ودليل يوجب الظن. وشرط التعارض أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد. ومن ثَمّ يجوز التعارض في حقّنا بين آيتين، وبين سنَّتين، وبين آية وسنة مشهورة؛ لأن كلًّا منهما يجوز أن يكون ناسخًا، إذا عُلِم التاريخ بينهما.[21]

والحكم بالتعارض بين دليلين أحدهما يوجب العلم والآخر يوجب الظن يكون بخفض مرتبة أحد الدليلين أو رفعه إلى مرتبة الدليل الآخر، وهذا نهج غير صحيح. فالقراءة في الصلاة فرضٌ ثابتٌ بالكتاب في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾. وتعيين قراءة الفاتحة ثابت بخبر الواحد الذي يوجب الظن. والقول بفرضية قراءة الفاتحة في الصلاة، سيكون خفضًا لدليل الكتاب القطعي من مرتبته، أو رفعًا لخبر الواحد الظني إلى مرتبة أعلى، وكلاهما ليس صحيحًا. وهذا الكلام نفسه ينطبق على تعديل الأركان في الصلاة والوتر والسعي في الحج والعمرة وتعديل الأركان والطهارة في الطواف والعمرة والوتر وأضحية العيد وصدقة الفطر. ومن ثَمّ يجب النظر إلى هذه الأمور في مستويات مختلفة من حيث قوة الدليل وأثره.[22]

النسخ والزيادة على النص: لا يجوز نسخ الدليل الذي يوجب العلم إلا بدليل يوجب العلم. ونسخ الدليل الذي يوجب الظن والعمل يكون بدليل مثله أو بدليل أقوى منه، فيجوز نسخ السنة بالسنة، والسنة بالكتاب. ونسخ الكتاب بالخبر الثابت بطريق يوجب العلم جائز. ولا يجوز ترك الدليل الذي يوجب العلم بدليل لا يوجب العلم. وبناء عليه، يجوز نسخ القرآن بالقرآن، وبالسنة المتواترة، وبالسنة المشهورة. ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد؛ لأن ذلك يعني رفع الحكم الثابت بدليل يوجب العلم، بدليل لا يوجب العلم. ويجوز نسخ الخبر الآحاد بالقرآن.[23]

يُضرَب المثل في نسخ القرآن بالسنة المشهورة عمومًا بعلاقة النسخ التي يرونها في حكم آية الوصية للأبوين والأقرباء بحديث: «لا وصية لوارث». وفي ذلك يذهب السرخسي إلى أن نسخ فرض الوصية للوالدين والأقربين منسوخ بحديث: «لا وصية لوارث» وهو سنة مشهورة، وينتقد الرأي القائل بنسخ حكم

[21] **الأصول** للسرخسي، 12/2-13.
[22] **الأصول** للسرخسي، 113/1.
[23] **الفصول** الجصاص، 162/1؛ 322/2، 343؛ **الأصول** للسرخسي، 122/1، 168؛ 67/2، 76.

آية الوصية بآية الميراث فيقول: «ولا يجوز أن يُقال: إنما انتسخ ذلك بآية المواريث؛ لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث، وإيجاب حقٍّ بطريق الإرث لا ينافي حقًّا آخر ثابتًا بطريقٍ آخر، وبدون المنافاة لا يثبت النسخ».[24]

ومن الأمور التي يختلف الحنفية عن الجمهور في سياق النسخ، قبول الزيادة على النص نسخًا. فالدليل الذي يحمل ماهية الزيادة على الحكم الثابت بالنص، يجب أن يكون مساويًا للنص الأول من حيث العلم والظن. وموجب ذلك، لا يقال: قراءة الفاتحة في الصلاة فرض، والوضوء في الطواف شرط، واعتبار النفي علاوة على الجلد في حق الزانية البكر حد، وإسلام العبد في تحرير الرقبة في كفارة اليمين والظهار شرط؛ لأنه زيادة على الحكم الثابت بنص القرآن، وهذا نسخ. ولا يجوز نسخ القرآن بالخبر الواحد.[25]

نسخ الدليل الموجب للعلم بالإجماع: يلخّص السرخسي جواز نسخ الدليل الموجب للعلم بالإجماع أو عدم جوازه على الشكل الآتي: «وأما النسخ بالإجماع، فقد جوّزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص، فيجوز أن يثبت النسخ به، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى. وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء، وقد بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده، وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه، وكان الرجوع إليه فرضًا، وإذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعًا هو البيان المسموع منه، وإنما يكون الإجماع موجبًا للعلم بعده، ولا نسخ بعده فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز».[26]

وفي سياق البحث عن نسخ الإجماع للحكم الثابت بالنص، ينبغي تأكيد أنه ليس بحثًا في نسخ الحكم؛ بل هو بحث في معرفة رفع الحكم الثابت بالنص وإثبات نسخه في عهد رسول الله (ص) عن طريق الإجماع. أي أنه ليس نسخ النص بالإجماع؛ بل الإجماع إثباتٌ وبيانٌ ودليلٌ على أن النسخ وقع في عهد رسول الله (ص)، كما في تحريم نكاح المتعة.

---

[24] **الأصول** للسرخسي، 69/2.
[25] **الأصول** للسرخسي، 112/1؛ 82/2-83.
[26] **الأصول** للسرخسي، 66/2-67.

تخصيص العام: يشترط السرخسي في تخصيص العام وجود التعارض، فلا يصح الحديث عن التخصيص في حالة يمكن رفع أحد الحكمين للآخر تمامًا. ومن ثَمّ فالحديث عن التخصيص يكون بين الأدلة المتكافئة في القوة. ولما كان العام قطعي الدلالة على أفراده، يجب أن يكون الدليل المخصص يفيد القطع حتى يكون التعارض موضوع بحث. وعليه، يجب أن يكون الدليل المخصِّص مساويًا للدليل العام من حيث إيجابه العلم. فلا يمكن تخصيص الحكم العام الثابت بالكتاب أو السنة المشهورة بخبر الواحد ولا بالقياس.[27]

ويذهب السرخسي كسائر أصوليي الحنفية إلى أن الحكم العام قطعي في دلالته على أفراده، والعام الذي لم يدخله خصوص، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، فلا يجوز تخصيص حكم عموم القراءة الثابت في الآية بحكم قراءة الفاتحة الثابت بالحديث. بخلاف العام الذي دخله خصوص، فإنه يصير ظنيًّا في دلالته على بقية أفراده، ويمكن تخصيصه مرة أخرى بدليل ظني.[28]

ويذهب السرخسي إلى أن احتمال دخول التخصيص على اللفظ العام يُعَدّ وهمًا ما لم يثبت بدليل قطعي. ولا يجوز تضييق اللفظ العام الذي يفيد القطع، أو حمله على معنى آخر بمجرد الوهم. ثم إن الانطلاق من احتمال التخصيص يعني التفسير بالإرادة الباطنية، وهي ليست بدليل لعدم انضباطها فضلًا عن أن هذا التوجه يحدث اضطرابًا في أرضية التكليف والمقاصد الشرعية.[29]

الخاتمة

يُعَدّ السرخسي من أعلام الأصوليين الذي يتبوّؤون مقامًا بارزًا في تشكيل نظرية الدليل والتفسير في المذهب الحنفي. وانطلاقًا من تحديدات السرخسي وتقييماته باعتبار جذورها الممتدة إلى الماضي وانعكاس آثارها على المستقبل- يمكن أن نقول ما يأتي في سياق فهم المذهب الحنفي والمجتهدين الحنفية على وجه الخصوص، ومذاهب أهل السنة الفقهية:

هناك اتفاق عام بين المجتهدين الفقهاء والمذاهب الفقهية على أن القرآن والسنة المتواترة والإجماع أدلة شرعية توجب العلم. وبينما يمكن الحديث عن اتفاق مشابه في حجية الخبر الصحيح في العمل، فإننا نصادف اختلافًا في حجية الخبر الواحد في العلم وعلاقته من الأدلة الأخرى. فإلى جانب الاختلاف في

---

[27] **الأصول** للسرخسي، 142/1؛ 12/2، 30. من أجل حكم اللفظ العام، انظر: Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 90-95.

[28] **الأصول** للسرخسي، 132/1-134.

[29] **الأصول** للسرخسي، 136/1-137.

أساليب النهج وأنماط التعبير، يمكن القول: إن الآراء والتقييمات حول هذا الموضوع تتقارب في فهم الأخبار ومكانتها في الممارسة الاجتماعية للأجيال الثلاثة الأولى.

وإلى جانب عناية المذاهب الفقهية والفقهاء بالجانب الشكلي للرواية، فإنهم لا يختزلون الاستدلال بالرواية وموجبها من العلم أو العمل، بشكل الرواية وحده. وفي هذه النقطة، يرون أن قبول الخبر الواحد عند أكثر العلماء، وتشكيله دليلًا في الفتوى، والعمل به عند أكثر الفقهاء- كل ذلك يزيل الشبهة في السند، ويقربه من درجة المتواتر، أو يرفعه إلى المتواتر. وتتجلى هذه المسألة في جميع المذاهب الفقهية السُّنية من حيث فهم الأدلة والاستدلال بها، وإن كان ذلك بطرق مختلفة.

فالحنفية، رغم معارضتهم تخصيص القرآن بالخبر الواحد من حيث المبدأ، فإنهم يرون التخصيص -وحتى النسخ- ممكنًا إذا كانت الرواية ممّا «استدل به العلماء، وعمل به الفقهاء»؛ لذلك، جرى تقييد بعض عموم الأحكام في القرآن بالآحاد في مثل قوله (ص): «لا تُنكَحُ المرأةُ على عمتِها»، وقوله (ص): «لا وصية لوارث». وفي هذا السياق يقول الجصاص: «إذا ظهر في السلف استعماله، والقول به، مع اختلافهم في شرائط قبول الأخبار وتسويغ الاجتهاد في قبولها وردّها؛ فلولا أنهم قد علموا صحته واستقامته لما ظهر منهم الاتفاق على قبوله واستعماله، وهذا وجه يوجب العلم بصحة النقل».[30] ويذهب الكاساني إلى عدم صحة اختزال النظر إلى المتواتر من جهة السند، ويعدّ ظهور العمل بالحديث قرنًا فقرنًا هو قرينة للتواتر، فيقول: «... وتواترٌ من حيث ظهور العمل به قرنًا فقرنًا من غير ظهور المنع والنكير عليهم في العمل به، إلا أنهم ما رووه على التواتر؛ لأن ظهور العمل به أغناهم عن روايته».[31] وكذلك، يمكن أن نرى آثارًا للفهم نفسه في المذهب المالكي. ومعلوم أن فهم «عمل أهل المدينة» الذي له مكانة خاصة في نظرية الأدلة والفكر الفقهي للمذهب المالكي- يقوم على الاعتقاد بأنه يعكس ممارسة تعود جذورها إلى النبي (ص)، أو على الأقل الممارسة الدينية للصحابة.

وإلى جانب الحساسية التي يبديها الشافعي لشرط الاتصال في صحة الحديث، فإنه يعدّ الحديث المرسل/المنقطع من حيث السند، دليلًا للحكم وحجة في العمل، إن كان مرويًّا في مصادر الرواية المختلفة (كرواياتها من قبل

---

[30] **الفصول** للجصاص، 1/174-175.
[31] **بدائع الصنائع** للكاساني، 7/331.

جميع علماء السير والمغازي) أو اتفق على العمل به أهل العلم (الإجماع)[32]. ويُعَدّ هذا النوع من الأحاديث أقوى من الخبر الواحد المتصل في الاستدلال؛[33] لأن أيًّا من السّنّة النبوية يمكن أن تكون خاصةً بأفراد بعينهم، لكنها لا يمكن أن تبقى خاصة في المجتمع المسلم بأكمله. وإذا كانت سُنّة رسول الله قد تخفى على الأفراد، فإنّها لا تخفى عن عموم المجتمع، ولا يجتمع جيل كامل على رأي يخالف سُنّة نبيّنا (ص)، ولا يجتمعون على خطأ[34].

وللسبب نفسه يقول الزمخشري، المفسّر المعتزلي: «إن حديث رسول الله (ص) «لا وصية لوارث» المنقطع من حيث السند، هو بحكم المتواتر في اقتضائه العلم والعمل بموجبه، وذلك بتلقيه من قبل الأمة بالقبول»؛ لأنهم لا يتلقون بالقبول إلا الثَّبت الذي صحت روايته».[35]

المصادر والمراجع

- **أصول الفقه؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483ه/1090م)؟[].

تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414ه/1993م.

- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛**

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت. 587هـ/1191م).

بيروت، 1974م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430ه/1039م).

---

[32] يشترط الشافعي في قبول الحديث المرسل/المنقطع في الاستدلال أن يكون معزّزًا برواية مسندة مشابهة، أو بحديث مرسل برواية أخرى، أو رواية رأي صحابي موافق للمرسل، أو أفتى بمثل معناه عموم أهل العلم. انظر: **الرسالة** للشافعي، المادة 1262-1277.

[33] **الرسالة** للشافعي، المادة 399.

[34] **الرسالة** للشافعي، المادة 1312، 1320.

[35] **الكشاف** للزمخشري، 1/249-250.

تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ه/2001م.

- **الرسالة؛**

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت. 204هـ/820م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

- **الفصول في الأصول؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370ه/981م).

تحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت، 1986-1989م.

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛**

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الحارزمي (ت. 538هـ/1144م).

تحقيق: عبد الرزاق المهدي، 1997م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, H. Yunus, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 1996, XIV, 355-363.

Apaydın, H. Yunus, “Meşhur”, *DİA*, 2004, XXIX, 368-371.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996.

Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Bibliyografya

Apaydın, H. Yunus, “Haber-i vâhid”, *DİA*, 1996, XIV, 355-363.

Apaydın, H. Yunus, “Meşhur”, *DİA*, 2004, XXIX, 368-371.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1986-1989.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü’l-e-dille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001.

el-Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut, 1974.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, 1997.

ARGUN, S. – ESKİN, Ü., "Erken Dönem İslam Diplomasisinde Hediye (H. 7-132/M. 628-750)"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 6 (2024): 278-331
Tercüme makale / Translation article

ERKEN DÖNEM İSLAM DİPLOMASİSİNDE HEDİYE (H. 7-132/M. 628-750)

THE EXCHANGE of GIFTS in THE EARLY PERIOD of ISLAMIC DIPLOMACY (7-132 AH/628-750 AD)

SELİM ARGUN*
DOÇ. DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

ÜMİT ESKİN**
ARŞ. GÖR.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ İnsanlık tarihinin en eski eylemlerinden biri olan hediyeleşme, çeşitli sebeplerle insanlar arasında uygulandığı gibi diplomatik ilişkiler çerçevesinde devletler arasında da uygulanagelen bir teamüldür. Tarih boyunca farklı saiklerle de olsa devletler arası münasebetlerde, diplomatik protokoller gereği hediyeleşmenin gerçekleştiğine dair birçok kayıt bulunmaktadır. Özellikle büyük devletler arasındaki diplomatik ilişkilerde hediyeleşme olgusu daha belirgin hale gelmektedir. Hediyeleşmeler genellikle dostluk bağlarını pekiştirme amacına matuf olarak milletler arasında barışı hedefleyen siyasi bir eylem olsa da zaman zaman veren tarafın güç ve kudretini hissettirme ya da muhatabı küçük düşürme niyeti de taşıyabilmekteydi. Makalede verilen tarihî örneklerden de uluslararası ilişkiler ve diplomasi sahasında hediyeleşmenin önemli bir araç olarak kullanılageldiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada diplomasi ve hediye kavramları hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra Hz. Peygamber, Râşid Halifeler (11-40/632-661) ve Emevîler (40-132/661-750) dönemlerinde diplomatik münasebetlerdeki hediyeleşmeler mercek altına alınacak, böylelikle kronolojik olarak zikredilerek siyasî ve sosyal olaylar bağlamında İslam diplomasi geleneğinde hediyeleşmenin yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hediye – Hediyeleşme – Armağan – Diplomasi – İslami Diplomasi – Hz. Muhammed – İslam Tarihi.

ABSTRACT The exchange of gifts, as one of the oldest human gestures, has continued to be practiced among people for various personal reasons, as well as among nations for diplomatic relations. There are numerous historical records indicating that throughout the history the exchange of gifts has taken place among nations within the conventional diplomatic forms, albeit with different motives and intentions. The practice of gift exchange has become even more apparent and common, particularly in diplomatic relations between great states. Even though by the exchange of gifts is generally aimed to achieve peace or to reach stragetic and political goal, such as strengthening the mutual bonds between two nations, it is also used from time to time as a stratagem to humiliate the recipient of the gift and make him/her feel the power of the giver of the gift. From the historical examples that have been presented in this article, one can deduce that the exchange of gifts has been used as an important tool in international relations and diplomacy. In this study, right after drawing a general framework about the concepts of diplomacy and gift, we will examine the cases of the gift exchange that took place within the diplomatic relations during the periods of the Prophet Muhammad (pbuh), the Four Rightly-Guided Caliphs (the Rashidun) (632-661/11-40), and the Umayyads (661-750/40-132). Moreover, by presenting the political and social events of the time in a chronological order, we shall show the place and importance of the practice of the gift exchange in the overall context of Islamic diplomatic tradition.

Keywords: Gift – Present – Gift Exchange – Diplomacy – Islamic Diplomacy – Prophet Muhammed (pbuh) – History of Islam.

* ORCID: 0000-0002-1015-0817 | selimargun@hotmail.com

** ORCID: 0000-0001-7159-836X | umiteskin@gmail.com

Geliş/Received 17.10.2024 – Kabul/Accepted 16.12.2024

أركون، س . – أسكين، أ.، "الهدية في دبلوماسية العصر الإسلامي المبكر (07-132 / 628-720)"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 6 (2024): 278-331
المقالة المترجمة

الهدية في دبلوماسية العصر الإسلامي المبكر (٠٧-١٣٢هـ / ٦٢٨-٧٥٠م)*

سليم أركون
الأستاذ المشارك
رئاسة الشؤون الدينية التركية

أميت أسكين
عضو هيئة التدريس
جامعة إسطنبول/كلية الإلهيات

الملخص

يُعَدّ تبادل الهدايا من أقدم التصرفات الإنسانية في تاريخ البشرية، وهذا التبادل يجري بين الناس لأسباب مختلفة، ويجري كذلك بين الدول في إطار العلاقات الدبلوماسية. والوثائق الكثيرة المتوفرة تثبت تبادل الهدايا في العلاقات الدولية، بموجب البروتوكولات الدبلوماسية؛ لدوافع مختلفة على مر التاريخ. وتزداد ظاهرة تبادل الهدايا وضوحًا في العلاقات الدبلوماسية بين الدول الكبرى. وإذا كان تبادل الهدايا يمثّل عمومًا عملًا سياسيًا في سياق تعزيز علاقات الصداقة والسلام بين الأمم، فإنه يأتي في بعض الأحيان في سياق استعراض المانح قوته وجبروته، أو يهدف إلى إذلال المرسَل إليه. وفي كل الأحوال، كانت الهدايا كما هو واضح من الأمثلة التاريخية الكثيرة وسيلة مهمة في مجال العلاقات الدولية والدبلوماسية. هذه الدراسة تعمل على رسم إطار عام لمفهوم الدبلوماسية وتبادل الهدايا، وتسلّط الضوء على تبادل الهدايا في العلاقات الدبلوماسية في العهد النبوي والخلفاء الراشدين (١١-٤٠/٦٣٢-٦٦١) والأمويين (٤٠-١٣٢/٦٦١-٧٥٠)، وتحاول بذلك كشف مكانة تبادل الهدايا في التقاليد الدبلوماسية الإسلامية في سياق الأحداث السياسية والاجتماعية تبعًا لترتيبها الزمني.

الكلمات المفتاحية: الهدية – تبادل الهدايا – الأعطية – الدبلوماسية – الدبلوماسية الإسلامية – محمد (ص) – التاريخ الإسلامي.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية، -بتعديلات قليلة في بعض آرائها من قبل مؤلفيها- 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:
Selim Argun - Ümit Eskin, "Erken Dönem İslâm Diplomasisinde Hediye (H. 7-132/M. 628-750)", *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: XV, sayı: 1, 2020: 57-94.

المدخل

قبول الهدية أو تقديمها عمل رمزي بين طرفين، يحمل أبعادًا نفسية وإستراتيجية، ويربط الطرفين بالتزامات غير مكتوبة، ويحدث تقاربًا روحيًّا بينهما.[1] وإذا كانت هدية الرئيس لمرؤوسه مقبولة في التعامل، فإن هدية المرؤوس لرئيسه عمومًا محلّ ريبةٍ، لا تتلقى القبول.

وبينما يشكّل عمر الشخص وجنسه وثقافته جانبًا مهمًّا في تعاطي الهدايا في الحياة اليومية؛ يشكل تناسب الهدية بنوعها وقيمتها ومقدارها ومقام المقدَّم له وتوقيتها وأسلوب تقديمها جانبًا معقدًا، بل فنًّا بذاته. فإذا ما جرى تقديم الهدية بشكل مخالف للممارسات الدبلوماسية، ولا تتناسب مع مقام الشخص وعمره وجنسه، أو إذا ما جرى تقديم الهدية في الوقت الخطأ، فإن النتائج المرجوّة قد تؤدي إلى عكس المطلوب. ومن المعلوم أن مثل هذه الحوادث وقعت في التاريخ وتسببت في أزمات دبلوماسية،[2] بل عُدّت استفزازًا خطيرًا وسببًا لإعلان الحرب.[3]

وقد شهد التاريخ باستمرار، تبادل الهدايا لأغراض مختلفة في العلاقات الدبلوماسية بين البلدان تبادلًا يذهب إلى أبعد من هدية مقابل هدية، إذ منها ما كان لإقامة علاقات ودية، وإظهار القوة والسلطة والثروة، ومنع عملية عسكرية محتملة أو تمرد، والرغبة في التجارة مع الدولة التي يجري إرسال الهدية إليها، ومكافأة التعاون ضد عدو مشترك، والتعبير عن الولاء لقوة عسكرية أكبر وطلب حمايتها، ويمكن تلخيصها على أنها إعلان حسن النية والرغبة في ضمان أمن وحرية العبادة لإخوانهم في الدين في البلد الذي يجري إرسال الهدية إليه.

والتاريخ مفعم بالسجلات التي تشير إلى تقديم الهدايا في العلاقات الدبلوماسية الدولية، وفي مقدمتها الدول الكبرى. فالأمثلة كثيرة على تبادل الهدايا في العلاقات الدبلوماسية بين الصينيين والساسانيين،[4] والساسانيين

---

1 Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam*, s. 732.

2 Kortantamer, "Memlüklerde Hediye", s. 29-30.

3 كان الشاه إسماعيل قد أرسل إلى السلطان ياووز سليم ردًّا على رسالة تهديده قُبَيل معركة جالديران، لباسًا وخمارًا نسائيًّا مرفقًا برسالة يقول فيها: «إن كنت رجلًا فاخرج إلى الميدان». انظر:
Yücel-Sevim, *Türkiye Tarihi: Osmanlılar Dönemi: (1300-1566)*, 2/236-239.

4 **الذخائر والتحف** للرشيد بن الزبير، ص 3.

والبيزنطيين،[5] والهنود والساسانيين،[6] والأحباش والساسانيين،[7] وبين دول وسط آسيا التركية والصينيين،[8] والمقدونيين والصينيين.[9] ودلالات الهدايا بطبيعة الحال تختلف تبعًا للوقت والموقف. ومن الواضح أن هذا الحشد من البيانات التاريخية تشير إلى استعمال الهدايا أداة مهمة في العلاقات الدولية والدبلوماسية.[10]

ومن أبرز الأمثلة وأثبتها وأهمها على استخدام الهدايا في المجاملة والتكتيك السياسي والدبلوماسي ما ورد في القرآن الكريم في سورة النمل.[11] ولأن القرآن الكريم والسنة النبوية تضمّنا تبادل الهدايا بين الدول، فقد دارت المناقشات حول الهدايا في أدبيات الشريعة الإسلامية.[12] فالفقيه الشهير الماوردي (ت. 450هـ/1058م) الذي كتب مصنّفًا عن الأنظمة الإدارية في الدولة الإسلامية بعنوان «الأحكام السلطانية»، ذكر على سبيل المثال أنه يجوز لرئيس الدولة أن يقبل الهدايا التي يرسلها حكام أو شعوب الدول الأجنبية، ولكن يجب تحويل هذه الهدايا إلى خزانة الدولة ما لم تكن لسبب شخصي خاصّ لمودة سالفة بينهما أو ما شابه ذلك.[13] إن حقيقة أن الهدايا وتبادل الهدايا مهمّة جدًّا في الحياة الاجتماعية والسياسية على حد سواء- جذبت انتباه العلماء المسلمين، وكتبوا أعمالًا مستقلة في هذا المجال، أو ناقشوا هذا الموضوع تحت عناوين خاصة في أعمالهم.[14] وعلى الرغم من إجراء العديد من الدراسات حول الدبلوماسية الإسلامية، فإن هناك احتياج إلى مزيد من

---

[5] **الذخائر والتحف** للرشيد بن الزبير، ص 5.

[6] **الذخائر والتحف** للرشيد بن الزبير، ص 4.

[7] Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 24-25.

[8] Salman, "Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin ile Hediyeleşmesi", s. 3-12.

[9] **الأخبار الطوال** للدينوري، ص 35-36.

[10] Balcı, Hz. Ömer Döneminde Diplomasi, s. 62.

[11] تتحدث الآيات عن إرسال بلقيس ملكة سبأ هدايا إلى سيدنا سليمان، وردها من قبل سيدنا سليمان لما تحمله من هدف سياسي. انظر: النمل، 27/35-46.

[12] **المبسوط** للسرخسي، 16/82؛ **الأموال** لابن زنجويه، 2/585-589.

[13] **الحاوي الكبير** للماوردي، 16/282. والمذكور أعلاه بتصرف معاصر، والنص الأصلي تحت عنوان (هدايا أهل دار الحرب إلى ولاة السلطنة). المترجم.
Bardakoğlu, "Hediye", *DİA*, erişim: 26 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/hediye

[14] **العقد الفريد** لابن عبد ربه، 7/311؛ **الذخائر والتحف** للرشيد بن الزبير؛ **آداب الملوك** للثعالبي؛ **إمتاع الأسماع** للمقريزي، 7/322-345؛ **سبل الهدى والرشاد** للشامي، 9/25-92.

الدراسات التفصيلية التي تتناول الجوانب النظرية والعملية للموضوع.[15] يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على موضوع لم يتمّ التركيز عليه بشكلٍ كافٍ في تاريخ الدبلوماسية الإسلامية حتى اليوم، إنّه يركّز على تبادلِ الهدايا في الأنشطة الدبلوماسية منذ بداية الإسلام حتى نهاية العصر الأموي. ويهدف إلى تحديد مكانة الهدايا في التاريخ الإسلامي المبكر وأهميتها واستخداماتها من خلال الإشارة إلى الأحداث التاريخية المهمّة التي جرى تصنيفها زمنيًّا تحت عناوين معينة.

أوّلًا: الدبلوماسية والهدية:

كلمة الدبلوماسية التي يُعبَّر عنها باللغة التركية [وبالعربية كذلك] بالسفارة هي مفهوم حديث مشتق من كلمة دبلوم في اليونانية القديمة.[16] وإذا كانت مصطلح الدبلوماسية يدل على معان مختلفة، فإنّ الدبلوماسية تعني بشكل عام إدارة العلاقات بين الدول من خلال المفاوضات المتبادلة عبر السفراء.[17] كان مصطلح الدبلوماسية يُستخدَم حتى القرن الثامن عشر بمعنى «علم تدقيق الوثائق»، ثم أصبح يُستخدَم بعد ذلك بمعنى «علم حفظ المحفوظات، وتقييم الاتفاقيات الدولية وتدقيقها».[18]

إن الدبلوماسية التي هي جزء من التراث المشترك الذي تركته الدول عبر تاريخها، وصلت إلى يومنا من خلال عملية طويلة. كانت الدبلوماسية في العصور القديمة ساذجة، تقوم على مبدأ أداء المهام الأحادية والمؤقتة، ويُسمّى هذا النوع من الدبلوماسية في الأدبيات أيضًا بالدبلوماسية المخصّصة (ad hoc). بمعنى آخر، يجري تكليف السفراء بأداء مهمّة ما، ثم يعودون إلى بلادهم بعد إتمام المهمة.[19] جرى تطبيق هذه الممارسة بالطريقة نفسها في الدبلوماسية الإسلامية المبكرة، كما كانت في اليونان القديمة وروما وبيزنطة والساسانيين. استمرت هذه

---

[15] Kaplony, Konstantinopel und Damaskus: Gesandtschaften und Vertraege Zwischen Kaisern und Kalıfen 639-750 Untersuchungen Zum Gewohnheits-V*ö*lkerrecht und Zur *İ*nterkulturellen Diplomatie, s. 8.

[16] Istanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice*, s. 6; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 39; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 17; Kapar, *Heyetler*, s. 23; Uzer, "Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları", s. 15.

[17] Istanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice*, s. 6-7; Tuncer, *Küresel Diplomasi*, s. 15.

[18] Uzer, *Uluslararası İlişkiler*, s. 13; Kapar, *Heyetler*, s. 23.

[19] Tuncer, *Küresel Diplomasi*, s. 16; Uzer, *Uluslararası İlişkiler*, s. 15.

الطريقة من السفارات بين الدول فترة طويلة، ثم تحولت في القرن الخامس عشر إلى سفارات دائمة؛ بسبب البيروقراطية المتزايدة، وكانت ولايات المدن الإيطالية رائدة في تشكيل هذه الممارسة.[20] واليوم، يجري قبول الدبلوماسية مهنةً ذات قواعد بموجب القرار الذي اتخذته الدول المشاركة في مؤتمر فيينا عام 1814 .[21]

يُعبَّر عن الدبلوماسي الذي يشرف على العلاقات بين الدول في اللغة التركية بكلمة (elçi)، وهي مشتقة من الجذر (el) الذي يعني «شعب، بلد، دولة».[22] وقد بدأ استخدام كلمة «دبلوماسي» للسفراء في الغرب، بعد القرن الثامن عشر على وجه الخصوص.[23] ويُعبَّر عن هذا المفهوم في اللغة العربية باسم سَفير (وجمعُه سفراء)، ورَسول (وجمعه رُسُل)، ووَافِد (وجمعه وُفّاد). ويُعبّر كذلك في اللغة العربية عن فعل إرسال بعثة السّفارة بمفاهيم السّفارة والوفد والوِفادة والرسالة. وعلى الرغم من أن هذه الكلمات كانت تُستخدَم بالترادف فيما بينها في الفترات المبكرة، فإنها بدأت تتباعد عن بعضها في الاستعمال في الفترات اللاحقة. فبينما تخصّصت رسالة النبي (ص) بالرسول، فإن كلمة (السفير) انصرفت إلى من يدير شؤون العلاقات الدولية، واستُعمِلت كلمة الوفد (ج. وفود) لبعثة السِّفارة.[24] وإن لزم الأمر وضعَ إطار اصطلاحيّ للفظ الدبلوماسي، وبخاصة في الفترة التي بدأ يتبلور فيها بوصفه مفهومًا اصطلاحيًّا، فإنه يمكن القول: إن الدبلوماسي: هو المسؤول الذي يقوم بتسليم رسائل دولته وينقل رسائل حاكمها، ويمثل دولته، ويقدّم الهدايا باسم دولته، ويتقبّل الهدايا من الدول التي يزورها، ويقوم بالمفاوضات الدبلوماسية بين الدول.

تناول العلماء المسلمون في مؤلفاتهم موضوع الدبلوماسية والدبلوماسيين بوصفه قضية مهمة في علاقات الدول. ويأتي في مطلع قائمة هذه المؤلفات في مصادر التاريخ الإسلامي، كتاب «رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسّفارة» لابن الفرا، الذي يتميز بتقديمه المعلومات

---

[20] Tuncer, *Küresel Diplomasi*, s. 17-18.

[21] Istanbuli, *Diplomacy and Diplomatic Practice*, s. 23-24.

[22] İpşirli, "Elçi", *DİA*, erişim: 28 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/elci.

[23] Kapar, *Heyetler*, s. 23.

[24] Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 40; Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyet Tarihi*, s. 95; Kapar, *Heyetler*, s. 23-24.

المهمّة الأولى عن الدبلوماسية والسّفارة والسُّفراء. فيقول المؤلف في كتابه: «وقالت الحُكَماءُ: ثلاثةٌ تدلّ على ثلاثة: الهديَّة على المهدي، وَالكتابُ على الكاتِب، والرَّسول على المُرْسِل»،[25] مشيرًا إلى أهمية اختيار الشخص المناسب للتمثيل، وأهمية تقديم الهدية المناسبة. ويورد المؤلف أيضًا وَصِيَّة المُهلَّب بن أبي صفرَة (ت. 82هـ/702م) لولده اليزيد بن المهلَّب (ت. 102هـ/720م): «وَليكن الرَّسُول بيني وَبيْنك مَن يعقل عنّي وعنك، وإذا كتبتَ كتابًا فأكثر النّظر فيه، فإنّ كتاب الرَّجل موضع عقله، ورسولَه موضع رأيه»،[26] مشدّدًا على أهمية اختيار السّفراء.

الهديّة (ج. هدايا) كلمة عربية من جذر (هَدَيَ) الّتي تدل على معنى: «الدلالة على الطريق»،[27] وانتقلت إلى التركية. ورغم الدلالة الاصطلاحية المختلفة للكلمة فإنها تُستعمَل بشكل عام في «ما أُهديتَ إلى ذي مودّة مِن برٍّ».[28] والهدية بالمعنى الواسع، هي ما يقدّمه إنسان إلى إنسان أو مجتمع من متاع أو مال، بدافع المودة والألفة، على سبيل الإكرام، من دون انتظار مقابل، وبدون تمييز بين فقير أو غني، وتُكرَه استعادتها.

في العلاقات الدبلوماسية، يسلّم السُّفراء الهدايا، باعتبارها من موجبات المجاملة الدبلوماسية، ويجري تسليمها بشكل عام في وقت تسليم خطاب الدولة إلى الزعيم الآخر. والشائع في ممارسات الدبلوماسية الإسلامية أن يقدّم السفراء الهدايا المناسبة إلى زعماء البلدان التي يزورونها، وأن يقدّم رؤساء الدول الهدايا للسفراء عند استقبالهم.[29]

وهذه الهدايا؛ قد تكون قيمة ونادرة، أو أمتعة متنوعة ترمز إلى قوة المعطي. فلا يقتصر دور الهدايا على التطوير السلمي للعلاقة بين الطرفين فحسب، بل يمكن أن يفتح الباب كذلك إلى تكريس هيمنة الطرف المانح وإقامة سلطته على الطرف الآخر. وفي هذا السياق يحمل المثل العربي

---

[25] **رسل الملوك** لابن الفرا، ص 38.

[26] **رسل الملوك** لابن الفرا، ص 53.
Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 73; Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, s. 88.

[27] **كتاب العين** للخليل بن أحمد، 299/4؛ **المفردات في غريب القرآن** لأبي الفرج الأصفهاني، ص 835.

[28] **كتاب العين** للخليل بن أحمد، 299/4.

[29] Kortantamer, "Memlüklerde Hediye", s. 17.

دلالة قوية على دو الهدايا في التفاعل والتأثير إذ يقول: «إن الهدية تُعْمي وتُصِمّ».[30]

كانت الهدايا التي يقدمها السفراء الأجانب لرجالات الدولة الكبار الذين يُتوقَّع منهم التأثير في سياسات الدولة- تُعَدّ أنشطة تهدف إلى الحصول على أسرار الدولة، وتكون في موضع استياء بشكل عام. ومع ذلك، يشير بعض الباحثين إلى وجود فجوة نظرية في هذا المجال؛ لأن نظرية الرشوة الدبلوماسية لم يجرِ تناولها بشكلٍ كافٍ في الفقه الإسلامي.[31]

ثانيًا: الهدية في دبلوماسية عرب الجاهلية:

قامت الأنشطة الدبلوماسية بين العرب في الجاهلية، وتبادلت القبائل الرسل والهدايا. وامتلكت مكة حظًّا وافرًا من التقاليد المبنية على الخبرات الدبلوماسية.[32] وأرسل المكّيون سفراءهم إلى القبائل الأخرى والدول المجاورة لأسباب مختلفة. وكانت العلاقات الدبلوماسية على صلة وثيقة بالتجارة. وقد أراد عبد مناف جدّ الرسول (ص) الأكبر التجارة في أسواق القبائل والدول المجاورة بحرية عن طريق أبنائه، وسعى من أجل ذلك إلى عقد اتفاقيات التجارة الحرّة باسم إيلاف. ولهذا الغرض أجرى مفاوضات دبلوماسية مع ملوك بيزنطة واليمن والحبشة وإيران إلى جانب زعماء القبال العربية، ونتيجة هذه المبادرات تمكنت الأطراف من ممارسة التجارة بحرية وأمان.[33]

وأرسلت كذلك وفود السفارة بمناسبة الأحداث المهمة في شبه الجزيرة العربية. منها أن ملك اليمن سيف بن ذي يزن (ت. 575) انتصر على الأحباش بعد ولادة النبي (ص) بعامين، وأصبح ملك اليمن بلا منازع، فتوافدت عليه الوفود من كل جانب يهنئونه على بطولته وانتصاره، وكان بين هذه الوفود الدبلوماسية وفد مكة، وفيه عبد المطلب بن هشام

---

[30] **سراج الملوك** للطرطوشي، 571/2.

[31] Rosenthal, *Man Versus Society in Medieval Islam*, s. 734; Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet: Özellikle Yargısal Rüşvet*, s. 214-217.

[32] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1015.

[33] Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 46-48;56/1، **الطبقات** لابن سعد.

(ت. 577) جد النبي (ص). وقَبِل سيف بن ذي يزن مثول الوفد بين يديه، وأكرم جميع أعضائه بهدايا قيمة.[34]

وكانت القبائل تتقاسم الوظائف السياسية في مكة. وكانت وظيفة السفارة والمهام الدبلوماسية، يقوم بها أفراد من قبيلة عَديّ بن كعب. وعند ظهور الإسلام كانت السفارة في القبيلة نفسها، ويقوم بها سيدنا عمر بن الخطّاب (رض) (ت. 23هـ/644م). وتولى المهمة بعد إسلامه، عمرو بن العاص (ت. 34هـ/664م).[35] كانت الحبشة المنطقة الأخرى التي تقوم بينها وبين مكة علاقات دبلوماسية وتجارية. وقد حرص المكّيون على أن يُتقِن السفراء لغة أهل البلد الذي يُرسَلون إليه. وبالمقابل، كان السفراء الذين يتوافدون إلى مكة يُعامَلون معاملة حسنة، وتحْسَنُ وِفادتهم، وتُقدَّم لهم أماكن الإقامة والإعاشة والضيافة، إلى جانب الهدايا في إطار العلاقات الدبلوماسية.[36]

أرسل المكيون عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة (ت. 35هـ/656م) إلى النجاشي (ت. 9هـ/630م) في طلب إعادة المسلمين الذين لجؤوا إلى الحبشة. وقد حمل هذا الوفد معه الهدايا، وقدموا الهدايا القيمة لأصحمة النجاشي، وغيره من كبار المسؤولين الحكوميين. لكنه بعد الاستماع إلى الوفد، رفض النجاشي مطالب المكيين، ولم يسلّم المسلمين إليهم، ورد هداياهم إليهم.[37]

ثالثًا: الهدية في دبلوماسية النبي (ص):

«كان رَسُولُ اللهِ (ص) إِذَا أُتِيَ بِطَعَامٍ سَأَلَ عَنْهُ: أَهَدِيَّةٌ أَمْ صَدَقَةٌ؟ فَإِنْ قِيلَ صَدَقَةٌ، قَالَ لِأَصْحَابِهِ: كُلُوا، وَلَمْ يَأْكُلْ، وَإِنْ قِيلَ هَدِيَّةٌ، ضَرَبَ بِيَدِهِ ﷺ فَأَكَلَ مَعَهُمْ».[38] وكان (ص) يحرص على رد الهدية بهدية، ويشجع أصحابه على تبادل الهدايا، ويقول: «تَهَادَوْا فَإِنَّ الْهَدِيَّةَ تُضْعِفُ الْحُبَّ

---

[34] **المنمق** لابن حبيب، ص 432؛ **دلائل النبوة** للبيهقي، 13/2؛ **نهاية الأرب** للنويري، 141/16؛ **سبل الهدى والرشاد** للشامي، 127/1.

[35] **المنتظم** لابن الجوزي، 217/2؛
Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1015; Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diploması*, s. 52-53..

[36] İpşirli, "Elçi", *DİA*, erişim: 28 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/elci.

[37] **الكامل** لابن الأثير، 79/2-82.

[38] البخاري، الهبة، 11.

وَتَذْهَبُ بِغَوَائِلِ الصَّدْرِ».[39] وهكذا تحوّل تبادل الهدايا إلى عادة راسخة في المجتمعات الإسلامية.

وكذلك، أَولى النبي (ص) أهمية للأنشطة الدبلوماسية، واختيار السفراء الذين يقومون بهذه الأنشطة؛ إذ كان يتخير من صحابته أكثرهم كفاءة وقدرةً وذكاءً وحسن مظهر، ومَن يتمتعون بمهارات الخطابة والإقناع، إلى جانب الصدق والإخلاص وعلو الأخلاق. وكانت المعرفة بدقائق الإسلام والإلمام بجغرافية الوجهة وثقافتها من الخصائص المطلوبة للسفراء. إلى جانب ذلك، يأتي استعمال غير المسلمين في هذه المهمة أحيانًا، على أنها حالاتٌ استثنائيةٌ من حيث المعرفة بدقائق الدين في سياق هذا الواجب.[40]

ففي سياق القضايا المذكورة آنفًا، كان دحية الكلبي (ت. 50هـ/670م) الذي أرسله الرسول (ص) سفيرًا إلى الإمبراطور البيزنطي على سبيل المثال، حسن الوجه جميل البنيان. وعبد الله بن حذافة (ت. 35هـ/6-655م) الذي أرسله إلى كسرى فارس كان يتقن الفارسية. وعمرو بن أمية الضمري (ت. 60هـ/679-80م) الذي أرسله إلى الحبشة إلى أصحمة النجاشي (ت. 60هـ/679-80م) كان يعرف الحبشة ومقرّبًا من النجاشي.[41] وتبيّن أن حبيب بن أبي بلتعة (ت. 30هـ/650م)، وعمرو بن العاص اللذين أُرسِلا إلى عُمَان، كانا يعرفان المناطق التي أُرسِلا إليها.[42]

في العام السادس للهجرة (628م)، عقد رسول الله (ص) صلح الحديبية مع مشركي مكة، فكان اتفاقيةً ناجحة عادت بالنفع والفتح العظيم للمسلمين. وبفضل هذه المعاهدة تسارعت الأنشطة الدبلوماسية.[43] ولم تقتصر هذه الأنشطة على العرب فقط، بل جرى إرسال السفراء إلى حكام الدول الأخرى في المنطقة أيضًا. ففي العام السابع للهجرة (628م)، بعث رسول الله (ص) الرسل لتبليغ الإسلام إلى رؤساء الدول.[44]

---

[39] **المعجم الكبير** للطبراني، 162/25.

[40] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018-1019.

[41] في الفترة التي قام فيها عمرو بمهمته، لم يكن قد أسلم بعد. انظر: Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018

[42] Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 62-64.

[43] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018.

[44] **الطبقات** لابن سعد، 222/1.

كان فتح مكة إعلانًا لعز الإسلام في جزيرة العرب، واستقبل رسول الله (ص) الزعماء ووفود قبائل الجزيرة العربية في المدينة المنورة. جرى استقبال الوفود والسفراء القادمين في مكان «أسطوانة الوفود» في المسجد النبوي بالمدينة المنورة. وكان النبي (ص) قبل دخول الرسل يلبس أجمل ثيابه، ويسلّم على أصحابه، ويأمرهم بذلك. والصحابة بدورهم يخبرون الرسل القادمين بإيجاز عن كيفية التصرف قبل الدخول على النبي (ص).[45] وكانت الوفود تُستقبَل بشكل خاص في بيوت الصحابة، مثل رملة بنت الحارث وأبي أيوب الأنصاري (ت. 49هـ/669م). ثم لم يلبث أن بُنِي منزل في المدينة لإقامة الوفود والرسل، وعمل النبي (ص) بنفسه في بنائه.[46]

وحرص النبي (ص) على تقديم الهدايا للسفراء، وهو تقليد قديم في العلاقات الدبلوماسية. وقَبِل منهم الهدايا، وأوصى أصحابه بذلك. كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر في وصيته قبل وفاته بإكرام الرسل والإحسان إليهم.[47] ويمكننا هنا تقسيم الأنشطة الدبلوماسية للنبي محمد (ص) إلى قسمين: رؤساء الدول والقادة المحليين.

الدبلوماسية مع رؤساء الدول:

أصحمة النجاشي:

في السنة السابعة للهجرة (628م) بعث رسول الله (ص) عمرو بن أمية الضمري سفيرًا إلى أصحمة النجاشي في الحبشة. وكان النجاشي يعرف عمرو بن أمية من أيام شبابه وصراعه من أجل العرش، حيث باعه أقاربه عبدًا لبني ضمرة. وعندما مَثَلَ عمرو بن أمية بين يدي النجاشي تلفّظ بالشهادتين وأسلم.[48] وإلى جانب دخوله في الإسلام، أكرم النجاشي وِفادة الوفد، وأغدق عليهم الهدايا، وحمّلهم كتابًا للنبي (ص) وهدايا كثيرة للنبي (ص)، وكان من الهدايا التي تذكرها المصادر: خُفّان أسودان

---

[45] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1023.

[46] **الطبقات** لابن سعد، 323/1، 346/4؛ **التراتيب الإدارية** للكتاني، 23/2.

[47] البخاري، الجهاد، 175-176؛ **التراتيب الإدارية** للكتاني، 207/2-208؛ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1025-1026.

[48] **الطبقات** لابن سعد، 222/1؛ **زاد المعاد** لابن القيم الجوزية، 120/1.
Öztürk, "Necaşi Ashame", *DİA*, erişim: 30 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame.

ساذجان يلبسهما النبي (ص)،[49] وخاتَمٌ ذهبيّ حبشيّ مرصّع،[50] وثلاثة رماح،[51] وبغل،[52] وقدح يشرب منه النبي (ص)،[53] وقميص وسراويل وعمامة وعِطاف (مِعطَف) سواني،[54] وفرس.[55]

وقد أرسل النبي (ص) بعض الهدايا إلى النجاشي ردًّا على هداياه. وكان ملك الروم قد أهدى النبي (ص) جُبّة من سندس فلبسها، فجعل القوم يقولون: يا رسول الله أأُنزِلت عليك من السماء؟ فقال: «وما تعجبون منها؟ فو الذي نفسي بيده، إن منديلًا من مناديل سعد بن معاذ في الجنة خير منها!»، ثم بعث بها إلى جعفر بن أبي طالب، فلبسها، فقال النبي (ص): «إني لم أعطكها لتلبسها». قال: فما أصنع بها؟ قال: «ابعث بها إلى أخيك النجاشي».[56] وأرسِل كذلك؛ حِلْيَة وأواقيّ[57] من مسك، وحُلَّة. لكن النجاشي مات قبل أن تصل إليه الهدايا، فرُدّت إلى النبي (ص).[58] المهمّ هنا أن النبي (ص) في علاقاته الدبلوماسية أرسل الهدايا إلى زعيم مسلم.

إمبراطور الروم هرقل:

ومن سفرائه (ص) الذين أرسلهم لدعوة القادة والحكام إلى الإسلام دحية الكلبي، بعثه إلى قيصر يدعوه إلى الإسلام، في العام السابع للهجرة (628م)، وكان يعرف الشام جيدًا، وكتب معه كتابًا، وأمره أن يدفعه إلى عظيم بصرى ليدفعه إلى قيصر.[59] فدفعه عظيم بصرى إليه وهو يومئذ بحمص، وقيصر يومئذ ماش في نَذْر كان عليه: إنْ ظهرت الروم على فارس أن يمشي حافيًا من قسطنطينية إلى إيلياء، فقرأ الكتاب، وأذن لعظماء الروم في دسكرة له بحمص فقال: «يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد. وأن يثبت لكم ملككم وتتبعون ما قال عيسى ابن مريم؟». ودار النقاش بينهم، ورأى هرقل ثورة قومه ورفضهم لدعوة النبي (ص)، فهابه ذلك، وعدل عن ميله لإعلان الإسلام، وقال: «إنّما قلت لكم ما

---

[49] **الطبقات** لابن سعد، 414/1.
[50] الإصابة **لابن حجر**، 25/8.
[51] أنساب الأشراف **للبلاذري**، 202/1.
[52] أخلاق النبي وآدابه **لأبي الشيخ الأصفهاني**، 467/2.
[53] **الطبقات** لابن سعد، 417/1.
[54] كتاب المحبَّر **لابن حبيب، ص** 76.
[55] مكاتيب الرسول **للأحمدي**، 130/1.
[56] **الطبقات** لابن سعد، 393/1.
[57] الأوقيّة نقد من الفضة، تقابل 40 درهمًا. انظر: **تهذيب اللغة** للأزهري، 375/9.
[58] **الطبقات** لابن سعد، 93/10؛ **الإصابة** لابن حجر، 462/8.
[59] **الطبقات** لابن سعد، 223/1؛ **التراتيب الإدارية** للكتاني، 341/1.

قلت أختبركم لأنظر كيف صلابتكم في دينكم. فقد رأيت منكم الذي أحبّ». فرضي عنه القوم وسجدوا له. وقدَم هدايا مختلفة إلى النبي (ص).[60] وتذكر المصادر بين الهدايا: جُبّة مصنوعة من الحرير، وجرّة مليئة بالزنجبيل، وأواقيّ من ذهب، وأنه (ص) عدّها من الفيء، ووزعها بين أصحابه.[61]

ويُذكَر أن النبي (ص) قبل غزوة مؤتة أرسل رسلًا إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام أو دفع الجزية.[62] وعندما رأى هرقل ردّ فعل قومه، خشي على ملكه، فكتب إلى النبي (ص) كتابًا، وأرسله مع دحية يقول فيه للنبي (ص): إني مسلم، ولكني مغلوب على أمري، وأرسل إليه بهدية. فلما قرأ النبي (ص) كتابه، قال: «كذب عدو الله، ليس بمسلم، بل هو على نصرانيته». وقبل هديته، وقسمها بين المسلمين. وكان لا يقبل هدية مشرك محارب، وإنما قبل هذه لأنها فيء للمسلمين، ولذلك قسمها عليهم، ولو أتته في بيته كانت له خالصة كما كانت هدية المقوقس خالصة له وقبلها من المقوقس؛ لأنه لم يكن محاربًا للإسلام.[63]

كسرى الساساني خسرو برويز الثاني:

في العام السابع الهجري (628م)، أرسل النبي (ص) عبد الله بن حذافة السهمي بكتاب إلى كسرى الساسانيين، كسرى برويز الثاني. فلما قرأه غضب غضبًا شديدًا، وأبى الإسلام، ومزّق الكتاب. وعندما بلغ النبي (ص) هذا السلوك الذي لا يليق بالرسل، قال: «مزق الله ملكه».[64] ولم يمض زمن طويل على هذه الحادثة حتى هلك كسرى على يد ابنه شيرويه، وجلس مكان أبيه على العرش.[65]

ويضيف ابن سعد أن كسرى كتب إلى باذان عامله على اليمن، طالبًا منه أن ابعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جلدين، فليأتياني به. ثم كان من خبر رسولَي باذان أنهما مَثَلا بين يدي رسول الله (ص) بالمدينة، فأخبرهما النبي (ص) بمقتل كسرى، وقدّم لهما هدية من ذهب وفضة. ثم أرسل شيرويه لعامله في اليمن ينهاه عما أمر به أبوه، وكان ذلك سببًا في إسلام باذان وقومه في اليمن.[66] ويروي سعد أيضًا، أن كسرى أهدى إلى رسول الله (ص)

---

[60] **الطبقات** لابن سعد، 223/1، 303، 393.
[61] **الطبقات** لابن سعد، 393/1.
[62] حميد الله، محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ترجمه إلى التركية: وجدي أق يوز، (إسطنبول: Kitabevi، بدون تاريخ)، 123.
[63] **الروض الأنف** للسهيلي، 398/7-400.
[64] **الطبقات** لابن سعد، 223/1-224.
[65] **المنتظم** لابن الجوزي، 462/2.
[66] **الطبقات** لابن سعد، 335/1.

فقبِل منه. ويروي اليعقوبي أن كسرى أرسل كتابًا إلى النبي (ص) وجعله في حرير ومسك.[67] ويجمع الروايتين الخطيب البغدادي، فيقول: فلما قرأ الكتاب، قال [كسرى]: «عجز صاحبكم أن يكتب إليّ إلا في كراع» مبديًا استهانته، ثم دعا بالجَلَمَيْنِ [أي المِقَصّ] فقطعه، ثم دعا بالنار فأحرقه، ثم ندِم. فقال: «لا بدّ أن أهدي له هديّة». فأرسل له أقمشة من ديباج وحرير في صندوق ثمين.[68] وفي رواية الحاكم النيسابوري أن كسرى أهدى للنبي (ص) بغلة. وفي رواية الأصفهاني، قال ابن عمر: أهدى كسرى إلى رسول الله (ص) ثيابًا منسوجة بالذهب.[69] أمام هذا الاختلاف في هذه الروايات، تذهب روايات أخرى إلى أن هذه الهدايا لم تكن من كسرى الذي مزّق الكتاب، بل من زعماء آخرين. ويذكر الطبري أن الذي أرسل الهدية لم يكن كسرى خسرو الثاني، بل بنته بوران التي جلست على العرش في 8هـ/630م.[70] ويذكر حميد الله أنها اتبعت سياسة حكيمة، وأرسلت الهدايا، لكن ذلك لم يدم طويلًا، حيث جرى عزلها عن العرش.[71]

راجا الهند:[72]

ورد في المصادر أيضًا أن ملك الهند أهدى إلى رسول الله (ص) جرّةً فيها زنجبيل، فأطعم أصحابه قطعة قطعة.[73] ويرد إلى الأذهان هنا الارتباك الذي يمكن أن يحصل للرواة من كون إمبراطور بيزنطة أرسل الهدية نفسها أيضًا إلى رسول الله. وفي هذا السياق، يذكر ابن حجر أخبارًا عن سَرْباتك من ملوك الهند، أرسل إليه رسول الله (ص) ودعاه إلى الإسلام، فأسلم.[74] فإن صحّت هذه المعلومات، فقد وصلت دعوة النبي (ص) إلى الهند، وأن رجا الهند علم بذلك، فأرسل مبعوثين وهدايا لإقامة علاقات جيدة مع النبي (ص).

---

[67] **تاريخ اليعقوبي** لليعقوبي، 77/2.

[68] **تاريخ مدينة السلام** للخطيب البغدادي، 457/1؛ مكاتيب الرسول **للأحمدي**، 93/1.

[69] **المستدرك** للحاكم النيسابوري، 623/3؛ **صفات الجنة** لأبي نعيم الأصفهاني، 291/2؛ **سبل الهدى والرشاد** للشامي، 27/9.

[70] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 447/3.

[71] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/363.

[72] الاسم الذي يلقب به حكام الهند، انظر:
Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, s. 4/3925.

[73] **المستدرك** للحاكم النيسابوري، 150/4.

[74] **الإصابة** لابن حجر، 229/3؛
Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 433/434.

مقوقس مصر جُرَيج بن مينا:

وفي العام السابع الهجري (628م) أيضًا، أرسل رسول الله (ص) حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس جُرَيج بن مينا (ت. 21هـ/642م)[75] عظيم القبط في مصر، وبعث معه كتابًا يدعوه إلى الإسلام.[76] ولما بلغ كتاب النبي (ص) إلى المقوقس، لم يشأ أن يقف في وجه النبي (ص)، فتكلم بكلام حسن موارِبٍ، وكتب إلى رسول الله (ص) كتابًا، وأرسل معه الهدايا، وقَبِل النبي (ص) الهدايا.

وتذكر المصادر الهدايا التي أرسلها المقوقس إلى النبي (ص) على النحو الآتي: جاريتان جميلتان من كورة أنصنا[77] في قرية حفن، هما: مارية القبطية وأختها سيرين،[78] لهما مكان عظيم في القِبط، وغلام خصيّ اسمه مأبور،[79] وبغلة شهباء تُدَعى دُلْدُل،[80] وحمارً أشهب يُدعَى يَعْفُور أو عُفَيْر،[81] وفرسً اسمه اللِّزَاز،[82] وألف مثقال ذهبًا،[83] وعشرون كسوة،[84] وقدح زجاج كان يشرب فيه (ص)،[85] وزِقّ من عسل من مدينة بنها،[86] ومسك، ومُرَبَّعة [وعاء زجاجيّ لا عُروة له] يضع فيها المُكحُلة، وقارورة الدُّهن والمُشط والمِقص والمِسواك،[87] ومُكْحُلَة من عيدان شامية[88] ومرآة ومُشط،[89] وغير ذلك.[90] وتذكر الروايات

---

[75] من أجل التفصيلات حول المقوقس، انظر:
Nadir Özkuyumcu, "Mukavkıs", *DİA*, erişim: 14 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/mukavkis.

[76] **الطبقات** لابن سعد، 224/1.

[77] هضبة في مصر ذات موارد مائية وفيرة. انظر: **مراصد الاطلاع** لصفي الدين البغدادي، 124/1.

[78] **السيرة النبوية** لابن هشام، 174/1-175؛ **الطبقات** لابن سعد، 224/1.

[79] **زاد المعاد** لابن قيم الجوزية، 122/1.

[80] **الطبقات** لابن سعد، 224/1.

[81] **أنساب الأشراف** البلاذري، 511/1.

[82] **الطبقات** لابن سعد، 422/1.

[83] **زاد المعاد** لابن قيم الجوزية، 120/1؛ المثقال في الموازين المستعملة اليوم 4,2237 غ. انظر:
Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, s. 4/3239.

[84] **الطبقات** لابن سعد، 201/10.

[85] **الطبقات** لابن سعد، 416/1.

[86] **فتح مصر والمغرب** لابن عبد الحكم، 69/1.

[87] مكاتيب الرسول للأحمدي، 101/1.

[88] **مجمع الزوائد** للهيثمي، 152/4.

[89] **مجمع الزوائد** للهيثمي، 152/4.

[90] Temir, "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı", s. 57-58.

أنه أُعجِب بعسل بنها، ودعا له بالبركة، فقال: «إن كان عسلكم أشرف فهذا أحلى، ثم دعا فيه بالبركة.[91] وكان من شأن الجاريتين الجميلتين مارية وأختها سيرين[92] أن حاطبًا حدثهما عن الإسلام فأسلمتا في الطريق. وقد تزوج رسول الله بمارية، وأنجبت له ولده إبراهيم.[93]

الدبلوماسية مع الزعماء المحليين:

والي اليمن باذان:

لم يقتصر النشاط الدبلوماسي للنبي (ص) على قادة الدول والملوك، فأرسل الرسل إلى القادة الإقليميين وزعماء القبائل. وقد سبق أنه بعد إرسال النبي (ص) رسوله بكتابه إلى كسرى، وتمزيق الكتاب، أرسل كسرى كتابًا إلى باذان (ت. 10هـ/632م)، عامله باليمن، أن ابعث من عندك رجلين جلدين إلى هذا الرجل الذي بالحجاز فليأتياني بخبره. فبعث باذان رجلين، وكتب معهما كتابًا. فقدِما المدينة فدفعا كتاب باذان إلى النّبيّ. فابتسم رسول الله (ص) ودعاهما إلى الإسلام. ثم أخبرهما بمقتل كسرى، وقال: أبلغا صاحبكما أن ربّي قتل ربَّه كسرى في هذه الليلة لسبع ساعات مضت منها، وإن الله تبارك وتعالى سلّط عليه ابنه شيرويه فقتله. وأرسل معهما نطاقًا من الذهب والفضة هدية.[94] فرجعا إلى باذان بذلك، وتبيّن صدق نبوّة محمد (ص) فأسلم هو وأبناؤه الذين باليمن، وأرسل إلى النبي (ص) يعلمه بإسلامه، وبعث له بهدية هي البرسم الذهبي.[95] وإلى جانب التأثير الكبير لمعجزة النبي (ص) في صدق خبره عن كسرى، فإن دبلوماسيته اللطيفة تجاه حاكم اليمن والهدايا التي أرسلها أسهمت في تأليف قلبه للإسلام، ودخول منطقة إستراتيجية في الإسلام.

---

[91] **فتح مصر والمغرب** لابن عبد الحكم، 74/1.

[92] **الإصابة** لابن حجر، 297/4؛ وقد أهدى رسول الله (ص) الشاعر حسان بن ثابت سيرين. انظر: **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 619/2.

[93] توفيت مارية في المدينة المنورة في عام (16ه/637م) بعد وفاة النبي (ص) بخمس سنوات. أمّ في جنازتها سيدنا عمر (رض). ودُفِنت في جنّة البقيع. انظر: **معرفة الصحابة** لأبي نعيم الأصفهاني، 432/1؛ **الإصابة** لابن حجر، 310/8-311.

[94] **الطبقات** لابن سعد، 22/1؛ **الكامل** لابن الأثير، 214/2؛ **الإصابة** لابن حجر، 631/1.

[95] والبرسم الذهبي معدن أغلى من الذهب، ويُروى أن النبي (ص) علّق هذه الهدية على الكعبة. **الجماهر في معرفة الجواهر** للبيروني، ص 66-67؛ Hamidullah, *İslam Peygamberi,* 860.

زعيم قبيلة حِمْيَر ذي يزن:

تذكر الروايات أن الملك ذا يَزَن زعيم قبيلة حمير[96] في اليمن أهدى إلى رسول الله (ص) حُلّة أخذها بثلاثة وثلاثين بعيرًا، أو بثلاث وثلاثين ناقة فقبلها.[97] وفي روايةٍ أخرى، قدَّم ذو يزن المنَّ هدية، وقبل النبي (ص) هذه الهدية.[98] ويُروَى أيضًا أن رسول الله (ص): اشترى حُلّة ببضعة وعشرين قلوصًا، فأهداها إلى ذي يزن.[99] والشخص المقصود بذي يزن الذي تبادل الهدية مع النبي (ص) هو زُرْعة بن يزن. وقد أسلم زرعة، وكتب إلى النبي (ص) بإسلامه ومفارقته الشرك مع وفد حِمير، وأبقاه النبي (ص) في حكمه.[100] وهكذا عمل النبي (ص) على تأليف قلب ذي يزن وقبيلته في الإسلام من خلال تبادل الهدايا وغيرها.

ملك الغساسنة جبلة بن الأيهم الغساني:

بعث النبي (ص) شجاع بن وهب (ت12ه/633م) إلى جبلة بن الأيهم،[101] آخر ملوك الغساسنة[102] الذين حكموا سوريا وما حولها وهم تابعون للروم، يدعوه إلى الإسلام. وبحسب بعض الروايات، أسلم جبلة، وأبلغ النبي (ص) بإسلامه في رسالة. ويُروى أن جبلة بعث هدية إلى النبي (ص).[103]

---

[96] سلالة عربية حكمت اليمن من عام 115 ق.م إلى 525 م.
Mehmet Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 130-133.

[97] أبو داود، اللباس، 5؛ **مسند البزار** للبزار، 41/14؛ **أسد الغابة** لابن الأثير، 604/2.

[98] **مسند البزار** للبزار ، 41/14.

[99] أبو داود، اللباس، 5.

[100] Algül, "Himyerîler", *DİA*, erişim: 16 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/himyeriler.

[101] **المعارف** لابن قتيبة، ص 644.
Fayda, "Cebele b. Eyhem", *DİA*, erişim: 17 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem.

[102] عائلة مسيحية عربية حاكمة في سوريا في الأعوام 200–636م. انظر:
Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 185-197; Ağırakça, "Gassânîler", *DİA*, erişim: 18 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi. org.tr/gassaniler.

[103] **الطبقات** لابن سعد، 228/1. وفي رواية أخرى، أسلم جبلة في زمن سيدنا عمر (رض)، ثم ارتد، وتوفي مسيحيًّا في بلاد الروم. وإلى جانب هذه الرواية، رواية أخرى تنفي إسلامه. انظر: كتاب المحبَّر **لابن حبيب**، ص 372؛ **سير** للذهبي، 532/3.
Fayda, "Cebele b. Eyhem", *DİA*, erişim: 17 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem.

الأمير الغساني الحارث بن أبي شَمِر الغسّاني:

وجه عليه الصلاة والسلام شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شَمِر الغساني أمير دمشق من قِبَل هرقل، يدعوه إلى الإسلام، ويعده بملكه إن أسلم. فلما وصله الكتاب رمى به، وقال: من ينتزع منّي ملكي؟ واستعدّ ليرسل جيشا لحرب النبي، وقال لشجاع: أخبر صاحبك بما ترى. ثم أرسل إلى قيصر يستأذنه في ذلك، وصادف ذلك مجيء دِحْيَة بكتاب رسول الله إلى هرقل، فكتب إليه يثنيه عن عزمه، فلما رأى الحارث كتاب قيصر صرف شجاعًا بالحسنى، وأمر له بمئة مثقال من الذهب. وقد أسلم حاجبه، ووصله بنفقه وكسوة، وقال أقرئ رسول الله منّي السلام. وعاد شجاع إلى المدينة محملًا بالهدايا، وشرح للنبي (ص) ما حصل بالتفصيل، فدعا النبي (ص) على الحارث.[104] لم يدم حكم القوى المحلية طويلًا بعد النبي (ص)، وانضمت الأراضي التابعة للغساسنة إلى حكم الدولة الإسلامية في عهد عمر (رض).

والي مَعان فروة بن عمرو الجذامي:

كان فروة بن عمرو الجذامي عاملًا لقيصر على عَمّان من أرض البلقاء. وكان رسول الله (ص) قد كتب إلى هرقل والحارث بن أبي شَمِر، ولم يكتب إليه. فأسلم فروة وكتب إلى رسول الله (ص) بإسلامه، وبعث من عنده رسولًا يُقال له مسعود بن سعد من قومه، وأهدى لرسول الله (ص) بغلة يُقال لها: فِضّة،[105] وحماره يَعفور،[106] وفرسًا يُقال له: الظّرب،[107] وأثوابًا من كَتَن، وقَبَاءً من سُندس محرّضًا بالذهب،[108] فقبل رسول الله (ص) كتابه وهديته، وكتب إليه جواب كتابه، وأجاز رسوله مسعودًا باثنتي عشرة أوقية ونش.[109] ويَرِد في الروايات أن فروة أهدى للنبي (ص)، كما يُروى أن المقوقس أهدى للنبي (ص) بغلة اسمها «دُلْدُل».[110] إن قَبُولَ فروةَ الإسلامَ الدِّينَ الحقّ وإرسالُه الهدايا إلى

---

[104] **الطبقات** لابن سعد، 224/1-225.

[105] **الطبقات** لابن سعد، 423/1.

[106] **أنساب الأشراف** للبلاذري، 511/1.

[107] **الطبقات** لابن سعد، 422/1.

[108] **زاد المعاد** لابن القيم الجوزية، 124/1.

[109] الحارث بن أبي شَمِر الغساني من أمراء الغساسنة، عندما تلقى نبأ إسلام فروة بن عمرو، دعاه للمثول بين يديه، وعرض عليه إعادته إلى عمله في إمارة من يليه من العرب على أن يترك الإسلام، ويعود إلى دينه القديم، فأبى فروة الارتداد عن الإسلام، فأمر الحارث بسجنه، ثم قتله على ضفاف نهر عفراء في فلسطين. انظر: **الطبقات** لابن سعد، 225/1، 243؛ 438/9-439.

[110] **الطبقات** لابن سعد، 422/1-423.

النبي (ص) رغم أنه لم يُرسَل إليه النبيّ أيّ كتاب يدعوه إلى الإسلام- أمر مهمّ. بالمقابل جوابُ النّبي (ص) على رسالة فروة وتقديمه الهدايا لرسول فروة، يحملان أهميةً من حيث تقديم الدعم المعنوي للمسلمين الذين يمرّون بأوقات عصيبة، فضلًا عن أهميته الدبلوماسية.

زعيم اليمامة سَلِيط بن عمرو العامري:

بعث رسول الله (ص) سَلِيط بن عمرو العامري إلى هَوْذَة بن علي الحنفي (ت. 8هـ/630م)، زعيم منطقة اليمامة وقبيلة بني حنيفة- يدعوه إلى الإسلام، وأرسل معه كتابًا، فلمّا قدِم عليه أنزله وَحَباه، وردّ ردًّا دون ردّ، وكتب إلى النبي (ص): «ما أحسنَ ما تدعو إليه وأجملَه! وأنا شاعر قومي وخطيبهم، والعرب تهاب مكاني، فاجعل لي بعض الأمر اتبعك»، وأجاز سَلِيط بن عمرو بجائزة وكساه أثوابًا من نسج هَجَر، فقدم بذلك كلّه على النبي (ص)، وأخبره عنه بما قال، وقرأ النبي (ص) كتابه، فقال (ص): لو سألني سَيَابة من الأرض ما فعلت، بادَ وبادَ ما في يديه»!، فلما انصرف من عام الفتح جاءه جبريل فأخبره أنه قد مات.[111] يُذكَر في بعض المصادر أن هَوذة أهدى للنبي (ص) رقيقًا يدعى «كركرة» فأعتقه.[112]

ملك دُومَة الجَندل أُكَيْدِر بن عبد الملك:

في العام الثامن الهجري (630م) قبل غزوة تبوك، أرسل النبي (ص) خالد بن الوليد في سَرية إلى أُكيدِر بن عبد الملك صاحب دُومة الجندل، وكان نصرانيًّا يتعاون مع المشركين والمنافقين في المدينة ضد المسلمين،[113] علمًا أن النبي (ص) سبق أن أرسل إليه كتاب الدعوة إلى الإسلام، في إطار نشاطاته الدبلوماسية.[114] خرج خالد في سريته واستأسر أُكيدِر، فأسره. ثم قدِم بأكيدر على رسول الله (ص) فأهدى له هدية، وصالحه على الجزية، وحقن دمه ودم أخيه، وخلى سبيلهما. وكتب له رسول الله كتاب أمان.[115] يُروَى أن أكيدرًا قدّم بعض الهدايا للنبي (ص)، وأن النبي (ص) قبِلها. إذ يَرِد في المصادر أن أكيدرًا

---

[111] **الطبقات** لابن سعد، 1/225-26؛ **الإصابة** لابن حجر، 5/438.

[112] **الإصابة** لابن حجر، 5/438.

[113] Ertürk, "Ükeydir b. Abdülmelik", *DİA*, erişim: 20 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ukeydir-b-abdulmelik.

[114] **الطبقات** لابن سعد، 1/249-250؛ **سير** للذهبي، 2/246-248.

[115] **الطبقات** لابن سعد، 2/151-152.

أهدى للنبي (ص) قميصًا ومَنًّا[116] وجُبَّةً من سندس.[117] ورُوِي أن النبي (ص) قدّم أيضًا هدية لأكيدر.[118] وهكذا فكّك النبي (ص) المسلمين خطر أُكيدِر، من خلال إقامة العلاقات الدبلوماسية وتبادل الهدايا.

صاحب أَيْلَة يُوحنا بن رؤبة:

مع تزايد قوة النبي (ص) والمسلمين في الجزيرة العربية، جاء قوم دُومة وأَيْلةَ وتيماء إلى النبي (ص) بقيادة يوحنا بن رؤبة صاحب أيلة، أيام غزوة تبوك (9هـ/630م)، فسأل يوحنا النبيَّ (ص) أن يعطيهم كتاب أمان كما أعطاه أَكَيْدِرًا، فكتب له النبي (ص) كتابًا فيه أمانهم، وصالحهم.[119] وبمناسبة الصلح، قدّموا الهدايا للنبي (ص)، فقبِلها النبيّ (ص) وبادلهم الهدايا. وهكذا تتجلّى العلاقات الدبلوماسية والهدايا في تأليف القلوب وبسط النفوذ[120].

بطريركية الكنيسة النسطورية:

كما أن هناك مزاعم بوجود المراسلات بين النبي (ص) والكنيسة النسطورية التي لجأت إلى الساسانيين هربًا من ضغوطات الكنيسة الرومية، وبُنيَت في المدائن وما حولها برعاية الكنيسة الرومية. وعلى الرغم من عدم توفر معلومات عن هذه المراسلات في المصادر التاريخية الإسلامية، فإنه بحسب ما يرويه ماري بن سليمان، أحد المسيحيين النسطوريين، في كتابه «أخبار فطاركة كرسي المشرق»، فإن إيشوعيب بطريرك الكنيسة النسطورية راسل النبي (ص) عن طريق رجال الدين عنده، وأرسل له الهدايا، وقبِل النبي (ص) هداياه.[121] ولأنه لا توجد في المصادر التاريخية الإسلامية ما يؤكد صحّة هذه الرواية، فلا بدّ من الحذر عند تناولها.

---

[116] **مجمع الزوائد** للهيثمي، 153/4.

[117] **الطبقات** لابن سعد، 74/2.

[118] **الطبقات** لابن سعد، 152/2. تختلف المصادر حول إسلام أكيدر وعدم إسلامه بعد لقاء أكيدر بالنبي (ص)، ومن ثَمّ تختلف في عدّه صحابيًا، فبينما ذكر بعضها إسلامه، نفته مصادر أخرى. انظر: **مجمع الزوائد** للهيثمي، 153/2؛ **الإصابة** لابن حجر، 380/1؛ **سبل الهدى والرشاد** للشامي، 198/7.

[119] **الطبقات** لابن سعد،152/2؛ **المغازي** للواقدي، 1031/3.

[120] **الطبقات** لابن سعد، 222/1؛ **المغازي** للواقدي، 1031/3.

[121] **أخبار فطاركة كرسي المشرق** لماري بن سليمان، ص 61-62. وانظر أيضًا:
Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, s. 92-95.

رابعًا: الهدية في دبلوماسية الخلفاء الراشدين:

في عهد الخلفاء الراشدين، استمرت الأنشطة الدبلوماسية في إطار أحكام الإسلام ومبادئ النبي (ص). في هذه الحقبة، تكاملت الأنشطة الدبلوماسية التي بدأت منذ عهد النبي (ص) بالتوازي مع مأسسة الدولة ونموّها. وهكذا تطورت العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى. جرى تسيير الأنشطة الدبلوماسية لأغراض تبليغ الإسلام، وتبادل الأسرى، ومنع المبادرات التي يمكن أن يرتّبها العدو، وتفكيك المؤامرات، وافتكاك الأسرى، واتفاقيات السلام والتحالف والاتصالات لأسبابٍ عسكريةٍ وتجارية.[122]

هدايا الإمبراطور البيزنطي لسفراء أبي بكر (رض):

في عهد أبي بكر (632-634م) استمرت الحرب مع بيزنطة تتمةً لما كانت عليه في عهد النبي (ص)، لكن من دون أن تتوقف المحادثات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية والبيزنطية. فقد أرسل أبو بكر (رض) إلى هرقل إمبراطور الروم وفدًا مكوّنًا من ثلاثة رسل هم: هشام بن العاص (ت. 13هـ/634م) ونُعَيم بن عبد الله (ت. 13هـ/634م) وعبادة بن الصامت (ت. 34هـ/654م)، للدعوة إلى الإسلام وحل المشكلات بالطرق الدبلوماسية وتطوير العلاقات بين الدولتين.[123] أجرى الرسل المسلمون المحادثات مع إمبراطور الروم. بالمقابل، تلقى الإمبراطور من الرسل معلومات عن عقيدة المسلمين وعبادتهم، واستضافهم مدة ثلاثة أيام، وبعد انتهاء المفاوضات الدبلوماسية أمر بتقديم الهدايا للرسل. لكنّ الرسل المسلمين لم يقبلوها، وأخفقت مبادرات السلام الدبلوماسية بين الجانبين.[124] في العلاقات الدبلوماسية، يقبل الرسل عمومًا الهدايا على سبيل المجاملة. ولا توجد في المصادر معلومات عن سبب عدم قبول الرسل للهدايا؛ ربما لم يقبلوها بسبب الحرب التي كانت مستمرة.

النشاط الدبلوماسي في عهد عمر بن الخطاب (رض):

جاء عمر (رض) بالعديد من الابتكارات والخدمات الدائمة في عهد خلافته، بناءً على الخبرات التي اكتسبها من مهامه الدبلوماسية في مكة في فترة

---

[122] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1025. Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, s. 80-81.

[123] Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, s. 83-84.

[124] **الفتوح** لابن أعثم الكوفي، 1/104-107.
Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 333-335; Topçuoğlu, *İslam'da Diplomatik Temsil*, s. 83-85.

الجاهلية.[125] كان (عمر) من القلائل الذين يعرفون القراءة والكتابة حين تشرفت الجزيرة العربية بالإسلام، وهو الذي أطلق تقليدَ ديوانٍ قويّ في أركان الدولة، وسجّل المراسلات الرسمية في عهد خلافته، فكان خليفة المسلمين الذي خلّف أوراقًا رسمية أكثر مما خلفه بقية الخلفاء الراشدين. أولى عمر (رض) أهميةً كبيرةً لاختيار الرسل الذين أراد إرسالهم إلى الدول الأجنبية، بوصفهم يمثلون الإسلام والمسلمين، فحرص على اختيارهم من ذوي المظهر الحسن والمصداقية العالية والمعرفة الكبيرة والجرأة والشجاعة والثقة العالية بالنفس والقدرة الكبيرة على المفاوضات والتواصل الاجتماعي والقدرة العالية على التعبير عن مرامهم. يمكن القول بأسهل عبارةٍ: إن فهم الدبلوماسية لدى عمر (رض) كان يقوم على سياسة الظهور كما هو.[126]

تبادل الهدايا بين زوجة عمر (رض) وإمبراطورة بيزنطة مارتينا:

في عهد الخليفة عمر (634-644م)، أراد إمبراطور الروم إقامة علاقات مع عمر بدلًا من إعلان الحرب على المسلمين، فأرسل له رسالة. وفي فترة تبادل الرسائل هذه، بعثت أم كلثوم (ت. 41هـ/661م) زوجة عمر وبنت علي رضي الله عنهما إلى مارتينا ملكة الروم بطيبٍ ومشارب وأحفاشٍ من أحفاش النساء،[127] ودسّته إلى البريد، فأبلغه لها، وأخذً منه، وجاءت امرأة هرقل، وجمعت نساءها وقالت: هذه هدية امرأة ملك العرب، وبنت نبيهم، وكاتبَتْها وكافأتها، وأهدت لها، وكان فيما أهدت لها عقدٌ فاخر. فلما انتهى به البريد إلى عمر (رض) أمره بإمساكه، فأمر بردّها إلى بيت المال، وردّ عليها بقدر نفقتها.[128] وبذلك حمى نفسه وزوجته من الشائعات المحتملة. وكما يتبين من هذا المثال، فإن تبادل الهدايا الدبلوماسية يثري العلاقات السياسية والاجتماعية بين الدول، ويسهم في تبادل المعرفة والأخلاق والثقافة بين الحضارات والثقافات.

---

[125] Özhazar, *Adalet've Yenilikleriyle Hz. Ömer*, s. 22-23.

[126] Balcı, "Diplomat ve Devlet Adamı yönüyle Hz. Ömer", s. 195-197.

[127] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 260/4.
Demirkent, "Herakleios", *DİA*, erişim: 25 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/herakleios.

[128] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 260/4؛ **الكامل** لابن الأثير، 36/3.

العلاقات الدبلوماسية والهدايا بين عمر (رض) ومقوقس مصر جُريَج بن مينا:

أُرسل جرير بن عبد الله البجلي (ت:51هـ/671م) إلى المقوقس عظيم القبط في مصر في عهد عمر (رض)، وكان قد أُرسِل إليه في عهد أبي بكر (رض) من قبل. ذهب الرسول جرير إلى المقوقس ومعركة اليرموك (15هـ/636م) محتدمة.[129] لكن الرسول جريرًا لم يكن على علم بهذا، فأراد مقوقس مصر اختباره، فقال: إن القتال محتدم بين المسلمين والروم، وإن المسلمين انهزموا، فلم يصدّق جرير، وقال: إن هذا لا يمكن أن يحدث. وعندما سأله المقوقس عن السبب، قال جرير: إن الله تعالى وعد نبيه (ص) أن يُظهِره على الدِّين كله، وليس بمخلفٍ الميعاد. فعدل المقوقس عن اختباره، وأبلغه بهزيمة الرّوم، ثم سأله عن وجوه أصحاب رسول الله (ص)، فأهدى إلى عمر وإليهم.[130] نعتقد أن مقوقس مصر أرسل هذه الهدايا بفعل المعارك التي كانت تجري بين المسلمين والبيزنطيين، وجهوده الرامية لاستمرار العلاقات الطيبة التي بدأت في عهد النبي (ص).

عرض القائد الساساني رستم الرشوة على سبيل الهدية:

الهدية والرشوة مفهومان متقاربان جدًّا. وفي أغلب الأحيان، يحدّد النظام المعياري الفقه والتشريع : ما الهدية؟ وما الرشوة؟ لكن التعاملات الراسخة والعادات السائدة في المنطقة تؤدّي أيضًا دورًا نشطًا في تشكل الرأي العام بشأن هذا الموضوع. فالهدية المقدَّمَة لشخصٍ يحمل سلطة عامة من دون الحصول على هدية تقابلها تُعَدّ في الفقه الإسلامي سُحتًا بالمعنى العام.[131] وقد نوقشت هذه المسألة بالتفصيل في أدبيات الفقه الإسلامي، وهناك دراسات كثيرة تناولت بإسهابٍ موضوعات على غرار: من يمكنه قبول الهدايا؟ وممن يمكنه قبولها؟ وضمن أي شروط؟ وبأي شروط يجب إعادة الهدايا المقدمة إلى المالك أو إلى الدولة؟ وما العقوبات الجزائية المترتبة في حالة قبول الهدايا المقدمة بقصد الرشوة؟ لأن «الفرق بين الهدية والرشوة خط رفيع».[132] وكما هو الحال في كثير من القضايا، فإن المقياس الأكثر دقة وحساسية في هذه المسألة هو الوجدان.

---

[129] المعارك التي دارت بين المسلمين والبيزنطيين، والمعارك التي وقعت في سوريا، وأدت إلى دخولها تحت حكم المسلمين. انظر: **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 394/3.

[130] وكان من الصحابة الذين أرسل إليهم الهدايا؛ سيدنا علي (رض) وعبد الرحمن بن عوف (رض) والزبير بن العوام (رض). انظر: **البداية والنهاية** لابن كثير، 171/8-172.

[131] Mumcu, *Osmanlı Devletinde Rüşvet*, s. 188-89.

[132] Naskali, "Giriş", s. XI.

استخدمت القوى العظمى أحيانًا الهدايا في الدبلوماسية للتأثير في الطرف الآخر واستغلال نقاط ضعفه والتأثير فيه. فالساسانيون كانوا منذ العهد الجاهلي يقدمون الهدايا لزعماء القبائل المحلية بغرض تحقيق تبعيتهم لهم.[133] جرى اختبار الوضع ذاته في معركة القادسية مع الساسانيين (15هـ/636م) على الجبهة العراقية في عهد عمر (رض)، إذ جعل سعد بن أبي وقاص (ت. 55هـ/636م) قائد الجيش في معركة القادسية زُهرةَ بن عبد الله بن قتادة بن الحوية (ت. 15هـ/636م) في طليعة الجيش، وجرى قُبَيل المعركة لقاءات بين سعد وقائد الجيش الساساني رستم عن طريق الرسل، وفي صباح اليوم الذي سبق يوم المعركة، أرسل رستم من يخبر زُهرة أنه يريد لقاءه، وعرض رستم على زُهرة تقديم هدايا قيمة مقابل إحلال السلام وتراجع المسلمين. وبينما كان يقدم عرضه هذا، تكلم عما فعلوه مع العرب سابقًا، كأنه يقول: «كنتم جيراننا. كنا نحميكم، ونقدم لكم المعروف»، بدون أن يقول ما يريد قوله حقيقةً. فقال زُهرة: إنهم لم يعودوا العرب السابقين، وإنهم يعملون لآخرتهم، ورفض الهدايا التي قدمها بمثابة الرشوة.[134]

كما يتضح مِمّا ذُكِر آنفًا، أن العلاقات الدبلوماسية التي بدأت في عهد النبي (ص)، استمرت في عهد الخلفاء الراشدين مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية بفضل الفتوحات، إذ جرى تسيير العلاقات الدبلوماسية إلى جانب المعارك المستمرة في الجبهات في زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. لكن لم يتم العثور على نشاطٍ يستحق الذكر من حيث تبادل الهدايا في الدبلوماسية في عهد عثمان وعلي رضي الله عنهما؛ نظرًا للصراعات الداخلية.

خامسًا: الدبلوماسية والهدايا في العهد الأموي:

شهد العصر الأموي (41–132هـ/661–750م) من التاريخ الإسلامي انتشار الفتوحات واتساع رقعة الدولة، وتحوُّل الدولة إلى دولة عظمى، وازدادت معها العلاقات الدبلوماسية، وتطورت الأعراف الدبلوماسية. إذ امتدت حدود الدولة الأموية من شمال إفريقيا إلى خراسان من جهة، ومن بيزنطة إلى الصين من جهة

---

[133] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 169/2؛ «**ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام**» لخليل عثامنة، ترجمه إسرافيل بالجي إلى التركية بعنوان (İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları)، في مجلة كلية الإلهيات في جامعة 19 مايس في تركيا، 18-19 (2005)، ص (193-212).

[134] **الكامل** لابن الأثير، ، 461/2–462. من أجل عرض مشابه من قبل رستم، انظر: Oğuzay, "Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi", s. 52-53.

أخرى، وبذلك نشأت الحاجة إلى إقامة علاقات دبلوماسية مع الدول المختلفة؛ لهذا السبب، شهدت الفترة حركة كثيفة للسفراء بين الدول،[135] وبالتزامن مع تبلور مؤسسات الدولة الإسلامية، اكتسبت الأعراف الدبلوماسية الراسخة أهمية متزايدة.

الهدية في دبلوماسية الخلفاء الأمويين:

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين الخليفة الأموي معاوية والإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع:

يُعَدّ معاوية (41-60هـ/661-680م) مؤسس الدولة الأموية، وكان سياسيًّا بارزًا بممارساته السياسية داخل البلاد وخارجها، ومع بيزنطة على وجه الخصوص، حين كان واليًا على سوريا. وبعد خلافته، اشتد صراعه مع بيزنطة بالتزامن مع ازدياد قوته ونفوذه، وكانت علاقاته الدبلوماسية ملائمة لسياسة التوازن التي كان يمارسها في علاقاته الإنسانية، فكان يقول معبرًا عن هذه السياسة: «لو أنّ بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، كانوا إذا مدّوها أرخيتها، وإذا أرخوها مددتها».[136]

كان معاوية يُذكر بين العرب بـ(داهية العرب)؛[137] نظرًا للسياسة والدبلوماسية اللتين يعتمدهما في علاقاته. وقد تلقى في قتاله ضد علي وأبنائه رضي الله عنهم أجمعين، الدعم من عمرو بن العاص الذي كان هو الآخر يُذكَر بين دهاة العرب، وكان أحد سفراء رسول الله (ص). في الوقت ذاته، عمل عمرو بن العاص مستشارًا لمعاوية، فعندما تلقى معاوية معلومات استخباراتية أن إمبراطوار بيزنطة سيهاجم الشام، في أثناء حربه مع علي (رضي الله عنه)، نصحه عمرو بن العاص أن يقدم لإمبراطور بيزنطة هدايا مكوّنة من الجواري الرومية والذهب والفضة والأمتعة البيزنطية العالية الجودة، وأن يجري معهم معاهدة تقضي بوقف الهجوم.[138]

وأرسل سابوريوس قائد القوات في ثيمة[139] أرمينياكون (أماسيا)، الذي تمرد على بيزنطة في السابع والأربعين للهجرة (667م)، الجنرال سرجيوس سفيرًا له إلى معاوية في دمشق، وطلب منه أن ينصره ضد الإمبراطور البيزنطي، مقابل أن

---

[135] Topçuoğlu, *İslam›da Diplomatik Temsil*, s. 87-88.

[136] **العقد الفريد** لابن عبد ربه، 112/5.

[137] وهؤلاء الأربعة المذكورون هم: معاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وزياد بن أبيه. انظر: **الطبقات** لابن سعد، 303/2.

[138] **الإمامة والسياسة** لابن قتيبة، 117/1-118.

[139] كانت الإمبراطورية البيزنطية تنقسم إداريًا إلى البنود أو الثيمات (واحدها ثيمة – thema)، ويطلق على حكامها اسم الإستراتيغوس. انظر:

يدعمه وجيشه في حملاته ضد بيزنطة. بناء عليه، أرسل قسطنطين الرابع الذي كان يدير شؤون الدولة في إسطنبول نيابة عن والده قسطنطين الثاني، حاجبه أندرو سفيرًا إلى معاوية محملًا بالهدايا، يطلب منه ألا يساعد سابوريوس الذي تمرد عليهم.

يذكر المؤرخ تيوفانيس (ت. 201هـ/817م) أن معاوية ردّ على السفيرين اللذين جاءا إليه لطلب الدعم، بقوله: «كلاكما عدوي. ومن يكثر علي في العطايا أدعمه». فوقف معاوية إلى جانب المتمرد سابوريوس، الذي وعده على ما يبدو بالمزيد، وأرسل جيشًا لدعمه بقيادة فضال بن عبيد (ت. 53هـ/673م). لكن سرجيوس سفير سابوريوس في هذه الأثناء قُتل على يد جنود الإمبراطور بكمين نصبوه له على الطريق.[140] ومن الواضح أن معاوية سلك سياسة مصالح الدولة، ولم يخضع لتأثير الهدايا الدبلوماسية رغم قوله: « ومن يكثر علي في العطايا أدعمه». ويبدو أن معاوية كان له هدف آخر، هو إضعاف الإمبراطورية البيزنطية؛ تمهيدًا لفتح إسطنبول.

والنشاط الدبلوماسي الآخر الذي جرى في عهد معاوية هو ذلك الذي حصل بعد حصار إسطنبول، إذ اكتسب موقعًا مهمًّا للقيام بالعمليات العسكرية من خلال الاستيلاء على شبه جزيرة قابي داغ الواقعة بالقرب من العاصمة بيزنطة، عام 49 هـ (670م)، وفتح إزمير عام 51هـ (672م)، واقترب من أسوار إسطنبول عام 53 هـ (674م)، وبقيت إسطنبول تحت حصار المسلمين على مدار أربع سنوات حتى عام 57 هـ (678م)، لكن الرياح جرت بما لا تشتهيها السفن، فتكبد المسلمون خسائر كبيرة أمام الجنود البيزنطيين واضطروا إلى الانسحاب، وكذلك تعرض الجيش الإسلامي للهزيمة في الأناضول. ومن ناحية أخرى، وقع معاوية في وضع حرج بسبب الموارنة[141] المسيحيين الذي يقطنون جبال أمانوس في لبنان الذين تمردوا بتحريض من البيزنطيين على أمل وقف هجمات المسلمين. وتحت هذه الظروف التي خدمت بيزنطة، لم يجد معاوية خيارًا غير طلب السلام، فأرسل لهذا الغرض وفدًا إلى إمبراطور بيزنطة، وكان على رأس

Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, s. 39-40; Cameraon, *Bizanslılar*, s. 99.

[140] من أجل تفاصيل الأحداث انظر:
Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 48-49; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 69-70.

[141] Fayda, "Cerâcime", *DİA*, erişim: 28 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ceracime.

الوفد فناقس الرومي الذي سبق إرساله للتفاوض على الصلح مع قسطنطين الثاني عام 38ه (659م).[142]

التقى الإمبراطور قسطنطين الرابع بالسفراء، ثم أرسل رجل الدولة الخبير والدبلوماسي المحنك جون بيتزيغوديس إلى الخليفة مع السفراء للتفاوض على شروط السلام. وجرى استقبال سفير الإمبراطور من قبل الخليفة معاوية، وسط احتفاء فخم حضره كبار رجالات الدولة. وبعد محادثات طويلة، جرى التوصل إلى اتفاق. ستكون هذه الاتفاقية سارية لمدة ثلاثين عامًا، يتعهّد فيها معاوية أن يقدم للإمبراطور سنويًا 3 آلاف دينار، و50 أسير حرب، و50 حصانًا عربيًا. وفي ختام الاتفاق، عاد السفير البيزنطي إلى بيزنطة محملًا بهدايا ثمينة من القصر الأموي. وبهذا يتبين أن معاوية تمكن من اجتياز الوضع السياسي الحرج بتوصله إلى الاتفاق وتقديمه الهدايا التي أرسلها إلى الإمبراطور البيزنطي، وتخطى بذلك الفترة الصعبة بحملاته الدبلوماسية.[143]

رواية مشابهة حول النشاط الدبلوماسي لمعاوية وعمر بن عبد العزيز:

وفقًا للرواية التي يذكرها كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه (ت. 328هـ/940م)، أرسل حاكم الهند إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (98-101هـ/717-720م) رسالةً دبلوماسيةً، يبدؤها بقوله: «من ملك الأملاك» ويصف قوته وملكه ونسبه، «إلى ملك العرب الذي لا يشرك بالله شيئًا، أما بعد: فإني قد بعثت إليك بهدية، وما هي بهدية، ولكنّها تحية؛ قد أحببت أن تبعث إليّ رجلًا يعلّمني ويفهمني الإسلام. والسلام». ورغم أن ابن عبد ربه، يفسر الهدية بالكتاب، فإنه لا يقدم معلومات حول فحوى الكتاب، ولا المراسلات الدبلوماسية التي أعقبت إرسال هذه الهدية.[144]

ترد هذه الرواية بشكل مختلف قليلًا في كتابٍ للرشيد بن الزبير الذي عاش بعد ابن عبد ربه بحوالي قرنين من الزمان. ففي كتابه «الذخائر والتحف»، يقدم الرشيد بن الزبير (القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر الميلادي) معلوماتٍ حول المراسلات الدبلوماسية وتبادل الهدايا بين الإمبراطور الصيني والخليفة معاوية. ورغم أوجه التشابه الكثيرة بين رواية الرشيد بن الزبير والرواية المذكورة آنفًا، فإن صاحب الرسالة والهدية في رواية الرشيد بن الزبير، هو

---

[142] **مروج الذهب** للمسعودي، 248/1.

[143] Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 48-49; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri,* s. 71-72.

[144] **العقد الفريد** لابن عبد ربه، 71/2-72.

إمبراطور الصين، فيقول: «من ملك الأملاك... إلى ملك العرب الذي يتعبد الإله ولا يشرك به شيئًا، أما بعد؛ فإني قد أرسلت إليك بهدية، وليست بهدية، ولكنها تحفة، فابعث إلي بما جاء من نبيكم من حرام وحلال، وابعث إلي من يبيّنه لي، والسلام» ثم يقول: وكانت الهدية كتابًا من سرائر علومهم. فالهدية القيمة التي أرسلها ملك الصين بحسب هذه الرواية كانت كتابًا عن الكيمياء والعلوم، وأنه انتقل إلى يد خالد بن يزيد بن معاوية، وكان يعمل منه الأعمال العظيمة من الصنعة وغيرها.[145] وعلى الرغم من وجود تباينٍ بين الروايتين، فإن ما ورد فيهما من إرسال الهدايا وطلب إمبراطور الصين من خليفة المسلمين أن يرسل إليه من يعلمه الإسلام يحمل أهمية من الناحية الدبلوماسية. صحيحٌ أن كتاب ابن عبد ربه تاريخه أبكر من تاريخ كتاب الرشيد بن الزبير، لكن احتواءه على تعابير مدح وإطراء للخليفة معاوية وعباراتٍ ذات مغزى من الناحية الدينية لافتٌ للنظر.

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين عبد الملك بن مروان والإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني:

بعد وفاة الخليفة الأموي الرابع مروان بن الحكم عام 65هـ (685م)، تولى الخلافة في دمشق ابنه عبد الملك بن مروان (65-85هـ/685-705م)، لكن خلافته اقتصرت على سوريا ومصر، وبقيت ولاية الحجاز والعراق تحت حكم عبد الله بن الزبير (ت73هـ/692م)، الذي لم يعترف بخلافته. وخرج ابن الزبير من المدينة وتقدم إلى أكناف فلسطين، وخرج شمال إفريقيا كله وصولًا إلى مصر عن حكم الأمويين.[146]

اغتنم جستنيان الثاني (685-695م) الذي اعتلى عرش بيزنطة في سنّ مبكرةٍ فرصة انشغال الخليفة بالمشكلات الداخلية، مثل المختار الثقفي وعبد الله بن الزبير، وخرق اتفاقية الصلح التي أبرمها والده، وأرسل جيشًا إلى سوريا يضم الموارنة المسيحيين، وما لبث أن احتل الجنود البيزنطيون أنطاكيا. في هذه الأثناء، ثار عمر بن سعيد الأموي (ت. 70هـ/690م) في دمشق مطالبًا بالخلافة، ووصل الإمبراطور البيزنطي إلى المصيصة قرب أنطاكيا، وسط هذه الفوضى والاضطرابات.[147]

---

[145] **الذخائر والتحف** للرشيد بن الزبير، ص 3.

[146] Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 75-76; Erkoçoğlu, *Emevi Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*, s. 141.

[147] **أنساب الأشراف** للبلاذري، 7/41-43؛ **مروج الذهب** للمسعودي، 3/81-82.
Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 61.

ولإخماد هذه الفوضى والاضطرابات، قام الخليفة بمبادرات دبلوماسية، فأرسل حميد بن حريث الكلبي وكُرَيب بن أبرهة الحميري سفيرين إلى الإمبراطور البيزنطي محمّلين بهدايا قيمة، وأبلغه في كتاب أنه يريد الصلح كما حصل في عهد معاوية. قبِل الإمبراطور الهدايا، وجرت المفاوضات حتى تكللت بتوقيع اتفاقية صالحة لمدة عشرة أعوام بين عبد الملك وباولوس السفير الذي أرسله جستنيان. وقُرِّر أن يجري تقاسم ضرائب أرمينيا وإيبيريا (جورجيا) وقبرص بالتساوي بين الدولتين، بالإضافة إلى الخراج المدفوع سابقًا لبيزنطة، على أن يقوم الإمبراطور بتوطين الموارنة في المناطق الداخلية من بيزنطة. بالإضافة إلى ذلك، وافق الإمبراطور على ترك بعض الروم رهائن ضمانًا للاتفاقية. وعقب هذه الهدية والاتفاق الدبلوماسي، وجد الخليفة فرصة لتركيز قوته واهتمامه لقمع حركات التمرد الداخلي وبسط سيطرته على الولايات وتعزيز هيمنته.[148]

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين الوليد بن عبد الملك والإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني:

في عهد الخليفة الأموي وليد بن عبد الملك (85-95هـ/705-715م)، أُقِيمت العلاقات الدبلوماسية بين المسلمين والبيزنطيين في مجال العمارة بحيث شملت مواد البناء والعنصر البشري. تبدي الروايات حول هذا الموضوع بعض التباين، والقاسم المشترك في هذه الروايات، هو أن الوليد بن عبد الملك كتب رسالة إلى إمبراطور بيزنطة جستنيان الثاني، يطلب منه المساعدة في بناء الجامع الأموي بدمشق أو بحسب روايات أخرى لتوسيع المسجد النبوي، وأن الإمبراطور لبى طلبه وأرسل الهدايا النفيسة والعمال للبناء. وبحسب هذه العلاقات الدبلوماسية التي ذكرها الطبري ضمن أحداث عام 88هـ (707م)، كان الوليد بن عبد الملك قد أمر واليه على المدينة عمر بن عبد العزيز بهدم المسجد النبوي وتوسيعه، وكتب إلى صاحب الروم، أي إمبراطور بيزنطة، يطلب منه أن يعينه، «فبعث إليه بمئة ألف مثقال ذهب، وبعث إليه بمئة عامل، وبعث إليه من الفسيفساء

---

[148] **أنساب الأشراف** للبلاذري، 7/41-43؛ **مروج الذهب** للمسعودي، 3/81-82.
Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 61; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 75-76; Erkoçoğlu, *Emevi Devleti'nin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*, s. 141; Yıldız, "Abdülmelik b. Mervân", *DİA*, erişim: 10 Ağustos 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan.

بأربعين حملًا»، وبعث الوليد بذلك إلى عمر بن عبد العزيز لاستعمالها في أعمال البناء.[149]

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين هشام بن عبد الملك والإمبراطور البيزنطي ليون الثالث:

في العام السابع (112هـ/ 730م) من خلافة هشام بن عبد الملك الذي تولى خلافة الأمويين على مدار عشرين سنة تقريبًا، أرسل ملك الروم ليون الثالث إليه قسيما بطرك الملكية بالإسكندرية سفيرًا، وبعث معه الهدايا، وطلب من الخليفة أن يرد الكنائس التابعة للملكيين من اليعاقبة الذين استولوا عليها بعد الفتح الإسلامي لمصر، وإعادتها إلى الملكيين. ووجد الخليفة أن الملكيين على حق، فأمر بإعادة الكنائس التي استولى عليها اليعاقبة إلى الملكيين. وفي هذا الإطار، أُعِيدت كنيسة بشارة إلى الملكيين، وعيّن الإمبراطور البيزنطي سفيره قسيما رئيسًا للكنيسة الملكية المصرية، ومقرها بالإسكندرية.[150]

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين الوليد الثاني والإمبراطور البيزنطي قسطنطين الخامس:

وإذا كانت إمبراطورية بيزنطة استخدمت الدبلوماسية والهدايا لضمان دعم الخليفة معاوية في أثناء الصراع على العرش في الإمبراطورية، فإنها استعملت الدبلوماسية والهدايا كذلك، لطلب الدعم من الخليفة الوليد الثاني، ففي عهد الوليد الثاني (125–126هـ/743–744م)، كانت بيزنطة تشهد اضطرابات داخلية، ذلك أن قسطنطين الخامس كان يعبر آسيا الصغرى ليحارب الدولة الأموية على الجبهة الشرقية في زمن الخليفة هشام بن عبد الملك، فتعرض للهجوم من قبل شقيقه أرتاباسادوس قائد ثيمة أوبسيكيون (حيث كان قد تزوج ابنة الإمبراطور بفضل دعمه لليون الثالث في صراعه من أجل العرش، عندما كان قائدًا للقوات في ثيمة أرمينيا)، وبذلك دخل في صراع على العرش مع قسطنطين الخامس (741–775م). وتمكن أرتاباسدوس من كسر تقدم قسطنطين الخامس في أثناء مروره من ثيمة أوبسيكيون في عام 124هـ (742م) لقتال المسلمين، وأجبره على الفرار إلى عمورية. واستغل أرتاباسدوس الفرصة وذهب إلى إسطنبول في العام

---

[149] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 6/243–246. من أجل الخلاف في الروايات ونقدها، انظر: Kaplony, *Konstantinopel und Damaskus*, s. 168-173; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 212-217.

[150] **التاريخ المجموع** لسعيد بن بطريق، ص 45–46؛ **المواعظ والاعتبار** للمقريزي، 4/409–410.

Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, s. 84.

نفسه، وكسب نائب الإمبراطور ثيوفانيس مونوتيوس إلى صفه، وتمكن بذلك من لبس تاج الإمبراطورية من يد البطريرك البيزنطي أنسطاسيوس.

تشبّث الإمبراطور قسطنطين الخامس بالصراع على العرش، فتوجّه ضد أرتاباسدوس، وهزم جنوده في عام 125هـ (743م) وحقّق هيمنته مرةً أخرى على إسطنبول. في فترة هذا الصراع بين الإمبراطور قسطنطين الخامس وأرتاباسدوس، أرسل قسطنطين الخامس أحد رجاله الموثوقين، المدعو أندرياس، وكذلك أرتاباسدوس أرسل غريغوريوس، إلى الخليفة الوليد الثاني بهدايا قيمة، في سبيل كسب صداقة الخليفة ودعمه في صراعهما على العرش. لا توجد في المصادر معلوماتٌ عن ماهية الرد الذي قدمه الوليد الثاني للسفيرين أو ماهية اللقاءات. لكن هناك معلومات تفيد بأن المسلمين أغاروا على بيزنطة خلال هذه الفترة، وأن الوليد الثاني كلف أخاه عمر بن يزيد بقيادة الجيوش الإسلامية لقتال بيزنطة. بعبارة أخرى، واصل المسلمون أنشطتهم العسكرية، مستغلين الاضطرابات الداخلية في بيزنطة.[151]

الهدية في دبلوماسية بعض الولاة والقادة الأمويين:

في العصر الأموي، كان الولاة والقادة يتمتعون بصلاحيات واسعة جدًّا، يمنحها لهم الخلفاء، فيحكمون أراضيَ شاسعة بصلاحيات حكم واسعة، في إطار منظور الإدارة اللامركزية. حتى إن الولاة من أمثال الحجاج بن يوسف الثقفي (ت. 95هـ/714م) كانوا يتقدمون على الخلفاء خلال الفترة التي خدموا فيها، فكان الولاة من أصحاب السلطة والصلاحيات الواسعة يقومون بأنشطة دبلوماسيةٍ مع الدول المجاورة على طول الحدود بوصفهم حكامًا.

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين عبد الله بن أمية ورتبيل من حكام الأتراك:

استعمل عبدُ الملك بن مروانَ أمية بن عبد الله بن خالد بن أسيد (ت. 87هـ/106م) واليًا على خراسان في السنة 74هـ (690م). وعندما بلغ كرمان، عين ابنه عبد الله بن أمية عاملًا على سجستان. ولم يكد عبد الله يصل إلى سجستان حتى بادر بالهجوم على رتبيل حاكم الأتراك في منطقة خراسان، وكان رتبيل

---

[151] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 227/7؛ **المنتخب من تاريخ المنبجي** للمنبجي، ص 94.
Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, s. 105-107; Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri*, s. 86.

يخشى المسلمين، وعندما وصل عبد الله إلى منطقة بُسْت، طلب رتبيل الصلح، وعرض عليه مليون درهم، وأراد ترتيب العلاقات دبلوماسيًا عن طريق إرسال بعض الهدايا القيمة والرقيق. لكن عبد الله رفض هداياه، وعاجزه في الشروط، لكن عبد الله بالمقابل، كان عديم الخبرة في الشؤون الإدارية والعسكرية. وتراجع رتبيل بعد رد عرضه وهداياه، وانسحب من المنطقة وأخلاها، ثم توجه إلى المناطق الداخلية، وسيطر على الطرق والممرات، وتمكن من استدراج العامل عبد الله إلى وضع حرج، فطلب من رتبيل أن يخلي له الطريق ولا يأخذ منه شيئًا، لكن رتبيل رفض هذا الطلب، وقال: «بل نأخذ ثلاث مئة ألف درهم صلحًا، وتكتب لنا بها كتابًا، ولا تغزو بلادنا ما كنت فيها، ولا تحرق، ولا تخرب» ففعل، واضطر عبد الله على أن يقبل طلبه هذا، وقد وجد الخليفة عبد الملك بن مروان أنشطة عبد الله الدبلوماسية غير ناجحة فعزله من منصبه.[152]

الهدية في العلاقات الدبلوماسية بين قتيبة بن مسلم وحاكم صغانيان وإمبراطور الصين:

في العصر الأموي، قام ولاة خراسان بالعديد من الغارات عابرين نهر جيحون، ينشرون الإسلام في المنطقة، وتقدموا حتى وصلوا إلى منطقة صغانيان.[153] طلب طيش (بيش) الأعور حاكم صغانيان الدعم من قتيبة بن مسلم (ت. 96هـ/715م)، والي خراسان الشهير الذي فتح بلاد ما وراء النهر، ليهزم الحكام المحليين الذين كانوا يغيرون عليه كملك شومان وأخرون. جاء قتيبة مع جيشه إلى صغانيان، مستغلًا هذه الفرصة، واستقبله حاكم صغانيان بحفاوةٍ، وقدم له هدايا قيّمة، وأعرب عن طاعته بتسليمه مفاتيح المدينة الذهبية. وبعد ذلك هاجم قتيبةُ كلًّا من أخرون وشومان، فاضطروا إلى الصلح معه.[154] وبذلك خضعت منطقة صغانيان، التي كان غالبية سكانها من البوذيين، للحكم الإسلامي في عام 86هـ (705م)، وأعرب حاكم صغانيان عن ولائه لقتيبة من خلال العلاقات الدبلوماسية والهدايا، فساعد قتيبة حاكم صغانيان؛ لأنه أبدى انسجامًا مع خططه العسكرية في المنطقة، بالنتيجة، تغلبت صغانيان على أعدائها وأصبحت مسلمة.

---

[152] **فتوح البلدان** للبلاذري، ص 561-562؛ **الكامل** لابن الأثير، 4/368-369.

[153] وتقابل اليوم وادي صرخندريا في أوزبكستان، وتعرف في المصادر التاريخية الإسلامية باسم صاغانيان. انظر:
Buniyatov, "Çagâniyân", *DİA*, erişim: 20 Temmuz 2019, https:// islamansiklope- disi.org.tr/caganiyan.

[154] **فتوح البلدان** للبلاذري، ص 590؛ **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 6/424-425؛ **الكامل** لابن الأثير، 4/323.

في عام 96هـ (715م)، تحارب والي خراسان قتيبة بن مسلم مع أهالي كاشغر، إحدى أقرب مدن الصين إلى بلاد المسلمين، وحصل على غنائم كثيرة، وأسر الكثيرين منهم، ثم فكّ أسرهم، ووصل إلى مشارف الصين. فكتب إليه ملك الصين: أن ابعث إلي رجلًا شريفًا يخبرني عنكم وعن دينكم. فانتخب قتيبة عشرة لهم جمال وألسن وبأس وعقل وصلاح، فأمر لهم بعدة حسنة ومتاع حسن من الخز والوشي وغير ذلك، وخيولٍ حسنة، وكان منهم هبيرة بن مشمرج الكلابي، فقال لهم: «إذا دخلتم عليه، فأعلموه أني قد حلفت أني لا أنصرف حتى أطأ بلادهم، وأختم ملوكهم، وأجبي خراجهم».

وتردد وفد قتيبة الدبلوماسي على الملك على مدار ثلاثة أيام، يعرضون عليه عظمة نفوذهم وسلطنتهم، وفي مساء اليوم الرابع دعا الملك رئيس الوفد، وقال له: «قد رأيتم عظم ملكي، وأنه ليس أحد منعكم مني، وأنتم في يدي بمنزلة البيضة في كفي...»، ثم قال له: «قولوا لصاحبكم ينصرف، فإني قد عرفت قلة أصحابه، وإلا بعثت إليكم من يهلككم». فقال له رسول قتيبة: «كيف يكون قليل الأصحاب مَن أول خيله في بلادك وآخرها في منابت الزيتون؟ وأما تخويفك إيانا بالقتل، فإن لنا آجالًا إذا حضرت فأكرمها القتل، ولسنا نكرهه ولا نخافه، وقد حلف أن لا ينصرف حتى يطأ أرضكم، ويختم ملوككم، ويعطى الجزية». فقال الملك: «فإنا نخرجه من يمينه، ونبعث تراب أرضنا فيطؤه، ونبعث إليه ببعض أبنائنا فيختمهم، ونبعث إليه بجزية يرضاها». فبعث إليه بهدية وأربعة غلمان من أبناء ملوكهم، ثم أجازهم فأحسن، فقدموا على قتيبة، فقبل قتيبة الجزية، وختم الغلمان، وردهم، ووطئ التراب، وبر بقسمه.[155] وبحسب رواية أخرى، بعث إلى ملك الصين رسلًا يهدده ويتوعده ويقسم بالله لا يرجع حتى يطأ بلاده ويختم ملوكهم وأشرافهم، ويأخذ الجزية منهم أو يدخلوا في الإسلام. ثم تذكر أحداثًا مشابهة للرواية الأولى.[156] ويتبين هنا أن ملك الصين لم يجرؤ على قتال قائدٍ قوي مثل قتيبة، رغم أنه كان يملك جيشًا قويًا وسلطنة عظيمة، وأراد أن يحل المشكلة بالنشاط الدبلوماسي وإرسال الهدايا. وبالمثل، مال قتيبة إلى حل المشكلة دبلوماسيًا حين قبِل الهدايا.

الهدية في دبلوماسية موسى بن نصير:

في زمن الخليفة الأموي وليد بن عبد الملك (705-715م)، كان قائد قلعة أرساف في شمال إفريقيا يغير على سواحل إفريقية، ويوقع بالمسلمين. وعندما

[155] **الكامل** لابن الأثير، 5/5-7.
[156] **البداية والنهاية** لابن كثير، 228/13.

بلغ هذا الأمر مسامع موسى بن نصير (ت98هـ/717م) الذي كان واليًا على إفريقيا، يقود الفتوحات في المنطقة، أقسم أن يقتل هذا القائد، وقال: «قتلني الله إن لم أقتله وأنا مقيم هنا». قال فأقام موسى ما أقام. ثم إنه دعا رجلًا من أصحابه فقال له: إني موجهك في أمرٍ وليس عليك فيه بأس، ولك عندي فيه حسن الثواب، خذ هاتين الأُذُنَين، فسر فيهما بمن معك، حتى تأتي موضع كذا وكذا، في مكان كذا، فإنك تجد كنيسة وتجد الروم قد جعلوها لعيدهم، فإذا كان الليل فادن من ساحلها، ودَعْ إحدى هاتين الأذنين بما فيها، ثم انصرف إليّ بالأذُن الأخرى. وبعث معه موسى قُبّة من الخَزّ والوشي ومن طرائف أرض العرب شيئًا مليحًا، وكتب كتابًا بالرومية جوابًا لكتابٍ كأنه كان كتب به إلى موسى يسأله الأمان على أن يدله على عورة الروم، وكتابًا فيه أمان من موسى مطبوع. فسار حتى انتهى إلى الموضع الذي وصف له موسى فترك الأُذُن بما فيها، وانصرف راجعًا بالأُذُن الأخرى، حتى قدِم على موسى. وإن الروم لما عثروا على أُذُن موسى استنكروها، فارتفع أمرها إلى بطريق تلك الناحية، فأخذ ما فيها، فلما رأى ما فيها من الكتب والهدية هاب ذلك، فبعث بها كما هي إلى الملك الأعظم، فلما أفضت إليه، وقرأ الكتب تحقق ذلك عنده، فبعث إلى أرساف رجلًا وملّكه عليها، وأمر أن يضرب عنق صاحبها الذي أغار على سواحل إفريقية ففعل، فقتله الله بحيلة موسى.[157]

الهدية في دبلوماسية مروان بن محمد:

كان الصراع شديدًا بين المسلمين والخزر على جبهة القفقاس في عهد هشام عبد الملك (105-125هـ/724-743م)، فقام الخليفة هشام بتعيين خلفه مروان بن محمد (ت. 132ه/750م) واليًا على الجزيرة وأرمينيا وأذربيجان عام (114هـ/732م)،[158] مكان أخيه مَسْلَمة بن عبد الملك (ت. 121هـ/739م)، علمًا أن محمد والد مروان كان واليًا على الجزيرة وأرمينيا لسنواتٍ طويلة. دام القتال بين المسلمين والخزر طويلًا، وحقّق المسلمون انتصارات من حين لآخر، لكن الخزر تعافوا، وعادوا يغيرون على المسلمين، فلم يستطع المسلمون تحقيق النصر بالمعنى المطلق. حشد الوالي مروان جيشًا قويًّا ولجأ إلى الحيلة حتى هزم الخزر، إذ أرسل ملك الخزر سفيرًا إلى مروان بن محمد يبلغه الاعتراف بغلبته، ويسأله ماذا يريد. فقال الوالي مروان: إنه يريد إسلام خاقان الخزر، وإلا

---

[157] **الإمامة والسياسة لابن قتيبة**، 2/84-85. [وفي هامشه: «الأُذُنان: تثنية أُذُن، وهي العروة التي يُمسَك مِنها الخُرْجُ ونحوه، ويريد بالأذنين هنا الخُرْجَ نفسه، وفي كُلٍّ من الخُرْجَيْن هدايا وغيرُها»].

[158] **تاريخ الأمم والملوك** للطبري، 90/7.

قتله، وجعل غيره على العرش. طلب السفير من مروان مهلة ثلاثة أيامٍ ليأتيه بالإجابة. بعد ثلاثة أيام، جاءه بخبر إسلام خاقان الخزر، وعدد من أهل بيته وقومه، فعدّه مروان أخًا له في الدين، وتركه على عرشه. بالمقابل، قبِل مروان بن محمد الهدايا التي أرسلها له خاقان الخزر. وبعد هذه العلاقات الدبلوماسية وتبادل الهدايا، استمرت العلاقات بين الخزر والمسلمين بصورةٍ وديّة.[159]

الخاتمة

كانت الأنشطة الدبلوماسية في عهد النبي (ص) تتكون في معظمها من سفراء للدعوة إلى الإسلام. لكنه مع الفتوحات التي حصلت في عهد الخلفاء الراشدين وخاصة في عهد الأمويين، ظهر دور جديد لهذه الأنشطة بموجب الحاجة لبناء العلاقات الدولية مع دول الجوار والدول الأخرى، فتعزّزت الدبلوماسية في الإسلام وأخذت طابعًا مؤسسيًّا.

كان النبي (ص) يقبل بشكل عام الهدايا المرسَلة إليه في إطار العلاقات الدبلوماسية على سبيل المجاملة، ولم يرد في المصادر أن رسول الله (ص) أرسل الهدايا مع الرسل الذين أرسلهم إلى الزعماء غير المسلمين بعد صلح الحديبية. ثمة معلومات تفيد بأن زعماء الدول، مثل النجاشي الحبشي، والإمبراطور البيزنطي، وكسرى الساساني، وراجا الهند، ومقوقس مصر- أرسلوا هدايا إلى رسول الله، لكنه (ص) لم يقبل غير الهدية التي أرسلها النجاشي المسلم. وهناك روايات بأن الزعماء المحليين أيضًا أرسلوا هدايا إلى رسول الله (ص)، وهم: والي اليمن باذان، وزعيم قبيلة حمير، وملك الغساسنة، ووالي عمان، وأمير الغساسنة، وزعيم اليمامة، وصاحب دُومة الجندل، وصاحب آيلة، وبطريرك الكنيسة النسطورية. وهناك معلومات تفيد بأن النبي (ص) أرسل بالمقابل هدايا إلى زعيم قبيلة حِمير ووالي عُمان المسلمَيْن.

هناك معلومات تفيد بأن النبي (ص) تبادل الهدايا مع زعيم دُومة الجندل وصاحب آيلة، وهما من الزعماء المحليين الذين عقد اتفاقًا معهم بوصفهم غير مسلمين. والمعلومة الوحيدة التي تشير إلى أنه أرسل هدايا إلى زعماء محليين غير مسلمين هي الرواية التي تقول: إنه أرسل سفيرًا يحمل هدية إلى باذان حاكم اليمن. وأما باذان، فقد أسلم بعد وقتٍ قصير من هذه الحادثة. ويمكن أن نقول: إن النبي (ص) لم يرسل هدية إلى كل من أرسل إليه هديةً دبلوماسيةً، وأنه قدم الهدية للزعماء المسلمين فقط، إلى جانب مَن عقد معهم صلحًا من الزعماء غير المسلمين، باستثناء باذان.

---

[159] **الفتوح** لابن أعثم الكوفي، 4/282-291.

عند التمعّن في أنواع الهدايا الدبلوماسية التي كانت متبادلةً بين الدول في العموم، نرى أن الجغرافيا والتنمية الاقتصادية عوامل كانت تؤثر في اختيارها. وكانت الهدايا الدبلوماسية كالآتي: حيوانات الركوب والأحمال المستخدمة في البلد المرسَل إليها، والأقمشة المنسوجة محليًا، والملابس والسجاد، والسيراميك المصنّع، ومنتجات الزجاج والجلود، والمسك والعطور، والمجوهرات النادرة والمعادن الثمينة. نلاحظ أن الاختيار كان يقع على الخيول العربية الأصيلة والسيوف المرصّعة والخناجر المزينة بالأحجار الكريمة والمواد الحربية، مثل الرماح والدروع. كما نجد في المصادر أن الزنجبيل والعسل والمواد الغذائية المشابهة التي تتحمل المسافات الطويلة والظروف المناخية المختلفة- كانت تُرسَل أحيانًا هدايا من أجل توطيد العلاقات الدبلوماسية بين الدول. وكان يجري كذلك إرسال كتب العلوم وما شابهها، من باب إظهار صاحبها التفوق العلمي للبلد المرسَل إليه.

وعندما ننظر إلى الهدايا التي جاءت للنبي (ص) نرى أنها كانت تشمل عمومًا الرقيق والجاريات، فضلًا عن الملابس والأطعمة والسلع الثمينة والنقود. ونجد أن الهدايا المرسلة إلى النبي (ص) من قبل الزعماء غير المسلمين لم تكن سببًا في تسامح النبي (ص) معهم، بل استمر في جهاده ضدّهم.

ومع اتساع حدود الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، أصبحت الدولة الإسلامية جارةً لعديدٍ من الدول، واستمرت العلاقات الدبلوماسية مع هذه الدول بشكل إيجابي تارة، وبشكل سلبي تارة أخرى. وفي هذه العلاقات جرى استخدام تقديم الهدايا أداةً دبلوماسيةً على أنها دليل على حسن النية والسلام. وفي هذا السياق، نلاحظ الممارسة الدبلوماسية الناجحة لمعاوية، وتغلّبه على العقبات التي واجهته في تحقيق أهدافه، بالاعتماد على الوسائل الدبلوماسية من دون حرب. وهكذا جرى تخفيف بعض العمليات الصعبة من خلال الدبلوماسية والهدايا. بالإضافة إلى ذلك، بادر الولاة والقادة في البلدان الإسلامية، ولاسيما في العصر الأموي، إلى تطوير العلاقات الدبلوماسية مع دول الجوار، وكثيرًا ما استخدموا الهدايا في الدبلوماسية. لكن ماهية الهدايا التي كان يجري تبادلها في هذه الفترة لم تُذكَر في المصادر بالتفصيل، بل يشار إلى أنها هدايا قيّمة فقط.

في هذه الدراسة، جرى العمل على لفت الانتباه إلى تقييم الأساليب والأدوات المختلفة في فهم العلاقات بين الدول، وتفسير الأحداث التاريخية في تاريخ الدبلوماسية الإسلامية. هناك العديد من الدراسات النظرية والعملية

حول الهدايا وتبادل الهدايا في البحوث الغربية، لكن البحوث التي تتناول الهدايا وتبادل الهدايا الدبلوماسية في التاريخ الإسلامي المبكر قليلةٌ إلى درجة الندرة. ونجد في المقابل، كتبًا مستقلة عن الهدايا والتهادي في أدبيات التاريخ الإسلامي، وتضم حشدًا حافلًا بالمعلومات التي يمكن تقييمها سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا في إطار الهدايا والتهادي، ونخص بالذكر كتب الأحكام السلطانية ورسائل الأخلاق التي تحتوي على معلومات غنية حول الهدايا والتهادي.

في الختام يمكن القول: إن تبادل الهدايا في العلاقات الدبلوماسية القائمة بين الدولة الإسلامية والدول والقادة الآخرين منذ زمن النبي (ص) يقدّم معلوماتٍ قيمةً عن ثقافة الهدايا والتهادي، ويسهم في تحقيق فهمٍ أفضل للعصر من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

المصادر والمراجع

- **الأخبار الطوال؛**

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود بن وَنَنْد (ت. هـ/م).

تحقيق: عبد المنعم عامر، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

- **أخبار فطاركة كرسي المشرق؛**

ماري بن سليمان (ت. هـ/م).

مكتبة المثنى، بغداد، 1899م.

- **أخلاق النبي وآدابه؛**

أبو الشيخ الأصفهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري (ت. هـ/م).

تحقيق: صالح بن محمد ونيان، دار المسلم، الرياض، 1998م.

- **آداب الملوك؛**

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت. هـ/م).

عالم الكتب، القاهرة، 2007م.

- **أسد الغابة في معرفة الصحابة؛**

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم (ت. هـ/م).

تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

- **الإصابة في تمييز الصحابة؛**

ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت. هـ/م).

تحقيق: علي أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

- **الإمامة والسياسة؛**

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. هـ/م).

تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، 1990م.

- **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع؛**

المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت. هـ/م).

تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

- **الأموال؛**

ابن زنجويه، أبو محمد حميد بن مخلد بن قتيبة الأزدي (ت. هـ/م).

تحقيق: شاكر ذيب فياض، مكتبة الملك الفيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 1986م.

- **أنساب الأشراف؛**

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر (ت. هـ/م).

تحقيق: رياض زركلي وغيره، دار الفكر، بيروت، 1996م.

- **البداية والنهاية؛**

ابن كثير، أبو الفدا عماد الدين إسماعيل بن عمر (ت. هـ/م).

هجر للطباعة والنشر، الجيزة، 1999م.

- **تاريخ الأمم والملوك؛**

الطبري، أبو جعفر جرير بن محمد بن جرير بن يزيد (ت. هـ/م).

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، بيروت، د.ت.

- **التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق؛**

سعيد بن بطريق.

مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1909م.

- **تاريخ مدينة السلام؛**

الخطيب البغدادي، أبو بكر الخطيب أحمد بن علي بن ثابت (ت. هـ/م).
دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001م.

- **تاريخ اليعقوبي؛**

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (ت. هـ/م).
دار صادر، بيروت، د.ت.

- **الجامع الصحيح؛**

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت. هـ/م).
تحقيق: تقي الدين الندوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2011م.

- **الجماهر في معرفة الجواهر؛**

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي (ت. هـ/م).
عالم الكتب، بيروت، 1984م.

- **الحاوي الكبير وهو شرح مختصر المزني؛**

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت. هـ/م).
تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

- **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة؛**

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت. هـ/م).
تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.

- **رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة؛**

ابن الفرا، أبو علي الحسين بن محمد (ت. هـ/م).
تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1972م.

- **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام؛**

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (ت. هـ/م).
تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م.

- **زاد المعاد في هدي خير العباد؛**

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت. هـ/م).
تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م.

- **الذخائر والتحف؛**

الرشيد بن الزبير.
وزارة الإعلام، الكويت، 1984م.

- **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد؛**

الشامي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الصالحي (ت. هـ/م).
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

- **سراج الملوك؛**

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الفهري (ت. هـ/م).
تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1994م.

- **سنن أبي داود؛**

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحق الأزدي السجستاني (ت. هـ/م).
تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة الإسلامية، بيروت، 2009م.

- **السيرة النبوية؛**

ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك (ت. هـ/م).
تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990م.

- **صفات الجنة؛**

أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن إسحاق الأصفهاني (ت. هـ/م).
تحقيق: علي رضا عبد الله، دار المأمون للتراث، دمشق، 1995م.

- **العقد الفريد؛**

ابن عبد ربه، أبو عمر محمد بن محمد القرطبي (ت. هـ/م).
تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

- **فتح مصر والمغرب؛**

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت. هـ/م).

تحقيق: عبد المنعم عامر، الهيئة العامة للقصور العامة، القاهرة، د.ت.

- **الفتوح؛**

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد (ت. هـ/م).

دار الكتب لعلمية، بيروت، 1986م.

- **فتوح البلدان؛**

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر(ت. هـ/م).

تحقيق: عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، 1987م.

- **الكامل في التاريخ؛**

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم (ت. هـ/م).

دار صادر، بيروت، 1979م.

- **كتاب العين؛**

الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي (ت. هـ/م).

تحقيق: مهدي مخزومي وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

- **كتاب المحبَّر؛**

ابن حبيب البغدادي الهاشمي، أبو جعفر ابن حبيب محمد بن حبيب بن أمية (ت. هـ/م).

تحقيق: إيليزة ليختين شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

- **كتاب الطبقات الكبير؛**

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت. هـ/م).

تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.

- **المبسوط؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل (ت. هـ/م).

دار المعرفة، بيروت، د.ت.

- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (ت. هـ/م).

تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1967م.

- **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع؛**

صفي الدين البغدادي، أبو الفضائل سيف الدين عبد المؤمن بن عبد الحق (ت. هـ/م).

نشر: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1954م.

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر؛**

المسعودي، أبو الحسن علي بن حسين بن علي (ت. هـ/م).

تحقيق: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.

- **المستدرك على الصحيحين؛**

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله ابن البَيّع محمد (ت. هـ/م).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

- **مسند البزار؛**

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد خالق البصري،

تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، 1988م.

- **المعارف؛**

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت. هـ/م).

تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، 1969م.

- **المعجم الكبير؛**

الطبراني، أبو القاسم مسند الدنيا سليمان بن أحمد بن أيوب (ت. 360هـ/971م).

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد سلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994م.

- **معرفة الصحابة؛**

أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن إسحاق الأصفهاني (ت. هـ/م).

تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، مدار الوطن، الرياض، 2011م.

- **المغازي؛**

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الأسلمي (ت. هـ/م).

تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي، بيروت، 1989م.

- **المفردات في غريب القرآن**

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد (ت. هـ/م).

تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، 1992م.

- **مكاتيب الرسول؛**

الأحمدي، علي بن حسين علي (ت. هـ/م).

دار صعب، بيروت، د.ت.

- «**ملوك القبائل و أصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام**»؛

عثامنة، خليل.

ترجمه إسرافيل بالجي إلى التركية بعنوان "İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları" في مجلة كلية الإلهيات بجامعة 19 مايس في تركيا، 18-19 (2005)، ص 193-212.

- **المنتخب من تاريخ المنبجي؛**

المنبجي، أغابيوس بن قسطنطين (ت. هـ/م).

دار المنصور، طرابلس، 1986م.

- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم؛**

ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي (ت. هـ/م).

تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

- **المنمق في أخبار قريش؛**

ابن حبيب البغدادي الهاشمي، أبو جعفر ابن حبيب محمد بن حبيب بن أمية (ت. هـ/م).

تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، عالم الكتب، بيروت، 1985م.

- **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار؛**

المقريزي، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت. هـ/م).
دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

- **نهاية الأرب في فنون الأدب؛**

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد (ت. هـ/م).
دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2003م.

- **نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتيب الإدارية؛**

الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير ابن محمد الحسني الإدريسي (ت. هـ/م).
ترجمه أحمد أوزال إلى التركية، إسطنبول: منشورات İZ، 2003م.

المصادر التركية والأجنبية

Ağırakça, Ahmet, "Gassânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 18 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/gassaniler.

Algül, Hüseyin, "Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 16 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/himyeriler.

Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul: Klasik, 2003.

Balcı, İsrafil, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Balcı, İsrafil, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003): 195-197.

Bardakoğlu, Ali, "Hediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/hediye.

Cameraon, Averil, *Bizanslılar* (çev. Özkan Akpınar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Demirkent, Işın, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 25 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/herakleios.

Erkoçoğlu, Fatih, *Emevi Devleti'nin Dönüm Noktası: Abdülmelik b. Mervân: (*65-86/685-705*)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Ertürk, Mustafa, "Ükeydir b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 20 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ukeydir-b-abdulmelik.

Fayda, Mustafa, "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 17 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem.

Fayda, Mustafa, "Cerâcime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ceracime.

Günaltay, Mehmet Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti* (çev. Salih Tuğ), 2 cilt, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm›da Devlet İdâresi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Istanbuli, Yasin, *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

İpşirli, Mehmet, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 28 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/elci.

Kapar, Mehmet Ali, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kaplony, Andreas, *Konstantinopel and Damaskus: Gesandtschaften und Vertraege Zwischen Kaisern und Kalifen* 639-750 *Untersuchungen Zum Gevvohnheits-Völkerrecht und Zur İnterkulturellen Diplomatie*, Berlin: Klaus Schvvarz Verlag, 1996.

Kortantamer, Samira, "Memlüklerde Hediye", *Hediye Kitabı,* ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç, İstanbul: Kitabevi, 2007: 15-34.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Rüşvet: Özellikle Yargısal Rüşvet*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.

Naskali, Emine Gürsoy, "Giriş", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi, 2007.

Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, İstanbul: Cedit Yayınevi, 2008.

Oğuzay, Fatih, "Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016): 52-53.

Özhazar, Hüseyin, *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer*, İstanbul: Tirekitap, 2014.

Özkuyumcu, Nadir, "Mukavkıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/mukavkis.

Öztürk, Levent, *İslam Toplamanda Hristiyanlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Rosenthal, Franz, *Man Versas Society in Medieval İslam*, Leiden: EJ. Brill, 2014.

Salman, Hüseyin, "Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin ile Hediyeleşmesi", *Hediye Kitabı,* ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç, İstanbul: Kitabevi, 2007: 3-15.

Sarıçam, İbrahim & Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Temir, Hakan, "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019): 31-75.

Theophanes, *The Chroruicle of Theophanes*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982.

Topçuoğlu, Ali Aslan, *İslam'da Diplomatik Temsil*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Tuncer, Hüner, *Küresel Diplomasi*, Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006.

Üzer, Umur, "Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları", *Uluslararası İlişkiler "Girişi Kavram ve Teoriler",* ed. Haydar Çakmak, Ankara: Barış Kitapevi, 2007.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdülmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 10 Ağustos 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulme-lik-b-mervan.

Yücel, Yaşar - Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi: Osmanhlar Dönemi: (*1300-1566*)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Bibliyografya

Ağırakça, Ahmet, "Gassânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 18 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/gassaniler.

el-Ahmedî, Ali b. Hüseyin Ali, *Mekâtibü'r-resûl*, Beyrut: Dâru Sa'b, ts.

Algül, Hüseyin, "Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 16 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/himyeriler.

Athamina, Khalil, "İslâm Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları (Erken Dönem Arap Kaynaklarında Melik veya Zû't-Tâc Unvanları Üzerine Bir Çalışma)", çev. İsrafil Balcı, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005): 193-212.

Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul: Klasik, 2003.

Balcı, İsrafil, "Diplomat ve Devlet Adamı Yönüyle Hz. Ömer", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003): 195-197.

Balcı, İsrafil, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Bardakoğlu, Ali, "Hediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 26 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/hediye.

el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Riyâd Ziriklî v.dgr., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' – Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1987.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerî'a*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynullah, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

el-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî, *el-Cemâhir fî ma'rifeti'l-cevâhir*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

Cameraon, Averil, *Bizanslılar* (çev. Özkan Akpınar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Demirkent, Işın, "Herakleios", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 25 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/herakleios.

ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud b. Venend, *el-Ahbâru't-tıvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dgr., Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-İslâmiyye, 2009.

Ebû Nuaym el-Isfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-Isfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Riyad: Medâru'l-Vatan, 2011.

Ebû Nuaym el-Isfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-Isfahânî, *Sıfâtü'l-cenne*, thk. Ali Rıza Abdullah, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.

Ebü'l-Ferec el-Isfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî, *Ahlâku'n-nebiyy ve âdâbuh*, thk: Sâlih b. Muhammed Venyân, Riyad: Dâru'l-Müslim, 1998.

Erkoçoğlu, Fatih, *Emevi Devleti'nin Dönüm Noktası: Abdülmelik b. Mervân: (*65-86/685-705*)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Ertürk, Mustafa, "Ükeydir b. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 20 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ukeydir-b-abdulmelik.

Fayda, Mustafa, "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 17 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/cebele-b-eyhem.

Fayda, Mustafa, "Cerâcime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 28 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/ceracime.

Günaltay, Mehmet Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

el-Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî v.dgr., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti* (çev. Salih Tuğ), 2 cilt, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm›da Devlet İdâresi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu medîneti's-selâm*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

el-Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1967.

İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed, *el-Fütûh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Fethu Mısr ve'l-Mağrib*, thk. Abdülmün'im Âmir, Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Kusûri'l-Âmme, ts.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Muhammed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Habîb el-Bağdâdî el-Hâşimî, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye, *Kitâbü'l-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Habîb el-Bağdâdî el-Hâşimî, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Cize: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1969.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbn Zencûye, Ebû Muhammed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî, *el-Emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad: Mektebetü'l-Melik el-Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ – Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v.dgr., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.

İbnü'l-Ferrâ, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed, *Rusülü'l-mülûk ve men yaslühu li'r-risâle ve's-sefâre*, thk. Salâhuddin el-Müneccid, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.

İpşirli, Mehmet, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* erişim: 28 Haziran 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/elci.

Istanbuli, Yasin, *Diplomacy and Diplomatic Practice in the Early Islamic Era*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Kapar, Mehmet Ali, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kaplony, Andreas, *Konstantinopel and Damaskus: Gesandtschaften und Vertraege Zwischen Kaisern und Kalifen* 639-750 *Untersuchungen Zum Gevvohnheits-Völkerrecht und Zur İnterkulturellen Diplomatie*, Berlin: Klaus Schvvarz Verlag, 1996.

el-Kettânî, Muhammed Abdülhayy b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, *Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye el-müsemmâ bi't-Terâtîbi'l-idâriyye*, trc. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Kortantamer, Samira, "Memlüklerde Hediye", *Hediye Kitabı,* ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç, İstanbul: Kitabevi, 2007: 15-34.

el-Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

el-Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir, *İmtâ'u'l-esmâ' bi-mâ li'n-nebiyy mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mârî b. Süleyman, *Ahbâru fetârike kürsiyyi'l-meşrik*, Roma: Mektebetü'l-Müsennâ, 1899.

el-Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvil-kebîr ve hüve şerhu muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

el-Menbicî, Agobios b. Kostantin, *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî*, Trablus: Dâru'l-Mansûr, 1986.

el-Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Rüşvet: Özellikle Yargısal Rüşvet*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.

Naskali, Emine Gürsoy, "Giriş", *Hediye Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi, 2007.

en-Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2003.

Oğuzay, Fatih, "Fethedilen Bölgelerdeki Verimli Tarım Alanlarının Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi İslâm Fetihlerine Etkisi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016): 52-53.

Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, İstanbul: Cedit Yayınevi, 2008.

Özhazar, Hüseyin, *Adaleti ve Yenilikleriyle Hz. Ömer*, İstanbul: Tirekitap, 2014.

Özkuyumcu, Nadir, "Mukavkıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 14 Temmuz 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/mukavkis.

Öztürk, Levent, *İslam Toplamanda Hristiyanlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Reşîd b. ez-Zübeyr, *ez-Zehâir ve't-tuhaf*, Kuveyt: Vizâretü'l-A'lâm, 1984.

Rosenthal, Franz, *Man Versas Society in Medieval İslam*, Leiden: EJ. Brill, 2014.

Safiyyüddin el-Bağdâdî, Ebü'l-Fezâil Seyfüddin Abdülmümin b. Abdülhak, *Merâsidü'l-ittilâ' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1954.

Saîd b. Bıtrîk, *et-Târîhu'l-mecmû' ale't-tahkîk ve't-tasdîk*, Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Yesû'iyyîn, 1909.

Salman, Hüseyin, "Göktürk ve Türgiş Devletlerinin Çin ile Hediyeleşmesi", *Hediye Kitabı,* ed. Emine Gürsoy Naskali - Aylin Koç, İstanbul: Kitabevi, 2007: 3-15.

Sarıçam, İbrahim & Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Âdâbü'l-mülûk*, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

es-Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed, *er-Ravzü'l-ünüf fî Şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

eş-Şâmî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dgr., Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Cerîr b. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Temir, Hakan, "Hâtıb b. Ebî Belte'a ve Hayatı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019): 31-75.

Theophanes, *The Chrorıicle of Theophanes*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982.

Topçuoğlu, Ali Aslan, *İslam'da Diplomatik Temsil*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Tuncer, Hüner, *Küresel Diplomasi*, Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006.

et-Turtûşî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihrî, *Sirâcü'l-mülûk*, thk. Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1994.

Üzer, Umur, "Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları", *Uluslararası İlişkiler "Girişi Kavram ve Teoriler",* ed. Haydar Çakmak, Ankara: Barış Kitapevi, 2007.

el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.

el-Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abdülmelik b. Mervân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 10 Ağustos 2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan.

Yücel, Yaşar - Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi: Osmanhlar Dönemi: (1300-1566)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.