



Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Yalova Üniversitesi Merkez Yerleşkesi, Çınarcık Yolu Üzeri 77200 Merkez/Yalova

Telefon: 0226 815 53 00
<http://iif.yalova.edu.tr>

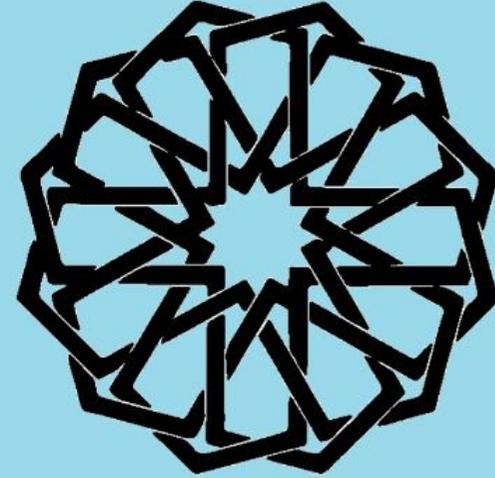
Faks: 0226 815 52 34
yiad@yalova.edu.tr

YALOVA İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



2
2021/1

yalova İSLÂM |
ARAŞTIRMALARI *dergisi*
JOURNAL OF YALOVA ISLAMIC STUDIES



ISSN: 2718-0646

Cilt/Volume: 1 | Sayı/Issue: 2 | Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

yalova İSLÂM
ARAŞTIRMALARI *dergisi*

Yalova İslâm Araştırmaları Dergisi

Journal of Yalova Islamic Studies

ISSN: 2718-0646

Cilt/Volume: 1 | Sayı/Issue: 2 | Yıl/Year: 2021 (Haziran/June)

YALOVA İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF YALOVA ISLAMIC STUDIES

Cilt/Volume: 1 | Sayı/ Issue 2 • Yıl / Year 2021 (Haziran/June)

Sahibi / Owner (Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına)

Prof. Dr. Alican Dağdeviren

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. Pehlül Düzenli

Editörler / Editors

Doç. Dr. Fatma Kızıl • Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sürün • Dr. Öğr. Üyesi Selman Benlioğlu

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Ebru Pınar • Arş. Gör. Hatice Temirak • Arş. Gör. Mehmet Vehbi Yavuz • Arş. Gör. Salih Tuna • Arş. Gör. Sibel Özil

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Emine Taşçı Yıldırım • Dr. Öğr. Üyesi Fatma Baynal • Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer • Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Onuk Demirci • Arş. Gör. Dr. Özlem Ülker Shahavatov • Arş. Gör. Dr. Selma Çakmak

Dil Editörü / Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Osman Saitoğlu

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Emine Taşçı Yıldırım • Dr. Öğr. Üyesi Fatma Baynal • Doç. Dr. Fatma Kızıl • Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram Başer • Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sürün • Dr. Öğr. Üyesi Selman Benlioğlu • Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Onuk Demirci • Arş. Gör. Dr. Özlem Ülker Shahavatov • Arş. Gör. Dr. Selma Çakmak

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kartal (Uludağ Üniversitesi) • Prof. Dr. Abdürrezak Tek (Uludağ Üniversitesi) • Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Hasan Hacak (Marmara Üniversitesi) • Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı (Yalova Üniversitesi) • Prof. Dr. Muharrem Önder (Yalova Üniversitesi) • Prof. Dr. Süleyman Berk (Yalova Üniversitesi) • Prof. Dr. Tahir Yaren (Yalova Üniversitesi)

İletişim / Contact

Yalova Üniversitesi Merkez Yerleşkesi, Çınarcık Yolu Üzeri 77200 Merkez/Yalova

yiad.yalova.edu.tr

ISSN 2718-0646

yiad@yalova.edu.tr

Yalova İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Aralık ve Haziran) yayımlanan ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir. Derginin yayın süreci ve şekil şartlarına ilişkin bilgiler son sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Kur'ân-ı Kerim'de Yer Alan *أَلَمْ تَعْلَمْ* ve *أَلَمْ تَرَ* Kiplerine Yönelik Bir Değerlendirme

An Evaluation of Two Quranic Phrases/Modes of Address: أَلَمْ تَعْلَمْ and أَلَمْ تَرَ

Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN

208-220

Arap Belâgatında Lâzım-ı Fâide-i Haber Kavramı ve Müfessirlerin Bu İfadelere Dair Görüşleri

The Concept of Lâzım-ı fâide in Arabic Rhetoric and the Opinions of the Commentators on These Expressions

Arş. Gör. Ahmet GEZEK

221-240

معنى "لا إله إلا الله" في القرآن والسنة وأثارها على المجتمع

Kur'ân ve Sünnette Kelime-i Tevhidin Manası ve Toplumsal Etkileri

Muhammed ELBEYATİ – Doç. Dr. Ekrem GÜLŞEN

241-269

معتقدات العرب قبل الإسلام دراسة تحليلية نقدية في ضوء بيان القرآن الكريم

Arabs Beliefs Prior to Islam: An Analytic and Critical Study in Light of The Quranic Statement

Dr. Öğr. Üyesi Abdunaser Sultan Sallam

270-295

أثر قيمة الجمال والفن بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية

İslam ve Batı Medeniyetlerinde Güzellik ve Sanat Değerinin Etkisi

Dr. Öğr. Üyesi Osman SAİTOĞLU

296-327

Vefeyat / Obituary

Dr. Öğr. Üyesi Salim Sancaklı, *Pek Aziz Hocam Muhammed Emin Saraç Hocaefendinin Ardından.*

328-334

Kur'ân-ı Kerim'de Yer Alan **أَلَمْ تَرَ** ve **أَلَمْ تَعْلَمْ** Kiplerine Yönelik Bir Değerlendirme *

Alican Dağdeviren**

- Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
- Geliş Tarihi/Date Received: 09.04.2021 • Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.04.2021
- Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2021

Öz

Kur'ân-ı Kerim, her seviyede insanın aklını ve duygularını etkin bir biçimde kullanarak ilahi mesajı algılayıp benimsemesi için çoğu kez bir hakikati farklı anlatım biçimleriyle ifade etmektedir. İlahi mesajın sunumunda önemli bir yeri olup Kur'ân'ın anlatım sistemi içinde etkili yöntemlerinden biri de istifham üslubudur. Bu makale, istifham üslubu özelinde bir anlatım biçimi olan ve birer kalıp ifade hüviyeti taşıyan Kur'ân'daki **أَلَمْ تَرَ** ve **أَلَمْ تَعْلَمْ** kiplerini incelemeyi amaç edinmiştir. Bu bağlamda her iki kavram, yer aldığı cümlelerdeki konumları, bu terkiplerdeki görme ve bilme fiillerinin anlamları ve nispet edildikleri ikinci tekil şahıs zamiri açısından ayrı ayrı analiz edilmiştir. Ayrıca **أَلَمْ تَرَ** ve **أَلَمْ تَعْلَمْ** tabirlerinin geçtiği ayetler tespit edilerek dil ve anlam bilim açısından araştırılmıştır. Nihayet, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu iki istifham kipinin hakiki anlamlarıyla ve soruya cevap almak için değil istiare sanatı bağlamında değerlendirilip kalbe ait görme, gözle görmüş gibi muhakkak bilme ve tasdik etme şeklinde anlaşılabilceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İstifham, Üslup, Anlatım

An Evaluation of Two Quranic Phrases/Modes of Address: **أَلَمْ تَرَ** and **أَلَمْ تَعْلَمْ**

Abstract

It is not uncommon for the Qur'ân to reiterate its message using different modes of address. This is to better engage the mind and soul of the reader so that he/she may understand and embrace the divine message. One of most effective modes of address one will come upon in the Qur'ân is the *istifhām*. The purpose of this article is to examine the usage of *istifhām*, especially the phrases **أَلَمْ تَرَ** (have you not seen) and **أَلَمْ تَعْلَمْ** (do you not know). To this end, the following properties of these phrases were carefully studied: How these phrases are placed in a sentence, the meaning of seeing (**تَرَ**) and knowing (**تَعْلَمْ**) when used in this context and the second person pronouns these phrases were used with. The verses where these phrases were used were identified and examined

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalında 2002 yılında yazar tarafından tamamlanan “Kur'an-ı Kerim'de Sorular Cevaplar” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, alican.dagdeviren@yalova.edu.tr.

linguistically and semantically. It was found that these phrases of *istifhām* were used rhetorically and not in their literal sense. The concept behind the rhetorical usage of these phrases is to convey the idea that the act of seeing with one's heart -and therefore the knowledge and belief attained in this manner- is as certain and conclusive as the knowledge attained when seeing with the eye itself.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Question, Style, Expression

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, tarih boyunca, zengin ve çekici mana örgüsü ve diğer telif eserlere benzemeyen kendine has üslubuyla gönülleri fethetmiştir. Zarif misalleri, usandırmayan tekrarları, ibretlik kıssaları, canlı tasvirleri, bazı sûre başlarında yer alan münferit harfleri, bazen öven, bazen yeren anlatım tarzı, özel iç musikisi ve harika ikna sistemi, bu üslubun eşsiz parçalarıdır.¹ Kur'ân'ın mesajını sunmada kullandığı bu ifade biçimlerinden her biri siyak sibak bağlamında, birbiriyle uyumlu ve mükemmel çalışan bir bütünü oluşturur. Bütünü oluşturan bu dokuların en uygun kelimelerle ifade edilmesi, en ince ayrıntıyı bile ihmal etmeyecek derecede lafız seçimine önem verilmesi ilahi Kitab'ın temayüz eden yönlerindedir.² İşte Kur'ân'ın, nazım münasebetlerini ve üslûp güzelliğini de koruyarak bu çeşit çeşit dallardan ahenkdâr bir manzara oluşturması, onu, diğer telif eserlerden tamamen farklı, özel ve mucizevi kılar.³

İlahi mesajın sunumunda Kur'ân'ın yer verdiği bu anlatım sistemi içinde etkili yöntemlerinden biri de istifham üslubudur.⁴ Mucizevî üslûbuyla meşhur Arap edebiyatçıları hayrete düşüren, övündükleri sahada onları aciz bırakan Kur'ân; eşsiz ifade tarzını, istifham üslûbunda da sergilemektedir. İstifhamın zengin motifleri ve vicdanlara etki eden anlatımı, Kur'ân-ı Kerim'in mesajını sunmada çok fazla yer verdiği ve etkili bir anlatım biçimidir. Nitekim bu üslup ile ifade edilen âyet sayısı hemen hemen Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin altında biri oranındadır.⁵

Özellikle istifham üslubunun önemli bir anlatım biçimi olan ve birer kalıp ifade hüviyeti taşıyan **أَلَمْ تَرَ** ve **أَلَمْ تَعْلَمْ** kiplerini aşağıdaki şekilde ele almak mümkündür:

¹ Alican Dağdeviren, *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar* (İstanbul: Ofis 2005, 2017), 13.

² Muhammed Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 109-110.

³ bk. Draz, *En Mühim Mesaj*, 175.

⁴ İstifham üslubu ile ilgili geniş bilgi için bk. Dağdeviren, *Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*, 49-104.

⁵ Dağdeviren, *Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*, 22.

1. “... ألم تر /... Görmez misin?”

لم ألم تر “Görmez misin?” ifadesinde yer alan ilk harf olan istifham hemzesi ve sonrasındaki لم edatı nefy / olumsuzluk bildirmektedir. Dolayısıyla bu kipteki iki olumsuzluk bildiren harf ile anlam olumluya dönüşmektedir.⁶ ألم تر ifadesiyle bir olayı gören ve işitene hitap edileceği gibi görmeyen ve işitmeyene de hitap edilir.⁷ Meselâ ألم تر الي ما جرى على فلان “Falanın başına geleni biliyor musun?” diyen birisi, bu ifadesi ile aslında “Falanın başına şu geldi.” anlamında öncelikle olan şeyi haber vermektedir.⁸

Arap dilinde ألم تر çoğunlukla muhatabı istifham lafzı ile bir olay karşısında şaşırıp, o olayı kabullenememek⁹ ve bir hükmü muhataba ikrar ve itiraf ettirmek¹⁰ için kullanılır.¹¹ ألم تر tabirini ilk yorumlayanlardan biri olan Zeccâc (öl. 311/923), “Bilmedin mi? İlmin, bu bilinen şeye daha yetişmedi mi?” şeklindeki bilmek anlamına dikkat çekmiştir.¹² Daha sonra bu kelimenin rü'yetin (görme), gözle veya kalple mümkün olabileceği dolayısıyla da ألم تر denildiğinde “Bakıp görmedin mi? Görmüş gibi bilmedin mi?”, “Baksana, ne garip, ne acayip!”, “Hayır, sen onu bilirsin. Haberin yok mu?” şeklindeki anlamlarına da dikkat çekilmiştir.¹³

Bu kipin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımına yönelik bazı âyetleri şu şekilde ele almak mümkündür:

Ele alınacak ilk örnek el-Bakara, 2/243'te yer verilen ve ölüm korkusuyla Allah'ın hükmünden kaçmak isteyen herkesi kapsayan اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اَلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ “Görmedin mi o kimseleri ki kendileri binlerce kişi iken ölüm korkusuyla yurtlarından çıktılar?”¹⁴ âyetidir. Bu âyette Yüce Allah, taun ve veba gibi salgınlarda bulunduğu yerden

⁶ Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'an*, nşr. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1400/1980), 2/536.

⁷ Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 4/173; Ebü'l-Kemâl Ahmet Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi Okyânus* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305/1887), 4/967.

⁸ Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, 4/173.

⁹ Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye 'ulûmühâ ve fînûnuhâ* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 2/278.

¹⁰ Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/275.

¹¹ Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, 7/23; Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 4/151; Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi*, 4/966.

¹² Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/322; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/818.

¹³ Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*, 7/23; Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 4/151; Mütercim Âsım, *Kâmus Tercümesi*, 4/966; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Mısır: y.y., 1347/1928), 6/117, 222; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 2/818.

¹⁴ el-Bakara, 2/243.

kaçmaya kalkışanları, savaş gerektiği zaman korkup vatanlarından kaçanları,¹⁵ kaçmamaları yönünde uyarmaktadır. İnsanlık tarihi, ölüm korkusuyla vatanlarını müdafaadan ve Allah'ın emrini yerine getirmekten kaçınarak, yurtlarını terk eden toplumların, çok geçmeden mahv-ü perişan olduklarına dair örnekler sunmaktadır.¹⁶ Buradaki istifham anlatımı da; ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanların bu durumuna taaccüp edilmesi gerektiğini,¹⁷ Allah'ın hükmünden kurtulmak için, ne ölümden kaçmanın, ne de ölüme koşmanın akıl işi olduğu bildirmektedir.¹⁸ Döneminin önde gelen müfessir ve dilcilerinden, Nîşâbur tefsir ekolünün de en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirinde “Görmedin mi?” tabirindeki rüyeti; gözle görme değil kalp ile görme olarak anlar; bu bağlamda, Allah'ın bildirdiklerini, gözle görmüş gibi tasdik etmek / takrir olarak değerlendirir. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat şahit olmadığı olaylara yönelik olarak ifade edilen *أَلَمْ تَرَ* tabirinin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini vurgular.¹⁹

أَلَمْ تَرَ kipinin yer aldığı bir başka örnek *إِلَى* harf-i ceriyle bir arada bulunduğu el-Furkân, 25/45 âyetidir: *أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ* “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?” âyetindeki *أَلَمْ تَرَ* kipi, *إِلَى* edatı ile birlikte, görme anlamından öte, inceleme manasına gelir ve “Bakmaz mısın?” veya “Görmedin mi? Baksana Rabbine!” anlamı içerir.²⁰ Ancak Yüce Yaratıcının zatının, bu âlemden gözle görülemeyeceği için âyetteki bakışın O'na soyut zatı itibarıyla değil de gölgenin uzaması hali gibi, fiillerine bakış olarak düşünülmesi gerekir. Bu da âyeti, takdir edilecek bir kalb (yer değiştirme) ile “Baksana gölgeye, Rabb'in onu nasıl uzattı!”²¹ şeklinde anlamlandırmakla mümkün olur. Âyetteki bu anlatım tarzından, istifham kipinin, muhatap için şaşkınlık uyandıracak²² bir ifade olduğu ortaya çıkar.²³ Hz. Peygamber'e hitap hüviyeti

¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/323; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 2/202.

¹⁶ bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/323; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 2/819-820.

¹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/204; Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955), 1/250; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2002), 1/219; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/122; Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed Mahallî - Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 1/37; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/237.

¹⁸ bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/323; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 2/819-820.

¹⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/204; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 1/250.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3594.

²¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/342.

²² Abdullah Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'arîb* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 1/18.

de taşıyan *أَلَمْ تَرَ* kipinin, Yüce Yaratıcı'nın kâinatın sanatına dikkatle bakıp, düşünmeye ve sınırsız kudretinin farkına varmaya yönlendirdiği de dikkat çeker.²⁴

أَلَمْ تَرَ kipinin yer aldığı bir başka âyet te, ilâhî alâmetlerden olan, Fil sahipleri olayının anlatıldığı el-Fîl 105/1 âyetidir. Bu olay, bir tarih başlangıcı olarak herkesçe malum olan ve o zaman o olaya şahit olanların henüz dünyada bulunduğu bir olaydı. *أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ* “*Rabbin fil sahiplerine nasıl yaptı görmedin mi?*” âyetinde *أَلَمْ تَرَ* kipindeki *تَرَ* fiili, görmek değil bilmek anlamında olup “Rabbinin fil sahiplerine yaptığını bilmen için sana haber verilmedi mi? Sen bilmedin mi?” demektir.²⁵ Nitekim âlimlerin çoğuna göre Hz. Peygamber'in fil olayının gerçekleştiği yıl²⁶ doğduğu kabul edilirken, âyetteki rü'yet (görmek), kalp gözüyle görmeden istiare olarak kalbe ait görme, yani “gözünle görmüş gibi muhakkak bilmiyor musun ey Muhammed?”²⁷ şeklinde anlaşılır. Âyetteki hitabın genel olması mümkün ise de “Görmedin mi?” hitabının Hz. Peygamber'e hitap olması daha açıktır.²⁸ Ayrıca “Görmedin mi? Dikkate şayandır ki, ne yaptı?” diye fiilin mahiyetinden değil, “nasıl, ne keyfiyette yaptı?” diye niteliğinden sorulmuştur.²⁹ Çünkü âyetteki *أَلَمْ تَرَ*, bu olaydaki fevkalade garipliği ve son derece şaşırtıcı mahiyetteki bu olayda Allah'ın kudretini haber vermek için olup taaccüp ifade etmektedir.³⁰ Bu olayın şaşırtıcı, fevkalade garip yönü, niteliğidir. Asında fiilin kendisi, yani fil ashabının helak edişi; mahiyeti itibarıyla sadece bir yok etme ve öldürme olarak düşünülecek olursa Allah'ın fiillerinde, diriltme gibi öldürme ve yok etmenin de âdet üzere tabîî denilen şekilde cereyan edegelen kısımları çok olduğundan, bu itibar ile mahiyetine şaşılmayabilir.³¹ Hâlbuki aynı fiil niteliği, cereyan ediş şekli açısından düşünüldüğünde, şaşırtıcılığı açıkça görülür. Onun için bu fiilin niteliğini iyi düşünemeyenler onu olağan görüp hakikatini anlayıverdik zannederek aldanırlar. İşte Yüce Allah gaflete

²³ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3594.

²⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Katar: y.y. 1398/1977), 11/44; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/169; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fî leâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr, Abdülalîm Tahâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 3/117.

²⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdîrrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/338; Vâhidî, *el-Vasîtu fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 4/554; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 4/490.

²⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/296; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/492.

²⁷ bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/363; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981), 3/604.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9/6098.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9/6099.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/490; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 4/376; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2/271; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 3/605.

³¹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9/6099.

düşülmemesi için fiilin şaşırtıcılığını³² göstermek üzere bilhassa keyfiyetine dikkat nazarını celbetmekte, bunu da sûre başında bulunan istifham edatıyla yapmaktadır.³³

Yüce Allah, Fil sûresindeki mucizevi olayı kavramada gaflete düşülmemesi adına yer verdiği istifham kipini, kâinatın mucizevi yapısı ve kurgusuna dikkat çekmek, farkındalık uyandırmak için de kullanmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim, zaman zaman bakışları, her gün karşılaşıldığı halde üzerinde hiç düşünülmeden geçilen kâinattaki harikuladeliklere uyarı sadedinde “Allah’ın şu âyetine dikkat et, bak ve düşün!” şeklinde uyarıda bulunmaktadır.³⁴ Meselâ, gökten yağmurun inmesi, sonra yeryüzünün yemyeşil bir manzaraya bürünmesi bilinen bir olaydır. İnsanların görmeye alışık oldukları, bu nedenle de olağan görüp hakkını teslim edemedikleri bu çok önemli olay, aslında ilâhî bir mucizedir. Kur'ân-ı Kerim, olayı gerçek boyutlarıyla düşünmek ve büyük mucizeye dikkatleri toplamak³⁵ için *الْم تَرَأَنَّ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ* “Görmedin mi ki Allah gökten yağmur indirir de yer yemyeşil olur. Gerçekten Allah çok lütufkârdır, her şeyden haberdardır.”³⁶ âyetinde istifham kipi olan *الْم تَرَأَنَّ* kipini ibtida ögesi yaparak ayete giriş yapmıştır. Üstelik de hitabı “Bil ki Ey Muhammed!”³⁷ şeklinde Hz. Peygamber’e yönelterek anlatıma daha da etkileyicilik katmıştır. Bu kipin klasik Arap şiir divanlarında kullanıldığı anlaşılan “قد رأيت” şeklinde “Sen mutlaka gördün!” şeklinde görmeye vurgu olarak anlaşılması da mümkündür.³⁸ Meselâ İbrâhîm sûresinde, iman ve küfür, peygamberler ve cahiliye toplumu anlatılırken gökler ve yer manzarasına aynı üslûpla anî bir geçiş yapılmaktadır.³⁹ Bu üslûp, Yüce Allah’ın kudretinin algılanması ve ona itaat edilmesi için vesile kılınmaktadır. Doğrusu insan denen varlık ile kâinat arasında gizli bir anlaşma dili vardır. Bu dille insan ve kâinat birbiriyle anlaşılır. Yani insan fitratıyla kâinat, metafizikî bir yönelişle, doğrudan doğruya ve gizlice anlaşılır. İşaretlerini ve yönelişlerini mücerret bir üslûp ile kavrarlar. Bu kâinat içinde yaşayıp bu gizli dili fark edemeyenler, bu işareti alamayanlar veya bu sese kulak veremeyenler; fitratlarında bulunan alıcı cihazları harekete geçirememişler demektir.⁴⁰ İşte böyle kimselerin, dikkatlerini toplayabilmesi için istifham üslubu ile uyarılmakta ve yaratıcının yüceliğine, kâinatın boşuna değil yüce hikmetler için yaratıldığına dolayısıyla da

³² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/490; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 4/376; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2/271; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 3/605.

³³ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9/6099.

³⁴ bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/248.

³⁵ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6/222.

³⁶ el-Hac 22/63.

³⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/312.

³⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/32.

³⁹ bk. İbrâhîm, 14/11-18.

⁴⁰ Seyyid Kutup, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1400/1980), 4/2094-2095.

ondaki sırta vâkıf olmaya ve Yüce Yaratıcıya boyun eğmeye yönlendirilmektedir: *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ*⁴¹ *“Görmedin mi? Allah Gökleri ve Yeri hak (ve hikmet) ile yaratmıştır?”*⁴² âyetiyle, Allah'ın, gökleri ve yeri boşu boşuna değil, yüce bir gaye için yaratmış olduğuna işaret edilmektedir.⁴³

Yüce Allah, bu maksatla bu ve benzeri âyetlerde, insanın bakışlarını, kâinat sanatına yöneltmesini istemektedir. Bu bağlamda bir yandan kendisine sunulan imkânları ve güzellikleri sıralarken öte yandan, son derece müthiş bir ahenk içerisinde olan kâinattaki harikuladelikleri fark etmesini ve bunu kendisi için bir uyanış vesilesi yapmasını beklemektedir. Dikkatle bakmaları halinde insanların, bu etkileyici tabloyu ve bu tablonun güzelliklerini fark edeceklerini bilen Yüce Yaratıcı, mesajını anlayıp gönülden benimseyebilmeleri için insanlara, peygambere hitap ederek başladığı böylesi dikkat çekici ve uyarıcı bir üslûp kullanmıştır.⁴⁴

Bu üslup bağlamında Kur'ân-ı Kerim âyetlerini inceleyip bir değerlendirme yapıldığında; *أَلَمْ تَرَ* kipinin, 31 âyette⁴⁵ yer aldığı görülmektedir. *أَلَمْ تَرَ* kipinin yer aldığı bu âyetler; ölüm korkusuyla cihattan kaçanları,⁴⁶ güç sahibi olunca rabbiyle tartışanları,⁴⁷ Allah'ın âyetlerini kabul etmeyip,⁴⁸ nimetlerine nankörlük edenleri,⁴⁹ İslam'ı kabul etmiş gibi gözüküp tağutu hakem olarak isteyenleri,⁵⁰ şeytanın tasallutunu,⁵¹ şaşkın inkârcıları⁵², peygamber düşmanlığı edenleri,⁵³ münafıkları;⁵⁴ kâinattaki her şeyin yüce Yaratıcıya secde ettiğine,⁵⁵ yerlerin ve göklerin kusursuz sistemine,⁵⁶ kâinatın harikulade düzenine,⁵⁷ mucizevi yapısına,⁵⁸ yüce

⁴¹ bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/32.

⁴² İbrâhîm 14/19.

⁴³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/32; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/38; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/509; Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-Tenzîl* (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955), 4/38.

⁴⁴ Diğer birkaç âyet için bk. el-Mâide 5/40, el-Hac 22/18, 63, 65, 70, Nûr 24/41, 43, el-Furkân 25/45, Lokmân 31/29, 31, ez-Zümer 39/21, el-Mücâdele 58/7.

⁴⁵ Bu âyetler için bk. el-Bakara 2/243, 246, 258, Âl-i İmrân 3/23, en-Nisâ 4/44, 49, 51, 60, 77, İbrâhîm 14/19, 24, 28, Meryem 19/83, el-Hac 22/18, 63, 65, Nûr 24/41, 43, el-Furkân 25/45, eş-Şuarâ 26/225, Lokmân 31/29, 31, el-Fâtır 35/27, ez-Zümer 39/21, el-Mü'min 40/69, el-Mücâdele 58/7, 8, 14, el-Haşr 59/11, el-Fecr 89/6, el-Fil 105/1.

⁴⁶ bk. el-Bakara 2/243, en-Nisâ 4/77.

⁴⁷ bk. el-Bakara 258.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/23, el-Mü'min, 40/69.

⁴⁹ İbrâhîm 14/28.

⁵⁰ en-Nisâ 4/60.

⁵¹ Meryem 19/83.

⁵² eş-Şuarâ 26/225

⁵³ el-Mücâdele 58/8.

⁵⁴ el-Haşr 59/11.

⁵⁵ el-Hac 22/18.

⁵⁶ bk. İbrâhîm 14/19.

⁵⁷ el-Hac, 22/63, 65.

⁵⁸ Nûr 24/41, 43, el-Furkân 25/45, Lokmân 31/29, /31, Fâtır 35/27.

Allah'ın sonsuz kudretine,⁵⁹ dikkat çekerek uyarıp, kulluğun gereğini hatırlatmakta ve tevhide⁶⁰ vurgu yapmaktadır. Bu âyetlerden yaklaşık on tanesinde⁶¹ kâinattaki harikuladeliklere dikkatler çekilerek⁶² Yüce Allah'ın gerçek yaratıcı olduğuna uyarı yapılmaktadır.⁶³

اَلَمْ تَرَ tabirinin yer aldığı âyetler incelendiğinde, bu kelimenin her geçtiği yerde cümlenin ilk ögesi, ilk kelimesi olarak bulunduğu görülmektedir. Kur'ân'ın bir üslup özelliği olarak dikkat çeken bu kullanım; aynı zamanda muhatabın dikkatini toplayarak ilahi mesajı dinlemeyi teşvik etmektedir. Ayrıca bu terkipteki görme fiilinin ifade edildiği, ikinci tekil şahıs zamirinin Hz. Muhammed'i (s.a.v.) muhatap alması bir başka üslup özelliği olarak önemli ve mesaja odaklanmada etkilidir.⁶⁴ Bu ayetlerde dikkat çeken kullanım olarak; takrirî istifham üslubu ile aktarılan “Görmez misin?” ifadesi istiare sanatına göre, kalp gözü açık olan kişinin biyolojiyi, zoolojiyi ve diğer bilimleri görebildiği gibi rabbinin kâinat sanatına ve kudretine bakıp;⁶⁵ kâinatın her yerinde ulûhiyetin delillerini, kalp gözüyle görmüşçesine fark edebileceğine dikkat çekicidir.⁶⁶

Kur'ân-ı Kerim'de “gördün, bilirsin!” anlamında kullanılan ve Hz. Peygamber'i muhatap alan اَلَمْ تَرَ kipi, bazen teselli,⁶⁷ bazen de bir uyarı⁶⁸ niteliği taşıırken çoğunlukla inananlara ve inkârcılara mesaj vermektedir.⁶⁹ Ayrıca bu üslup ile anlatım, ilahi mesaja kulak vermeyenlerin ve Hz. Peygamber'in tebliğini görmezden gelenlerin⁷⁰ şaşkıncı (*ta'cib*)⁷¹ durumlarına dikkat çekip⁷² bu kişilerin ibret ve öğüt almayacaklarına vurgu yapmaktadır.⁷³

⁵⁹ bk. ez-Zümer 39/21, el-Mücadele 58/7, el-Fecr 89/6, el-Fil 105/1.

⁶⁰ bk. İbrâhîm 14/24.

⁶¹ bk. İbrâhîm 14/19, Nûr 24/41, 43, el-Furkân 25/45, Lokmân 31/29, 31, Fâtır, 35/27, ez-Zümer 39/21, el-Mücadele 58/7, el-Fecr 89/6, el-Fil 105/1.

⁶² Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî el-Kayrevânî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*, nşr. Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne (Câmiatü'ş-Şârîka, 1429/2008), 7/4925.

⁶³ Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/28; Kayrevânî, *el-Hidâye*, 7/4925; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/344.

⁶⁴ bk. Kayrevânî, *el-Hidâye*, 2/1345, 1351, 1354, 5/3794, 3804, 8/5128, 10/6460, 11/7359-7360, 7369; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/96, 148, 4/242, 372; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2/261.

⁶⁵ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl* 3/169.

⁶⁶ Kayrevânî, *el-Hidâye*, 8/5128; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 3/148.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1387/1967), 8/346. Diğer birkaç âyet için bk. Yûnus 10/99, el-Furkân 25/43, ez-Zümer 39/19, ez-Zuhruf 43/40.

⁶⁸ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 2/128; Sâbûnî, *Şafvetü't-tefâsîr*, 1/537. Diğer birkaç âyet için bk. et-Tahrîm 66/1, Abese 80/3, 7.

⁶⁹ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.) 12/204-205.

⁷⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/148.

⁷¹ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, 1/122; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 1/37; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/237.

⁷² İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/344.

2. “أَلَمْ تَعْلَمْ...?” “Bilmiyor musun?”

أَلَمْ تَعْلَمْ ibaresinde yer alan, bilgisizliğin karşıtı olup bir şeyi gerçek yönüyle, kanıt ve delile dayalı olarak bilme anlamındaki ilim kelimesi,⁷⁴ ikinci tekil şahsı muhatap alan fiil yapısıyla ve başındaki istifham hemzesi, sonrasındaki olumsuzluk edatı لم ile bir istifham terkididir. “Bilmiyor musun?” anlamındaki bu istifham, takrir ifade eder ve mana “bilirsin” şeklinde olumluya dönüşür.⁷⁵

Arap dilinde bu üslup, bir hükmü muhataba ikrar ve itiraf ettirmek, bir hakikati; karşısındakine teyit ve tekit ettirme, kabullendirmek için kullanılır.⁷⁶ Bu kipin yer aldığı Kur'ân-ı Kerim'deki dört âyeti şu şekilde incelememiz mümkündür:

Ele alacağımız ilk âyet, el-Bakara 2/106 âyetidir. Bu âyette sınırsız kudret sahibi olan Allah, bir hükmün yerine daha iyisini, daha hayırlısını, en azından onun dengini koymaya güç yetirebileceğini bir takriri istifham ile işaret etmektedir.⁷⁷ مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ “Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir.” Yaratmayı ve yok etmeyi, neshi ve unutturmaya sadece Yüce Allah'ın yapabileceğini ifade eden bu ayette hitap doğrudan Hz. Peygamber'e yöneltilmektedir. Ancak kinaye yoluyla mesaj ümmetine ve tüm Müslümanlara verilmektedir?⁷⁸

أَلَمْ تَعْلَمْ kipinin yer aldığı ikinci âyet el-Bakara 2/107 âyetidir. Müminlere yegâne dostlarının ve destekçilerinin yüce Allah olduğunu, O'ndan başka hiçbir dostlarının ve destekçilerinin bulunmadığını bildiren bu âyeti uyarıcı ve hatırlatıcı nitelikteki أَلَمْ تَعْلَمْ ifadesiyle başlamaktadır:⁷⁹ “Bilmez misin ki, hakikaten göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır, hepsi O'nundur. Size de Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır.”⁸⁰ Âyetteki أَلَمْ تَعْلَمْ tabiri peygamberi muhatap olarak “Ey Muhammed! Sen bilmez misin ki hakikaten göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır” anlamını içerir. Dolayısıyla buradaki “Bilmez misin?” ifadesindeki istifham takrir için olup “Bilirsin ve

⁷³ Ebüssuûd, *İrşâdî'l-'akli's-selîm*, 4/198.

⁷⁴ bk. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/462.

⁷⁵ bk. İbnü'l-Enbârî, *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'ân*, 2/536.

⁷⁶ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, 2/275

⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/354; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/462.

⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/354.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/462.

⁸⁰ el-Bakara 2/107.

bu ilim kanıtsız, delilsiz de değildir” anlamındadır.⁸¹ “Bilmez misin ki, bütün göklerin ve yerin devleti, görünen ve bilinen, hatta akıl yoluyla tahmin edilen şu kâinatın hâkimiyeti, saltanatı hep Allah’ındır.”⁸²

Kâinat ve insanlar üzerinde egemen olan yegâne güç, Allah’tır. O, yaratandır, her şeyin sahibidir, rızık verendir. Gücün gerçek sahibi O’dur. O’nun gücü olmaksızın, ne yaratmaktan söz edilebilir, ne rızıktan, ne yarardan, ne de zarardan. Bu varlık âleminde salt egemen olan Allah’tır. İman, Allah’ı tüm bu nitelikleriyle birlikte kabul etmektir.⁸³ Allah’ın göklerde ve yerde ve ne varsa tümünün maliki olduğuna istifham üslubu *أَلَمْ تَعْلَمْ* kipiyle vurgu yapılan üçüncü âyet te, el-Mâide 5/40 âyetidir: *أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “Bilmez misinki hakikaten göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır; dilediğine azap edip dilediğini de bağışlar? Allah her şeye kâdirdir.”⁸⁴ Bu âyette, Hz. Peygamber’e yöneltilen bu istifham kipiyle,⁸⁵ mülkün sahibinin yegâne ilah ve Rab oluşuna ve insanlar üzerindeki egemenliğini kabule dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla ‘Bilmez misin?’ ifadesindeki istifham takrir için olup, “Ey Muhammed sen göklerde ve yerde ve ne varsa tümünün malikinin Allah olduğunu bilirsin!” anlamındadır.⁸⁶ Tabi ki Hz. Peygamber’e yöneltilmiş bu hitap ile mesaj tüm insanlara verilmektedir.⁸⁷

Yine Yüce Allah’ın eksiksiz bir bilgiye dayanarak hükmettiği, hiçbir sebep ve hiçbir kanıtı göz ardı etmediği, davranış ve bilinç planında meydana gelen hiçbir hareketin kendisine gizli kalamadığı, göklerde ve yerde olan her şeyi bilen olduğu herkesin hareketlerini ve niyetlerini bilgisiyile kuşattığına işaret eden el-Hac 22/70 âyeti de *أَلَمْ تَعْلَمْ* kipiyle bu gerçekleri işaret eden dördüncü âyettir: *“Bilmez misin ki, Allah gökte ve yerde ne varsa hepsini bilir. Şüphesiz bunların hepsi bir kitaptadır. Hiç şüphe yok ki bu, Allah’a göre çok kolaydır.”*⁸⁸ Bu âyetteki “Bilmez misin?” ifadesindeki istifham da takrir için olup, gökte ve yerde cereyan eden ne varsa hepsinin bilgisinin Allah’a ait olduğunu ‘kesinlikle bilirsin’ anlamındadır.⁸⁹

⁸¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/ 98; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 1/16; Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 1/462.

⁸² Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 1/462.

⁸³ bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, 1/354.

⁸⁴ el-Mâide 5/40.

⁸⁵ Beğavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 2/50.

⁸⁶ Mahallî - Süyûtî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 1/100; Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, 1/354.

⁸⁷ Beğavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 2/50.

⁸⁸ el-Hac 22/70.

⁸⁹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3/249; Mahallî – Süyûtî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 2/43.

Bu üslup bağlamında ilgili âyetleri inceleyerek yaptığımız değerlendirmeye göre; أَلَمْ تَعْلَمْ kipi, dört⁹⁰ ayette yer almaktadır. Bu anlatım biçimi ve ifade tarzıyla Kur'ân-ı Kerim, peygamberi muhatap alan أَلَمْ تَعْلَمْ ifadesiyle, hüküm değiştirme yetkisi ve gücü,⁹¹ engin ve sınırsız ilmi,⁹² yerde ve gökte ne varsa hepsinin gerçek maliki olduğu,⁹³ herkesin hareket ve niyetlerini bildiği⁹⁴ konusunda kesin bilgiye sevk etmek ve Allah'ın yüce kudretini ikrar ile bu dikkat çekici ve uyarıcı üslup ile tevhide vurgu yapmaktadır.⁹⁵

أَلَمْ تَعْلَمْ tabirinin yer aldığı bu âyetleri incelediğimizde, bu kelimeyi de أَلَمْ تَرَ tabirinde olduğu gibi her geçtiği yerde ibtida ögesi olarak görmekteyiz. Ayrıca bu terkipteki bilme fiilinin nispet edildiği, ikinci tekil şahsının da yine Hz. Peygamber'i muhatap aldığını ve istifhamın takrir için kullanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız.

Sonuç

Kur'ân, her seviyede insanın aklını ve duygularını etkin bir biçimde kullanarak ilahi mesajı algılayıp benimsemesi için çoğu kez bir hakikati farklı anlatım biçimleriyle ifade etmektedir. Bu farklı anlatım biçimleriyle de hakikatleri, gönüllere ikna ederek yerleştirmeyi hedeflemektedir. Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılması ve hayata uygulanması için kullandığı farklı anlatım üsluplarından biri ve en çok yer verileni olan istifham ve onun bir kipi olan أَلَمْ تَرَ ve أَلَمْ تَعْلَمْ tabirleridir.

أَلَمْ تَرَ ile ilgili ilki tespitimiz; Kur'ân-ı Kerim'in bu kiple, anlatılan hakikatlere dikkat çekmek için âyetlerde ibtida ögesi olarak ilk kelime olarak yer vermesi olmuştur. Ayrıca bu anlatımın ikinci tekil şahsı muhatap alan “Görmüyor musun?” anlamındaki fiil yapısıyla Hz. Peygamber'e hitabı, ilahi mesajı inananlara ve inkârcılara ulaştırmaya yönelik önemli bir üslup olarak kullanması olmuştur. Bu kullanıma ait bir tespit te bu terkipteki “Görmez misin?” ifadesinin istiare sanatına göre kalp gözü açık olan kişinin rabbinin kâinat sanatına ve kudretine bakıp;⁹⁶ kâinatın her yerinde ulûhiyetin delillerini, kalp gözüyle görmüşçesine fark edebileceğine dair “mutlak bilgi” ifade etmesi olmuştur.

⁹⁰ el-Bakara 2/106, 107, el-Mâide 5/40, el-Hac 22/70.

⁹¹ bk. el-Bakara 2/106.

⁹² bk. el-Bakara 2/107.

⁹³ bk. el-Mâide 5/40.

⁹⁴ bk. el-Hac 22/70.

⁹⁵ bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/191; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/256; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/98, 3/249; Mahallî – Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 1/16, 100, 2/43; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/462.

⁹⁶ Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, 3/169.

Bu üslup bağlamında yaptığımız araştırmaya göre, Kur'ân-ı Kerim **أَلَمْ تَرَ** ifadesine; şaşılacak (*taaccüb*) boyuttaki harikuladelere sahip hakikatlere dikkat çekme, farkındalık uyandırma (*tenbîh*) ve âyetlerde ifade edilen gerçekleri kabul etme (*ikrâr*) yönünde farklı üç anlam yüklemektedir.

Araştırma konumuzun ikinci unsuru olan **أَلَمْ تَعْلَم** tabirinin yer aldığı âyetleri incelediğimizde, bu kelimeyi de **أَلَمْ تَرَ** tabirinde olduğu gibi her geçtiği yerde ibtida ögesi olarak görmekteyiz. Ayrıca bu terkipteki bilme fiilinin nispet edildiği, ikinci tekil şahısın da yine Hz. Peygamber olduğu dikkat çekmektedir. Bu terkipte istifhamın özellikle takrir için kullanıldığı da dikkat çekmektedir.

Bu üslup bağlamında ilgili âyetleri inceleyerek yaptığımız değerlendirmeye göre **أَلَمْ تَعْلَم** kipinin, dört ayette yer aldığını görmekteyiz. Bu anlatım biçimi ve ifade tarzıyla Kur'ân-ı Kerim, âyetlerde ifade edilen hakikatlere dair muhatapı kesin bilgiye (*takrîr*) sevk etmek ve Allah'ın yüce kudretini ikrar ile bu dikkat çekici ve uyarıcı üslup anlatımıyla tevhide vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'de yer alan her iki istifham kipinin hakiki anlamlarıyla ve soruya cevap almak için değil istiare sanatı bağlamında kalbe ait görme, gözle görmüş gibi muhakkak bilme ve Allah'ın bildirdiklerini, gözle görmüş gibi tasdik etme şeklinde anlaşılabilen kanısına varılmıştır.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beğavî, Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-Tenzîl*. 7 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955.

Dağdeviren, Alican. *İlahi Mesajın Sunumu Açısından Kur'an'da Sorular ve Cevaplar*. İstanbul: Ofis 2005, 2017.

Draz, Muhammed Abdullah. *En Mühim Mesaj*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 1994.

Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Mısır: y.y., 1347/1928.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr, Abdülalîm Tahâvî. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vil fi me'ânî't-Tenzîl*. 7 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375/1955.

- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhâliq el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü 'l-vecîz fî tefsîri 'l-Kitâbi 'l-'azîz*. 14 Cilt. Katar: y.y. 1398/1977.
- İbn Hişâm Abdullah Cemâlüddîn b. Yûsuf. *Muğni 'l-lebîb an kütübi 'l-e'ârîb*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi 't-tefsîr*. nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2002.
- İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât. *el-Beyân fî ğarîbi i 'râbi 'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme lil-Küttâb, 1400/1980.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûġi 'n-nihâye*. nşr. Câmîatü's-Şârîka. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri, 1429/2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi 'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli 'l-Ḳur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1400/1980.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed - es-Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîrü 'l-Celâleyn*. 2 Cilt. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve 'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meydânî, Hasan Habenneke. *el-Belâġatü 'l-'Arabiyye 'ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Mütercim Âsım, Ebü'l-Kemâl Ahmet *Kâmus Tercümesi Okyânus*. 4 Cilt. İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1305/1887.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü 't-tenzîl ve hakâiku 't-te'vîl*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *Muhtârü 'ş-Şihâḥ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve 'l-beyân 'an tefsîri 'l-Ḳur'ân*. nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Şafvetü 't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbûrî. *el-Vasîṭ fî tefsîri 'l-Ḳur'âni 'l-mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni 'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zerkeşî Bedreddîn, *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Arap Belâgatında Lâzım-ı Fâide-i Haber Kavramı ve Müfessirlerin Bu İfadelere Dair Görüşleri *

Ahmet Gezek**

- Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
- Geliş Tarihi/Date Received: 10.04.2021 • Kabul Tarihi/Date Accepted: 14.05.2021
- Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2021

Öz

Arap belâgatında cümle, haber ve inşâ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Haber cümlesinin iki asli gayesi olup bu iki asli gayeden fâide-i haber, muhataba bilmediği bir haberi iletmek demektir. Lâzım-ı fâide ise; muhataba bildiği bir haberi iletmektir. Bu tür haberlerde mütekellim / sözü söyleyen kimse, muhataba ilettiği haberi bildiğini gösterir ve lâzım-ı fâide olan cümleler muhataba bilgi açısından fayda sağlamaz. Bu çalışmada; lâzım'ı fâidenin ne olduğu incelenmiş, Kur'ân-ı Kerim'de müfessirlerin "lâzım-ı fâide vardır" dedikleri ayetlerden örnekler verilmiş ve Kur'ân-ı Kerim'de lâzım-ı fâideyi anımsatan bazı ifadelerle dair müfessirlerin görüşleri incelenmiştir. Bazen bir müfessirin "şu ifadede lâzım-ı fâide vardır" dediği bir ayete diğer bir müfessir o cümlede farklı bir gayenin var olduğunu söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Lâzım-ı fâide, Haber, İnşâ, Belâgat, Müfessir.

The Concept of Lâzım-ı fâide in Arabic Rhetoric and the Opinions of the Commentators on These Expressions

Abstract

In the Arabic rhetoric, the sentence is divided into two parts; declarative sentences and construction sentences. There are two main purposes of the declarative sentences and fâide-i haber from these main purposes; It means conveying an unknown news to the interlocutor. Lâzım-ı fâide is convey a known news to the addressee. In such news, the person who speaks the word shows that he knows the news he conveyed to the interlocutor and the sentences lâzım-ı fâide, are not useful in terms of information. In this study; What the phrases of lâzım-ı fâide are examined and examples of the verses that commentators say "there is a lâzım-ı fâide" are given in the Quran. In

* Bu makale; "Arap Belâgatı'nda Konudan Haberdar Olan Muhataba Mesaj İletme Amaç ve Formları -Kur'an Ölçeğinde" adlı yüksek lisans çalışmamdan elde edilmiştir.

** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı ABD, ahmetgezek02@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5941-9533.

addition, the opinions of the commentators regarding some sentences reminiscent of the necessity of the Qur'an were examined. Sometimes, in a verse in which a commentator says "There is a lâzım-I fâide for this expression", another commentator stated that there is a different purpose.

Keywords: Lâzım-ı fâide, Declarative sentences, Construction sentences, Eloquence, Commentators of Qur'an.

Giriş

Arap belâgatında lazım-ı faide, Me'âni ilmi içinde yer alan haberî cümlelerin iki temel söylenme maksatlarından / gayelerinden biri olarak kabul edilir. Lazım-ı fâideyi anlamak için öncelikle belâgata, meânî ilmine, haberî ve inşâî cümlelere kısaca değinmekte fayda vardır. Kelime olarak; sözün fasih, açık ve seçik olması,¹ ulaşmak olgunlaşmak, erginlik dönemine varmak anlamlarında kullanılan belâgatin terim olarak biri meleke,² diğeri ise ilim anlamına gelecek şekilde iki türlü kullanımı vardır.³ Fesâhat, belâgat, bedî' ve berâ'at kelimeleri her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsa da belâgat daha çok kelimenin hem lafzında hem manasında, fesâhat ise sadece kelimenin lafzında olmaktadır.⁴ Belâgat kısaca; *doğru lafız tercihinde bulunup güzel ve doğru bir terkiyle sözün başlangıcından sonuna kadar muhataba uygun bir üslup kullanmak demektir.*⁵

Me'ânî kelimesi, mânâ kelimesinin çoğulu olup⁶ belâgat ilminde *sözün yerli yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını taşımasını ve sözün, yere, zamana ve duruma uygun olmasının ilkelerini inceleyen ilim* dalının adıdır. Arap belâgatında diğeri iki ana konudan biri; *söz, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disiplin* beyân ilmi; diğeri ise *meânî ve beyan şartlarını taşıyan sözün güzelleştiren sanatların* incelendiği bedii ilmidir.⁷ Meânî ilmi; Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078) nazım teorisine dayanmakta olup bu teori; sözün öğelerinin birbiriyle olan ilişki ve uyumunu

¹ Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, haz. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), c. I, s. 75.

² Meleke anlamındaki belâgat, sözün, fasih, aynı zamanda yer ve zamana uygun olmasıdır. Diğeri bir ifadeyle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. bk: Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. V, s. 380. ; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Mehmet Gümüşkılıç, (İstanbul: Kapı Yay., 2016), s. 17.

³ Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, s. 17.

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Se'îd b. Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), c. I, s. 234. Bazı belâgat bilgileri; belâgatin manayla, fesâhatin ise lafızla alakalı olduğunu söylerken diğeri bazıları ikisinin birbirinden ayrılmaz bir bütünün iki parçası olduğunu söylemişlerdir. bkz: Yahyâ b. Hamze b. Alî el-Huseynî et-Tâlibî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmu hakâiki'l-i'câz*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423/2002), c. II, s. 184.

⁵ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1429/2009), s. 58.

⁶ Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, haz. Komisyon, (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965), c. XXXIX, s. 123. Yahyâ b. Hamze et-Tâlibî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâga*, c. II, s. 184.

⁷ İsmail Durmuş, "Meânî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXVIII, s. 204.

esas alır. Örneğin; asıl olan Arap dilinde failin, fiilden sonra, haberin, mübtedadın sonra gelmesi iken bazen fail fiilden önce, haber mübtedadın önce gelir. Abdülkâhir el-Cürçânî, cümle öğelerinin yer değiştirmesinin boşuna olmadığını, bu yer değiştirmelerin iç dünyamızda kastettiğimiz anlamla inilti olduğunu belirtmiştir. Ona göre sözün, kastedilen anlama denk olması için cümlenin tam olarak (nazm) dizayn edilmesi gerekir.⁸

Meânî ilminin konularından olan haberî cümleler; *ما احتمل الصدق والكذب Doğruya ve yanlışla ihtimali olan cümlelerdir*. Diğer bir ifadeyle, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir ifadelerdir.⁹ Örneğin; “İskenderiye Kütüphanesi Hz. Ömer (r.a.) döneminden önce yandı” sözü, doğruya ve yanlışla ihtimalli bir cümle olup diğer taraftan Hz. Ömer’in İskenderiye Kütüphanesinin yakılmasını emrettiğine dair var olan görüşlere de bir reddiye anlamı taşır. Aynı şekilde “Hz. Ömer (r.a.) Hâlid b. el-Velîd’i (r.a.) görevinden azletmedi” sözü doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olumsuz bir ifadeyken, diğer taraftan Hz. Ömer’in (r.a.) halife olduğunda Hâlid b. el-Velîd’i (r.a.) görevinden azlettiğine dair var olan söylentilerin asılsız olduğunu haber verir.¹⁰

Belâgat bilginlerinin çoğunluğuna göre; *bir haber vakıaya uygun ise doğru haber, vakıaya ters ise yanlış / yalan haber olur*.¹¹ Örneğin bir kimse bana; “Kardeşin yolculuktan döndü” dediğinde verdiği bu haber, vakıaya uygun düşüyor ve vakıayı destekliyorsa doğru haber olarak adlandırılır. Eğer bu haber, vakıaya ters düşüyorsa, o zaman bu habere yalan haber / yanlış haber denilir.¹² Mutezili bilgin İbrâhîm en-Nazzam’a (ö. 231/845) göre ise; *doğru haber; itikada / inanca uygun olan, yalan haber ise, itikada zıt olan haberdir*.¹³ Ona göre bir şeyin doğru veya yanlış olmasını belirleyen kıstas inançtır.¹⁴ Diğer bir Mutezili bilgin Câhiz (ö. 255/869) ise; doğru ve yanlış haberle birlikte doğru ve yanlış olarak nitelenemeyecek haberlerin var olduğunu belirtmiştir. Câhiz; *doğru haberi, hem vakıaya hem de inanca uygun haber; yanlış haberi, hem vakıaya hem de itikada muhalif olan haber* olarak tarif etmiş ve bir ihtimal olarak

⁸ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 85.

⁹ Ebu Ya’kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1407/1987), s. 164. ; Abdülazîz Atîk, *İlmü’l- me’ânî*, (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1430/2009), s. 42.

¹⁰ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 99-100.

¹¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, s. 166. ; Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *et-Telhis fî ulumi’l-belâğa*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.), s. 38. ; Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-Kazvînî, el-İzâh fî ulumi’l-belâğa*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1424/2003), s. 25. ; Behâuddîn es-Sübkî, *’Arûsu’l-efrâh fî şerhi telhîsi’l-miftâh*, haz. Abdulhamîd Hendâvî, (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 1423/2003), c. I, s. 106.

¹² Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 102.

¹³ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, s. 166. ; el-Kazvînî, *et-Telhis*, s. 38. ; el-Kazvînî, *el-İzâh*, s. 25. ; Behâuddîn es-Sübkî, *’Arûsu’l-efrâh*, c. I, s. 107.

¹⁴ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 102.

*doğru ve yanlış olarak nitelenemeyen haberlerin varlığından söz etmiştir.*¹⁵ Örneğin Câhiz'e göre Hz. Peygamber'e hitaben söylenen “أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ” *Allah hakkında yalan mı uyduruyor, yoksa aklını mı yitirmiş bu?*¹⁶ ayetinde cinnet halindeki birinin sözü doğru ve yanlış olarak değerlendirilmez. Diğer taraftan iman etmeyenler, Hz. Peygamber'in sözünü doğru olarak kabul etmez. Bu sebeple bu cümle, ne doğru, ne de yanlış haber olur. (Cümle, ne doğrulanabilir, ne de yanlışlanabilir)¹⁷

Haberî cümlelerin zıttı olan inşai cümleler ise; “ما لا يحتمل الصدق والكذب” *Doğruya ve yanlışla ihtimali olmayan*, diğer bir ifadeyle hakkında doğru ve yanlış olarak hüküm veremediğimiz cümlelerdir.¹⁸ Bazı alimler ise bu cümleleri; “*Telaffuz edildikten sonra gerçekleşendir*” şeklinde tarif etmiştir.¹⁹ İnşai cümlelerin emir, nehiy, temenni gibi belli kalıpları olup söz, bu kalıplardan birinde geldiğinde inşa ifade eder.

1. Lâzım-ı fâide

Haberî cümlelere tekrar dönecek olursak; bu cümlelerin her zaman bir söylenme gayesi / amacı olup bir gaye güdülmeyen verilen habere anlam yüklenmez.²⁰ Belâgat kitaplarında haber cümlelerinin iki temel gayesi أغراض olduğu belirtilmiş,²¹ tespit edilebildiği kadarıyla bu gayeleri *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde ilk Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf es-Sekkâkî (ö. 626/1229) zikretmiştir.²² Sekkâkî'den sonra gelen belâgat bilginleri, muhataba mesaj iletme gayelerini onun belirlemiş olduğu metot çerçevesinde kabul etmişler ve bu gayelere eklemelerde bulunmuşlardır. Bu asli gayelerden birincisi fâide-i haber olup Fâide-i haber; *Mütakellimin (sözü söyleyen ve haber veren kimsenin) muhataba bilmediği bir hükmü bildirmesi* demektir. Örneğin; Zeyd'in ayakta olduğunu bilmeyen bir kimseye “*Zeyd ayakta*” sözü²³ veya bir öğreticinin öğrenciye ders anlatması bu şekildedir. Bu tür haberlerin gayesine fâide-i haber denilmesinin nedeni, haberî duyan / işiten kimseye fayda sağlaması, ona bilmediği bir şeyi öğretmesi dolayısıyladır.²⁴

¹⁵ el-Kazvîni, *et-Telhis*, s. 39. ; el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 26. ; Behâuddîn es-Sübki, *'Arûsu'l-efrâh*, c. I, s. 108.

¹⁶ es-Sebe', 34/8.

¹⁷ el-Kazvîni, *et-Telhis*, s. 40.

¹⁸ el-Kazvîni, *et-Telhis*, s. 151. ; el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 108. ; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1999), s. 69.

¹⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 69.

²⁰ Ali Bulut, *Belâgat*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), s. 54.

²¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166. ; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, s. 121

²² es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166.

²³ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166. ; el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 27.

²⁴ Abdülazîz Atîk, *İlmü'l-me'ânî*, s. 50.

Lâzım-ı fâide ise; fâide-i haberin zıttı olarak, *mütekellimin (sözü söyleyen ve haber veren kimsenin) muhataba bildiği bir hükmü kendisinin de bildiğini bildirmesi* şeklinde tarif edilir.. Örneğin; Zeyd'in ayakta olduğunu bilen bir kimseye “*Zeyd ayaktadır*” demekle lâzım-ı fâide gerçekleşir. Bazı belâgat bilginlerine göre; bu tür cümlelerin anlamlı olabilmesi için, karşımızda sözü söyleyen kişinin durumdan haberdar olduğumuzu bilmemesi gerekir²⁵ Lâzım-ı fâide'den kavramsal olarak ilk söz eden belâgat bilgini olduğu düşünülen Sekkâkî; sözü söyleyen mütekellimin, karşı tarafa (muhataba) bir haberi bildiğini göstermek için bu şekilde haber verdiğini belirtir. Örneğin bir kimse; karşısındaki muhatabına “*Sen Kur'ân'ı ezberledin*” deyince, bu olguyu ve cümledeki haberi bildiğini karşı tarafa izhar etmiş olur.²⁶ Sa'düddîn Teftâzânî (ö. 792/1390) ise lâzım-ı fâide de belirtilen *lüzumluluk* kavramını “*Zeyd âlimdir*” misalinde olduğu gibi “*hüküm beyan edildiğinde, “hükümün bilindiği (muhatap tarafından) malum olandır”*” şeklinde tarif etmiştir. Yani lâzım-ı fâide; muhatap kendisine iletilen bilgiden haberdar olması gerekli olan ifadelerdir.²⁷ Örnek olarak;

“*Sen öfkeni yutar, sinirlendiğinde yumuşak davranır, cezalandırma gücün varken affeder, küçük hataları görmezden gelir ve senden yardım dileyenin çağrısına icâbet edersin.*”²⁸ ifadesinde mütekellim / sözü söyleyen, karşı tarafa herhangi bir şeyi öğretmeyi, herhangi bir yarar sağlamayı amaçlamaz. Çünkü bu sözler, zaten karşı tarafça bilinmektedir. Bu durumda karşı taraf, kendisine iletilen haberden değil, bu haberi sözü söyleyenin bilmesinden fayda sağlamış olur. Aynı şekilde “*Sen geçen hafta babanla birlikte yolculuktan döndün*” ifadesinde, mütekellim, muhataba sözün içerdiği bir hükmü haber vermez. Çünkü bu haber önceki örnekte olduğu gibi muhatap tarafından bilinmektedir. Bu durumda muhatap haberden değil, mütekellimin haberi bilmesinden fayda sağlamış olur. Lâzım- fâide cümlelerine; “*Bugün uykudan erken uyandın*” “*Çocuklarını nazik bir şekilde terbiye ettin, kaba bir şekilde değil*”²⁹ ifadeleri gibi örnekler vermek mümkündür. Abdülaziz Atık (ö. 1976); lâzım-ı fâide için verilen örneklerden yola çıkılarak, bu kalıpların övme, yerme gibi günlük hayatla ilgili insana ait fiillerde olabileceğini ve bu tür haberlerin, mütekellimin muhataba ilettiği haberi muhatabın bilmesi esası üzerine kurulu olduğunu söylemiştir.³⁰

²⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166. ; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 27. ; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, s. 121.

²⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 166.

²⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Mutavvel 'ale't- telhîs*, (İstanbul: Dersââdet, 1308/1890), s. 45-46.

²⁸ 'Alî el-Cârim-Musdafâ Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, haz. Kâsim Muhammed en-Nürî, (Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Fecr, 1435/2014), s. 286.

²⁹ 'Alî el-Cârim-Musdafâ Emîn, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, s. 280-284.

³⁰ Abdülazîz Atık, *İlmü'l- me'ânî*, s. 52.

2. Lâzım-ı fâide dışında bir haberi cümlelerin söylenme gayeleri

Yukarıda zikredilen haberin asli gayeleri / amaçları dışında farklı gayeler de bulunmakta olup tespit edilebildiği kadarıyla Sa' düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî *el-Mutavvel* kitabında bu gayeleri ilk zikreden kişi olmuştur.³¹ et-Teftâzânî'den sonra gelen belâgat bilginleri ise bazen bu ferî amaçları kitaplarında zikretmişler, bazen de sadece iki ana gayeye değinmekle yetinmişlerdir. Farklı belâgat kitaplarından derlendiği üzere, muhataba mesaj iletme amaçları, faide-i haber ve lâzım-ı fâide dışında şu gayelerle de olabilmektedir:

- a. **İstenen bir işin aksinin meydana gelmesinden dolayı üzüntüyü dışa vurma:** Hz. Meryem'in annesi; Allah yolunda adamak niyetiyle erkek çocuk beklerken kız çocuk dünyaya gelmesi ve bu bağlamda; *"Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum."*³² ayetinde *"Rabbim! Onu kız doğurdum"* sözüyle üzüntüsünü dışa vurması buna örnektir.³³
- b. **Acziyet ve zayıflığı gösterme:** Örnek: Hz. Zekeriyâ'nın; *"Rabbim!" demişti, "Benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı. Rabbim! Ben sana ettiğim dualarda hiç eli boş dönmedim."*³⁴ ayetinde geçen *"Rabbim! Gerçekten kemiklerim zayıfladı"* ifadesiyle güçsüzlüğünü dile getirmiştir.³⁵
- c. **Muhatabı cesaretlendirme ve teşvik etme:** Örnek: *"Gençlerin çabasıyla / gücüyle vatan kalkınır"* sözüyle gençler çalışmaya ve milli değerler için çaba göstermeye teşvik edilmektedir.³⁶
- d. **Muhatabı azarlama ve kınama:** Örnek: *"Kim mümin kardeşinin kuyusunu kazarsa kazdığı kuyuya düşer"* sözünde, mümin kardeşinin arkasından iş çeviren kimselerin bu davranışları kınanmakta ve muhatabın dürüst olması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁷
- e. **Bağışlanma ve af dileme:** Örnek: Hz. Musa; *"Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim; beni bağışla!" Allah da onu bağışladı. Çünkü O, gerçekten çok bağışlayıcı ve çok*

³¹ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 43.

³² Âl-i İmrân 3/36.

³³ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 43. ; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 56.

³⁴ Meryem 19/4.

³⁵ et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 43. ; el-'Atik, *İlmu'l-me'ânî*, s. 64.

³⁶ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 109. ; İsa Ali el-'Âkub - Ali S'ad eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulumi'l-belâga*, (İskenderiye: el-Câmiatü lil-Fütûha, 1993), s. 73.

³⁷ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 109. ; el-'Âkub - eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulumi'l-belâga*, s. 72.

*esirgeyicidir.*³⁸ ayetinde geçtiği üzere haber cümlesiyle Allah'tan bağışlanma ve af dilemektedir.³⁹

- f. **Öğüt verme:** Örnek: “*Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatici şeylerden ibarettir.*” ayetinde Allah (c.c.), ahiret hayatına hazırlık yapmamız gerektiğini ve bu dünyanın fani olduğu haber vererek bizlere öğüt vermektedir.⁴⁰
- g. **Övme:** Örnek: Nâbiğa ez-Zübyâni (ö. 604);

فَأِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ * إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبٌ

“*Sen güneşsin diğer hükümdarlar ise birer yıldız / Güneş doğduğunda görünmez tek bir yıldız*” beytinde Hîre hükümdarı Nu'mân b. el-Münzir'i (ö. 609) övmüştür.⁴¹

- h. **Uyarma ve ikaz etme:** Hz. Peygamber “*Allah'ın en sevmediği helal talaktır*”⁴² sözüyle ümmetini uyarmakta ve boşanmayla ilgili acele etmemelerini onlardan istemektedir.⁴³
- i. **Muhataba, iki şeyin eşit olmayıp birbirinden farklı olduğunu gösterme:** Örnek; “*Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahidleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.*”⁴⁴ ayetinde, Allah için cihad edenlerle cihattan geri duranların farklı derecelere sahip oldukları ve cihada katılmayıp evinde oturanların bu hallerinden vazgeçmeleri gerektiği belirtilmiştir.⁴⁵

³⁸ el-Kasas, 28/16.

³⁹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 111. ; el-Âkub - eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-belâğa*, s. 71.

⁴⁰ Musdafâ es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâgatu'l-arabiyye*, (İskenderiye: el-Ma'ârif, 1985), s. 13. ; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 112. ; Abdülmuteâl es-Sa'îdî, *el-Belâgatu'l-âliye-'İlmü'l-me'ânî*, (Mısır: Mültezimu't-tab'i ve'n-neşr, 1411/1991), s. 61.

⁴¹ Ali Bulut, *Belâgat*, s. 55. ; el-Âkub - eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-belâğa*, s. 72.

⁴² Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, ty.), c.I, s.650/2018.

⁴³ el-Âkub - eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulûmi'l-belâğa*, s. 72. Ali Bulut, *Belâgat*, s. 55.

⁴⁴ en-Nisa, 4/95.

⁴⁵ Et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 43; Muhammed Muhammed Ebu Musa, *Hasâisu't-terâkîb*, (Mısır: Emire li't-tibâ'a, 1416/1996), s. 80.

Haberin birçok söylenme gayesi olup bu gayelerden Belâgat kitaplarında zikredilenlerin diğer bazıları: Birinin başına gelen felakete sevinme; mutluluk ve sevinci dile getirme;⁴⁶ alay etme;⁴⁷ sebep bildirme;⁴⁸ ta'rîz (üstü örtülü bir şekilde itiraz ve sitem etme);⁴⁹ şeklindedir. Muhataba mesaj iletme amaçları, sözü söyleyen kimsenin kastettiği anlama göre değişkenlik gösterdiğinden ve bu anlam cümlelerin siyak ve sibakından (bağlamından) anlaşıldığından, yapılan isimlendirme ve verilen örneklerin çoğaltılması mümkündür.⁵⁰

3. Kur'ân-ı Kerîm'de müfessirlerin lâzım-ı faide olarak değerlendirdikleri ifadeler örnekler

a. İsim cümlesi olarak gelen lazım-ı faideler:

(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

“Hamd, âlemlerin rabbi Allah’a mahsustur.”⁵¹

Kur'an-ı Kerîm'in yazılış sırasına göre ilk sûresi olan Fâtiha sûresinin ilk âyetiyle ilgili olarak Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr et-Tûnûsî'nin (ö. 1879-1973) görüşü şu şekildedir: Hamd cümlesinin haber cümlesi mi, yoksa inşa cümlesi mi olduğuyla ilgili alimler arasında ihtilaf olup bu cümlelerin inşa olduğunu söyleyenler; medih, zemm ve recâ fiillerindeki gibi, haber cümlesinin inşa anlamına nakledilmesiyle olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü haber vermekle değil, inşa ile hamd gerçekleşir. Hamd cümlesinin haber cümlesi olduğunu savunan alimler ise; hamdin Allah'a (c.c.) mahsus olduğunu haber vermek, Allah'ın (c.c.) güzel sıfatlarını itiraf etmek anlamı taşıdığını, hamdin güzel vasıf olduğunu, bu vasfın insanlar tarafından dillendirilmesi ve hamdi dile getiren mütekelimin nakletmesinin yeterli olduğunu söylemişlerdir. Bir diğer delil de “haber veren kimse, verdiği haberin içine dâhildir” usulü fıkıh kaidesidir. Yani hamd haberini veren kimse, kendisinin hamdettiğini zımnen söylemiş olmakta olup bu şekilde me'ânî ilmindeki lazım-ı fâidedeki lüzumluk vechi üzere, verdiği habere kendisinin uyduğunu bildirmiş olmaktadır. Bu minval üzerine haber cümlesi lâzım-ı fâide

⁴⁶ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 111. ; el-Âkub - eş-Şetyevî, *el-Kâfi fi 'ulumi'lbelâğa*, s. 72.

⁴⁷ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 111. ; Ali Bulut, *Belâgat*, s. 55.

⁴⁸ Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, (Yayımlanmamış doktora tezi: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s.88.

⁴⁹ Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, s. 99.

⁵⁰ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, s. 111. ; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 56.

⁵¹ el-Fâtiha, 1/1.

olduğunda, hamd sözünü söyleyen kişi bütün insanların ve kendisinin hamdetmesinden haber vermiş olmaktadır. İbn ‘Âşûr’a göre bu görüş diğerlerinden daha güçlüdür.⁵²

(أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ)

“Biline ki, gerçekten bozanlar onların ta kendileridir, ama farkında olmuyorlar.”

Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî’ye (ö. 1270/1854) göre; münafıklar kendilerine verilen haberi bilerek inkar ettikleri için bu ayete lâzım-ı faide anlamı vermek mümkündür. O zaman ayetin anlamı “Onların fesat çıkarttıklarını biliyoruz veya yaptıkları bozgunculuğun vebâli onlara dönecektir.” şeklinde olur.⁵³

(وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ)

“Nûh rabbine şöyle seslendi: “Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemendir. Senin vaadin elbette haktır. Sen hâkimlerin en âdilisin” dedi.”⁵⁴

Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310 / 923) bu ayetle ilgili tefsiri şu şekildedir: *Rabbim! Sen beni ve ailemi boğulmaktan ve helak olmaktan kurtaracağını vaat ettin. Oğlum ailemden olmasına karşın helak oldu. Senin vaadin haktır ve sen vaadinden dönmezsün. En iyi hüküm veren sensin. Beni ve ailemi helak olmaktan kurtaracağına dair bize verdiğin vaadinle hükmedip oğlum bize döndür.*⁵⁵ Bu tefsirden anlaşıldığı üzere, Hz. Nûh’un buradaki münacatı dua olup aynı zamanda burada lâzım-ı fâide anlamı vardır. İbn ‘Âşûr ise ayetteki “Oğlum ailemendir. Senin vaadin de elbette haktır” cümlesinin lâzım-ı fâide olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah (c.c.), kendi vaadinin hak olduğunu bilmektedir.⁵⁶

(قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)

“Ey babamız! Biz yarış için uzaklaşmış, Yûsuf’u da eşyamızın yanında bırakmıştık; onu kurt yemiş! Ama biz doğru söyleyen kimseler olsak da sen bize inanmazsın” dediler.”⁵⁷

Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre Hz. Yûsuf’un kardeşlerinin “Ama biz doğru söyleyen kimseler olsak da sen bize inanmazsın” ifadeleri; bize inanmazsın,

⁵² Muhammed ed-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed ed-Tâhir b. ‘Âşûr et-Tûnûsî, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr - Tahrîr ’l-m’anâ ’s-sedîd ve tenvîri ’l-akli ’l-cedîd min tefsîri ’l-kitâbi ’l-mecîd*, (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnûsiyye li’n-neşr, 1984), c. I, s.161.

⁵³ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî el-Alûsî, *Rûhu ’l-Me’ânî fî tefsîri ’l-Kur’ânî ’l-’azîm ve ’sseb ’u ’l-mesânî*, haz. Alî Abdülbârî Adıyye, (Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-’ilmiyye, 1415/1995), c. I, s. 156.

⁵⁴ Hüd, 11/45.

⁵⁵ el-Alûsî, *Rûhu ’l-Me’ânî*, c. V, s. 27.

⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, c. XII, s. 84.

⁵⁷ Yûsuf, 12/17.

çünkü bizim hakkımızda kötü düşünmekte, bize güvenmemekte ve Yûsuf'u çok sevmektesin anlamındadır.⁵⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise bu ayeti; “Senin bizi tasdik etmeyeceğini biliyoruz. Sen kurdun Yûsuf'u yemesinden korkmuştun ve kurt O'nu yedi. Bizi nasıl suçlayabilirsin!” şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁹ İbn Kesîr; “Senin bizi tasdik etmeyeceğini biliyoruz.” yorumuyla bu ifadeyi lâzım-ı fâide olarak anladığı görülmektedir. İbn 'Âşûr da bu ayette; muhatap, mütekellimin ilettiği haberin içeriğini bildiğinden dolayı haberin gayesinin lâzım-ı fâide olduğunu söylemiştir.⁶⁰

(الْمَالُ وَالْبُنُونُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً)

“Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha layıktır.”⁶¹

Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bu ayetin; Müslümanların zayıflığı karşısında malları ve çocuklarıyla övünen müşriklerin bozgunculuğuna yönelik olarak açık bir burhânî delil⁶² olduğunu ve devamlı / baki olanın bitip tükenecek olandan daha hayırlı olduğunu belirtmiştir.⁶³ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şankîti'ye (ö. 1393/1974) göre ise; bu ayette sadece vakıa haber verilmemiş, haberin gerektirdiği anlam da kastedilmiştir. Bu sebeple buradaki haberin gayesi lâzım-ı fâidedir. Şöyle ki; Dünya hayatına insanların meyletmesine karşı çare bulmak gerekmekte ve insan ahiret için ne yaptığına bakmalıdır.⁶⁴

b. Fiil cümlesi olarak gelen lâzım-ı fâideler:

(فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّي وَضَعْتُهَا اُنْثَىٰ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنِ الدَّكْرُ كَاْلَاُنْثَىٰ وَاِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَاِنِّي اُحِبُّهَا بِكَ وَدُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ)

⁵⁸ Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi 't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'arabî, 1407/1987), c. II, s. 451. ; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 1420/1999), c. XVIII, s. 429.

⁵⁹ Ebü'l-fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî el-Basrî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, haz. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyad: Dâru Tîbe li'n-neşri ve't-tevzî', 1420/1999), c. IV, s. 375.

⁶⁰ İbn 'Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, c. XII, s. 237.

⁶¹ el-Kehf, 18/46.

⁶² Burhan; Öncülleri yakiniyyattan olan kıyastır. Mantıkçılara göre burhan bütün delillerin en kesin ve güvenilir olanıdır. bkz. Ali Durusoy, “Yakiniyyât”, TDV *İslam Ansiklopedisi* (DİA), c. XLIII, s.273.

⁶³ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XXI, s. 468.

⁶⁴ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdulkâdir el-Ceknî eş-Şankîti, *Advâü'l-beyân fi idâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), c. VIII, s. 505.

“Onu doğurunca dedi ki: “Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.”⁶⁵

Haberin ferî amaçları zikredilirken üzüntüyü dışa vurma gayesine örnek olarak verilen bu ayetteki “Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir” sözünü Fahrüddîn er-Râzî; İmran’ın eşinin bildirme maksadıyla değil, özür ifadesi olarak söylediğini belirtmiştir.⁶⁶ İbn Âşûr’a göre göre bu cümle, itirâziye cümlesidir, ama Allah’ın (c.c.) takdirine karşı bir itiraz ve ret anlamında değildir.⁶⁷ Muhyiddîn Dervîş (ö. 1403/1982) ise *Î’râbu’l-Kur’ân* kitabında bu ayette haberle kastedilen gayenin lâzım-ı fâide olduğunu söylemiştir. Çünkü sözü söyleyen, açıklama gayesiyle değil, haberi bildiğini gösterme maksadıyla bu ifadeleri dile getirmiştir.⁶⁸ Mahmûd Sâfi’ye (ö. 1376 / 1956) göre; ayetteki “Ben onun adını Meryem koydum” cümlesini İmran’ın eşinin söylemesinin amacı, Hz. Meryem’in adını bildirmek olmadığından haberin gayesi lâzım-ı fâidedir.⁶⁹

(إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ)

“Münafıklar sana geldiklerinde, “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin” derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.”⁷⁰

Şihâbüddîn el-Alûsî’ye (ö. 1270/1854) göre ayette münafıkların Hz. Peygamber’e gelerek “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin” sözü lâzım-ı fâide olmaktadır. Çünkü onların bu şehadetini Hz. Peygamber bilmektedir. Bu ayetin devamında Allah (c.c.), içlerinde gizledikleri münafıkların şehadetini yalanlamaktadır.⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye (ö. 333/944) göre münafıklar kalplerindeki inkarın Hz. Peygamber’e tebliğ edilmesinden korkmuşlar ve özür kabilinden şehadet sözünü söylemişlerdir. Bu sebeple Allah (c.c.),

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/36.

⁶⁶ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, c. VIII, s. 203-204.

⁶⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. III, s. 233.

⁶⁸ Muhyiddîn b. Ahmed Musdafâ Dervîş, *Î’rabu’l-Kur’ân ve beyânühû*, (Suriye: Dâru’l-İrşâd li’ş-şüûni’l-câmi’iyye, 1415/1995), c. I, s. 498.

⁶⁹ Mahmûd b. Abdurrahîm Sâfi, *el-Cedvel fi Î’râbi’l-Kur’ân*, (Şam: Mü’essesetü’l-İmân-Beyrut: Dâru’r-Reşîd, 1418/1998), c. III, s. 164.

⁷⁰ el-Münâfikûn, 63/1.

⁷¹ el-Alûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, c. IVX, s. 303. ; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Musdafâ el-’İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru ihyâ-i’t-türâsi’l-‘arabî, t.y.), c. VIII, s. 251.

münafıkların şahitlik sözünden sonra onların kalpten iman etmediklerini “Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler.” ifadesiyle yalanlamaktadır.⁷²

(يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤْا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ)

“Münafıklar, kendileri aleyhine olmak üzere kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sûrenin indirilmesinden endişe ediyorlar. De ki: “Alay edin bakalım! Allah mutlaka o çekindiğiniz şeyi ortaya çıkaracaktır.”⁷³

İslam’la ve Müslümanlarla alay eden münafıklar, vahiyle bu durumun ortaya çıkmasından korkmaktaydılar.⁷⁴ Allah (c.c.) bu ayette münafıkların sırlarının ortaya çıktığını Resulüne vahiyle haber vermiş ve onlara bildirmesini emretmiştir. Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm’a (ö. 200/816) göre münafıklar Hz. Peygamber’in gerçek bir peygamber olduğunu bildikleri halde hsetlerinden ve inatlarından ötürü Hz. Peygamber’in nübüvvetini tasdik etmemişlerdir.⁷⁵ Alûsî ve Şihâbüddîn el-Hafâcî’ye (ö. 1069/1659) göre bu ayetteki “Kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sûre” sözüyle lâzım-ı fâide kastedilmektedir. O zaman bu cümlede, münafıkların içlerinde gizledikleri endişelerini Hz. Peygamber’in bildiği veya bildiğini haber vermesi anlamı ortaya çıkmaktadır.⁷⁶

(قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَمَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقِّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ)

“Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında gözümüz yok. Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun” dediler.”⁷⁷

Alûsî’ye göre ayette geçen Hz. Lût’un kavminin “Bizim senin kızlarında gözümüz yok” sözü; sen bizim iman etmiş kızlarla evlenmemizi caiz görmüyorsun anlamındadır. Zira Hz. Lût’un dininde tek kişiyle evlilik zorunlu olup Hz. Lût’un yanına gelenler evli olduklarından bu şekilde söz söylemişlerdir.⁷⁸ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Saîd b. Cübeyr’e (ö. 94/713) göre her peygamber kendi ümmetinin babası gibi görüldüğünden dolayı Hz. Lût onlara bu ayetin öncesinde geçen “Ey kavmim! Şunlar kızlarım; sizin için en nezih olanı onlarla evlenmektir.”⁷⁹

⁷² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîru ’l-Mâturîdî/Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, haz. Mecdî Baslûm, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-’ilmiyye, 1426/2005), c. X, s. 18-19.

⁷³ et-Tevbe, 9/64.

⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 286.

⁷⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru ’l-kebîr*, c. XVI, s. 93.

⁷⁶ el-Alûsî, *Rûhu ’l-Me’ânî*, c. V, s. 319. ; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *’Inâyetü ’l-kâdî ve Kifâyetü ’r-râdî ’alâ teşîri ’l-Beydâvî*, (Beirut: Dâru Sâdir, t.y.), c. IV, s. 340.

⁷⁷ Hûd, 11/79.

⁷⁸ el-Alûsî, *Rûhu ’l-Me’ânî*, c. VI, s. 304.

⁷⁹ Hûd, 11/78.

ifadesiyle kavmindeki kızları kastetmiştir.⁸⁰ İbn Âşûr'a göre Lût'un (a.s.) kavmi “*Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında gözümüz yok*” ifadesini bildiklerini tekit için söylemişlerdir. “*Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun*” haber cümlesi ise lâzım-ı fâide olup anlam: Senin kızlarına rağbet etmediğimizi bildiğini biliyoruz. Bizim ne istediğimi sen biliyorsun şeklinde olmaktadır.⁸¹

(فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيْتَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوْجَدًا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا)

“*Yine yürüdüler. Nihayet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçındı. Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar, o hemen onu doğrulttu. Mûsâ, “Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın” dedi.*”⁸²

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) göre ayette Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşına söylediği “*Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın*” sözü: Dileseydin, o kavmin yıkılmak üzere olan duvarını ücret almadan düzeltmezdin anlamında olup rivayete göre köy halkı Hz. Mûsâ'yı misafir etmemiş ve Hz. Mûsâ yaptığı işe mukabil yol arkadaşından kira parası almasını istemiştir.⁸³ Fahrüddîn er-Râzî ise bu ayette, yolcuların uğradıkları beldelerden yemek istemelerinin şer'u men kablenâ / İslam'dan önceki dinin yasaları mucibince sonraki dinde mübah olduğu hükmünün çıktığını söylemiştir.⁸⁴ Alûsî ve Şihâbüddîn el-Hafâcî'ye göre Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşına iletildiği “*Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın*” ifadesinin bir faydası olmadığı için buradaki haberle lâzım-ı fâide kastedilmektedir. Diğer taraftan, yolculuk sırasında Hz. Mûsâ ve yol arkadaşının ücrete ihtiyaçları olduğu için arkadaşının ücret almamasına yönelik burada “*ta'rîz / kapalı bir biçimde dolaylı olarak söz söyleme*” olduğunu söyleyenler de vardır.⁸⁵

4. Kur'ân-ı Kerîm'de lâzım-ı fâideyi andırıp lâzım-ı fâide dışında bir gayeye yönelik olarak söylenen ifadeler örnekler

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خٰلِفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ)

⁸⁰ Ebû'l-Hasen 'Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şeyhî el-Hâzin, Lübbâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl, haz. Muhammed Alî Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995), c. II, s. 496.

⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XII, s. 129.

⁸² el-Kehf, 18/77.

⁸³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), c. XVIII, s. 81.

⁸⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XXI, s. 487.

⁸⁵ el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. VIII, s. 330. ; el-Hafâcî, *Înâyetü'l-kâdî ve Kifâyetü'r-râdî*, c. VI, s. 125.

“Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tenzih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz ki, ben sizin bilmediğinizi bilirim” buyurdu.”⁸⁶

Zemahşerî’ye göre bu ayette meleklerin “Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” sorusu, masum olanlar yerine günah işleyenlerin yeryüzüne halife olmasına yönelik bir tür hayret ifadesidir.⁸⁷ Bu ayet, bağlamından kopuk bir şekilde ele alındığında meleklerin sözleri lâzım-ı fâide izlenimi vermektedir. Fakat haber cümlesiyle fâide-i haber ve lâzım-ı fâide kastedilmediğinde, cümlenin bağlamına uygun düşen gayelerden biri olduğu kabul edilir. Bu ayette uygun olan gaye, meleklerin sözlerinin hayret ifadesi olmasıdır.

(وَلَقَدْ تَصَرَكَمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَدِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)

“Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir’de de yardım etmişti. Allah’a isyandan sakının ki şükretmiş olasınız.”⁸⁸

İbn Âşûr’a göre; Allah (c.c.) bu ayette Bedir’de Müslümanları destekleyip zafer ihsan ettiğini hatırlatmaktadır. Diğer taraftan bu ayette Müslümanların Uhud gazvesinde müşriklere karşı hezimetinin, Müslümanların üstünlüklerinden bir şey eksiltmeyeceğine dair müşriklere yönelik ta’rîz (kapalı bir biçimde dolaylı olarak söyleme) vardır.⁸⁹

(قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)

“Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?” (İblis), “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” dedi.”⁹⁰

Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsimî’ye (ö. 1332/1914) göre İblis’in secde etmediğini bildiği halde Allah’ın (c.c.) “Seni secde etmekten alıkoyan nedir?” şeklinde soru sorması ve ardından İblis’in “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” nedeni, İblis’i azarlama, İblis’in inadını, kibrini, inkarını ve Adem’i (a.s.) hakir görüp aslıyla övündüğünü ona izhar etmek içindir. İblis bu sorunun devamında belirtildiği üzere, “beni

⁸⁶ el-Bakara, 2/30.

⁸⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 125.

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/123.

⁸⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. IV, s. 72.

⁹⁰ el-A’râf, 7/12.

ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” demiş,⁹¹ Allah’a (c.c.) karşı özrünü ve mazeretini dile getirmiştir.

(رَبِّ قَدْ أَنْتَبَيْتِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا
وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ)

“*Ey rabbim! Bana iktidar verdin ve bana rüyaların yorumunu da öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada da âhirette de beni yönetip himaye eden sensin. Müslüman olarak canımı al ve beni iyi kulların arasına kat!*”⁹²

Allah, (c.c.) Hz. Yûsuf’u ailesine kavuşturup onu yeryüzünde yüce ve onurlu kıldıktan sonra Hz. Yûsuf, kendisi gibi peygamber olan babalarının yolunu takip edeceğini bu sözlerle dile getirmiştir.⁹³ Katâde b. Diâme (ö. 117/735); Hz. Yûsuf ailesine ve istediklerine kavuşunca ahiret hayatını hatırlayıp Allah’tan (c.c.) bu sözlerle ölümü temenni ettiğini söylemiştir.⁹⁴ Bazı müfessirlere göre Hz. Yûsuf, Allah’ın ona bahşetmiş olduğu nimetleri hatırlamış ve bu sözlerle münacatta bulunmuştur.⁹⁵ İbn Âşûr’a göre ise Hz. Yûsuf bu ayette dua ederek ahiret nimetlerinin var olduğunu itiraf etmiş ve rabbine yönelmiştir. Onun “*Dünyada da âhirette de beni yönetip himaye eden sensin*” sözü dua makamında olan haber kabilindedir ve anlam, “*Dünyada da âhirette de beni doğruya yönlendir, beni himaye eyle*” şeklindedir.⁹⁶

(وَمَا تِلْكَ بِبَيْتِكَ يَا مُوسَى ، قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَآهَشُ بِهَا عَلَى عَظْمِي وَلِيَّ فِيهَا مَأْرَبُ أُخْرَى)

“*Nedir o sağ elindeki, ey Mûsâ?*” Dedi ki: “*O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelirim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var.*”⁹⁷

Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî (ö. 489/1096), ayetteki “*Nedir o sağ elindeki, ey Mûsâ?*” sorusunun istifham değil, takrir / onaylama için olduğunu söylemiştir. Arap dilinde, kişinin bildiğinden emin olmasına rağmen muhatabın kalbinin mutmain olması / rahatlaması için sözüne “*هل تعرف*”

⁹¹ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Se’îd b. Kâsim el-Hallâk el-Kâsimî, *Mehâsinü ’t-te’vil*, haz. Muhammed Bâsil ‘Uyûn-ü’s-sûd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘ilmiyye, 1418/1998), c. V, s. 13.

⁹² Yûsuf, 12/101.

⁹³ et-Taberî, *Câmi’u ’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, c. XVI, s. 278. ; Ahmed b. Musdafâ el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, (Mısır: Mektebet-ü Musdafâ’l-bâbî’l-Halebî ve evlâdühû, 1365/1946), c. XIII, s. 45.

⁹⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-İlberî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’ân-i’l-‘azîz*, haz. Ebû Abdullah Hüseyin b. ‘Akkâşe - Muhammed b. Musdafâ el-Kenz, (Mısır: el-Fârûk el-hadîse, 1423/2002), c. II, s. 340.

⁹⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî el-Kayravânî, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye fi ’ilmi me’âni’l-Kur’ân-i ve tefsîrihî ve ehkâmihî ve cümelin min fînûni ’ulûmih*, haz. Şârîka Üniversitesi Komisyonu, (Şârîka: Mecmûat-u Buhûsi’l-kitâb-i ve’s-sünne, 1429/2008), c. V, s. 3644.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. XIII, s. 59.

⁹⁷ Tâhâ, 20/17-18.

هذا "Bunu biliyor musun" şeklinde başlaması Arapların adetlerindedir.⁹⁸ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî de (ö. 373/983) benzer şekilde, Hz. Mûsa'dan korku ve endişeyi hafifletmek için Allah'ın bu şekilde soru sorduğunu belirtmiştir. Bu durum, sultanın huzuruna çıkan bir kimsenin endişe ve korkularını azaltmak için sultanın huzurundaki kimseye soru sormasına benzemektedir.⁹⁹ Bazı müfessirlere göre asâ yılanı dönüştüğünde Hz. Mûsâ korkmaması için Allah (c.c.) ona istifham edatıyla soru sormuştur.¹⁰⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre; Hz. Mûsâ, Allah'ın kendisine asayı mı yoksa asanın gördüğü işi mi sorduğunu tam anlamamış, bu sebeple Hz. Mûsâ ayette hem asanın adını hem de asanın ne işe yaradığını söylemiş ve Hz. Mûsâ'nın bu ayette Allah'ın bildiği bir cevabı vermesi beyan kabilinden olmuştur.¹⁰¹

(قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا ، فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا ، وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ، ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا ، ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا ، فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا)

“Nûh, "Rabbim" dedi, "Doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım; Fakat benim yaptığım çağrı onları daha da uzaklaştırdı. Kendilerini bağışlaman için ben onları ne zaman çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına bürüdüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. Yine de ben onları açıkça çağırmaya devam ettim. Onlara açık da söyledim, yerine göre gizli de söyledim." Dedim ki: "Rabbinizden bağışlanmanızı dileyin; O, çok bağışlayıcıdır.”¹⁰²

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre; Hz. Nûh, “Nûh'a vahyolundu ki: “Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık inanmayacak. Sakın onların yaptıklarına üzülme!”¹⁰³ ayetiyle kavminin helak edileceğiyle ilgili haberdar edildikten sonra yukarıdaki ifadelerini özür beyanı olarak dile getirmesi mümkündür. Yani Hz. Nûh bu ifadeleriyle, kavmini doğru yola davetle ilgili olarak gevşeklik ve ihmalkarlık göstermediğini, ama kavminin onun davetine uymayarak haddi aştıklarına dair mazeret beyan etmiştir. Diğer taraftan bu ifadelerin, Hz. Nûh'un kavmi

⁹⁸ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Merûzî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, haz. Yâsir b. İbrâhîm Ğanîm b. Abbâs, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418-1997), c. III, s. 325. ; Ebû Muhammed 'İzzüddîn Abdülazîz b. Abüsselâm ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), c. II, s. 296.

⁹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Bağdâdî el-Mâverdî, *en-Nüket-i ve'l-'uyûn*, haz. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'ilmiyye, t.y.), c. III, s. 399. ; Muhammed b. Ahmed b. Musdafâ Ebû Zehra, *Zehratü't-tefâsîr*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'arabî, t.y.), c. IX, s. 4713.

¹⁰⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*, haz. İbrâhîm el-Büstânî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye li'l-küttâb, ty), c.II, s. 450.

¹⁰¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, c. VII, s. 275.

¹⁰² Nûh, 5/10.

¹⁰³ Hûd, 11/36.

için af ve mağfiret dilemesi, doğru yola tabi olmaları için Allah'tan (c.c.) kalplerini yumuşatmasını istemesi şeklinde anlaşılması da mümkündür. Bu ifadelerin “onlar iman etmiyorlar” şeklinde şikâyet olarak anlaşılması doğru değildir.¹⁰⁴ İbn Âşûr'a göre ise bu ayetler, Allah (c.c.) haberin içeriğini bildiği için Hz. Nûh'un bu sözleri şikâyet ve inanmayanlara karşı muzaffer olma kabilindedir ve ayrıca bu ifadeler, haberin lâzım-ı mana¹⁰⁵ olarak geldiği yerlerdendir.¹⁰⁶

Sonuç

Belâgat ilminde kelam, haber ve inşâ olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Belâgat bilginlerinin haber cümlelerine bakışında her ne kadar bazı ince farklılıklar olsa da genelde haberi cümle; “*Doğruya ve yanlış ihtimali olan cümledir*” şeklinde tarif edilmiştir. Diğer bir deyişle haberi cümleyle ilgili olarak “*hakkında doğru veya yanlış şeklinde hükme varılabilen cümledir*” demek mümkündür. Belâgat bilginlerinin çoğunluğu; bir haberin vakıaya uygun olduğunda doğru olduğunu, vakıaya ters düştüğünde yanlış olduğunu söylemişlerdir. Mutezili kelimcilerden İbrâhîm en-Nazzâm haberle ilgili inanç kıstasını getirirken öğrencisi Câhiz ise haberi cümlelere üçüncü bir kısım açarak doğru veya yanlış olarak nitelenemeyecek haberlerin varlığından söz etmiştir. İnşâ cümleleri ise haber cümlesinin zıttı olarak “*Yanlış ve doğruya ihtimali olmayan cümledir.*” şeklinde tarif edilmiştir. İnşâ cümlelerinin emir, nehiy, istifham, temenni gibi belirli kalıpları olup bu kalıplarla söylenir.

Haberî cümlelerinin asli söylenme gayeleri olarak iki kısma ayrılır. Bu iki kısımdan birincisi olan fâide-i haber, muhataba iletilen haberin ona yarar sağlaması, yani muhatabın bu haberden istifade etmesi demektir. Diğer kısım lâzım-ı fâide ise; kendisine söz söylenen muhatabın iletilen haberi önceden bilmesidir. Bu tür haberlerde mütekellim /sözü söyleyen, muhatabına haberi bildiğini gösterir. Bu iki asli gaye dışında; birini övme, birine öğüt verme, birini uyarma, biriyle alay etme, acziyeti veya üzüntüyü dile getirme, birini azarlama, birinden af dileme gibi haberin farklı gayeleri de var olup bu gayeler “tâbî / ferî gayeler” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bu tür gayeler genellikle cümlenin bağlamından anlaşılmakta olup ferî gayeleri uygun bir isimle çoğaltmak mümkündür.

¹⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, c. X, s. 223.

¹⁰⁵ Örneğin Arap dilinde “Falanın küllü çoktur” ifadesi kinaye olarak hem evde küllün çok çıktığına delalet ederken hem de mananın lazımı olarak cömertlik anlamına gelmektedir. bk: Ebû Bekr Ebû'l-Bekâ Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (İbnü'n-Neccâr), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, haz. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd, (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1997), c. I, s. 199.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XXIX, s. 193.

Kur'ân-ı Kerîm'de fiil ve isim cümlesi olarak gelen lâzım-ı fâide cümle kalıplarıyla ilgili olarak müfessirler, bir ayetin haber mi yoksa inşa cümlesi mi olduğu noktasında ihtilaf etmişler, lâzım-fâide ifadelerini açıklarken ayette sadece “*muhataba verilen haberi, haber verenin bildiğini bildirmesidir*” anlamı baskın oluyorsa “*bu cümlede lâzım-ı fâide vardır*” demişler, şayet haberde ikincil bir gaye de varsa o zaman ferî gayelerden birini zikretmişlerdir. Bir müfessirin “*burada lâzım-ı fâide vardır*” dediği bir ayete diğer bir müfessir ayetten çıkardığı manaya göre; kınama, ta'rîz / üstü örtülü bir şekilde itiraz ve sitem etme, acziyeti dışa vurma vb. ferî bir gaye var olduğunu söylemiştir. Lâzım-ı fâideyi anımsatan cümlelerle ilgili müfessirler; münacatta bulunma, onaylama, tekit etme, özür veya mazeret beyan etme, mağfiret dileme, nimeti itiraf etme, endişeye kapılan birini rahatlatmak için soru sorma gibi ferî gayelerden biri olduğu sonucuna varmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de lâzım-ı fâide cümleleri incelenerek ortaya çıkan bu çalışmada, bir haberi işiten kimsenin acele etmeyip cümlenin bağlamını daima göz önünde bulundurması ve ferî amaçlardan biri ağır bastığında muhatap haberi bilse dahi bunun lâzım-ı fâide olarak isimlendirilmediği, ferî amaçlardan anlama uygun düşen bir gaye ile isimlendirildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- ABBAS, Fadl Hasan, *el-Belâğa funûnuhâ ve efnânuhâ*, (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1429/2009).
- AHMET, Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, haz. Mehmet Gümüşkılıç, (İstanbul: Kapı Yay., 2016).
- EL-'ÂKUB, İsa Ali - ŞETYEVÎ, Ali S'ad, eş-*el-Kâfi fi 'ulumi'l-belâğa*, (İskenderiye: el-Câmiatü lil-Fütûha, 1993).
- EL-ALÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve'sseb'u'l-mesânî*, haz. Alî Abdülbârî Adıyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1415/1995).
- ATÎK, Abdülazîz, *İlmü'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1430/2009).
- BULUT, Ali, *Belâgat*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).
- el-CÂRİM, 'Alî - EMÎN, Musdafâ, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, haz. Kâsim Muhammed en-Nürî, (Dimeşk-Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Fecr, 1435/2014).
- el-CÛVEYNÎ, Musdafâ es-Sâvî, *el-Belâgatu'l-arabiyye*, (İskenderiye: el-Ma'ârif, 1985).
- DERVÎŞ, Muhyiddîn b. Ahmed Musdafâ, *İ'rabu'l-Kur'ân ve beyânühû*, (Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-şüûni'l-câmi'iyye, 1415/1995).
- DURUSOY, Ali, “Yakîniyyât”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA).

- EBÛ MUSA, Muhammed Muhammed, *Hasâisu't-terâkîb*, (Mısır: Emîre li't-tibâ'a, 1416/1996).
- EBÛ ZEHRA, Muhammed b. Ahmed b. Musdafâ, *Zehratü't-tefâsîr*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'arabî, t.y.).
- EBÛSSUÛD, Muhammed b. Muhammed b. Musdafâ el-'Îmâdî, *Îrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-türâsi'l-'arabî, t.y.).
- el-HAFÂCÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Se'îd b. Sinân, *Sirru'l-fesâha*, (Beyrut: *Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye*, 1402/1982).
- el-HAFÂCÎ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Înâyetü'l-kâdî ve Kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.).
- el-HÂŞİMÎ, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâga*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999).
- el-HÂZİN, Ebû'l-Hasen 'Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şeyhî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, haz. Muhammed Alî Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995).
- IRMAK, Mustafa, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*, (Yayınlanmamış doktora tezi: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).
- İBN ÂŞÛR, Muhammed ed-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed ed-Tâhir b. 'Âşûr et-Tûnûsî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr/Tahrîr'l-m'anâ's-sedîd ve tenvîri'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-neşr, 1984).
- İBN EBÎ ZEMENÎN, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-İlberî, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-'azîz*, haz. Ebû Abdullah Hüseyin b. 'Akkâşe - Muhammed b. Musdafâ el-Kenz, (Mısır: el-Fârûk el-hadîse, 1423/2002).
- İBN KESÎR, Ebû'l-fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî el-Basrî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-'azîm*, haz. Sâmi b. Muhammed Selâme, (Riyad: Dâru Tîbe li'n-neşri ve't-tevzî', 1420/1999),
- İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabiyye, ty.).
- İBNÛ'N-NECCÂR, Ebû Bekr Ebû'l-Bekâ Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, haz. Muhammed ez-Zuhaylî – Nezîh Hammâd, (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1997).
- İZZ B. ABDÛSSELÂM, Ebû Muhammed 'İzzüddîn Abdülazîz b. Abüsselâm ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996).
- el-KÂSİMÎ, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Se'îd b. Kâsim el-Hallâk, *Mehâsinü't-te'vîl*, haz. Muhammed Bâsil 'Uyûn-ü's-sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmîyye, 1418/1998).
- el-KAYRAVÂNÎ, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân-i ve tefsîrihî ve ehkâmihî ve cümelin min funûni 'ulûmih*, haz. Şârîka Üniversitesi Komisyonu, (Şârîka: Mecmûat-u Buhûsi'l-kitâb-i ve's-sünne, 1429/2008).
- el-KAZVÎNÎ, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfîi, *el-Îzâh fi ulumi'l-belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003).
- *et-Telhis fi ulumi'l-belâga*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.).
- KILIÇ, Hulusi, "Belâgat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA).
- el-KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik, *Letâifu'l-işârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*, haz. İbrâhîm elBüstânî, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye li'l-küttâb, ty).

- el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, haz. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005).
- el-MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *en-Nüket-i ve'l-'uyûn*, haz. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, t.y.).
- el-MERÂĞÎ, Ahmed b. Musdafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Mektebet-ü Musdafâ'l-bâbî'l-Halebî ve evlâdühû, 1365/1946).
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihü'l-gayb/et-Tefsîru'l-kebir*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 1420/1999).
- es-SA'ÎDÎ, Abdulmuteâl, *el-Belâgatü'l-âliye-İlmü'l-me'ânî*, (Mısır: Mültezimu't-tab'i ve'n-neşr, 1411/1991).
- SÂFÎ, Mahmûd b. Abdurrahîm, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân*, (Şam: Mü'essesetü'l-İmân-Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1418/1998).
- es-SEKKÂKÎ, Ebu Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987).
- es-SEM'ÂNÎ, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Merûzî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, haz. Yâsir b. İbrâhîm Ğanîm b. Abbâs, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997).
- es-SÜBKÎ, Behâuddîn, *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhisi'l-miftâh*, haz. Abdulhamîd Hendâvî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003).
- eş-ŞANKÎTÎ, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdulkâdir el-Ceknî, *Advâü'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995).
- et-TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000).
- et-TÂLİBÎ, Yahyâ b. Hamze b. Alî el-Huseynî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmu hakâiki'l-i'câz*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423/2002).
- et-TEFTAZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *el-Mutavvel 'ale't- telhîs*, (İstanbul: Dersâdet, 1308/1890).
- ez-ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, haz. Komisyon, (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965).
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *Esâsü'l-belâga*, haz. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998).
- *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'arabî, 1407/1987).

معنى "لا إله إلا الله" في القرآن والسنة

وآثارها على المجتمع

Muhammed Elbeyati*

Ekrem Gülşen**

- Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
- Geliş Tarihi/Date Received: 18.04.2021 • Kabul Tarihi/Date Accepted: 17.05.2021
- Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2021

ملخص

حاولت في هذه المقالة تبيان معنى وفضل أعظم وأشرف كلمة وهي كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"، فإن الله قد بعث جميع الأنبياء لتبليغ الناس وتثبيت توحيد الله في قلوبهم، حاولت في هذه المقالة العلمية معالجة آثار كلمة "لا إله إلا الله" اجتماعياً على الفرد والمجتمع على حدٍ سواء، من خلال بيان معناها وحقيقتها وشروطها ومقتضاها ونواقضها، وأجبت بشكل واضح أنه لا سبيل إلى تخضة المجتمع والفرد إلا بتحقيق معنى هذا الكلمة قولاً وعملاً وإيماناً، وأنها سبيل النجاة والفوز في الدنيا والآخرة، وقد اتبعت في عملي هذا المنهج الوصفي التحليلي وقوفاً على معاني "لا إله إلا الله" وتحليلاً لآثارها العملية على الفرد والمجتمع، حيث قدمت للمقالة بمقدمة بيّنت فيها أهية الموضوع وسبب اختياره، وتعريفاً لفظياً واصطلاحياً لكلمات "لا إله إلا الله" كما تضمنت ثلاثة مباحث، حاولت في المبحث الأول أن أبين معنى وفضل "لا إله إلا الله" في القرآن الكريم، وذلك من خلال تفسير بعض الآيات الوارد فيها قول "لا إله إلا الله"، فهي نفي لألوهية غيره، وإثبات لألوهيته وحده، ولعل المعنى الجامع لها أنه لا معبود بحقٍ إلا الله، ثم حاولت تبيان فضلها في القرآن الكريم، فهي العروة الوثقى، وهي كلمة النجاة من عذاب الله، وهي رسالة الله إلى الناس، وغيرها من المعاني الواردة في القرآن الكريم، وختمت

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
mohammed.albayati444@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-2013-3049.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, egulsen@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6146-9281.

المبحث الأول بالحديث عن شروطها، إذ ليست المسألة لفظية فحسب، بل إنَّها عمل بمقتضى المعنى، واتباع للإله الواحد الأحد الذي لا إله غيره، وذلك بقلب صادق ويقين تامّ.

أمَّا المبحث الثاني، فقد تحدّثت فيه عن معنى "لا إله إلا الله" وفضلها ونواقضها في السنّة الشريفة، حيث إنّها منجاة من النار، ومدعاة لشفاعة النبيّ صلى الله عليه وسلّم، ومن قالها كان معصوم الدم والمال، وغيرها من الفضائل، وكذلك نبّهت إلى الأمور التي تتعارض مع قول "لا إله إلا الله".

وخصّصت الفصل الثالث للحديث عن آثارها على الفرد والمجتمع ومقتضياتها، فهي سرّ التمكين والاستخلاف في الأرض، وهي باب الطمأنينة، وسبب حبّ الله ورسوله، وهي التي تجمع كلمة المسلمين تحت ظلّها، وبالتالي تكون لهم الرفعة، والوعد بالتّصر والتمكين ولو بعد حين.

الكلمات المفتاحية: الله، إله، التوحيد، الرّب، المعبود، الألوهية، شهادة، المجتمع، الأثر.

Kur'ân ve Sünnette Kelime-i Tevhidin Manası ve Toplumsal Etkileri

Öz

Bu makalede en yüce ve en şerefli söz olan kelime-i tevhidin (Lâ İlâhe İllallâh) manası ve fazileti açıklamaya çalışılmıştır. Zira Allah (c.c.) bütün peygamberleri insanlara dini tebliğ etmeleri ve onların kalplerinde dini sabit kılmaları için göndermiştir .Bu ilmî makalede “Lâ ilâhe illa’llâh” sözünün hem fert hem de toplum üzerindeki sosyal tesirleri, manası, hakikati, şartları, gereklilikleri ve onunla çelişen şeyler açıklanmak yoluyla incelenmiş ve toplumun da ferdin de bu sözün manasını söz, fiil ve inanç yoluyla tahkik etmeksizin kalkınmasının mümkün olmadığı, dünya ve ahirette kurtuluşa ermenin yolunun bu olduğu açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bunu gerçekleştirirken “Lâ ilâhe illa’llâh” ifadesinin manalarına vakıf olmak, bunların fert ve toplum üzerindeki etkilerini inceleyebilmek ve “Lâ ilâhe illa’llâh” ifadesinin kelimelerinin lafzi ve ıstılâhî tariflerini yapmak adına makaleye konunun önemini ve neden bu konunun tercih edildiğinin açıklandığı bir mukaddime ile başlanarak niteliksel metoda bağlı kalınmıştır. Bu da üç ana bölümü içermektedir.

Birinci bölümde “Lâ ilâhe illa’llâh” ifadesinin Kur’ân-ı Kerîm’deki manasını ve faziletini, bu ifadenin geçtiği bazı ayetlerin tefsirleri yoluyla açıklanmaya çalışılmıştır ki o da (Allah’tan) başkasının ilahlığının nefyedilmesi, O’nun tek ilah olduğunun ispat edilmesi şeklindedir ve bütün bunları kendisinde toplayan mana da muhtemelen Allah’ın yegâne hakiki mabud olduğudur. Sonrasında bu ifadenin Kur’ân-ı Kerîm’deki değeri, bu kelimenin en sağlam tutamak (el-‘urvetü’l-vüskâ) olduğu, Allah’ın azabından kurtuluşu sağlayan söz olduğu, Allah’ın insanlara yönelik çağrısı olduğu ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bu gibi manaları ortaya koyarak açıklanmaya çalışılmıştır. Akabinde birinci bölüm (kelime-i tevhidin) şartlarından bahsedilerek bitirildi; zira mesele yalnızca lafzi değildir, onun manasının muktezasına göre amel etmek, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan, bir ve tek olan Allah’a samimi ve tam yakın sahibi bir kalple bağlanmak gerekmektedir.

İkinci bölüme gelince; burada “Lâ ilâhe illa’llâh” ifadesinin manasından, faziletinden ve onunla çelişen hususlardan, onun ateşten kurtuluşun bir vesilesi ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şefaatine nail olmak için bir sebep olduğu, onu söyleyenin canının ve malının korunmuş olacağı ve bu gibi faziletleri ortaya koyarak bahsedilmiş; “Lâ ilâhe illa’llâh” sözü ile çelişen hususlara da dikkat çekilmiştir.

Üçüncü bölümde ise hususiyle kelime-i tevhidin fert ve toplum üzerindeki etkilerinden ve gerekliliklerinden bahsedilmiştir. Kelime-i tevhîd, yeryüzünde mesken sahibi ve halife kılınmanın sırrı, manevi huzurun kapısı ve Allah (c.c.) ve resulünün (s.a.s.) sevgisine nail olmanın da vesilesidir. Müslümanları kendi kapsamı altında bir arada tutan da budur ki buna bağlı olarak prestij kazanırlar, zafer ve yeryüzünde sabit kalma vaadine -belli bir süre sonra da olsa- nail olurlar.

Anahtar Kelimeler: Allah, İlah ,Tevhid, Rab, Mâbûd, Uluhiyet, Şehadet, Toplum, Etki.

المحتويات:

مدخل، ويتضمن:

أولاً: أهمية الموضوع.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع.

مقدمة.

شرح الكلمات الواردة في العنوان، ويتضمن تعريف:

1- الإله.

2- الله، الرب، المعبود.

3- الأثر، العلامة، النتيجة.

4- المجتمع، الأمة،

المبحث الأول: معنى وفضل (لا إله إلا الله) وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى لا إله إلا الله في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: فضل (لا إله إلا الله) في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: شروط لا إله إلا الله.

الشرط الأول: العلم بمعناه المنافي للجهل.

الشرط الثاني: اليقين المنافي للشك.

الشرط الثالث: الإخلاص.

الشرط الرابع: الصدق.

الشرط الخامس: المحبة.

الشرط السادس: الانقياد.

الشرط السابع: القبول.

الشرط الثامن: الكفر بما يعبد من دون الله.

المبحث الثاني: معنى لا إله إلا الله في السنة وفضلها ونواقضها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: معنى لا إله إلا الله في السنة

المطلب الثاني: فضل لا إله إلا الله في السنة

المبحث الثالث: آثار لا إله إلا الله على الفرد والمجتمع ومقتضياتها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: آثار لا إله إلا الله على الفرد

المطلب الثاني: آثار لا إله إلا الله على المجتمع

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

مدخل:

أهمية الموضوع:

إنَّ هذه الكلمة هي أصل الدين، وأساس الملة. وهي التي فَرَّقَ الله بها بين المسلم والكافر، وهي التي دعت إليها الرسل جميعاً. وأنزلت من أجلها الكتب، وخلق من أجلها الثقلان -الجن والإنس-، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾.

أسباب اختيارنا الموضوع:

أمَّا سبب اختيارنا لهذا العنوان هو أنَّ البعض قد يفهم أنَّ مجرد النطق بلا إله إلا الله، والإقرار بما بدون العلم بمعناها والعمل بشروطها كاف في الحصول على حقيقة الإيمان. والسبب الآخر هناك من يقول "لا إله إلا الله" وهم يأتون بنواقضها. ولما كان الأمر كذلك آثرت أن يكون موضوع مقالتي مساهمة مني في بيان معنى كلمة التوحيد وفضلها وشروطها ونواقضها وآثارها ومقتضاها، راجياً من الله تعالى أن يجعلنا من أهلها المتمسكين بما والعارفين معناها، العاملين بمقتضاها ظاهراً وباطناً.

وفي الختام: فإني لا أدعي لعملي هذا الكمال بل هو جهد متواضع في هذا الميدان بذلته بكل إخلاص، فإن كان فيه صواب فمن الله وحده، وإن كان فيه من خطأ أو نسيان فمني ومن الشيطان. وأسأل الله أن يجعله خالصاً لوجه الكريم، وأن ينفع به الأمة وصلى الله على نبينا وحبينا محمد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه الله بكلمة التوحيد، ليعزَّ العباد، ويخضع عقل كلِّ جبار عنيد، الى سبيل الهداية وطريق الحقِّ والتوحيد، وعلى آله وأصحابه ذوي العقل الرشيد، الذين ساروا على هدي الرسول النبي المبعوث رحمة للبشر السيد منهم والعبيد، وعلى من سار بعدهم الى يوم كشف الغطاء والبصر الحديد، وبعد:

فقد بعث الله الأنبياء والرسل بكلمة "لا إله إلا الله" من لدن آدم الى نبينا محمد عليهم الصلاة والسلام، ليقموا الحياة على أساسها وليوضِّحوا للناس معنى خلقهم، وإيجادهم على هذه المعمورة، فهي طوق النجاة، وسبيل العزِّ والتمكين في الدنيا والآخرة، وبالإعراض عنها يكون الثبور والخسران، ويكون ضنك الحياة ومشقتها، وضياح الآخرة وفقدانها، فلا إله إلا الله تعني لا معبود بحقِّ إلا الله، ولا إله إلا الله تعني لا خالق إلا الله، ولا رازق إلا الله، ولا مشرِّع إلا الله ولا مهيمن إلا الله، فقد أكدَّ الإسلام هذه المعاني وبَيَّنَّها أشدَّ تبين، وجعل الإيمان متوقِّفٌ على الاعتراف بهذه المعاني التي جاءت بها فضلاً عن قولها، وبغياب هذه المعاني والأفكار عن واقع الحياة بدءاً بالفرد المسلم الى المجتمع كتبت هذه المقالة مساهمة

(1) سورة الذاريات: 56.

مني في سبيل إعادة توضيحها، لتكون لبنة علمية في سبيل النهضة التي يكون فيها المجتمع المسلم رائداً بين الأمم، ومثالاً يحتذى به من قبل الشعوب والأمم، ولنكون كما أردنا رتباً خير أمة أخرجت للناس.

وقد قام العديد من العلماء في القديم والحديث بشرح كلمة التوحيد وبيان فضلها وأهميتها ومنزلتها، ودورها في بناء المجتمع، وغير ذلك، متناولين في كتاباتهم كل جوانب هذه الكلمة، فمنهم من أفردتها ببحث أو مقال خاص، ومنهم من جعلها ضمن كتاب. ولا يخلو كتاب من كتب العقيدة من ذكر "لا إله إلا الله" كونها ركيزة أساسية في صرح الإسلام، الذي لا يكون إلا بها، قولاً واعتقاداً وعملاً.

شرح الكلمات الواردة في العنوان:

الإله: أله فعال، بمعنى مفعول، يعني مألوه، سمي إله لأنه مألوه، والمألوه مفعول، وهو الاله، وهي مصدر أله يأله إلهة وألوهة إذا عبد مع الحب والذل والرضى.⁽¹⁾

فإذا جاءت كلمة الإله فمعناها المعبود، والاله هو الذي يعبد مع المحبة والرضى، فصار معنى الإله هو الذي يعبد مع المحبة والرضى والذل، وهذا التفسير الذي تقتضيه اللغة؛ وذلك لأن كلمة إله لها اشتقاقها الراجع إلى الفعل أو الراجع إلى الله،⁽²⁾ قال تعالى: ﴿وَأَلْهِنَّا﴾.⁽³⁾

والإله: الله عز وجل وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إله عند متخذه، والجمع آلهة، والآلهة: الأصنام سموها بذلك لاعتقادهم أن العبادة تحق لها وأسمائهم لعبادة اعتقادهم.⁽⁴⁾

الله: بمعنى المعبود أي الذي يأله كل شيء، ويعبده كل مخلوق، وهو المألوه والمعبود المستحق للإفراد بالعبادة لما اتصف به من صفات الألوهية وهي صفات الكمال.⁽⁵⁾ وهو علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لجميع أسماء الله الحسنى.⁽⁶⁾

الأثر لغة: بقية الشيء والجمع آثار وخرجت في أثره أي: خرجت بعده وتتبع أثره، ويقال: أثر كذا أو كذا أو بكذا أو كذا أي: تتبعه.⁽⁷⁾

(1) ينظر: المصباح المنير في غريب شرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس (ت: 77هـ)، (المكتبة العلمية-بيروت)، 19/1.

(2) ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (ت: 310 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة - ط1، 1400 هـ - 2000 م، 123/1.

(3) سورة الأعراف: 127.

(4) ينظر: لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الإفريقي (ت 711 هـ)، دار صادر، بيروت، ط1، 1414 هـ، 13-467.

(5) ينظر: جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 254)، تحقيق: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط1، 1418 هـ - 1997، ص14.

(6) ينظر: التوقيف على مهمات التعريف، لزين الدين محمد المدعو بعد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي (ت: 1031 هـ) عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410 هـ - 1990 م، 59/1.

(7) لسان العرب 5/4.

أما في الشرع: فلها تعاريف كثيرة اقتضت على واحدة: اثر الشيء ويدل على وجوده قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُغِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (1) بعد ذكر تعريف الأثر توصلت إلى أن الأثر: وصول ما يدل على وجود الشيء والنتيجة. (2)

المجتمع لغة: مشتق من الفعل اجتمع ضد تفرق والمجتمع موضع الاجتماع أو الجماعة من الناس. (3)
المجتمع اصطلاحاً: كل مجموعة أفراد تربطهم رابطة ما، معروفة لديهم ولها أثر دائم أو مؤقت في حياتهم وفي علاقتهم مع بعض. (4)

(1) الألفاظ ذات صلة به (الإله):

أ- **الرب:** هو المرئي، (5) وهو المالك فيقال من رب هذا المال، وهو الله تعالى وهو أحد. والربوبية صفة ملازمة لله تعالى ومعناها ما تكفل به الرب من خلق ورزق وإحياء وإماتة وبعث وحشر وحساب. وتوازنها الألوهية وهي سيادة الله تعالى على كل الأكوان وبسط القدرة والجلال والكمال على ما خلق، قال تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (6)

ب- **المعبود:** عبَدَ عبادة إذا أطاع الله بالأوامر وامتنع عن النواهي، وتذلل لله خشية وتعلقاً لأن الأصل هو أن الله تعالى هو الإله والرب، (7) قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، (8) والعبودية هي تذلل وتبرم من الحول والقوة في العبادة. (9)

(2) الألفاظ ذات صلة به (الأثر):

أ- **العلامة:** الأمانة بالفتح كالمنازة للمسجد، (10) والعلامة كالأعلومة بالضم، (11) وعلم يعلم علماً نقيض الجهل ورجل

(1) سورة الروم: 50.

(2) ينظر: التوقيف على مهمات التعريف: ص 21.

(3) ينظر: القاموس المحيط، لفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - لبنان، 1425 هـ / 1999 م، مادة (جمع)، ص 139.

(4) ينظر: علم اجتماع، لعلي عبد الواحد وا، نخضة مصر للطباعة والتوزيع، ص 16.

(5) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1376 هـ)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1424 هـ - 2003 م، ص 25.

(6) سورة الفاتحة: 2.

(7) المغني: 314.

(8) سورة الذاريات: 56.

(9) التعريفات الفقهية، لسيد محمد كيم الاحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية - لبنان، ط 2، ص 143.

(10) ينظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني القريني الكفومي، أبو البقاء الحنفي، (ت: 109 هـ)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1/653.

(11) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 131/33.

علامة، وعلامة وعليم،⁽¹⁾ قال تعالى: ﴿إِنِّي خَفِيفٌ عَلِيمٌ﴾.⁽²⁾

ب- النتيجة: بفتح النون ثمره الشيء الحاصل منه وهي، ما تقتضي إليه مقدمات الحكم⁽³⁾ وتطلق أيضاً على التقويم السنوي المستخرج من الحساب الفلكي والجمع النتائج.⁽⁴⁾ والنتيجة هي واحدة من معاني الأثر، قال الجرجاني:⁽⁵⁾ (الأثر له ثلاثة معان. الأول: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من شيء. والثاني: بمعنى العلامة. والثالث: بمعنى الجزء).⁽⁶⁾ وقيل: هي (النتيجة: ما يحصل بعد إتيان الدليل والحجة ويلزم منه وهي قبل الدليل مدعي وبعده نتيجة فهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار).⁽⁷⁾

وقيل: هي ما يتحصل عليه بعد إجراء عملية حسابية.⁽⁸⁾

والنتيجة بتعريف أهل المنطق فهي ما ينتج من مقدمتين كقولك: كل إنسان حي وكل حي تام فنتيجة ما بين المقدمتين: كل إنسان تام، ويسمى الردف أيضاً.⁽⁹⁾

(3) الألفاظ ذات صلة بـ (المجتمع):

الأُمَّة: الجماعة، هو في اللفظ واحد وفي المعنى جمع، وكل جنس من الحيوان أُمَّة، والأُمَّة هي الطريقة والدين، يقال: فلان لا أمة له، أي لا دين له ولا نخلة له،⁽¹⁰⁾ قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾،⁽¹¹⁾ والأُمَّة كل جماعة يجمعها أمر أو دين أو زمان أو مكان واحد سواء كان الأمر الجامع تسخييراً أم اختياراً فهي أمة.⁽¹²⁾ ومعاني الأُمَّة في القرآن

(1) ينظر: كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت 170 هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، 152/2.

(2) سورة يوسف: 55.

(3) ينظر: لسان العرب 373/4 (مادة نتج)، ومعجم لغة الفقهاء، لرواس قلعهجي - حامد صادق قنبي، دار الفنائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408 هـ - 1988 م، ص474.

(4) ينظر المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، لإبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة، 899/2.

(5) هو الشيخ الإمام أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، (ت 471 هـ أو 474 هـ).

(6) التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، (ت 816 هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1430 هـ - 1983 م، ص9.

(7) دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لقاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمدي نكري، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ط1، دار الكتب العلمية - لبنان، بيروت، 1421 هـ - 2000 م، 272/3.

(8) معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عبد الحميد عمر، (ت 1424 هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م.

(9) مفتاح العلوم، لمحمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الكاتب البلخي الخوارزمي، (ت 387 هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، جار الكتاب العربي، ط2، ص171.

(10) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي النصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، (ت 393 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987 م، 1864/5.

(11) سورة آل عمران: 110.

(12) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، 76/10، وينظر: التعريفات الفقهية، ص30.

كثيرة، منها:

- 1- الأُمة بمعنى الملة أي العقيدة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾. (1)
- 2- الأُمة بمعنى الجماعة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾. (2)
- 3- لأُمة بمعنى الإمام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمَ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. (3)

معنى لا إله إلا الله:

هذه كلمة التوحيد التي دعا إليها الرسل كلهم، وإثبات التوحيد بهذه الكلمة باعتبار النفي والإثبات المقتضي للحصر. فإنَّ الإثبات المجرد قد يتطرق إليه الاحتمال، فلمَّا قال تعالى: ﴿وَاللهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، (4) قال بعده: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾. (5)

وقال ابن جرير الطبري: (6) لأنَّه (لا إله إلا هو) يقول: لا معبود يستحق عليك إخلاص العبادة له إلا الله الذي هو خالق الحبِّ والنوى، فالق الإصباح، وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حساباً. (7) ويقول: وأيقنوا أيضاً أن لا معبود يستحق الألوهية على الخلق إلا الله الذي له الخلق والأمر، وأفردوا له العبادة. (8) وهو عبادة الله وحده لا شريك له. (9) ويتضمن إثبات توحيد الإلهية لله وحده أن يشهد أن لا إله إلا هو ولا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات. (10)

حقيقة التوحيد أن يعبد الله وحده، فلا يدعى إلا هو، ولا يخشى إلا هو، ولا يُتَوَكَّلُ إلا عليه، ولا يكون الدين إلا له لا لأحد من الخلق. (11) ليس لأحد جدير بأن يعبده الناس ويسجد له بالطاعة والعبادة إلا الله، فما لهذا الكون من مالك

(1) سورة يونس: 19.

(2) سورة الأعراف: 181.

(3) سورة النحل: 120.

(4) سورة البقرة: 163.

(5) سورة البقرة: 163.

(6) هو محمد بن جرير بن زيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبي جعفر الطبري (224 هـ - 310 هـ (839 - 903 م.)، إمام من أئمة المسلمين المشهورين، مؤرخ ومفسر وفقه مسلم صاحب أكبر كتابين في التفسير والتاريخ، يعتبر أكبر علماء الإسلام تأليفاً وتحقيقاً.

(7) جامع البيان، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، 479/9.

(8) المصدر نفسه: 345/2.

(9) ينظر: التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، دار المعارف - الرياض، ط1، 1420 هـ، 28/5، وينظر

بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة، 47/1.

(10) دره تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1199 هـ، 221/2.

(11) منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية: تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406 هـ، 490/3.

ولا حاكم إلا هو وحده وكل شيء مفتقر إليه مضطر إلى استعانته.⁽¹⁾

وقد يسأل سائل ويقول كيف نقول لا إله إلا الله مع أن هناك آلهة تعبد من دون الله وقد سماها الله تعالى آلهة وسماها عابدها آلهة؟ قال تعالى: ﴿فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾⁽³⁾ قال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾⁽⁴⁾ وقوله تعالى: ﴿لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾⁽⁵⁾ فكيف يمكن أن نقول لا إله إلا الله مع ثبوت الإلوهية لغير الله عز وجل وكيف نثبت أن الإلوهية لغير الله عز وجل والرسول يقولون لأقوامهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾⁽⁶⁾

يُجاب على هذا الإشكال بتقدير الخبر في (لا إله إلا الله) فيقال: هذه الآلهة التي تعبد من دون الله هي آلهة، لكنها آلهة باطلة ليست آلهة حقة وليس لها من حق الإلوهية شيء، ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾⁽⁷⁾ وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ. تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ. إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾⁽⁸⁾ إذن فمعنى (لا إله إلا الله) لا معبود بحق إلا الله عز وجل.⁽⁹⁾

(1) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، لأبي عبد الله شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيسر الأفغاني، (ت: 1420هـ)، دار الصميعي، ط 1، 1416 هـ 1996م، 87/9.

(2) سورة هود: 101.

(3) سورة الإسراء: 39.

(4) سورة القصص: 88.

(5) سورة الكهف: 14.

(6) سورة المؤمنون: 32.

(7) سورة لقمان: 30.

(8) سورة النجم: 19-23.

(9) فتاوى العقيدة وأركان الإسلام، لمحمد بن صالح العثيمين، دار المستقبل العنان، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، 80-81.

المبحث الأول: معنى وفضل (لا إله إلا الله) وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى لا إله إلا الله في القرآن الكريم:

هناك آيات كثيرة في معنى لا إله إلا الله في القرآن الكريم لكنني اقتصر على بعض الآيات فقط:

1- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾⁽¹⁾

﴿الله لا إله﴾ أي: لا معبود بحق إلا هو، ﴿إلا هو الحي﴾ الباقى، وقيل: الذي لا يزول ولا يحوّل وقيل: المُصَرَّفُ لِلأُمُورِ، وَالْمُقَدَّرُ لِلأَشْيَاءِ دائم البقاء، ﴿القيوم﴾ القائم على كلِّ نفسٍ بما كَسَبَتْ، وقيل: القائمُ بِدَائِهِ الْمُقِيمُ لِعَبْرِهِ وقيل: القائمُ بِتَدْبِيرِ الخَلْقِ وَحِفْظِهِ المبالغ في القيام بتدبير خلقه،⁽²⁾ فهو الإله الحق الذي تتعين أن تكون جميع أنواع العبادة والطاعة والتأله له تعالى لكمالهِ وكمال صفاته وعظيم نعمه، ولكون العبد مستحقاً أن يكون عبداً لربه، ممتثالاً لأوامره مجتنباً لنواهيه، وكل ما سوى الله تعالى باطل، فعبادة ما سواه باطلة لكون ما سوى الله مخلوقاً ناقصاً عاجزاً فقيراً من جميع الوجوه، فلم يستحق شيئاً من أنواع العبادة، وقوله: ﴿الحي القيوم﴾ هذان الاسمان الكريمان يدلان على أداء سائر الأسماء الحسنى دلالة مطابقة وتضمناً ولزوماً، فالحي من له الحياة الكاملة المستلزمة لجميع صفات الذات، كالسمع والبصر والعلم والقدرة، ونحو ذلك، والقيوم: هو الذي قام بنفسه وقام لغيره، وذلك مستلزم لجميع الأفعال التي اتصف بها رب العالمين من فعله ما يشاء من الاستواء والنزول والكلام والقول والخلق والرزق والإماتة والإحياء، وسائر أنواع التدبير كل ذلك داخل في قيومية البارى، ولهذا قال بعض المحققين: (إنهما الاسم الأعظم).⁽³⁾

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ إخبار بأنه المتفرد بالإلهية لجميع الخلائق، ﴿الحي القيوم﴾ أي الحي في نفسه الذي لا يموت أبداً، القيم لغيره.⁽⁴⁾

2- قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁵⁾

نفى الله عز وجل بهذه الآية ما أضافته إليه النصارى الذين حاجوا النبي عليه السلام في عيسى وغيرهم، أنه إله فأخبرهم أنه لا إله إلا هو وأن ذلك شهد به هو.⁽⁶⁾

(1) سورة البقرة: 255.

(2) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت ط1- 1414 هـ 311/1.

(3) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 110/1.

(4) مختصر تفسير ابن كثير، محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت - لبنان، ط7، 1402 هـ - 1981 م، 227/1.

(5) سورة آل عمران: 18.

(6) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي (ت: 427هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، بإشراف الشاهد اللبوتي، (مجموعة بحوث الكتاب والسنة) - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - الجامعة الإسلامية، ط1، 1429 هـ - 2008 م، 974/2.

تضمنت هذه الآية الكريمة: إثبات حقيقة التوحيد، والرّد على جميع هذه الطوائف التي فصل عقائدها الباطلة قبل هذا والشهادة ببطان أقوالهم ومذاهبهم وهذا إنما يثبت بعد فهم الآية ببيان ما تضمنته من المعارف الإلهية والحقائق الإيمانية فتضمنت هذه الآية أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها من أجل شاهد، بأجل مشهود وعبارات السلف في (شاهد) تدور على الحكم والقضاء، والإعلام والبيان والإخبار قال مجاهد: (حكم وقضى).

3- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ. إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ. وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽¹⁾.

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ﴾ الذين كانوا يعبدون ما يعبده مشركو قومك يا محمد ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ من دون الله، فكذبوه فانتقمنا منهم كما انتقمنا ممن قبلهم من الأمم المكذبة لرسولها. ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾ ويقول: إني بريء مما تعبدون من شيء إلا من الذي فطرني يعني الذي خلقي ﴿فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ يقول: فإنه سيقومني للدين الحق ويوفقي لاتباع سبيل الرشده.⁽²⁾

براء: بمعنى بريء مما تعبدون، والعرب تقول للواحد منها أنا البراء منك وكذلك الإثنان والجماعة والذكر والأنثى يقولون نحن البراء منك والخلاء منك، ولا يقولون: نحن البراءان منك ولا البراءون، وإنما المعنى إنا ذوو البراء منك ونحن ذوو البراء منك. وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾، المعنى إنا نبرأ مما تعبدون من دون الله إلا من الله عز وجل ويجوز أن يكون إلا بمعنى لكن فيكون المعنى لكن الذي فطرني فإنه سيهديني. ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ يعني بها كلمة التوحيد وهي لا إله إلا الله باقية في عقب إبراهيم لا يزال من ولده من يوحد الله عز وجل.⁽³⁾

إني براء أي: بريء، ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ. وَجَعَلَهَا كَلِمَةً﴾ أي: كلمة التوحيد ﴿بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ﴾ عقب إبراهيم عليه الصلاة والسلام ولا يزال من ولده من يوحد الله عز وجل ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ كي يرجعوا بها من الكفر إلى الإيمان.⁽⁴⁾

4- قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾.⁽⁵⁾

وفي هذه الآية ثلاثة أوجه، وإن كان الرسول صلي الله عليه وسلم عالماً به، أحدها: يعني اعلم أن الله أعلمك أن لا إله إلا الله، الثاني: ما علمته استدلالاً فاعلمه خبراً يقيناً، الثالث: يعني فاذكر أن لا إله إلا الله، فعبّر عن الذكر بالعلم لحدوثه

(1) سورة الزخرف: 26-28.

(2) جامع البيان في تأويل القرآن، 588/21.

(3) معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988م، 409/4.

(4) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت 468 هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت، ط1، 1415 هـ، 973/1.

(5) سورة محمد: 19.

عنه. ﴿واستغفر لذنبك﴾ يَحْتَمِل وجهين: أحدهما: يعني استغفر الله أن يقع منك ذنب. الثاني: استغفر الله ليعصمك من الذنوب. ﴿وللمؤمنين والمؤمنات﴾، أي استغفر لهم ذنوبهم.⁽¹⁾

قوله عز وجل: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾، قيل: الخطاب مع النبي صلي الله عليه وسلم والمراد به غيره، وقيل: معناه فاثبت عليه. وقال الحسين بن الفضل: (فازدد علماً على علمك). وقال أبو العالية وابن عيينة: هو متصل بما قبله معناه: إذا جاءهم الساعة فاعلم أنه لا ملجأ ولا مفرج عند قيامها إلا إلى الله. وقيل: فاعلم أنه لا إله إلا الله، أن الممالك تبطل عند قيامها، فلا ملك ولا حكم لأحد إلا لله، ﴿واستغفر لذنبك﴾ أمر بالاستغفار مع أنه مغفور له لتستن به أمته.⁽²⁾

المطلب الثاني: فضل (لا إله إلا الله) في القرآن الكريم:

إن كلمة (لا إله إلا الله) لها فضائل أشهر من أن تذكر وأكثر من أن تحصر فقد نطقت بذلك الآيات، والأحاديث الشهيرة فهي القطب الذي تدور عليه رحى الاسلام والقاعدة التي تبنى عليها أركان الدين وهي أعلى شعب الإيمان وما من علم من علوم الغيب والشهادة إلا وهو منتظم في سلك لا إله إلا الله، فجميع العلوم فروع لعلم: لا إله إلا الله، ولهذا اكتفى بتعليمها للنبي (ﷺ) إجمالاً بهذا اللفظ الموجز، وتفصيلاً بأن أطلعه الله تعالى على ما احتوت عليه من العلوم والأسرار، فقال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾.⁽³⁾ وقد ورد في فضلها والتنويه إليها آيات كثيرة تفوق الحصر لكنني اقتصر على البعض منها:

1- هي العروة الوثقى التي من تمسك بها نجى، ومن حرم منها هلك: قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾،⁽⁴⁾ أي: من خلع الأنداد والأوثان وما يدعو إليه الشيطان من عبادة كل ما يعبد من دون الله ووجد الله فعبده وحده وشهد أن لا إله إلا هو ﴿فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ أي: فقد ثبت في أمره واستقام على الطريقة المثلى والصراط المستقيم، ومعنى قوله في الطاغوت: أن الشيطان قوي جداً فإنه يشمل كل شر كان عليه أهل الجاهلية من عبادة الأوثان والتحاكم والاستنصار بها وشبه ذلك بالعروة القوية التي لا تنفصل فهي في نفسها محكمة مبرمة قوية وربطها قوي شديد ولهذا قال: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، قال مجاهد: فقد استمسك بالعروة الوثقى، أي: الإيمان.⁽⁵⁾

(1) ينظر: تفسير الماوردي، النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، (ت 450 هـ)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، 300/5.

(2) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (ت 520 هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الله النمر - عثمان جمعة حميرية - سليمان مسلم الحرمش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417 هـ - 1997 م، 285/7.

(3) سورة محمد: 19.

(4) سورة البقرة: 256.

(5) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، (ت: 774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2 1420 هـ - 1990 م، 683/1-684.

2- هي كلمة النجاة من عذاب الله حيث لا نجاة إلا بها: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾. (1) إن الله لا يغفر أن يشرك به لأنه بت الحكم على خلود عذابه وأن ذنبه لا ينمحي عنه أثره ﴿ويغفر ما دون ذلك﴾ أي: ما دون الشرك صغيراً كان أو كبيراً لمن يشاء تفضلاً عليه وإحساناً. والمعتزلة علقوه بالفعلين على معنى إن الله لا يغفر الشرك لمن يشاء، وهو من لم يتب، ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب، وفيه تقييد بلا دليل إذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه ونقض لمذهبهم فإن تعليق الأمر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار. ﴿ومن يشرك بالله فقد افترىٰ إثماً عظيماً﴾ ارتكب ما يستحقر دونه الآثام وهو إشارة إلى المعنى الفارق بينه وبين سائر الذنوب والافتراء كما يطلق على القول يطلق على الفعل وكذلك الأخلاق. (2)

إن الله تعالى ليس من شأنه أن يغفر لمن يشرك به في العبادة أو في الربوبية، لأن الشرك انحراف شديد لا يقبل الغفران إلا أن يعود إلى التوحيد المطلق بعد الإشراك. (3)

3- هي الكلمة التي أمر الله سبحانه وتعالى نبيه محمد (ﷺ) أن يدعو بها الثقيلين الإنس والجن (شهادة أن لا إله إلا الله): يقول الله تبارك وتعالى لنبيه محمد (ﷺ): ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. (4)

﴿قل هذه سبيلي﴾ يعني: الدعوة إلى التوحيد والإعداد للمعاد ولذلك فسر السبيل بقوله: ﴿أدعو إلى الله﴾ وقيل: هو حال من الياء ﴿على بصيرة﴾ بيان وحجة واضحة غير عمياء ﴿أنا﴾ تأكيد للمستتر في أدعو أو على بصيرة لأنه حال منه أو مبتدأ خبره على بصيرة و﴿من اتبعني﴾ عطف عليه ﴿وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾ وأنزهه تنزيهاً من الشركاء. (5)

يقول تعالى لعبدته ورسوله (ﷺ) إلى الثقيلين: الإنس والجن آمراً أن يخبر الناس أن هذه سبيله، أي طريقه ومسلكه وسنته، وهي الدعوة إلى شهادة أن (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) يدعو إلى الله بها على بصيرة من ذلك ويقين وبرهان، فهو وكل من اتبعه يدعو إلى ما دعا إليه رسول الله صلي الله عليه وسلم على بصيرة ويقين وبرهان شرعي وعقلي، وقوله:

(1) سورة البقرة: 256.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، (ت: 685 هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418 هـ، 78/2.

(3) زهرة التفاسير، لمحمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، (ت: 1384 هـ)، دار الفكر العربي، 1708/4.

(4) سورة يوسف: 256.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 178/3.

﴿وسبحان الله﴾ أي: وأنزه الله وأجله وأعظمه وأقدسه عن أن يكون له شريك أو نظير أو عديل أو نديد أو ولد أو والد أو صاحبة أو وزير أو مشير، تبارك وتقدس وتنزه عن ذلك كله علواً كبيراً.⁽¹⁾

4- وهي كلمة الله العليا: قال تعالى: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾.⁽²⁾

﴿كلمة الذين كفروا﴾ أي: دعوة الشرك والكفر، ﴿السفلى﴾ المغلوبة، ﴿وكلمة الله﴾ أي: كلمة الشهادة بتوحيد الإله ﴿هي العليا﴾ الغالبة والله عزيز في ملكه حكيم في صنعه.⁽³⁾

﴿وجعل كلمة الذين كفروا﴾ دعوتهم إلى الشرك ﴿السفلى﴾ المنحطة المغلوبة ﴿وكلمة الله﴾ دينه، والدعوة إلى توحيد الله ﴿هي العليا﴾ الظاهرة الغالبة.⁽⁴⁾

قال ابن عباس: يعني بكلمة الذين كفروا الشرك، وكلمة الله هي لا إله إلا الله. وفي الصحيحين: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله عز وجل).⁽⁵⁾

5- أنها كلمة التوحيد التي شهد الله تعالى بها لنفسه وشهد له بها الملائكة وأولو العلم من خلقه: قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.⁽⁶⁾

﴿شهد الله﴾ شهد تعالى وكفى به شهيداً وهو أصدق الشاهدين وأعدتهم وأصدق القائلين بين الله لخلقه بالدلائل والآيات ﴿أنه لا إله إلا هو﴾ أي المنفرد بالإلهية لجميع الخلائق، وأن الجميع عبده وخلقته وفقراء إليه، وهو العليّ عما سواه، ثم قرن شهادة ملائكته وأولي العلم بشهادته فقال: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم﴾ وهذه خصوصية عظيمة للعلماء في هذا المقام ﴿قائماً﴾ منصوب على الحال وهو في جميع الأحوال كذلك. ﴿بالقسط﴾ بالعدل ﴿لا إله إلا هو﴾ تأكيد لما سبق ﴿العزيز﴾ العزيز الذي لا يُرام جنابُهُ عظمتُهُ وكبريائه ﴿الحكيم﴾ في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره.⁽⁷⁾

شهد الله أنه المنفرد بالإلهية، وقرن شهادته بشهادة الملائكة وأهل العلم، على أجل مشهود عليه، وهو توحيدته تعالى

(1) تفسير القرآن العظيم، 422/4.

(2) سورة البقرة: 256.

(3) التفسير المنير والعقيدة والشرعية والمنهج، لوهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 141، 1418 هـ، 213/10.

(4) أوضح التفاسير، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب، (ت: 1402هـ)، المطبعة المصرية ومكتبتها، ط6، 1383 هـ - 1964م، 229/1.

(5) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، 20/4 رقم الحديث (2810).

(6) سورة البقرة: 256.

(7) مختصر تفسير ابن كثير، 272/1.

وقيامه بالعدل، لا إله إلا هو العزيز الذي لا يمتنع عليه شيء أراده، الحكيم في أقواله وأفعاله.⁽¹⁾

المطلب الثالث: شروط لا إله إلا الله:

كلمة التوحيد لا تنفع قائلها إلا إذا عمل بشروطها. وقد كان المنافقون يقولونها وهم في الدرك الأسفل من النار؛ لأنهم لم يؤمنوا بها ولم يعملوا بها وبشروطها وهكذا اليهود تقولها وهم من أكفر الناس لعدم إيمانهم بها.

وقد زاد بعض أهل العلم أن شروطها ثمانية جمعها في بيتين:

| | |
|-----------------------------|---|
| علم يقين وإخلاص وصدقك مع | محبة وانقياد والقبول لها |
| وزيد ثامنها الكفران منك بما | سوى الإله من الأشياء قد أها. ⁽²⁾ |

الشرط الأول: العلم بمعناه المنافي للجهل:

أن معناها: لا معبود بحق إلا الله تعالى، الآلهة التي يعبدها الناس سوى الله تعالى كلها باطلة. قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽³⁾. وقال صلي الله عليه وسلم: (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة).⁽⁴⁾

الشرط الثاني: اليقين المنافي للشك:

فلا بد في حق قائلها أن يكون على يقين بأن الله تعالى هو المعبود بحق فإن الأعيان لا يغني منه إلا علم اليقين لا علم الظن أو التوقف والتردد فكيف إذا دخله الشك؟ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾.⁽⁵⁾

﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ يقول تعالى ذكره للأعراب الذين قالوا آمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم: إنما المؤمنون أيها القوم الذين صدقوا الله ورسوله، ثم لم يرتابوا، يقول: ثم لم يشكوا في وحدانية الله، ولا في نبوة نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وألزم نفسه طاعة الله وطاعة رسوله، والعمل بما وجب عليه من فرائض الله بغير شك منه ﴿أُولَئِكَ هُمُ

(1) التفسير الميسر، نخبة من أساتذة التفسير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - السعودية، ط2، 1430 هـ - 2009 م، 52/1.

(2) تحفة الإخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط2، 1423 هـ، 24/1.

(3) سورة محمد: 19.

(4) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، لمسلم بن الحجاج بن الحسين القشيري النيسابوري (ت: 261 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث الإسلامي العربي - بيروت، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شك فيه دخل الجنة وحرم على النار، رقم الحديث (43).

(5) سورة الحجرات: 15.

الصَّادِقُونَ ﴿ هؤلاء الذين يفعلون ذلك هم الصادقون في قولهم: إنا مؤمنون، لا من دخل في الملة خوف السيف ليحقق دمه وماله. (1)

وقال صلي الله عليه وسلم: (اشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقي الله بها عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة). (2)

الشرط الثالث: الإخلاص:

قال تعالى: ﴿ مَنْ بَيْنَ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴾. (3) والإخلاص يضاده الإشراف. فمهما كان الباعث واحداً على التجرد سمي الفعل الصاعد عنه إخلاصاً ولكن العادة جارية بتخصيص اسم الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب. (4)

فمن لم يخلص العبادة لله تعالى بأن أراد بها الرياء أو السمعة أو الدنيا أو نحوها لم يحقق الشهادة لانتفاء شرط الإخلاص. (5)

ومن السنة ما يضيق عنه المقام، منها ما يلي:

عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: قال الله وتعالى أنا أغنى الشركاء من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه. (6)

عن أبي هريرة قال: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال صلي الله عليه وسلم: لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك لما رأيت من حرصك على الحديث. أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة، من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه، أو نفسه. (7)

الشرط الرابع: الصدق:

هناك أدلة كثيرة من الكتاب ومن السنة عن هذا الشرط ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ. فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ
مَرَضًا وَهُمْ عَدَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾. (8)

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، 319/22

(2) صحيح مسلم، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك، 55/1، رقم الحديث (44).

(3) سورة النحل: 66.

(4) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ط7، 1377 هـ، 38.

(5) المصدر نفسه.

(6) صحيح مسلم، باب من أشرك في عمله غير الله، 2289/4، رقم الحديث (2985).

(7) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، 31/1، رقم الحديث (99).

(8) سورة البقرة: 8-10.

أما الأدلة من السنة فيضيق المقام، وإليك البعض منها: قوله صلي الله عليه وسلم لمعاذ: ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار.⁽¹⁾

وقال ابن القيم: هو من شأنه الصدق في قوله وعمله وحاله فالصدق في الأقوال استواء اللسان على الأقوال كاستواء السنبلة على ساقها، والصدق في الأعمال كاستواء الرأس على الجسد، والصدق في الأحوال: استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص واستفراغ الوسع وبذل الطاقة فبذلك يكون العبد من الذين جاءوا بالصدق وبجسب كمال هذه الأمور فيه وقيامها به: تكون صدقيته.⁽²⁾

من كلام ابن القيم (رحمه الله) يتبين أن الصدق الواجب وهو ما دلت عليه الآيات بمعنى الشهادة ومقتضاها قولاً وعملاً وحالاً.

الشرط الخامس: المحبة:

فمحبة العبودية هي أشرف أنواع المحبة وهي خالص حق الله على عباده.⁽³⁾ قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾⁽⁴⁾. وقال (ﷺ): لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين.⁽⁵⁾

الشرط السادس: الانقياد:

قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾⁽⁶⁾. والآيات كما نرى تدل على وجوب الإسلام لله تعالى. والمراد هو: الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له لما جاء به رسول الله صلي الله عليه وسلم عن ربه سبحانه وتعالى وذلك بالعمل بما فرضه الله وترك ما حرمه والتزام ذلك. ولا ينتفع قائل لا إله إلا الله بما إلا بهذا الانقياد، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾⁽⁷⁾. قال ابن القيم في تفسير هذه الآية: أقسم سبحانه بنفسه على نفي الإيمان عن العباد حتى يُحْكِمُوا رسوله صلي الله عليه وسلم في كل ما شجر بينهم.⁽⁸⁾

(1) صحيح البخاري، باب من خص بالعلم قوم دون قوم كراهية ان لا يفهموا، 37/1، رقم الحديث (128).

(2) مدارج السالكين، للإمام ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان، ط2، 1393 هـ، 29/27/2.

(3) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط، 1403 هـ/1983 م 52/1.

(4) سورة البقرة: 165.

(5) صحيح البخاري، باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر، 20/9، رقم الحديث (6941).

(6) سورة الزمر: 54.

(7) سورة لقمان: 22.

(8) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف ابن قيم الجوزية، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، 51/1.

أما الدليل من السنة قوله صلى الله عليه وسلم: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثرت الثيب الزاني أو النفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة.⁽¹⁾

الشرط السابع: القبول:

والأدلة على هذا الشرط كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ. وَيَقُولُونَ آئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ. بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ. إِنْ كُنْتُمْ لَدَائِقُو الْعَذَابِ الْأَلِيمِ. وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ. أُولَئِكَ هُم رِزْقٌ مَعْلُومٌ. فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ. فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾.⁽²⁾

الشرط الثامن: الكفر بما يعبد من دون الله:

ومعناه أن يتبرأ من عبادة غير الله ويعتقد أنها باطلة.⁽³⁾ كما قال سبحانه: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.⁽⁴⁾

المبحث الثاني: معنى لا إله إلا الله في السنة وفضلها ونواقضها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: معنى لا إله إلا الله في السنة:

سبق أن بينا أن قول لا إله إلا الله لا بد أن يكون مصحوباً بمعرفة معناها والعمل بمقتضاها، ولكن لما كان هناك نصوص قد يتوهم منها أن مجرد التلفظ بما يكفي، وقد تعلق بهذا الوهم بعض الناس، اقتضى الأمر إيضاح ذلك لإزالة هذا الوهم عن يريد الحق، قال الشيخ سليمان رحمه الله على حديث عتبان الذي فيه: إن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله⁽⁵⁾. قال: اعلم أنه قد وردت أحاديث ظاهرها أنه من أتى بالشهادتين حرم على النار، كهذا الحديث، وحديث أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم ومعاذ رديفه على الرحل، قال: «يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ»، قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: «يَا مُعَاذُ»، قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثَلَاثًا، قَالَ: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ [ص: 38] مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ، إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ»، قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟ قَالَ: «إِذَا يَتَكَلَّمُوا» وَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتِمًا.⁽⁶⁾ ولمسلم عن عبادة مرفوعاً: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، حرمه الله على النار.⁽⁷⁾

(1) صحيح مسلم كتاب القسامة، باب ما يباح دم المسلم، 1302/3، رقم الحديث (25).

(2) سورة الصافات: 35-43.

(3) تحفة الأخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام، 26/1.

(4) سورة البقرة: 256.

(5) صحيح البخاري، باب الخريزة، 72/7، رقم الحديث (5401).

(6) سبق تخريجه.

(7) صحيح مسلم، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرمه على النار، 57/1، رقم الحديث (47).

ووردت أحاديث فيها أن من أتى بالشهادتين دخل الجنة، وليس فيها أنه محرم على النار، منها حديث أبي هريرة أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك - الحديث - فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله لا يلقى الله بمهما عبد غير شاك فيحجب عن الجنة.⁽¹⁾

وأحسن ما قيل في معناه ما قاله شيخ الإسلام وغيره: هذه الأحاديث إنما هي فيمن قالها ومات عليها، كما جاءت مقيدة وقالها مخلصاً من قلبه، مستيقناً بما قلبه غير شاك فيها بصدق ويقين، فإن حقيقة التوحيد انجذاب الروح إلى الله جملة، فمن شهد: أن لا إله إلا الله، خالصاً من قلبه دخل الجنة؛ لأن الإخلاص هو انجذاب القلب إلى الله تعالى بأن يتوب من الذنوب توبة نصوحاً، فإذا مات على تلك الحال نال ذلك. فإنه قد تواترت الأحاديث بأنه يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، وما يزن خردلة، وما يزن ذرة، وتواترت بأن كثيراً ممن يقول: لا إله إلا الله يدخل النار ثم يخرج منها، وتواترت بأن الله حرم على النار أن تأكل أثر السجود من ابن آدم، فهؤلاء كانوا يصلون ويسجدون لله، وتواترت بأنه يحرم على النار من قال: لا إله إلا الله، ومن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لكن جاءت مقيدة بالقيود الثقال، وأكثر من يقوها لا يعرف الإخلاص ولا اليقين، ومن لا يعرف ذلك يخشى عليه أن يفتن عنها عند الموت فيحال بينه وبينها، وأكثر من يقوها إنما يقوها تقليداً أو عادة ولم يخاطب الإيمان بشاشة قلبه، وغالب من يفتن عند الموت وفي القبور أمثال هؤلاء كما في الحديث: (سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت:، وغالب أعمال هؤلاء إنما هي تقليد واقتداء بأمثالهم وهم أقرب الناس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.⁽²⁾

وحينئذ فلا منافاة بين الأحاديث فإذا قالها بإخلاص ويقين تام لم يكن في هذه الحال مصراً على ذنب أصلاً؛ فإن كمال إخلاصه ويقينه يوجب أن يكون الله أحب إليه من كل شيء، فإذا لا يبقى في قلبه إرادة لما حرم الله، ولا كراهية لما أمر الله به، وهذا هو الذي يحرم على النار، وإن كانت له ذنوب قبل ذلك، فإن هذا الإيمان وهذه التوبة، وهذا الإخلاص، وهذه المحبة، وهذا اليقين لا يتركون له ذنباً إلا يُحصى كما يُحصى الليل بالنهار. انتهى كلامه رحمه الله.⁽³⁾

وقال الحافظ ابن رجب في رسالته المسماة (كلمة الاخلاص):⁽⁴⁾ على قوله صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"⁽⁵⁾ ففهم عمر وجماعة من الصحابة أن من أتى بالشهادتين

(1) صحيح مسلم، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، 56/1، رقم الحديث (45).

(2) سورة الزخرف: 23.

(3) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، لسليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: 1233هـ) تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط، الأولى، 1423هـ/2002م 66-67.

(4) كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، لحافظ ابن رجب الحنبلي، تحقيق: العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية ط4، 1397، ص 17-18.

(5) صحيح مسلم، باب الامر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله 53/1، رقم الحديث (36).

امتنع من عقوبة الدنيا بمجرد ذلك فتوقفوا في قتال مانعي الزكاة، وفهم الصديق أنه لا يمنع قتاله إلا بأداء حقوقها لقوله صلى الله عليه وسلم: (فاذا فعلوا ذلك منعوا مني دماءهم إلا بحقها وحسابهم على الله).⁽¹⁾

المطلب الثاني: فضل لا إله إلا الله في السنة:

كلمة التوحيد لها فضائل تفوق الحصر لا يمكن استقصاؤها هنا، فأذكر بعض ما ورد من الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:

1- أن قائلها يسعد بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم:

في حديث الشفاعة الطويل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ثم أعود الرابعة فأحمده بتلك المحامد ثم أجزّ له ساجداً فيقال: يا محمد ارفع رأسك وقل يا سميع، وسل تعطى، واشفع تشفع، فأقول: يا رب ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي، وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله.⁽²⁾

2- أن قائلها معصوم الدم والمال:

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله.⁽³⁾

المبحث الثالث: آثار لا إله إلا الله على الفرد والمجتمع ومقتضياتها، وفيه مطلبين:

المطلب الأول: آثار لا إله إلا الله على الفرد:

1- حصول السيادة والاستخلاف في الأرض وصفاء الدين والنبوت أمام تيارات الأفكار والمبادئ المختلفة كما قال تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾⁽⁴⁾. فربط سبحانه حصول هذه المطالب العالية بعبادته وحده لا شريك له، الذي هو معنى ومقتضى لا إله إلا الله.

2- حصول الطمأنينة النفسية والاستقرار الذهني لمن قال لا إله إلا الله وعمل بمقتضاها:

(1) صحيح البخاري، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، 14/1، رقم الحديث (25).
(2) صحيح البخاري، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، 146/9، رقم الحديث (751).
(3) سبق تخرجه.
(4) سورة النور: 55.

لأنه يعبد رباً واحداً يعرف مراده وما يرضيه فيفعله، ويعرف ما يسخطه فيتجنبه، بخلاف من يعبد آلهة متعددة كل واحد منها له مراد غير مراد الآخر، وله تدبير غير تدبير الآخر، كما قال تعالى: ﴿أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾⁽¹⁾. وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾⁽²⁾.

3- حب رسول الله صلى الله عليه وسلم:

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: فوالذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين.⁽³⁾

والمسلم يكون محباً للرسول الله صلى الله عليه وسلم باتباعه، ولاقتداء بسنته وإعلاء قدره عليه الصلاة والسلام ولا تكون المحبة كلام يقال دون واقع ملموس، فإن قوماً ادعوا محبة الله عز وجل فاخترهم الله عز وجل وطلب منهم الدليل على ذلك الحب وأخبرهم بأن الدليل هو الاتباع لأوامر الله، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾⁽⁴⁾. والله جعل الطريق التي توصل إلى الجنة هي اتباع سنته، والافتداء به، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي، قالوا: يا رسول الله، ومن أبي؟ قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبي.⁽⁵⁾

4- التوحيد أساس الإخاء والمساواة:

وإذا كان التوحيد يعد أساساً لحرية الإنسان وإشعاره بعزته وكرامته، فهو أساس لإثبات الأخوة الإنسانية والمساواة البشرية، لأن الأخوة والمساواة لا تتحقق في حياة الناس إذا كان بعضهم أرباباً لبعض فأمّا إذا كانوا كلهم عباد الله فهذا أهل للمساواة والإخاء بين الناس ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁶⁾.

5- محبة الله عز وجل:

قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾⁽⁷⁾، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾⁽⁸⁾.

6- حفظ النفوس والأعراض:

(1) سورة يوسف: 39.

(2) سورة الزمر: 29.

(3) صحيح البخاري، باب حب الرسول من الإيمان، 12/1، رقم الحديث (15).

(4) سورة آل عمران: 29.

(5) صحيح البخاري، باب الاقتداء بسنتي رسول الله، 92/9، رقم الحديث (7280).

(6) سورة آل عمران: 64.

(7) سورة الزمر: 36.

(8) سورة محمد: 11.

عن أبي مالك، عن أبيه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: من قال: لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه وحسابه على الله. (1)

المطلب الثاني: آثار لا إله إلا الله على المجتمع:

لهذه الكلمة إذا قيلت بصدق وإخلاص وعمل بمقتضاها ظاهراً وباطناً لها آثار حميدة على الفرد والمجتمع أهمها:

1- اجتماع المسلمين:

الذي ينتج عنه حصول القوة للمسلمين والانتصار على عدوهم؛ لأنهم يدينون بدين واحد وعقيدة واحدة، كما قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (2)، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِبَصِيرَةٍ وَالْمُؤْمِنِينَ. وَأَلْفَ بَيْنٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (3). والاختلاف في العقيدة يسبب التفرق والنزاع والتناحر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (4)، وقال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (5).

فلا يجمع الناس سوى عقيدة الإيمان والتوحيد التي هي مدلول لا إله إلا الله، واعتبر ذلك بحالة العرب قبل الإسلام وبعده.

2- توفر الأمن والطمأنينة في المجتمع الموحد:

الذي يدين بمقتضى لا إله إلا الله؛ لأن كل من أفرادها يأخذ ما أحل الله له ويترك ما حرم الله عليه تفاعلاً مع عقيدته التي تلمي عليه ذلك، فيكف عن الاعتداء والظلم والعدوان ويحل محل ذلك التعاون والمحبة والمواودة في الله عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (6).

يظهر هذا جلياً في حالة العرب قبل أن يدينوا بهذه الكلمة وبعد ما دانوا بها، فقد كانوا من قبل أعداء متناحرين يفتخرون بالقتل والنهب والسلب، فلما دانوا بها أصبحوه أخوة متحابين، كما قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (7)، وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (8).

(1) صحيح مسلم، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، 53/1، رقم الحديث (23).

(2) سورة آل عمران: 103.

(3) سورة الأنفال: 62-63.

(4) سورة الأنعام: 159.

(5) سورة المؤمنون: 53.

(6) سورة الحجرات: 10.

(7) سورة الفتح: 29.

(8) سورة آل عمران: 103.

3- حصول السمو والرفعة لأهل (لا إله إلا الله) في الدنيا والآخرة:

كما قال تعالى: ﴿حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾⁽¹⁾، أي فكأنما سقط من السماء فتختطفه الطير، ومرفته كل ممزق ﴿أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ﴾ تسقطه وتلقبه ﴿فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ بعيد أي أنه لا ترجى له نجاة في الحالتين.⁽²⁾

4- عصمة الدم والمال والعرض:

لقوله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله.⁽³⁾

5- تكفل الله لأهل التوحيد بالفتح والنصر في الدنيا والآخرة:

والشرف وحصول الهداية والتيسير والإصلاح للأحوال والتسديد في الأقوال والأفعال ويدفع عنهم شرور الدنيا والآخرة.⁽⁴⁾

(1) سورة الحج: 31.

(2) أوضح التفاسير، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب (ت: 1402هـ)، المطبعة المصرية ومكنتها، ط6، 1383 هـ - فبراير 1964 م، 45/1.

(3) صحيح البخاري، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، 14/10 رقم الحديث (25).

(4) القول السديد شرح كتاب التوحيد: لأبي عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1371 هـ)، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف والنفائس الدولية، ط3، 25/1.

الخاتمة

بعد أن طويت آخر صفحة من صفحات هذا المقالة لابد لي أن أشير الى النتائج التي توصلت اليها:

- أن لا إله إلا الله تعني (لا معبود بحق إلا الله)، فلا إله تشير الى نفي مطلق، وإلا الله تعني إثبات مفصل، نفي العبادة عن كل ما سوى الله تعالى سبحانه وتعالى، واثبات جميع العبادة لله وحده.
- إن كلمة التوحيد لها فضائل كثيرة وردت في القرآن والسنة منها: (هي العروة الوثقى، وهي كلمة النجاة وكلمة الله العليا، وهي كلمة التوحيد التي شهد الله بها نفسه وشهد له بها الملائكة وأولوا العلم من خلقه، وأن قائلها معصوم الدم والمال، وأنها تفرج الكرب وسبب دخول الجنة، وأنها أعلى شعب الإيمان).
- إن لكلمة التوحيد آثاراً كثيرة على الفرد والمجتمع منها (حصول السيادة والاستخلاف، وحب الرسول صلى الله عليه وسلم محبة الله عز وجل، حفظ النفوس والاعراض، اجتماع المسلمين، توفر الامن والطمأنينة، انفتاح أبواب الرزق والثمرات، تكفل الله لاهل التوحيد بالفتح والنصر في الدنيا والاخرة).
- أما التوصيات التي أوصي بها فهي كالآتي:
- عمل دراسات مستفيضة على هذه الكلمة من كافة النواحي، الفقهية، الأصولية، اللغوية، وغيرها لما لها من أهمية في هذا الدين، بل هي الدين كله.
- دراسة الشطر الثاني من كلمة التوحيد والتي لا تقل شأنًا عن الشطر الأول، إلا وهي (محمد رسول الله). إذا لا يستطيع المسلم أن يفهم الشطر الأول دون الرجوع إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم.
- دراسة الشهادتين دراسة واحدة ليتبين مدى الترابط والانسجام بين معانيها، فالأولى تعني (لا معبود بحق إلا الله)، والثانية تعني (لا متبوع بحق إلا النبي محمد صلى الله عليه وسلم). ولا يسعني في هذا المقام، وبعد أن وضعت رحلي معلنا انتهائي من التقلب بين آيات الله عزوجل وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن اتوجه للباري جل في علاه على ما سدد ووفق لانجاز هذا البحث المتواضع، وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ولا يجعل لاحد غيره فيه من نصيب، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصل اللهم وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع

1. إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، للشيخ صالح بن فوزان الفوزان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3، 1423هـ - 2002م.
2. إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف ابن قيم الجوزية، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة.
3. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، (ت: 685 هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1418 هـ.
4. أوضح التفاسير، لمحمد عبد اللطيف بن الخطيب (ت: 1402هـ)، المطبعة المصرية ومكنتها، ط6، 1383 هـ - فبراير 1964 م.
5. الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه، لعبد الله بن عبد الحميد الأثري، مراجعة وتقديم: د. عبد الرحمن بن صالح الحمود، مدار الوطن للنشر، ط1، 1424 هـ - 2003 م.
6. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مؤسسة قرطبة.
7. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
8. تحفة الإخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط2، 1423هـ.
9. التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، دار المعارف - الرياض، ط1، 1420 هـ.
10. التعريفات الفقهية، لسيد محمد كيم الاحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية - لبنان، ط2.
11. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، (ت 816 هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 1430 هـ - 1983 م.
12. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر لن كثير القرشي البصري الدمشقي، (ت: 774 هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2 1420 هـ - 1990 م.
13. تفسير القرآن الكريم، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث بإشراف إبراهيم رمضان، دار كتب الهلال - بيروت، ط1.
14. تفسير الماتريدي، لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005م.
15. التفسير المنير والعقيدة والشريعة والمنهج، لوهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 141، 1418 هـ.

16. التفسير الميسر، لنخبة من أساتذة التفسير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – السعودية، ط2، 1430 هـ – 2009 م.
17. تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهرى الهروي أبو منصور (ت: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001 م.
18. التوقيف على مهمات التعريف، لزين الدين محمد المدعو بعد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي (ت 1031 هـ) عالم الكتب/ القاهرة، ط1، 1410 هـ – 1990 م.
19. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، لسليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: 1233هـ) تحقيق، زهير الشاويش، المكتبة الاسلامي، بيروت، دمشق، ط، الأولى، 1423 هـ/2002م.
20. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1376 هـ)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424 هـ – 2003م.
21. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، (ت: 1376 هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.
22. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير الأملي، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط: 1، 1422 هـ – 2001م.
23. جامع البيان عن تأويل آيات القرآن، لتقريب وتهذيب إمام المفسرين والمؤرخين أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 254)، تحقيق: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ط1، 1418 هـ.
24. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (ﷺ)، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.
25. جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، لأبي عبد الله شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيصر الأفغاني، (ت: 1420هـ)، دار الصمعي، ط1، 1416 هـ – 1996م.
26. الدر المنثور، لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، (ت 911 هـ)، دار الفكر – بيروت.
27. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1199هـ.
28. دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، لقاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمـد نكري، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ط1، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت، 1421 هـ – 2000م.
29. روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: 1403هـ/1983م.
30. زهرة التفاسير، لمحمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، (ت: 1384 هـ)، دار الفكر العربي.

31. شرح العقيدة الطحاوية، للعلامة ابن أبي العز الحنفي، (ت 792 هـ)، جمعية إحياء التراث الإسلامي.
32. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي النصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، (ت 393 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1407 هـ.
33. علم اجتماع، لعلي عبد الواحد وافي، نخضة مصر للطباعة والتوزيع.
34. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري. (ت 170 هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
35. فتاوى العقيدة وأركان الإسلام، لمحمد بن صالح العثيمين، دار المستقبل العنان، ط1، 1425 هـ - 2004م.
36. فتح القدير، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250 هـ) دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت.
37. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، ط7، 1377 هـ.
38. القاموس المحيط، لفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - لبنان، 1425 هـ / 1999 م.
39. القول السديد شرح كتاب التوحيد، لأبي عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: 1371 هـ)، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف والنفائس الدولية، ط3.
40. كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، لحافظ ابن رجب الحنبلي تحقيق: العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية ط1397، 4 ص 17-18.
41. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني القريني الكفومي، أبو البقاء الحنفي، (ت: 109 هـ)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.
42. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الإفريقي (ت 711 هـ)، دار صادر/ بيروت، ط1، 1414.
43. لطائف وإشارات، لعبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك القشيري (ت 495 هـ)، تحقيق: إبراهيم اليوسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، 1312 هـ.
44. مجموع فتاوى، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، تصوير الطبعة الأولن 1398 هـ، مطبعة دار الكتب العربية - بيروت.
45. مجموعة التوحيد، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني أبو العباس تقي الدين تحقيق، بشير محمد عيون، كتبة دار البيان - دمشق 1407-1987.
- 46 - مجموعة فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، لمحمد بن صالح العثيمين، دار الثريا للنشر.

- 47- مختصر تفسير ابن كثير، لمحمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت - لبنان، ط7، 1402 هـ - 1981 م.
- 48- مدارج السالكين، للإمام ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان، ط2، 1393 هـ.
- 49- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ﷺ)، لمسلم بن الحجاج بن الحسين القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث الإسلامي العربي - بيروت.
- 50- المصباح المنير في غريب شرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس (ت: 77هـ)، (المكتبة العلمية- بيروت).
- 51- معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (ت 520 هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الله النمر - عثمان جمعة حميرية - سليمان مسلم الحرمش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417 هـ - 1997 م.
- 52- معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 31هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
- 53- معجم الفروق اللغوية في الفرق بين قولنا الله ربنا وبين قولنا إله، لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ).
- 54- معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عبد الحميد عمر، (ت 1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م
- 55- المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، لإبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة.
- 56- معجم لغة الفقهاء، لرواس قلعهجي - حامد صادق قنبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408 هـ - 1988 م.
- 57- المغني معجم اللغة العربية، لعبدالحق الكتاني، الشركة المصرية لتوزيع الكتاب - دار الكتب العلمية.
- 58- مفتاح العلوم، لمحمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الكاتب البلخي الخوارمي، (ت 387 هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، جار الكتاب العربي، ط2.
- 59- منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية: تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ.
- 60- نواقض الإسلام، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: 1420 هـ)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط1، 1410 هـ.
- 61- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، لأبي محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي (ت: 427هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة، الجامعة الإسلامية، ط1، 1429 هـ - 2008 م.

معنى "لا إله إلا الله" في القرآن والسنة وآثارها على المجتمع: Elbeyati, Gülşen

62- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت 468 هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، الدار الشامية.

معتقدات العرب قبل الإسلام دراسة تحليلية نقدية في ضوء بيان القرآن الكريم

Abdulnaser Sultan Sallam*

- Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
- Geliş Tarihi/Date Received: 23.04.2021 • Kabul Tarihi/Date Accepted: 17.05.2021
- Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2021

الملخص

مثلت الروايات التاريخية حول معتقدات العرب قبل الإسلام بما فيها من تناقض واضطراب واقتضاب مادة خصبة لآراء بعض المستشرقين والباحثين اللاديين العرب، في محاولتهم ربط الإسلام بديانة العرب. لذا اعتمدت هذه الدراسة على القرآن الكريم بسوره المكية كمصدر رئيسي لفهم معتقدات العرب قبل الإسلام والذي يمثل أصدق مصدر في تصوير حالة العرب في تلك الفترة. وتهدف هذه المقالة في بحثها حول معتقدات العرب قبل الإسلام فيما يخص الاعتقاد بالله والملائكة والأنبياء الكشف عن أصل هذه الديانة، وهو الأصل الذي يكشف العلاقة بين الإسلام وهذه الديانة في مواجهة شبهة أن الإسلام يمثل مرحلة متطورة للدين الذي كان شائعاً عند العرب قبل الإسلام. وتعتمد هذه الدراسة على المنهج التحليلي والنقدي من خلال دراسة النص القرآني كمصدر وإطار لفهم المصادر التاريخية الأخرى لمعتقدات العرب قبل الإسلام، وذلك بالاعتماد على أوائل الآيات نزولاً خصوصاً وعلى التفسير الموضوعي للآيات المكية عموماً. وتكشف هذه الدراسة في ضوء البيان القرآني أن معتقدات مثل الاعتقاد بالله والملائكة والأنبياء قد استمدت أصولها من دين سماوي، ومن هنا يمكن إبطال شبهة تأثر الإسلام بها.

الكلمات المفتاحية: عرب قبل الإسلام، الوثنية، الشرك، معتقدات، الإسلام.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, abdulnaser@yalova.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2061-2082.

Arabs Beliefs Prior to Islam: An Analytic and Critical Study in Light of The Quranic Statement

Abstract

The historical narrations of Arab beliefs prior to Islam despite being conflicting, confused and brief as the grand historian are considered Fertile material to some Orientalists' and non-religious writers' opinions, for attempting to connect Islam to the religion of Arab. Therefore, this study relies on Quran in its Meccan chapters as main reference to comprehend Arab beliefs, which reflects the most genuine source to indicate the condition of Arabs in that period. Such study aims to seek Arabs' beliefs in Allah, Angels and prophets in particular, to find out the origin of it depending on their beliefs, that to get the fact of the relation between Islam and that religion clearly for confronting a misconception that Islam represents the advanced stage of religion which. This study is based on analytical and critical approach, using the Quranic text as reference and framework, to comprehend the other historical references of Arab beliefs to prior Islam, and that is from two aspects, first: study of the early Meccan chapters, which reflects the Quranic discourse to the polytheists, and what their verses imply for the Arabs faith. Second: the objective interpretation of Quran verses. This study hereby reveals through the Quranic statement that Arab beliefs -such as the belief in Allah almighty, angels, and prophets, has originated from heavenly religion, however they had deviated from it later, so, it was important for Islam to come and correct the deviation from the heavenly origin. Hence, it could be falsify a misconception that Islam is influenced by the religion preceding it, and revealing the course outlines of emergence of religion by revelation.

Keywords: Arab prior to Islam, polytheist, paganism, beliefs, Islam.

المقدمة

كثيراً ما يوصف عرب قبل الإسلام بالوثنيين، وهو الوصف الذي أطلقه علماء التاريخ والأديان لمن ارتبطت عبادتهم بالأوثان، ويردده البعض ازدراءً لدلالته على الوثن. لكن هناك دلالة أخرى يحملها لفظ "وثني" تعكس نظرية التطور في علم الأديان، والتي ترتبط بمفهوم الدين ونشأته، تلك النظرية التي تريد أن تؤكد تطور عقيدة الإنسان من الوثنية إلى التوحيد، وعليه فالإنسان هو خالق فكرة الإله بحسب زعم أصحاب هذه النظرية، وأنه لم يرث ديناً سماوياً قط، ومنه قد يفهم أن الدين في أصله دين وضعي.

هذا ولم يصف القرآن عرب قبل الإسلام بالوثنيين، بل ورد وصفهم فيه بصفتين أحدهما: الشرك،

وذلك حينما أشار القرآن إلى الأديان التي عرفها العرب واتصلوا بها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج:17)، وثانيهما: الكفر، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (الكافرون:1، 2). إن دلالاتي الشرك والكفر تشيران بوضوح إلى نظرية التوحيد في تاريخ الأديان، أي تحول التوحيد إلى وثنية وليس العكس، فأصل الكفر هو التغطية على الشيء والستر له، فكان الكافر مغطياً على قلبه، يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة:88). أما الصفة الثانية وهي الشرك، فهي تشير إلى أنهم كانوا يؤمنون بالله عز وجل

ويجعلون معه شركاء، يقول الله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى..﴾ (الزمر: 3).

إن هذه المقالة تهدف إلى البحث في معتقدات العرب قبل الإسلام فيما يخص الاعتقاد بالله والملائكة والأنبياء، وأصل هذه المعتقدات من خلال البيان القرآني، كون القرآن الكريم يمثل أصدق صورة وأوثقها لهذه المعتقدات قبل الإسلام خصوصاً الفترة المكية التي عكست الآيات فيها صورة عما كان عليه العرب -الذين كانوا السواد الأعظم من سامعي القرآن- من اعتقاد، وكان عرض هذه الصورة إما بشكل صريح وذلك بذكر ما كانوا عليه، أو بشكل ضمني عن طريق تقرير العقيدة الصحيحة، أو تصحيح المعتقد، حيث كان هؤلاء موضوع تنديد، وتنفيذ لتقاليدهم وعقائدهم. إن أهمية معرفة معتقدات العرب قبل الإسلام وأصلها من خلال مصدر موثوق، يكشف صلة الإسلام بديانة العرب ومن ثم مواجهة الشبهة التي أثارها المستشرقون وأصحاب الفكر النقد الديني في علاقة تأثير الإسلام بالوثنيات السابقة عليه، والتي دُعي فيها أن الإسلام يمثل مرحلة متطورة وناضجة للدين الذي كان شائعاً عند العرب وهو الوثنية.

وتعتمد هذه الدراسة على البيان القرآني كمصدر تاريخي لفهم معتقدات عرب قبل الإسلام بالله والملائكة والأنبياء تحديداً، والذي يمكن اعتباره الإطار التاريخي القرآني لتحديد ديانة العرب في تلك الفترة، وتوثيق المصادر التاريخية كالروايات الإخبارية وفهمها ومعالجة إشكالية التناقض في النصوص التي درت حول معتقدات العرب، حتى تبدو من خلال الإطار القرآني أكثر منهجية وتماسكاً، فلا تكون عرضة لانتقائية بعض الباحثين الذين امتلأت كتبهم للهجوم على الإسلام من خلال هذه المصادر. ويعتمد المنهج التاريخي القرآني على الآيات المكية الأولى بشكل خاص، حيث تعطي صورة دقيقة لما وعاه المستمعون من خلال الألفاظ القرآنية ودلالاتها في تلك الفترة المبكرة للدعوة ومن خلال ترتيب أوائل السور نزولاً. ويأتي بعد ذلك دور "التفسير الموضوعي" للآيات المكية للوصول إلى صورة متكاملة لما كان عليه اعتقاد العرب، بعيداً عن التفسير الجزئي للآيات الذي اعتمد فيها على المأثور من الروايات على علاقاتها. وهكذا يمكن طرح ديانة العرب قبل الإسلام في إطارها التاريخي، لمعرفة أصولها الدينية، وعلاقتها بالإسلام.

وتنقسم هذه الدراسة لمقدمة، وقسمين، القسم الأول: أصل ديانة العرب قبل الإسلام. القسم الثاني: معتقدات العرب قبل الإسلام، وفيه ثلاثة أقسام فرعية: الاعتقاد بالله عند عرب قبل الإسلام، الاعتقاد بالملائكة عند عرب قبل الإسلام، الاعتقاد بالأنبياء عند عرب قبل الإسلام. وفي الأخير الخاتمة.

أصل ديانة العرب قبل الإسلام

إن عرب قبل الإسلام كانوا يرون أن ما هم عليه من اعتقاد يعود إلى ديانة تتصل بالله عز وجل، فقد ذكر القرآن حكاية عنهم أقوالهم الآتية ﴿.. وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا..﴾ (الأعراف:28)، ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا..﴾ (سبأ:8)، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ..﴾ (الأنعام:148)، ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف:20)، يتبين من هذه الآيات أن عرب قبل الإسلام الذين وصفوا بالوثنيين كانوا يعتقدون بدين يتصل بالله عز وجل.

بل يظهر أن طبيعة هذه الديانة ترتبط بالوحي، فهم يعتقدون بنزول الرسالات من السماء، ومجيء الآيات والتندر من الله سبحانه، وذلك واضح في قولهم: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ (ص:9)، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ (الزخرف:3)، ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَعِنَ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِيحَادَى الْأُمَمِ﴾ (فاطر:42)، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ أَوْ لَمَّا تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ (طه:133)، "ولقد ردت عليهم الآية (الأخيرة) متسائلة عما إذا لم يكفهم ما يرونه من تطابق وتوافق بين القرآن الذي يتلى عليهم وما في الكتب المنزلة الأولى من الله على رسوله السابقين¹". وهذا الرد ينطوي على كونهم لا ينكرون الله تعالى وعادته في إرسال الرسل وإنزال الكتب عليهم من جهة، ولا يجهلون أن ما في أيدي أهل الكتاب هو من ذلك من جهة أخرى، وهذا ظاهر في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء:197)، وهذا يعني أنهم كانوا يثقون في علم أهل الكتاب وعلماء بني إسرائيل، وما يزيد الأمر تأكيداً تمني العرب لو جاءهم ما جاء الأمم السابقة من ذكر الله وكتبه لآمنوا وكانوا عباداً مخلصين لله وحده، يقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ، لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِّنَ الْأَوَّلِينَ، لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ، فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (الصافات:168-170).

وهناك إشارات قرآنية توحى بأن عرب قبل الإسلام ينتمون في الحقيقة إلى دين سماوي² منها قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت:3)، فوصف سامعي القرآن بأنهم "يعلمون" ينطوي على صورة لما كان عليه المخاطبون العرب أو زعماءهم على الأقل من الفهم والإدراك، لذا كان سؤال التعجب في الآية: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ، أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (المؤمنون:68، 69).

¹ دروزة محمد عزة، التفسير الحديث، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1421هـ)، ج 3، ص 220.

² سيأتي ذكر هذه الآيات لاحقاً.

إن القول أن العرب لم تأتكم رسالة من قبل استدلالاً بقوله تعالى: ﴿.. لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة:3)، يفسره البغوي في روايته عن ابن عباس أنها تعني الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام،³ ويرى الطبري أن لفظ "قوم" في الآية تعني قوم قريش الذين لم تأتكم رسول قبل محمد ﷺ،⁴ وهذا القول أكثر وجاهة، حيث إن تاريخ قريش لا يرتقي إلى أكثر من بضع مائة إلى حين نزول القرآن.

ويمكن القول بعد ذلك أن الدين الذي كان عليه عرب قبل الإسلام يعود في أصله لإبراهيم عليه السلام، وهو دين "الحنفية"، يقول أبو عبيدة: "من كان على دين إبراهيم فهو حنيف عند العرب، وكان عبدة الأوثان في الجاهلية يقولون: نحن حنفاء على دين إبراهيم...⁵". وقد ذكر أن أحد الأحناف (وهو وصف أطلقه الإخباريون على من ظلوا متمسكين بالحنفية) قال لقريش: "يا معشر قريش، والذي نفسي بيده، ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيري...⁶"، وقد ورد في السيرة النبوية أن قريش اجتمعوا يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده، فانتحى جانباً أربعة منهم، وهم ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش، وزيد بن عمرو بن نفيل ثم قالوا: تعلموا والله ما قومكم على شيء، لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم.. يا قوم التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية، دين إبراهيم.⁷

وتأتي الآيات القرآنية لتؤكد أن ملة إبراهيم عليه السلام التي يتبعها الرسول محمد ﷺ تختلف عما عليه هؤلاء العرب الذين غيروا وحرّفوا وبدّلوا، فأشركوا بالله، يقول الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (67)، ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: 95)، ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: 161)، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمَلَّمْ يَكُنْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: 120).

ويتضح من هذا أن الوحدانية التي كانت موجودة فيما قبل الإسلام، وظهرت في الشعر أو في المرويات التاريخية للحنفاء هي امتداد ديانة إبراهيم عليه السلام، حيث نصّ القرآن الكريم على أن الحنفاء

³ ينظر: الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق خالد العك، مروان سوار، (بيروت، دار المعرفة، ط 2، 1407هـ، 1987م)، ج 3، ص 497.

⁴ ينظر: الطبري محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: دار الفكر، 1405هـ)، ج 21، ص 89.

⁵ لسان العرب، ابن منظور، (دار المعارف)، ج 2، ص 1026.

⁶ ابن كثير الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، (بيروت: دار الفكر، ط 1، 1407 هـ - 1986 م)، ج 2، ص 245.

⁷ ابن هشام أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، (دار ابن كثير)، ج 1، ص 140.

لم يكونوا يهوداً ولا نصارى، وأنهم ينتمون في عقيدتهم الدينية إلى إبراهيم عليه السلام، وعليه لم تكن الوجدانية اتجاه أو حركة ناشئة كما يحلو للمستشرقين وبعض الباحثين العرب وصفها كإرهاص للدعوة الإسلامية أو الخلفية التي قامت عليها الدعوة، وهذا أيضاً يبطل القول: "إن الديانتين الساميتين التوحيديتين بانتشارهما في القبائل العربية كانتا من أوائل العوامل التي دفعت إلى تفسيح الوثنية العربية لصالح عقيدة التوحيد وإلى إقناع العرب وخاصة عقلائهم وحكمائهم بسخف الإيمان بالتعددية الإلهية"⁸. لقد أخذ العرب بتعدد الأوثان، وقد أبقاهم على ما هم عليه ميل العامة لتجسيد الغيبات من خلال الوسائط والرموز، فلم يكن الاعتقاد بتعدد الآلهة عند العرب خالياً من المضمون الفكري بل كان تفسيراً منحرفاً أو رؤية فلسفية لدين ورثوه عن آبائهم.⁹ وليس هذا التعدد كما ذهب إليه موسكاتي "نتيجة لحالة تشتت كانت تعيش فيها القبائل ومليلها الغالب إلى التفرق"¹⁰، حيث إن التعدد وجد في كل الأمم القديمة البدائية منها والمتحضرة مثل الإمبراطوريات الكبيرة والممالك.

الاعتقاد بالله عند عرب قبل الإسلام

إن من المهم عند الحديث عن اعتقاد العرب بالله محاولة التوصل إلى الصورة التي رسمها القرآن لله عز وجل من خلال أوائل الآيات القرآنية في مكة، والتركيز على موضع لفظ الله عز وجل وأول صفاته الواردة في أوائل الآيات، وذلك من خلال مضمون السورة والمرجحات القوية من الأحاديث النبوية، حيث يمكن الخروج بالصورة والملامح الأساسية له سبحانه التي قدمها القرآن والتي كانت تتضمن ما هو مدرك لدى العرب، عن طريق التذكير أو التصحيح، يؤكد مونتجمري وات أهمية ذلك بقوله: "تعطي الآيات الأولى انطبعا بأنها موجهة لقوم يؤمنون بالله، وأن كان هذا الإيمان يشوبه الكثير من الإبهام والارتباك"¹¹. إن الاعتماد على ترتيب نزول السور كما وردت عند رواة المسلمين تفضي إلى نتيجة غير منطقية، فالملاحظ في أغلب روايات المسلمين¹² في الترتيب بدء ظهور لفظ الجلالة الله في السورة

⁸ خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، (القاهرة: دارسينا للنشر)، ص106.

⁹ سيتم ذكر عقيدة تجسد الغيب عند العرب لاحقاً.

¹⁰ موسكاتي سبتيانو، الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1997م)، ص 176.

¹¹ و. مونتجمري وات، محمد في مكة، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، حسين عيسى، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2002م)، ص 83.

¹² هناك ثلاثة روايات عند السيوطي، ينظر: السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، (دار التراث) ص25 إلى 27، ورواية عند الزنجاني، ينظر: الزنجاني، تاريخ القرآن، (الخلي وشركاه للنشر والتوزيع) ص56، 57، رواية عند ابن نديم، ينظر: ابن النديم، الفهرست، (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ 1996م) ص 40.

السادسة، في آية سورة التكويد: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (التكويد: 29)، والجدير بالذكر أن جميع ما ذكر في ترتيب السور إما روايات فيها ضعف أو غير متفق عليها¹³.

ولقد افتقرت محاولات الغربيين في ترتيب السور إلى المصادر التاريخية،¹⁴ حيث قامت على اجتهادات ومعايير تعرضت للنقد من قبل بعضهم البعض، فعلى سبيل المثال أن ذكر لفظ "الله" عز وجل كان يرد في منتصف العهد المكي الأول، ثم تحوّل بعد ذلك إلى لفظ "الرحمن"¹⁵، في مقابل ذلك هناك من حاول أن يثبت أن لفظ "الله" عز وجل لم يرد على لسان النبي ﷺ في أول نبوته، وأن الترتيب الزمني لسور القرآن يدل على أن كان يعبر عنه بالرحمن في أول الأمر،¹⁶ وزعم آخر "أن أوائل ما نزل من القرآن ليس فيه إشارة إلى توحيد الله سبحانه"¹⁷.

صحيح أنه لا يمكن وضع قائمة دقيقة لترتيب السور حسب النزول، ولكن في ظل المرجحات القوية من الأحاديث الصحيحة التي تؤكد أولية ترتيب النزول، والمعلومات المتوفرة والمبادئ العامة والإشارات يمكن إيضاح جوانب منها، ومنها معرفة ماهية اعتقاد عرب قبل الإسلام بالله عز وجل. تضع جميع ترتيبات السور المروية سورة العلق أولى السور ترتيباً. والمتبادر أن ذلك بسبب كون الآيات الخمس الأولى منها هي أولى آيات القرآن نزولاً على ما عليه الجمهور. وقد روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها في قصة الغار¹⁸ ما يدل على كونها أولى الآيات القرآنية نزولاً، كما أن مضمونها يلهم ترجيح هذه الأولوية.

إن أول آية في القرآن، توجيه للمستمع أنها رسالة من الرب الذي عرف بصفة الخلق، وهو الله عند العرب كما أوضحت عدة آيات قرآنية أن العرب يعترفون أن لا خالق إلا الله عز وجل، ولقد أورد الرواة صفة الخلق لله عز وجل عند العرب قبل الإسلام في أيمانهم ودعائهم ورسائلهم وأدبهم وحفلة كتب التاريخ بهذه الأقوال والعبارات،¹⁹ ومن خلال دراسة أشعار عرب قبل الإسلام يقول أحد الباحثين: "ومما

¹³ محمد محمد عبد الله إسماعيل، موقف القرآن من المشركين، (رسالة ماجستير قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1957م)،

ص 85

¹⁴ ينظر: عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن، (الدار العالمية للكتب والنشر، 1999م)، ص 127.

¹⁵ ينظر: السابق.

¹⁶ ينظر: رينيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959م)، ص

133.

¹⁷ مونتجمري، محمد في مكة، ص 139.

¹⁸ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، (موسوعة الحديث الشريف)، ص 1.

¹⁹ جرجس داود، أديان العرب قبل الإسلام، (بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2، 1408هـ، 1988م)، ص 168.

¹⁹ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، (موسوعة الحديث الشريف)، ص 1.

ص 191.

هو جدير بالملاحظة والاهتمام أن المشركين أنفسهم، على الرغم من اعتقادهم المتين في مقدرة الأوثان، لم يرد عن أحد منهم أنه عزا الخلق إلى صنم أو إلى الأصنام مجتمعة بل إنهم كانوا يقولون بأن الله هو الذي أنشأ الكون، وخلق الناس²⁰. أما قوله سبحانه ﴿...وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (العلق:3) "قال ابن عطية .. وربك الأكرم على جهة التأنيس كأنه يقول امض لما أمرت به وربك ليس كهذه الأرباب بل هو الأكرم الذي لا يلحقه نقص²¹".

ومن المرجح أن تأتي سورة الفاتحة تالية لهذا المطلع فيمكن القول أنها ترتبط باستهلاكها، فألحق طلب القراءة باسم ربك باسمه عز وجل "الله" في قوله ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة:1) - كونها آية في السبع المثاني عند الجمهور،²² وهو تأكيد وكشف لاسم هذا الرب الخالق حتى لا يكون مدعاة لأي تقول. هذه الدلالة الإشارية تؤكدتها بعض الروايات والدلائل الأكثر وضوحاً: فهناك رواية معزوة إلى ابن عباس ومجاهد²³ تذكر أن سورة الفاتحة هي أول ما نزل من القرآن. وهناك حديث مرسل أخرجه البيهقي والواحدي ووصف رجاله بالثقات عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل عن النبي ﷺ، أن الفاتحة أول ما نزل من القرآن.²⁴ ولما كانت هناك أحاديث صحيحة منها حديث رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها تذكر أن مطلع سورة العلق هي أولى آيات القرآن نزولاً، "فيمكن أن تحمل رواية أولية سورة الفاتحة على أنها أولى السور التامة نزولاً"²⁵، وعلق البيهقي على أولية نزولها فقال: "إن كان محفوظاً فيحتمل أن يكون خبراً عن نزولها بعد ما نزلت اقرأ والمدثر"²⁶، وقال الطيبي في الكشاف: "ذهب أكثر المفسرين إلى أن أول سورة نزلت فاتحة الكتاب"²⁷، وقد ورد في ترتيب نزول السور رواية لأبي الفضل جعفر بن محمد القرشي عن علي بن أبي طالب بدأت بالفاتحة ثم العلق،²⁸ وهي هنا مقدمة على سورة العلق لكن المرجح

²⁰ عاطف محمد مصطفى كنعان، الإنسان في الشعر الجاهلي، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية-كلية الدراسات العليا-قسم اللغة العربية وآدابها، 1997م)، ص 240.

²¹ ينظر: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، (مكتبة ابن تيمية)، ج 16، ص 296.

²² دروزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 289.

²³ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 69.

²⁴ السابق، 70، 71.

²⁵ دروزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 17.

²⁶ ينظر: السيوطي، الإتقان، ص 71.

²⁷ ينظر: السابق، ص 70.

²⁸ آرثر جيفري، عبد الله اسماعيل الصاوي، مقدمتان في علوم القرآن، مراجعة عبد الله اسماعيل الصاوي، (مصر، مكتبة الخانجي، ط 2، 1954م) ص 13-15.

كما سبق أولية العلق. ومضمون سورة الفاتحة يحمل عناوين الدعوة والرسالة كمقدمة لها، ويؤكد أسبقيتها أيضاً، أن الصلاة كانت تمارس منذ بدء الدعوة "ولم يحفظ أنه كان في الإسلام صلاة بغير الفاتحة"²⁹.

وورد هنا لفظ الجلالة لأول مرة في البسملة والآية التي تليها ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 1، 2)، (هذا في حالة عدم استهلال مطلع سورة العلق بالبسملة في البدء)، وأهمية ذكر هذا الاسم في أول سورة تامة نزلت من القرآن، كما ذكر ألا يكون مدعاة لأي تقول، وكشف عن الموحى بالرسالة سبحانه وتعالى.

وقد تضمنت البسملة - كونها أول آية في السورة - اسمين لله عز وجل هما الرحمن والرحيم. وتكرر هذين الاسمين ثانية في نفس السورة ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: 3). ثم تكرر في مفتتح كل سورة بعد ذلك، إن اسم الرحيم صفة لله عز وجل مثله مثل باقي الصفات التي تناولها القرآن، وإن كان وضعها في البسملة وبعد اسم الرحمن له دلالة خاصة.

لقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قريش كونها أول من تلقت الوحي لا تعرف أو لا تؤمن بلفظ "الرحمن" كصفة لله سبحانه،³⁰ لكن قراءة لبعض الآيات التي جاءت حكاية على لسان عرب قبل الإسلام تبين عكس ما ذكرته الروايات، فقريش ذكرت اسم الرحمن في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاَهُمْ مَّا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: 20)، والنصارى العرب قالوا: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: 26)، وجاء على لسان أصحاب القرية في سورة يس قولهم للمرسلين: ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ (يس: 15). وهذا يؤكد أن العرب قبل الإسلام كانت تطلق على الله اسم الرحمن، وأن الرحمن لم يكن إلهاً

²⁹ ينظر: السيوطي، الإتقان، ص 30.

³⁰ لقد اضطرب ابن كثير في مسألة اعتقاد العرب بالرحمن، فهو ثارة يقول: "وقد زعم بعضهم أن العرب لا تعرف الرحمن حتى رد الله عليهم ذلك بقوله: "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى.." (الإسراء: 11). وقال كفار قريش يوم الحديبية: لما قال رسول الله ﷺ لعلي: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقالوا: لا نعرف الرحمن ولا الرحيم". صحيح مختصر تفسير ابن كثير، ج 1، ص 32، وفي تفسيره للآية يذكر ابن كثير: "يقول تعالى: قل يا محمد لهؤلاء المشركين المنكرين صفة الرحمة لله عز وجل، المانعين من تسميته بالرحمن (الآية)... وقد روى مكحول وابن عباس أن رجلاً من المشركين سمع النبي يقول في سجوده: يا رحمن يا رحيم فقال: إنه يزعم أنه يدعو واحداً، وهو يدع اثنين فأنزل الله هذه الآية". السابق، ج 2، ص 1176. وفي تفسيره للآية "وإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا" (الفرقان: 60) يقول ابن كثير: "أي لا نعرف الرحمن، وكانوا ينكرون أن يسمى الله باسمه الرحمن". السابق، ج 2، ص 1284. وفي تفسيره للآية "كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَتَتْلُو عَلَيْنَهُمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَاب" (العدد: 30) يقول: "أي هذه الأمة التي بعثناك فيها يكفرون بالرحمن لا يقرون به، لأنهم كانوا يأنفون من وصف الله بالرحمن الرحيم". السابق، ج 2، ص 935. لكنه يأتي بعكس ذلك الرأي في تفسيره للآية "وإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا" (الفرقان: 60) "والظاهر أن إنكارهم هذا إنما هو جحود وعناد وتعنت في كفرهم، فإنه قد وجد في أشعارهم الجاهلية تسمية الله تعالى بالرحمن" السابق، ج 1، ص 32، ويقول في قوله "أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا" أي "لمجد قولك" السابق، ج 2، ص 1284.

مختلفاً عنه كما زعم بعض الباحثين اللاديين العرب بقوله: "أن هناك معبود يمخني قح كان يسمى الرحمن، غير المعبود الشمالي الذي كان يسمى إل أو الله³¹".

وأكد بعض المؤرخين صلة هذا الاسم بالله عز وجل عند العرب في قوله: "وقد كان أهل مكة على علم بالرحمن، ولا شك، باتصالهم باليمن وباليهود. ولعلمهم استخدموا الكلمة في معنى الله³²", ويذكر في صدد وورد اسم الرحمن في شعر ما قبل الإسلام: "إن ذلك يعني أن قوما من الجاهليين كانوا يدينون بعبادة الرحمن. ومما يؤيد هذا الرأي ما ورد من أن بعض أهل الجاهلية سمو أبناءهم عبد الرحمن³³".

وهكذا فإن قريشاً كانت تعرف الله باسمه الرحمن، وهذا من ميراثها الديني من إبراهيم عليه السلام وكذلك العرب، فقد ورد ذكر اسم الرحمن حكاية عن إبراهيم عليه السلام في الآيات: ﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (الأنبياء:45). وقد ذكر هذا الاسم في القرآن على لسان بعض الأنبياء مثل هارون وسليمان عليهما السلام، والمؤمنين السابقين على الإسلام كمریم ومؤمن يس. وهذا يؤكد أصالة هذا الاسم في المنطقة العربية، وأن عبادته ليست كما يرى بعض المستشرقين "ظهرت بين الجاهليين بتأثير اليهودية والنصرانية بينهم³⁴".

وقد وردت في سورة الفاتحة صفة لله عز وجل وهي "رَبِّ الْعَالَمِينَ"، ويأتي هنا تأكيد لاسم الله عز وجل عند العرب وصفته عند غيرهم، حيث تعددت الأرباب بين الأقوام والشعوب، كل يؤله رباً له أو أكثر، لكن رب العالمين ظل في معتقداتهم دلالة على القوة العظمى العاقلة الخالقة المدبرة الرازقة المحيية المميتة. وهذه البداية تدحض قول بعض المستشرقين إن الله هو اسم صنم كان بمكة، أو أنه إله أهل مكة، بدليل ما يفهم من القرآن الكريم في مخاطبته ومجادلته أهل مكة من إقرارهم بأن الله هو خالق هذا الكون.³⁵

وهكذا حملت سورة الفاتحة ثاني سورة نزولاً ما يعتقد هؤلاء العرب في الله سبحانه، حيث خوطبوا باسم الله الذي يعتقدون به وباسمه الرحمن وصفته الرحيم وأنه رب العالمين.

³¹ سيد محمود القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، (القاهرة: مدبولي الصغير، ط 1، 1416هـ 1996م)، ص 121.

³² جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط2 جامعة بغداد)، ج 6، ص 37، 38.

³³ السابق، ج 6، ص 38، 39.

³⁴ السابق، ج 6، ص 40.

³⁵ ينظر: جواد علي، المفصل، ج 6، ص 24.

لم يتناول القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الله سبحانه، وإنما تعرض لذاته باعتبار وجوده أمراً معروفاً لمحمد ﷺ ومعروفاً أيضاً لأولئك الذين يتلقون الرسالة³⁶، فقد كانوا يعتقدون أن الله عز وجل خلقهم وسواهم، ويعتقدون بشمول قدرته وكونه المتصرف المطلق في كل شيء، وأنه جعل لهم ما في السماء والأرض مسخر لهم. يقول الله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: 25)، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ... وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت: 61-63)، ﴿قُلِ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ، قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ، قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِزُّ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ (المؤمنون: 84-89)، ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمِنَ الْحَيِّ مَن يَمُوتُ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (يونس: 31)، ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف: 9).

وآخر آية تدل على أنهم لم يكونوا يجهلون صفات الخالق مثل كونه عزيزاً عليماً. وكانوا يعتقدون بأن الله هو المعاذ الأعظم، والمؤثر الأكبر، والموتل في كل أمر، ويلجئون إليه، ويجارون بالاستغاثة به حينما تحدى بهم الأخطار، ويمسهم الضر، ثم لا يتورعون عن العودة إلى شركهم بعد أن يكشف عنهم الضر ويبعد عنهم الخطر، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كَفَرَ بِي ثُمَّ انْتَهَى تَشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: 63، 64)، ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَاماً﴾ (الفرقان: 77)، يقول دروزة "ومما يتبادر لنا أن جملة [لولا دعائكم] هي بسبيل الإشارة إلى اعتراف المشركين بالله الخالق البارئ رب الأكوان ودعائهم إياه وحده حينما يصيبهم الضر مما حكته آيات عديدة³⁷".

لقد كان شرك العرب اعتقاد بأن هناك شركاء لله في الربوبية عزوا إليها بعضاً من صفات الله وأسمائه، وشاركوه في التدبير والحكم والتشريع وغير ذلك من لوازم الربوبية، ومن ثم عبدوها ودعوها تقرباً لله مع عبادتهم لله، لذا سماهم الله "مشركين"، وهذا الشرك ليس في صفة الخلق لاتفاق المشركين بأن الخلق

³⁶ مونتجمري وات، محمد في مكة، ص 139.

³⁷ دروزة، التفسير الحديث، ج 3، ص 105.

لله وحده كما سبق القول،³⁸ حيث ظل الخالق الواحد الله سبحانه بالنسبة للأرباب التي ألهت معه أو دونه بمنزلة الرب الأعلى، يقول الله تعالى: **أَأَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ حَيْزُ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّازُ** ﴿يوسف: 39﴾، **﴿قُلْ أَعْيَبَ اللَّهُ أُنْبِيَّ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾** (الأنعام: 164)، **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ...﴾** (التوبة: 31). وسيأتي بعد قليل سبب هذا الشرك من خلال اعتقاد عرب قبل الإسلام بالملائكة.

ولقد كان هُبَلٌ أو هُبَعْلٌ³⁹ أو بَعْلٌ⁴⁰ معبود قريش الأكبر عبارة عن صفة مجسدة للإيجاد والخصب للرب الأعلى أو الله في اعتقاد المشركين، نصب كرمز لهذه الصفة، للاستسقاء⁴¹ والاستنصار، فقد نادت قريش بعد أعقاب غزوة أحد "أعلُّ هبل"⁴² وهو يعني أنه كبير آلهتها، وكما ورد عند أهل الأخبار "كان هبل من أعظم أصنام قريش،⁴³ والدليل على كون هبل رمزاً لصفة مجسدة من صفات الله سبحانه وليس إلها مقصودا في ذاته، وأنه لا يزيد أمره عن كونه رمزاً ديني مجسداً للإله الغيبي ما تشير إليه الروايات في وصفه "كانت يده اليمنى مكسورة، فأدركته قريش فجعلت له يدا من ذهب"⁴⁴، ويؤكد هذا الترميز الديني عن طريق الوثن باحث في الأساطير العربية قبل الإسلام "إن الأساطير التي نسجها (العربي) حول النصب تدل صراحة على أنه لم يعبد الوثن معتقداً أنه خالقه أو خالق الكائنات، لأنه تارة يستقسم

38 لقد نفى ابن تيمية أن هناك تعدد في الربوبية، وأن الشرك كان فقط في الألوهية، حتى ذهب في تعريفه لتوحيد الربوبية أنه "اعتقاد أن الله وحده خلق العالم" دره تعارض العقل والنقل، ص 130، وسار على ذلك كثير من علماء السلف في تعريفهم للربوبية، يقول أحدهم: "الرب سبحانه وتعالى هو الخالق الموجد لعباده القائم بتربيتهم وإصلاحهم، المتكفل بصلاحهم من خلق ورزق وعافية وإصلاح دين ودنيا" تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، هداية المرید لتحصيل معاني كتاب التوحيد المفيد، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي 1414هـ، 1993م)، ص 9.

39 مؤلفات جرجي زيدان الكاملة، (بيروت، دار الجيل، ط 2، 1415هـ 1994م)، ج 12، ص 188.

40 وقد ورد في كتب اللغة أن "بعل الشيء: ربه ومالكة" لسان العرب، ج 1، ص 316، قاموس المحيط، ج 3، ص 335. وهكذا في باقي اللهجات السامية يعني "مالك وصاحب ورب في اللهجات السامية.. ولما كانت لفظة بعل تعني الرب والصاحب، صار اسم الموضوع يرد بعد (بعل)، فيقال: بعل صور، وبعل لبنان، وبعل غمدان. أما إذا وردت اللفظة مستقلة دون ذكر اسم الموضوع المنسوب إليها بعدها، فتعني عندئذ رب وإله" جواد علي، المفصل، ج 6، ص 25.

41 ورد لفظ بعل في النقوش الدينية القديمة بمعنى رب السماوات الحاملة للمطر. موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ص 338. فالكلمة في أصلها لا تحمل صيغة وثنية لذلك ورد "عند بعض المفسرين وأصحاب المعاجم أن كلمة بعل تطلق على كل الأراضي المزروعة التي لا تسقى. واستعملت كلمة بعل في الإسلام لتدل على أرض لا تسقى، أي لا تسقى بالواسطة... وقد ربطت كتب الفقه وكتب الخراج كلمة بعل بمعنى أرض مزروعة لا تسقى، وخاصة فيما يرتبط بضريبة العشور التي تفرض على الإنتاج الزراعي". خالد العسيلي، دراسات في تاريخ العرب، ص 300

42 سيرة ابن هشام، ج 3، ص 93.

43 أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية 1323هـ 1924م)، ص 27.

44 الأزرق، أخبار مكة، (بيروت: لبنان، دار الثقافة، ط 3، 1399هـ، 1979م)، 1/119. الكلبي، الأصنام، ص 28.

عند الوثن، وتارة أخرى يسبه ويشتمه، ومرة ثالثة يأكله وقت المجاعة⁴⁵. فجاءت الرسل لتندد بما أحدث الناس، كقول إلياس لقومه: ﴿ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ،⁴⁶ اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الصفات: 125، 126).

الاعتقاد بالملائكة عند عرب قبل الإسلام

عرف العرب في الجاهلية الملائكة، فكلمة ملك وملائكة "مما كان مستعملا في اللسان العربي قبل نزول القرآن، ومما كان مفهوم الدلالة عند العرب⁴⁷". وكان القرآن واضحاً في أنه يخبر عن قوى ومخلوقات يعترف السامعون بوجودها وصفاتها، بما يقارب ما يقرره القرآن عنها، بقطع النظر عن عقائهم الدينية فيها.

يورد القرآن أن هناك اعتقاداً عند العرب بأن الرسل الذين يعينهم الله لمخاطبة الناس عامة في أمور الدين إنما هم من الملائكة، وقد يكون تعميم المعنى اللغوي لاسم "ملك" كان من ضمن عوامل هذا الاعتقاد، ﴿فإن اسم الملائكة والملك يتضمن أنهم رسل الله كما قال تعالى: ﴿.. جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا... ﴾ (فاطر: 1)، وقال: ﴿ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ﴾ (المسلات: 1)، وقد ذهب "أكثر المفسرين على أن الاسم مشتق من الألوكة بمعنى الرسالة وأن الكلمة تعني الرسل⁴⁸".

فقد كان العرب يفترضون أن يكون الرسول من طبيعة غير طبيعة البشر، ومن قوة ومواهب فوق قوى البشر ومواهبهم، وكان ذلك سبباً من أسباب وقوفهم من النبي ﷺ موقف المكذب المرتاب، يقول الله تعالى: وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴿ (الإسراء: 90-94)، ﴿ وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿ (الفرقان: 7)، ﴿.. أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ... ﴾ (هود: 12)، ﴿.. أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿ (الزخرف: 53)، ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿ (الحجر: 7). وفي رد القرآن على اعتقاد قريش ما يشير إلى الاعتقاد، يقول الله تعالى: ﴿.. وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ... ﴾ (الأنعام: 50)، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴿ (الأنبياء: 7، 8)، ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا هُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً .. ﴾ (الرعد: 38). وهذا الاعتقاد لم يقتصر على معاصري الرسول عليه الصلاة والسلام، بل

⁴⁵ محمد عبد المعين خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1937م)، ص 107.

⁴⁶ ويجدر التنويه هنا أن ذكر الآية لفظ الخلق في "أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ" تعني الصنع والتقدير وليس الإيجاد من العدم لقوله تعالى "وَإِذْ تَخْلُقُ مِن الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَيْدِي" (المائدة: 110).

⁴⁷ دروزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 465.

⁴⁸ السابق: ج 1، ص 464.

وردت آيات تشير إلى وجود هذا الاعتقاد عند قوم نوح وعاد وشمود⁴⁹، وأن هذا الاعتقاد متوارث عن سبقتهم أيضاً.

يتبين من تلك الآيات تكرار حكاية طلب استنزال الملائكة، في صدد الدعوة، تبليغاً أو تأييداً، وكون الرسل خالدين لا يموتون، ولا يأكلون الطعام ولا يمشون في الأسواق، ولا يتزوجون وليست لديهم ذرية، حيث يدل هذا على الجزء الكبير الذي كان يشغله الملائكة في أذهان العرب قبل الإسلام، واعتقادهم بوجودهم، وصلتهم واختصاصهم بالله، وكونهم منفذي أوامره وأصحاب الخطوة لديه. حيث إن استنزال ملك يؤيد النبي ﷺ ويكون معه نذيراً يؤكد اعتقاد المشركين بوجود صلة بين الملائكة وبين الله تعالى وحظوتهم لديه وقيامهم بخدمته سبحانه وتعالى.

هذا الاعتقاد يبدو أنه قد تولد من تفسيرات دينية للآباء والكهنة والخرافات التي ثقلت الذهن الديني في تلك الفترات، والتي دارت حول نزول الملائكة على إبراهيم والأنبياء عليهم السلام، وحول نزول الملكين هاروت وماروت في بابل ﴿.. وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ..﴾ (البقرة:102)، وما قيل في جمال الملائكة ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف:31).

ولقد زعم العرب أن الملائكة بنات، وأن لها صلة أبوية بالله، قال الله تعالى: ﴿..وَحَرَّفُوا لَهُ بَيْنَ وَبَنَاتٍ بَعِيرٍ عَلِيمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الأنعام:100)، ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ، وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الصفات:151، 152)، ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً...﴾ (الزخرف:19)، ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثَاءً...﴾ (الإسراء:40)، ﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ أَلَرَبُّكَ الْبَنَاتُ وَهُمْ الْبَنُونَ، أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثَاءً وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ (الصفات:149، 150).

وكان من نتيجة التأويل الخاطيء لأدوار الملائكة كرسول للبشرية، والفهم الفاسد لنسبتها لله سبحانه أن اعتقد العرب بربوبيتها ثم أصبغوا عليها الألوهية فعبدوها من دون الله، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران:80)، ويقول سبحانه: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ (سبأ:40).

وبما أن الملائكة لا يظهرون للبشر في كل زمان وكل مكان، اتخذ العرب لهم رموزاً حتى يمكن تعظيمهم والتقرب إليهم وعبادتهم، وانقسم هذا الرمز إلى نوعين: رمز أرضي، ورمز سماوي.

إن الرمز الأرضي يعكس الرمز الحاضر الذي لا يغيب، ويمكن أن يتعدد الرمز للمرموز الواحد، وتتعدد أشكاله وطبيعته، ويمكن أن يستبدل، ويسمى تمثالاً أو صنماً أو وثناً⁵⁰. إن دلالة هذه الأسماء

⁴⁹ (المؤمنون: 24)، (هود: 31)، (فصلت: 14).

تشير إلى أنها "لا تدل على إله إنما تدل على رمز"⁵¹، وقد شرح ميرسيا إلياد دور الرمز الديني في الأديان التي تسمى وثنية بقوله: "يمكن للمقدس أن يظهر نفسه في حجارة أو أشجار... إنهما ليسا موضع عبادة فعلاً لأنهما تجليان، ولأنهما يظهران شيئاً ما ليس هو لا حجر ولا شجر وإنما الكائن المطلق"⁵²، وهذا ما أكدته ابن كثير في تفسيره حيث ذكر أن العرب: "عمدوا إلى أصنام اتخذوها على صورة الملائكة المقربين في زعمهم، فعبدوا تلك الصور تنزيلاً لذلك منزلة عبادتهم الملائكة ليشفَعوا لهم عند الله تعالى في نصرهم ووزقهم وما ينوبهم من أمور الدنيا"⁵³.

لقد اشتهرت عند عرب قبل الإسلام ثلاث إلهات سميت بـ "اللآت" و "العزى" و "مناة"، ومن الواضح من سياق سورة النجم في صدد ذكر تلك الأسماء أنها رموز للملائكة، فقد كشف السياق عن هذه الصلة بين هذه المعبودات الثلاثة وبين الملائكة عند المشركين، وقد استنكرت السورة نسبة الأصنام إلى الله سبحانه وتعالى بالبنوة وقد أشارت الآيات السابقة كما مر إلى اعتقادهم أن هذه البنوة تعود إلى الملائكة، وعن كون هذه المعبودات أسماء شئوفاً من تلقاء أنفسهم وآبائهم، ثم الهدف من هذه العبادة وهو الاستشفاع، ثم انتقل السياق إلى استنكار من تسمية الملائكة تسمية الأنتى، وأن شفاعتهم لا تغني شيئاً، يقول الله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، أَلَكُمُ الدَّكُّرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ، تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ، إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ، أَمْ لِلإِنسَانِ مَا تَمَنَّى، فَلِللَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ، وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُعْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مَن بَعَدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيُرْضَىٰ، إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

50 أما ما ورد عن الكائنات الطبيعية والحيوانية في الأخبار ففي الغالب إن عبت لكونها لها علاقة بالآلهة على سبيل التبرك، ولا يدل إطلاقاً على أن النوع بأسره هو الذي كان معبوداً، كما أنه لا يدل أن الأمر متعلق بنظام طوطمي. يقول أحد الباحثين: "كانت العرب تقدس الحيوان وتعبده كما يقده ويعبده أهل الطوتم، لكن غرضهم في تقديس الحيوان وعبادته يختلف عما يقصد أهل الطوتم، إذ كان أهل الطوتم يرمون بعبادة الحيوان إلى إجلال الآباء وإكرامهم، فكانوا مدينين للطوتم بحياتهم ومماتهم، لكن العرب لم تعتقد أن حياتها هبة من هبات إله حيواني، ولا رأوا صلة رحم بينهم وبين الحيوان الطوتمي كما هي عقيدة المتوحشين، بل كان العربي يقدر الحيوان ويعبده لتحصل له البركة، وشكراً لاستفادته منه على مجرى عادة الرعاة جميعاً، أما الأصنام يغوث ويعوق ونسر ويعبوب ويربوع، فقد بينا أنها لم تعبد في بادية الحجاز بل ما وجد أثر لها في حياة العرب الاجتماعية، إن هي إلا أسماء سموها" (محمد عبد المعيد خان الأساطير العربية قبل الإسلام ص83)، ويقول ديسو: "ليس هناك دليل قاطع على الطوتمية البدائية عند الساميين، وذلك لا ينبغي أن يكون موضع دهشة لأن الوثائق التي في متناولنا، مهما بلغت في القدم، فهي تنتمي إلى عهد بعيد كل البعد عن الطوتمية البدائية، والأستاذ نولدكه لا يعتقد في هذه الأسماء [أي أسماء الأعلام المكونة من أسماء حيوانات أو نباتات أو معادن] أي دليل يؤيد الطوتمية البدائية عند الساميين" (رينيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ص91)، يقول جرجي زيدان: "أما تسمية العرب أولادها بكلب وقرود وتمر وأسد... فذهب علماءنا إلى أن العرب كانت إذا ولد لأحدهم بان ذكر سماه مما يراه أو يسمعه مما يتفأل به، فإن رأى حجراً تأول فيه = الشدة والصلابة والبقاء والصبر، وأن رأى ذئباً تأول فيه طول العمر والوقاحة..." جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، (القاهرة: الهلال: ط3) ص62.

51 مصطفى عبده، الوثنية والأديان، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1999م)، ص16.

52 ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، (دمشق، دار دمشق. ط1، 1988م)، ص17.

53 صحيح مختصر تفسير ابن كثير، (القاهرة: دار السلام، ط3، 2003م)، ج3، ص1551.

بِالْآخِرَةِ لِيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى، وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مَنْ الْحَقَّ شَيْئًا ﴿19-28﴾. (النجم: 19-28). ومما يوضح الصلة بين الملائكة وتلك الأوثان الرواية التاريخية الموضوعية، حيث زُعم أن الرسول ﷺ مدح اللات والعزى ومناة ووصفهن بالغرانيق العلى، وأن شفاعتهم لثرتي، والغرنوق هو "اسم لطائر مائي أسود أو أبيض.. طائر طويل القوائم"⁵⁴، وهذا وصف أقرب للملائكة في الأذهان، لما جاء في وصف الملائكة بأنها ذات أجنحة في الرسائل السماوية، وفي هذه الرواية الموضوعية على ما فيها من تناقض مع السياق القرآني للسورة التي تدعو إلى التوحيد، يبدو أن رواتها قصدوا هذا الربط بين الملائكة والأصنام، فكان المدح على سبيل المدح للملائكة.

أما النوع الثاني من الرمز وهو الرمز السماوي الذي اتخذته العرب رمزاً للملائكة، فقد ظهر كثير من النقوش التاريخية⁵⁵ على أن آلهات العرب الثلاث "اللات والعزى ومناة" والتي توصف ببنات الله تشير إلى كوكب الزهرة، أو كوكب الصباح عند العرب، أو عشتار أو عثر أو عشتروت حسب أسمائها عند الساميين، وتشير أغلبها أنها أنثى أو بنت الإله.

ويبدو أن اللات والعزى ومناة والتي هي أصنام رُمزت إلى الملائكة التي اعتبرها العرب بنات الله سبحانه وتعالى لم يتوقف أمرها على ذلك فقط، بل صعد بها العرب إلى السماء برمز أحد النجوم، وحسب ما جاء في سياق سورة النجم، فربما يكون هذا النجم عند قريش هو الشعري، وقد ذكرها الله في سورة النجم التي ذكر فيها آلهات العرب الثلاث في قوله: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ (النجم: 49) وتلك إشارة على وجود صلة هذا النجم بها. والشعري كما جاء في التفاسير نجماً أو كوكباً كان يعبد في الجاهلية⁵⁶، و"في كتب الإخباريين (ذكر أن) قريش عبدوا الشعري⁵⁷". ولقد ورد في الروايات التاريخية أن اللات والعزى ومناة المتمثلات بنجم الشعري أن العرب كانوا ينسبون إليها السعادة والإخصاب وإيجاد نوع المولود والرزق والموت والحياة على أساس مطلع النجم، فقد ذكر أحد الباحثين في أساطير العرب ذلك "كانت للعزى علاقة بالنساء والزواج، وهذا ما نراه من عادات العرب الجاهلية، قال الألوسي: كانت المرأة من العرب إذا عسر عليها خاطب النكاح... كانت تقول: [يا نكاح أبغي نكاح قبل الصباح].. أي قبل طلوع نجم الصباح"، و"قد مثلت مناة الموت عند العرب كما كانت تمثل الموت

⁵⁴ لسان العرب، ج 5، ص 3249.

⁵⁵ ينظر: ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ص 124، 125، 35. ديتلف نيلسون، التاريخ العربي القديم، ص 198. موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ص 333. محمد عبد المعين خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، ص 121. جواد علي، المفصل، ج 6، ص

⁵⁶ صحيح مختصر تفسير ابن كثير، ج 3، ص 1739.

⁵⁷ جواد علي، المفصل، ج 6، ص 58.

والقدر أيضا عند البابليين، وقد قالوا في خطابهم إلى مناتوا: [يا مناة يا إلهة القدر والموت]⁵⁸، فرمما جاءت الآيات في سورة النجم قبل ذكر نجم الشعري رداً على هذه المعتقد في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى، وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا، وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى، مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى، وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى، وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَأَقْنَى، وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ (النجم: 43-49).

إن ربط بنت الإله أو البنت المقدسة بنجم الزهرة يشير التساؤل حول تسمية السيدة فاطمة رضي الله عنها بـ "فاطمة الزهراء"، هذا الاسم الذي في حقيقته ليس له أصل في السنة والروايات التاريخية، ويبدو أنه أثر مجوسي من خلال شيعة الفرس.

وهكذا يتبين أن اعتقاد العرب بالملائكة كان يرتبط بعقيدة الألوهية، وقد ذكر ذلك الشهرستاني حول اتفاق الأديان والملل "أن للعالم قوة إلهية، وهي مدبرة لجميع ما في العالم،... (وهي) عند العرب الملائكة"⁵⁹، وهذا ما استنتجه أيضاً عبد الرحمن بدوي في قوله: "إن عقيدة الألوهية قبل الإسلام كانت خاصة بفكرة الملائكة"⁶⁰. هذه العقيدة هي التي وصف القرآن بها عرب قبل الإسلام بـ "المشركين" حيث كانوا يجمعون بين الاعتراف بالله كإله أعظم وبين عبادة الملائكة كبنات لله سبحانه ورسله وشفعاء، مع جعل رموزاً لها مادية تارة كالأوثان والأصنام وسماوية تارة أخرى كنجم أو كوكب، مما أظهر هذا الشرك في شكله الخارجي كعقائد متنوعة مختلطة ومتداخلة بعضها في بعض.

الاعتقاد بالأنبياء عند عرب قبل الإسلام

يمكن القول بأن هناك فرق في اعتقاد العرب بين الرسل والأنبياء من حيث الطبيعة، حيث إن الرسل هم ملائكة كما جاء حكاية عن العرب والأمم السابقة في النصوص القرآنية السابقة، والأنبياء هم بشر يقومون بتمثيلهم والنبأ عنهم، أو يجيء نذيراً معه، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 7).

إن كلمة نبي عربية لفظاً ومعنى، فهي عربية لفظاً لأن مادة النبأ والنبؤ أصيلة في اللغة. وعربية معنى؛ لأن معنى النبؤ الذي تؤديه لا تجمع كلمة واحدة في اللغات الأخرى، وهو لا يلتبس مع معاني أخرى كالعرافة والعيافة والكهانة خلافاً للغات الأخرى، ويقال أن العبريين قد استعاروا هذه الكلمة من العرب في شمال الجزيرة بعد اتصالحهم بهم، لأنهم كانوا يسمون الأنبياء القدماء بالآباء، ولم يفهموا من كلمة النبؤ في مبدأ الأمر إلا معنى الإنذار، يقول العقاد: "ومن علماء الأديان الغربيين الذين ذهبوا إلى اقتباس

⁵⁸ خان، الأساطير العربية، ص 129.

⁵⁹ الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا. علي حسن فاعور، (بيروت: لبنان، دار المعرفة، ط 6، 1417هـ، 1997م)، ج 1، ص 289.

⁶⁰ الدفاع عن القرآن، ص 126.

العبريين كلمة النبوة من العرب الأستاذ هولشر، والأستاذ شميدت اللذان يرجحان أن الكلمة دخلت في اللغة العبرية بعد وفود القوم على فلسطين⁶¹، وهذا يدل على معرفة العرب بالأنبياء والنبوة.

لقد كان لإبراهيم عليه السلام مقاماً خاصاً وهو الأبوة عند العرب يأتي مما كان متواتراً من أن العدنانيين سكان الحجاز لهم صلة بنوة بإبراهيم عليه السلام من طريق إسماعيل، وإلى ذلك تشير الآية في قوله تعالى: ﴿... مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ...﴾ (الحج:78) ⁶²، وتشير بعض الآيات إلى صلة إبراهيم بمكة، منها آية مكية في سورة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا...﴾ (إبراهيم: 35)، وتشير الآية المدنية ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...﴾ (البقرة:125) إلى وجود مقام للنبي إبراهيم عند الكعبة، وهكذا يتداول عرب قبل الإسلام نسبة الكعبة وتقاليد الحج لإبراهيم عليه السلام.

وفي كتب التفسير روايات كثيرة ومسهبة عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام مروية عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم وعلماء الأخبار في الصدر الإسلامي الأول، منها ما هو غير وارد في سفر التكوين، وفيها على كل حال دلالة على أن ذكرهما كان متداولاً بنطاق واسع في بيئة النبي ﷺ قبل البعثة.

ويلاحظ أن ما ورد من قصص وأخبار متصلة بالأمم السابقة وأحداثها في القرآن لم يكن غريباً عن السامعين إجمالاً، يتضح هذا في الإشارات المقتضبة عن الأنبياء وأقوامهم في أوائل السور المكية الآيات: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى:18، 19)، ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى، وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ (النجم:37). وفي نفس السورة إشارة أخرى لمعرفة هؤلاء بالرسول ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِيرِ الْأُولَى﴾ (النجم:56). و"هي أولى الإشارات إلى كتب الله الأولى... وأسلوبها يمكن أن يدل على أن السامعين لا يجهلون أن هناك كتباً إلهية نزلت على أنبيائه ومنهم إبراهيم وموسى عليها السلام"⁶³، ويبدو أن ذكر أسمائهما لأول مرة متصل خاصة بما كان لهذين النبيين من صورة مهمة في أذهان السامعين أكثر من غيرها.

بل قد ورد في القرآن قصص وأسماء أنبياء ورجال صالحين ترتبط بالمنطقة العربية كقصص هود وصالح عليهما السلام مع قومهما عاد وثمود وقصص سبأ وحكم لقمان، ولم ترد هذه في أسفار التوراة والإنجيل، ويظهر من سياق الآيات المرتبطة بمصائر قوم عاد وثمود معرفة العرب بهما.

⁶¹ عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، (القاهرة: المؤتمر الإسلامي، ط 1، 1376هـ 1957م)، ص 63.

⁶² دروزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 520.

⁶³ السابق، ج 1، ص 521.

وقد اتسم القصص القرآني في بداية التنزيل بكونه "إشارات معدودة إلى أحوال السابقين، تهدد المشركين بذكر مصائر بعض المكذبين والطاغيين، وتثبيت النبي ﷺ بذكر شيء من قصص المرسلين" 64، يقول الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى..﴾ (النازعات:15)، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ، إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ، وَثُمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ، وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ..﴾ (الفجر:6، 10)، وغيرها، وهذا الأسلوب الاستفهامي الذي جاءت فيه هذه الآيات يلهم أن أخبار عاد وثمود وفرعون وآثارهم والعذاب الذي حل فيهم غير مجهولة عند سامعي القرآن.

ولقد وردت آيات واضحة المعنى في أنهم كانوا يعلمون مصائر الأقسام السابقة، وما حل فيها من تدمير رباني، بل شاهدوا آثارهم، الآيات: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لَأُولِي النُّهَى﴾ (طه:128)، ﴿وَعَادًا وَثُمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَرَبِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾ (العنكبوت:38)، ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ (السجدة:26)، ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مِنْ السَّمَاءِ عَلَيْهَا مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْهَا بَلًا كَانُوا لَا يَزِجُونَ نَشُورًا﴾ (الفرقان:40)، ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ، وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الصفافات:137، 138)، وفي سورة النجم قوله تعالى: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِيرِ الْأُولَى﴾ (النجم:56) والآية تؤكد بأن الإنذار القرآني الذي يبلغه النبي عليه الصلاة والسلام هو من جنس النذر الأولى التي أرسلها الله على لسان رسله الأولين ولما كان السامعون والكفار منهم يعرفون خبر رسالات الرسل السابقين كانت الحججة قد قامت عليهم.

وتشير بعض الآيات إلى استشهاد أهل العلم وأهل الكتاب على صحة صلة القرآن بالله تعالى وصحة رسالة النبي ﷺ، فهي بذلك تشير إلى أن العرب كانوا يثقون في علم أهل الكتاب وعلماء بني إسرائيل واطلاعهم، وقد روي أنه "كانت المرأة تكون مقلتاً فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده" 65، وفي ذلك دلالة على مكانة اليهود كونهم أهل علم وكتاب، الآيات: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأحقاف:10)، ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ،..... أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء:192، 197)، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (طه:133) "ولقد ردت عليهم الآية (الأخيرة) متسائلة عما إذا لم يكفهم ما يرونه من تطابق وتوافق بين القرآن الذي يتلى عليهم وما في الكتب المنزلة الأولى من الله على رسله السابقين. وهذا الرد ينطوي

64 محمد محمد عبد إسماعيل، موقف القرآن من المشركين، ص 293.

65 سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الأسير يكره على الإسلام موسوعة الحديث الشريف، ص 1422.

....على كون الكفار لا ينكرون الله تعالى وعادته في إرسال الرسل وإنزال الكتب عليهم من جهة، ولا يجهلون أن ما في أيدي أهل الكتاب هو من ذلك من جهة⁶⁶، ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ ﴾ (القصص: 48) "أي إن ما جاء به موسى عليه السلام وما جاء به محمد ﷺ سحر يظاهر بعضه بعضا وإنما كافرون بكل منهما⁶⁷".

ومما يؤكد معرفة العرب بهذه القصص أن صيغة أعلام القصص مثل طالوت، وجالوت، ويونس.... الخ، قد جاءت في القرآن معربة، وعلى أوزان عربية من لغات غير عربية، ولم تكن فيها بالصيغة العربية الواردة حتماً، ومن المستبعد أن تكون قد عبرت لأول مرة في القرآن، ومن المرجح أن تكون عبرت وتداولت بأوزانها العربية قبل نزولها. وبهذا يصح أن يشملها ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195) الذي جاء في معرض نزول القرآن لأنها جزء منه.

ومما يؤكد أيضاً تداول هذه القصص معربة قبل نزول القرآن ما تكرر من حكاية المشركين في القرآن في وصفهم بـ"أساطير الأولين" وإن النبي ﷺ استكتبها وهي تملى عليه وأنه كان أناس يعينونه عليها وإنهم لو شاءوا لقالوا مثلها كما جاء في الآيات ﴿... إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: 25)، ﴿قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (القلم: 15)،⁶⁸ وهذه الآيات قرينة قوية وحاسمة على أن العرب كانوا يسمعون من مقصد القرآن ونذره وبشائره وتذكيراته ما كان اتصل علمه بهم وكان متداولاً بينهم.

ويمكن إضافة إلى الآيات العديدة التي احتوت دلائل وقرائن على أن السامعين كانوا يعرفون أخبار الأمم والأنبياء التي تتلى عليهم في القرآن، ما أورده المفسرون من بيانات كثيرة في سياق كل قصة من القصص، مسهبة حيناً، ومقتضبة حيناً، معزوة إلى علماء الأخبار حيناً، وعلى غيرهم حيناً آخر مثل ابن عباس، ومقاتل، ومجاهد، والضحاك، والكلبي، وغيرهم. هذه البيانات قد احتوت تفاصيل وجزئيات حول القصص القرآني، ومن المرجح أنها مما كان يدور في بيئة النبي ﷺ قبل البعثة، وبعدها، وحولها.

⁶⁶ دروزه، التفسير الحديث، ج 3، ص 221.

⁶⁷ السابق، ج 3، ص 320.

⁶⁸ إن كلمة أساطير لا تقتضي دائماً أن تعتبر مرادفة لكلمة قصص خرافية كما هو من مفهوماتها، فإنها قد تفيد أيضاً معنى المدونات لأنها مشتقة من سطر بمعنى كتب كما هو وراى في القرآن "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ" (القلم: 1)، وآية "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اٰكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" (الفرقان: 5) تلهم أن هذه من المعاني المقصودة للكلمة. ومهما يكن من أمرها فإنها تعني على كل حال أنهم يسمعون أخبارا وقصصا وصلت إلى علمهم عن الأمم السابقة حقيقية كانت أو خرافية. (دروزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 169)، فقد كانوا يرددون هذا القول بقصد تكذيب صلة الله بالنبي وصحة التنزيل القرآني والدعوة النبوية والحياة الأخروية.

وهذه الآيات وغيرها فيها دلالة قوية على أن العرب كانوا يعرفون أخبار الأنبياء ومعجزاتهم، حيث يمكن أن يقال إن حكمة الله اقتضت أن تكون القصص معروفة من قبل السامعين جزئياً أو كلياً لتكون العبرة والعظة والإفحام أشد، لأن الناس يتأثرون بالأمثال التي يعرفونها، والأحداث التي يعلمون نبأها، مما يجعل العبرة والمثل قويين وملزمين، وبذلك تستهدف إقناع العرب بأن الرسالة المحمدية ليست بدعة جديدة وإنما هي نفس الدعوة التي دعا إليها الأنبياء السابقون وهذا يلهم أن العرب كانوا يعرفون ويعترفون بأن الله تعالى أرسل قبل النبي ﷺ أنبياء، وهو ما حكته عنهم آيات عديدة.

ومن الجدير بالذكر الحديث أن بعض المفسرين احتجوا بآيات تشير إلى أن ما أوحاه الله تعالى للنبي ﷺ من هذه القصص هو من أنباء الغيب التي ما كان يعرفها هو ولا قومه من قبل، وهذه الآيات هي ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: 49).. وآية ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْئَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: 44).. وآية ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: 102)، ولقد فسر البيضاوي أن قصد هذه الآيات هو عدم معرفة النبي ﷺ وجميع قومه بجميع التفصيلات وأن هذا لا يمنع أن يكون عرفها بعضهم أو عرف بعضهم بعضها.⁶⁹

والذي يؤكد ما ذهب إليه البيضاوي من معرفة الرسول عليه الصلاة والسلام بقصص الأنبياء، كونه من هذه البيئة التي ذكر معرفتها بهذه القصص، وهذا خلاف ما رآه المفسرون من حيث إن النبي ﷺ لم يكن يعلم شيئاً من القصص التي كان يوحى إليه بها قبل نزولها، فالنبي ﷺ كان يعيش قبل نزول الوحي عليه في بيئة عربية تتناقل هذه القصص والأخبار العربية، ويلتقي عليه الصلاة والسلام بأهل الكتاب، وهناك روايات عديدة تذكر أن النبي ﷺ كان يتصل بهم ويسمع منهم ما في كتبهم، وقام عليه الصلاة والسلام ببعض الأسفار، فليس من المعقول أن يقال أن النبي ﷺ كان لا يعرف شيئاً عن الأنبياء والرسول، يعلق دورزة على رأي المفسرين هذا بقوله: "إن ذلك آت من سوء فهم كنه وهدف الوحي بهذه القصص، وليس من تعارض قط بين وحي ما اقتضت حكمة التنزيل بإجاءه منها بالأسلوب الذي أوحيت به وبين ما يمكن ويصح أن يكون النبي قد عرفه منها قبل نزولها"⁷⁰.

والآيات التي احتج بها المفسرون هي تشير إلى قصة نوح ويوسف عليهما السلام، ولقد كان العرب يعرفون قصة نوح واتخذوا أصنام قومه التي ذكرها الله في سورة نوح أصناماً لهم، فلا يصح أن يكون

⁶⁹ ينظر: تفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات، (بيروت، دار الفكر، 1416هـ، 1996م)، ج 2، ص 39، ج 3، ص 238.

⁷⁰ ينظر: دورزة، التفسير الحديث، ج 1، ص 394، 395.

النبي ﷺ وقومه لم يعرفوا شيئاً منها، وقد ذكرت قصة نوح بتفصيل أو اقتضاب مرات كثيرة في السور التي نزلت قبل هذه الآيات، مثل سور ص والأعراف والقمر والشعراء، ولم يرد في هذه القصص وفي هذه السور مثل هذا التعليق والتقييد مما يجعل التأويل والتخريج سائغاً وصواباً.

وهناك إشكالية أخرى أن بعض ظاهر الآيات القرآنية قد يشير إلى عدم معرفة العرب بقصص الأنبياء عليهم السلام، وهو ما قد يناقض ما ذهبت إليه الآيات السابقة وفي هذا إشكال، لذلك ذهب بعض المفسرين إلى تأويلها، وهذه الآيات هي:

- الآية ﴿.. لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة:3)، ولقد روى البغوي عن ابن عباس في صدد هذه الآية أنها تعني الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام⁷¹. وقال الطبري كما مر سابقاً: إنها تعني قريشاً "أي ليس العرب" الذين لم يأتيهم رسول قبل محمد ﷺ⁷².

- الآية ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ، أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لِعَافِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَى الْكِتَابِ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ ..﴾ (الأنعام:155-157) "فالْحكي المفروض هو عدم إطلاعهم ودراساتهم وفهمهم هذه الأسفار مباشرة على اعتبار أن الهداية لا تتم إلا بذلك"⁷³.

- الآية ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون:68)، ولقد تعددت تخریجات المفسرين لمدى هذه الآية، منها أنها بسبيل استنكار كفر الكافرين لأن ما جاءهم ليس بدعا وأنه قد جاء لآبائهم من قبل⁷⁴. ومنها أنها بسبيل استنكار كفرهم لأن الله قد اختصهم دون آبائهم بنعمته فأرسل رسوله لهدايتهم⁷⁵.

- الآيات ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ (يس:6)، ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة:3)، ﴿... لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص:46). هذا في حين أنه جاء في سورة النمل هذه الآية: ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (النمل:68)، وتكرر هذا في سورة المؤمنون ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا

⁷¹ البغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 497.

⁷² ينظر، تفسير الطبري، ج 21، ص 89.

⁷³ دروزة، التفسير الحديث، ج 4، ص 192.

⁷⁴ ينظر: تفسير الطبري، ج 18، ص 41، والبغوي، معالم التنزيل، ج 3، ص 319.

⁷⁵ ينظر: صحيح مختصر تفسير ابن كثير، ج 2، ص 1218.

من قَبْلُ إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ (المؤمنون: 83). يقول دروزة: "في صدد الإشكال الوارد عليه يجوز أن يقال أن آيات سورة يس والسجدة والقصص قد قصدت الزمن القريب بينما آيتا سورتي النمل والمؤمنون قد قصدتا الزمن البعيد. وفي الزمن البعيد الذي كانوا يتداولون أخباره جيلاً بعد جيل أنبياء عديدون من جزيرة العرب أو حلوا فيها وقد ذكروا في القرآن، ويعتبرون آباء أولين للعرب الذين يسمعون القرآن مثل هود وصالح وإبراهيم وإسماعيل عليهم السلام"⁷⁶.

وهكذا يتبين اعتقاد العرب بالأنبياء، وأن هناك في اعتقادهم فرق بين الرسل والأنبياء في طبيعة كل منهم، فالرسل من الملائكة، أما الأنبياء من البشر، ويؤكد اعتقادهم بالأنبياء، اتباعهم النبي إبراهيم عليه السلام، وانتسابهم إليه، والاعتقاد بأنبياء أهل الكتاب وثقتهم بهم، ومعرفتهم بأحوال الأمم السابقة التي أهلكت بسبب كفرها بالأنبياء عليهم السلام.

الخاتمة

وهكذا أوضحت هذه الدراسة التي اعتمدت على النص القرآني والخطاب المكّي خاصة أن معتقدات العرب قد استمدت أصولها من دين سماوي مثلت أرضية لديانة عرب قبل الإسلام، فظل الاعتقاد بالله عز وجل لكنه كإله أعلى سبحانه، وظلت عبادته كما مارسها إبراهيم عليه السلام هي الأساس مع ما ألحقت بها من شركيات، وبقي الإيمان بالملائكة ككائنات سماوية غيبية لكن مع اعتقاد بمكانة خاصة أدت إلى عبادتها وتجسيدها كرموز أرضية وسماوية، واستمر الإيمان بالأنبياء لكن من خلال مذهب الآباء. وهذا يعني أن ما كان لدى العرب في الجاهلية أيضاً من شرائع وعبادات ومناسك لها صلة من قريب أو بعيد بالإسلام فإن مرجعها إلى دين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام⁷⁷ شأنها في ذلك شأن معتقداتهم في الله وملائكته ورسوله، ومن ذلك ألوان من الصوم والصلاة والزكاة، على تفاوت بعيد البون، بين ما كان عندهم، وما هو موجود في الإسلام من هذه العبادات.

وقد تبين من هذه الدراسة ضرورة النظر إلى معتقد العرب قبل الإسلام من ناحية التحريف الذي طرأ على ديانة سماوية تعود بعهدتها إلى إبراهيم عليه السلام في منطقة الجزيرة العربية، ومن الضروري أن يأتي الإسلام مصححاً ما وقع على هذه الديانة من شرك، محافظاً على شعائر هذه الديانة، وهذا يبطل الادعاء بأن الإسلام قد تأثر بديانة العرب قبل الإسلام سواء أكان بالمعتقدات أو الشعائر.

⁷⁶ دروزة، التفسير الحديث، ج 5، ص 325، 326.

⁷⁷ ينظر: عبد الناصر سلام، المقدس عند عرب قبل الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير (كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،

المصادر والمراجع

- الإیتقان في علوم القرآن. السيوطي جلال الدين بن عبد الرحمن، (د. ط)، القاهرة: دار التراث، (د. ت).
- أخبار مكة. الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبد الله. ط3، بيروت: دار الثقافة، 1399هـ، 1979م
- أديان العرب قبل الإسلام. جرجس داود. ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1408هـ، 1988م.
- الأساطير العربية قبل الإسلام. محمد عبد المعين خان. (د. ط)، (د. م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937م.
- أسباب النزول. الواحدي، علي بن أحمد. (د. ط)، القاهرة: مطبعة هندية، 1315هـ.
- الأصنام. الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد. تحقيق: أحمد زكي باشا. (د. ط)، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1323هـ، 1924م.
- الإنسان في الشعر الجاهلي. عاطف محمد مصطفى كنعان. رسالة دكتوراه، عمان: قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1997م.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله الشيرازي. تحقيق عبد القادر عرفات، (د. ط)، بيروت: دار الفكر، 1416هـ، 1996م.
- البداية والنهاية. ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر. ط1، بيروت: دار الفكر، 1407هـ - 1986م.
- تاريخ القرآن. الزنجاني، أبو عبد الله ابن ميرزا. (د. ط)، (د. م)، الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، (د. ت).
- التفسير الحديث. دروزة، محمد عزة. ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1421هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. (د. ط)، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.
- الحضارات السامية القديمة. موسكاتي سبتيانو. ترجمة: السيد يعقوب. (د. ط)، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1997م.

- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه. عباس العقاد. ط1، القاهرة: المؤتمر الإسلامي، 1376هـ 1957م.
- دراسات في تاريخ العرب، خالد العسيلي، (د. ط)، القاهرة، (د. ن)، (د. ت).
- الدفاع عن القرآن. عبد الرحمن بدوي. (د. ط)، القاهرة: الدار العالمية للكتب والنشر، 1999م.
- السيرة النبوية. ابن هشام أبو محمد عبد الملك. تحقيق: مصطفى السقا وآخرون. (د. ط)، القاهرة: دار ابن كثير، (د. ت).
- صحيح مختصر تفسير ابن كثير. ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر. ط3، القاهرة: دار السلام، 2003م.
- العرب في سوريا قبل الإسلام. رينيه ديسو. ترجمة: عبد الحميد الدواخلي. (د. ط)، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959م.
- الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية. جرجي زيدان. ط3، القاهرة: الهلال، (د. ت).
- الفهرست. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن سحاق. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ 1996م.
- قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. خليل عبد الكريم. (د. ط)، القاهرة: دارسينا للنشر، 1998م.
- لسان العرب. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد. (د. ط)، القاهرة: دار المعارف، (د. ت).
- المؤلفات الكاملة. جرجي زيدان، ط2، بيروت: دار الجيل، 1415هـ، 1994م.
- مجموع فتاوى ابن تيمية. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي. (د. ط)، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د. ت).
- محمد في مكة. مونتجمري وات. ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، حسين عيسى. (د. ط)، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2002م.
- معالم التنزيل. البغوي، الحسين بن مسعود. تحقيق: خالد العك، مروان سوار. ط2، بيروت: دار المعرفة، 1407هـ، 1987م.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي. ط3، بغداد: جامعة بغداد، (د. ت).

- المقدس عند عرب قبل الإسلام (رسالة ماجستير) عبد الناصر سلام، (كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2005)
- المقدس والمدنس. ميرسيا إلبادي. ترجمة: عبد الهادي عباس. ط1، دمشق: دار دمشق، 1988م.
- مقدمتان في علوم القرآن. آرثر جيفري. مراجعة: عبد الله اسماعيل الصاوي. ط2، مصر: مكتبة الخانجي، 1954م.
- الملل والنحل. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور. ط6، بيروت: دار المعرفة، 1417هـ، 1997م.
- موسوعة الحديث الشريف الاللكترونية، الكتب الستة.
- موقف القرآن من المشركين. محمد محمد عبد الله إسماعيل. رسالة ماجستير، القاهرة: قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1957م.
- النبي إبراهيم والتاريخ المجهول. سيد محمود القمني. ط1، القاهرة: مدبولي الصغير، 1416هـ 1996م.
- هداية المرید لتحصيل معاني كتاب التوحيد المفيد. المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي. (د. ط)، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1414هـ، 1993م.
- الوثنية والأديان. مصطفى عبده. ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999م.

أثر قيمة الجمال والفنّ بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية

Osman Saitoğlu*

- Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
- Geliş Tarihi/Date Received: 02.05.2021 • Kabul Tarihi/Date Accepted: 28.05.2021
- Yayın Tarihi/Date Published: 30.06.2021

الملخص

من المعلوم أن هناك قواسم مشتركة بشرية، يتفق عليها الناس، منها ما يتعلق بحاجات الجسد، ومنها ما يتعلق بحاجات النفس والروح مع تجاوزنا -جدلاً- للتفريق بينهما، وحاجات كل منهما، فتتفق الحاجات وقد تتباين أو تختلف، فَمَنْ يتبع مَنْ؟ وهل الفنون غايتها أن يكون الجسد تابعاً للروح، أو أن تكون الروح تابعة للجسد؟ أو لكل منهما فنه؟ والجواب عن هذا يظهر اتجاه الفنّ ويؤطر لصورته. هذا المحور المهم هو الذي يحقق فرقا جذرياً بين اتجاهين، مختلفين كلياً، الأول منهما ينطلق من المادة إلى الخيال الحر، والثاني يؤطر الخيال بصورته المادية، فيمثل الأول منه ما يطلق عليه الفنون في الحضارة الإسلامية، والثاني تمثلة الفنون في الحضارة الغربية، وهنا يظهر الفرق بين ما أنتجته كل حضارة.

لقد أثمرت الحضارة الإسلامية فناً أهتمت برسم هندسة صورة الكلمة، وألحان صوتها وتركيب نظمها، بما يخدم الخيال الحر، فانعكس على هندسة العمارة فيها، وحياتها العامة؛ وفي المقابل مثلت الحضارة الغربية فناً انعكست على رسمها ونحتها ومسرحها ثم هندسة بناء مدنها. أن المقارنة يجب أن تشترك بما عومل الشكل من جهة والمضمون من جهة أخرى، وكيفية التطابق بينهما، والتضمنين لمدلوها، والإلزام لأثرها، فلا تخرج عن معرفة صورة الأشكال، وأثرها في النفس والروح.

الكلمات المفتاحية: الفن، الخط، الهندسة، الموسيقى، النحت، الصرف، النحو، العروض.

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, othman@yalova.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8752-3116.

İslam ve Batı Medeniyetlerinde Güzellik ve Sanat Değerinin Etkisi

Öz

İnsanların üzerinde ittifak ettiği birtakım beşerî ortak paydaların bulunduğu bilinmektedir. Aralarındaki farkları -bir tartışmaya mahal vermemek adına- göz ardı etmekle birlikte bunların bir kısmının beden, bir kısmının ise nefis ve ruhun ihtiyaçlarıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bu ihtiyaçlar bazen örtüşebileceği gibi bazen de tamamen farklılaşabilir; o halde hangi ihtiyacın önceleneceği nasıl tespit edilecektir? Sanattaki öncelik bedenin ruha tâbî olması mıdır, yoksa ruhun bedene tâbî olması mıdır? Yahut bunların her birinin kendisine ait bir sanat türü mü vardır? Bu soruların cevabı da sanatın yönünü, çerçevesini ve sınırlarını belirler.

Bu önemli mesele, birincisi maddeden yola çıkarak hür bir imgeye dönüşen, ikincisi ise imgeyi maddi suretiyle çerçeveleyen birbirinden tamamen farklı iki yönelim arasındaki derin farkı ortaya koyar. Bunlardan birincisi İslam medeniyetindeki sanatı temsil ederken ikincisi ise Batı medeniyetinin sanatını temsil eder. İşte bu noktada bütün medeniyetlerin sanat yönelimleri arasındaki fark açığa çıkmaktadır.

İslam medeniyeti, hür bir imgelenebilir hizmet edecek şekilde kelimelerin şekliyle, harflerin tınıları ve dizilişleriyle ilgilenen çeşitli sanat dallarını ortaya çıkarmış, bunun yansımaları mimaride ve yaşamın her safhasında tezahür etmektedir. Buna mukabil Batı medeniyetinin temsil ettiği sanatlarda bu durum önce resim, heykel ve tiyatro gibi sanat dallarına, devamında ise şehir mimarisine yansımıştır.

İkisi arasında bir mukayesede bulunabilmek içinse bir taraftan şekille, bir taraftan da içerikle alakalı amillerin işin içinde bulunması, aralarındaki uyumun, medlûlü ihtiva edişinin, sonucuna bağlanışının da hesaba katılması gerekmektedir. Böylece şekillerin görüntüsünün bilgisinin ve ruh ve nefisteki etkisinin dışına çıkmış olmaz.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Hat, Mimari, Müzik, Oyma, Sarf, Nahiv, Aruz.

The Impact of the Value of Beauty and Art between Islamic and Western Civilization

Abstract

It is known that there are some common denominators upon which people agree. It is possible to claim that some of these are related to the needs of the body while some others are related to that of the soul as well as the differences between them have been neglected in order to prevent any argument. These needs may either coincide with or totally differentiate from each other. So, how is it going to be determined which one is to be prioritized? Is it prioritized in the art that the body depends on the soul or that the soul depends on the body or each of these has its own branch of art? The answers of these questions will have detected the tendencies, frame and boundaries of the art.

This important issue puts down the huge difference between two completely unlike tendencies, one of them transforming into an independent image from the material and the other one framing the image within its material form. The first one represents the art concept of The Islamic Civilization while the latter represents the Western art concept. Herein the difference between the art tendencies of each civilization reveals.

The Islamic Civilization has brought out various branches of art in relation to the shapes of the words, the resonance in the letters and their sequence thereby submitting a service to an independent image and its reflection has become manifest in the architecture and all the other spheres of life. On the other hand, this case has reflected in the branches of art which the Western Civilization represents upon painting, sculpture, theatre and etc. at the first step and upon the urban architecture in the ongoing process.

In order to compare these two tendencies, the factors relating to both the form and the context have to be in the loop and it has to be considered that they have a harmony, that it includes the main claim and that it closes the sale. Thus, one cannot be out of the boundaries of the knowledge of the forms' image and that of its effect upon the soul.

Keywords: Art, Calligraphy, Architecture, Music, Engraving, Grammar, Syntax, Prosody.

مقدمة:

الجمال كلمة تعلق بها روح الإنسان، لها دلالتها الروحية والنفسية، هي ثمرة إدراك الروح لما يتجلى من معاني لطيفة، ومن إدراكات حسية مرهفة، تزكي النفس، وتسمو بالفكر، وتريح الفؤاد، لأنّ الجمال هو لسان الفطرة، ولغة الروح التي تجمع الناس على اختلاف لغاتهم وثقافتهم..

ولأنّ الجمال هو غاية الروح، ومعياري الرقي، يسعى إليه الإنسان بطبعه، فيظهر أثره على الحضارة من عمران وبناء وزخرفة، وشعر ونثر، وفنّ الأصوات وغيره؛ فيكون الجمال ظاهرة في الحضارة تورث جلالاً، وتبني حضارة، وقد بين ثمرة الجمال الإمام السيوطي معياراً للجمال قائلاً: "رُؤْيَةُ الْجَلَالِ بَعَيْنِ الْجَمَالِ"⁽¹⁾، وهو معنى جميل لإدراك سرّ الجمال، والجلال يرتقي بالفكر مثل الجمال الذي يرتقي بالروح.

والحضارة الإسلامية اهتمت بالجمال، منذ نشأتها، ندرك ذلك من خلال إدراكنا لآيات التنزيل، ولهذا كانت أول آية هي، قوله تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}*(2)، فأجتمع مع جمال الخطاب من تكرار صوت الحروف من حرف قاف قرأ إلى قاف قلم، ومثله عين أول حرف كلمة "علم" واخره حرف الميم منها ومن لفظ "القلم"؛ فيظهر جلال المعنى، وحسن التركيب الصوتي للمبني؛ فكأنّ الإنسان أصبح منطلق الإدراك لحقيقة الخلق، ومنتهى التكليف لمعرفة الحق، ليكون القلم آلة العلم، ومعرفة الله غاية الحكم، فكانت تلك العلاقة تمثل حركة التحول المعرفي التي هي أساس للحضارة الإسلامية⁽³⁾، ولهذا كانت المعرفة حقاً عامّاً للناس جميعاً لا ينحصر في طبقة رجال الدين والدولة!!!

ولهذا كان الجمال هو دليل الكمال والرفعة في الحضارة الإسلامية، فبتفاوت بحسب تشكيله، ويسمو بحسب رفعت معانيه، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال وإن كان الحاضر بعضها، فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر"، ولهذا نشأة علاقة

(1) ذكر ذلك في تعريف "الرّجاء"، ينظر: السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق:

محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ-2004م، ص217.

(2) سورة العلق: 1-5.

(3) ينظر: عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة: الأولى، 2005م، ص18.

"طردية"⁽⁴⁾ وليست "عكسية"⁽⁵⁾ بين قيمة الجمال من حيث كونها غاية الإدراك، وبين الحضارة من حيث كونها أثر للجمال، لتظهر كلغة روحية مشتركة لحركة الحضارة الإسلامية بشكلها الأفقي الجغرافي في العالم الإسلامي، من مشرقها وحتى مغربها، يشهد لها قباب مساجده وأقواس مدارسها؛ ومسارها العامودي الزمني عبر الخلافة الراشدة ومن بعدها الأموية ثم العباسية والأندلسية والمغولية وأخيراً العثمانية، فيتكامل القوس العثماني يعلوه قوس عباسي متضمنا في الغالب مقرنصات سلجوقية⁽⁶⁾.

وهذا المفهوم نجد الضد منه في الحضارة الغربية، فشذت في تقدير مفهوم الجمال لتقع في الأدراك المادي المقيد للروح؛ فكانت علاقتها مع الروح علاقة عكسية دفعت دعاة الحفاظ على الروح إلى حركة للرهبان لم تقدم شيء حضاري، في المقابل ظهرت حركة مادية وقفت على الضد من الأولى فكانت العلاقة بينهما علاقة "عكسية" وليست "طردية"، فكلما أوغل أهل المادة في مادتهم غابت القيم الروحية والخيالات الجمالية.

والسؤال كيف أرتبط الجمال بالحضارة الإسلامية..؟؟ وكيف كان لهذه العلاقة أثرها في الفنون الإسلامية...؟؟ وما الذي يميّز الجمال في الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات كالأوروبية..؟؟ وما هي الفروق الجمالية بين الحضارتين..؟؟ ومن أين يستمد الجمال في الحضارة الإسلامية مصدره، وما هي قيمه..؟؟

كل هذه الأسئلة تدعو للتفكير في تلك العلاقة بين قيمة الجمال المعنوية وبين أثره المادي الحضاري، ثم التفكير في قراءة وتحليل جوانب الحضارة الإسلامية والفرق بينها وبين الحضارة الغربية..

وللإجابة عن هذه الأسئلة لا بد من بيان قيمة أثر الجمال على الحضارة الإسلامية، مع بيان أثره هذه القيمة على الحضارة من بناء وهندسة وفنون خط، وتركيب للجملة..

(4) الطردية "exclusion, Extention": كلما زاد أحد الطرفين زاد الطرف الآخر، مثله: فكلما زادت قوة الدليل زادت حججة النتيجة. والعكسي "Contrary": كالم نقص أحد الطرفين زاد الطرف الآخر، مثله: عكس الإثبات نفي. ينظر: الجرجاني: علي بن محمد بن علي، (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1983م، ص153؛ التهانوي: محمد بن علي الفاروقي الحنفي (ت: بعد 1158هـ)، موسوعة اكتشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى، 1996م، ج2، ص1130، 1202.

(5) أبو حامد الغزالي: محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص299.

(6) أغلب ابواب المساجد في العهد العثماني ندخل باهما يعلوه قوس عثماني هلال، يعلوه مقرنصات سلجوقية ثم تعلوها قوس عباسي مدبب.

ثم بيان ماهية المقومات التي تقوم عليها تلك القيم والفنون، من التوحيد لله تعالى، مع الوضوح في الشكل والعمق في المعنى، فيظهر أثرها كفنّ يتوارثه الأجيال، أساسه قوي وذو عمق وشمول مع بساطه في التصور، ليكون "سهل ممتنع"⁽⁷⁾..

ليأتي المبحث الأخير كمبحث مقارن بين المدارس الإسلامية في إدراكها لفنونّ الجمال والمدارس الغربية، فيظهر لنا الفرق ويظهر لنا ما يميز الحضارة الإسلامية عن غيرها...

المبحث الأول: أثر قيمة الجمال على الحضارة الإسلامية.

الناظر إلى الحضارة الإسلامية من عمران وأدب وفنون⁽⁸⁾، يمكنه أن يدرك مفهوم الجمال والذوق في الحضارة الإسلامية كنتيجة لتصور الإسلام كعقيدة أثرت في هذه الحضارة، وتصور القيم التي جاء بها كأخلاق؛ فنجد هذه التصورات ونقرؤها من خلال تتبع آي القرآن الكريم، فتظهر علاقة المخلوق بالخالق، وثمرته "التوحيد" و"التنزيه" و"التسبيح" وأخلاص العبودية للواحد الأحد؛ ثم علاقة المخلوق بالخلق، وثمرته "الرحمة" و"العدل" و"الأخوة"؛ فالجمال عند علماء اللغة: "الحُسْنُ فِي الخُلُقِ والخَلْقِ"⁽⁹⁾، وتظهر أهمية إدراك الجمال من خلال قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ"⁽¹⁰⁾.

وقد قسم الإمام الغزالي الجمال إلى قسمين من حيث الإدراك؛ قسم يدرك بحاسة البصر، فتعلق بالأشكال والألوان كوسيلة للإدراكه، وقسم يدرك بالقلب، فتعلق بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق، وإفاضتها عليهم، إلى غير ذلك من الصفات الحسن الجميلة، يقول الإمام الغزالي في موضع آخر وكأنه يفرق بين الاتجاهين، وبعد أن تكلم عن الطباع: "..حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال من وراء إدراك الجمال، فقد بينا أن ذلك مجبول في الطباع، وأن الجمال ينقسم إلى جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس، وإلى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة، والأول يدركه الصبيان والبهائم، والثاني يختص بدركه أرباب القلوب، ولا يشاركونهم فيه من لا يعلم إلا ظاهراً

(7) السَّهْلُ الْمُتَمَنِّعُ: "أن يكون الكلام مسبوكا سبكا سهلا وعرا، قريبا بعيدا"، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة: الأولى، 2004م، ص 109.

(8) عرف الأستاذ محمد قطب "الفنّ" بقوله: "هو محاولة البشر لتصوير الإيقاع الذي يتلقونه في حسهم من حقائق الوجود، في صورة جميلة موحية مؤثرة". تاريخ الفنّ الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة: السادسة، 1403هـ 1983م، ص 11.

(9) الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 2005 م، ص 979.

(10) رواه مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بابُ تَحْرِيمِ الكِبَرِ وَبَيَانِهِ، ج 1، ص 93.

من الحياة الدنيا، وكل جمال فهو محبوب عند مدرك الجمال، فإن كان مدركاً بالقلب فهو محبوب القلب، ومثال هذا في المشاهدة حب الأنبياء والعلماء وذوي المكارم السنية والأخلاق المرضية⁽¹¹⁾؛ وعلى هذا فقد جمعت الحضارة الإسلامية بين القسمين جاعلة من القسم الأول المتمثل بالمادة تبعاً للقسم الثاني المتمثل بالقيم، وهذا ما نجده في فنونها التي أهتمت بالخط والزخرفة والهندسة المتناسقة، "قباب تحتضن القلوب ... وتأمّر بالتوحيد"⁽¹²⁾؛ ليقف على النقيض منها الحضارة الغربية التي جعلت القسم الثاني تابع للقسم الأول، فيظهر الفن الغربي من خلال بعث "التراث الوثني الإغريقي والروماني" كعامل مؤثر فيه، والأهتمام بالحياة الدنيا والوجود الإنساني كردة فعل ضد الكنيسة، مثل ما فعله الفنّان "جيتو" (ت: 1337م) فكان فنّاناً للرسم والنحت في هذه الفترة، ليغرف في الوثنية، كما كان "دانتي" (ت: 1321م) شاعرها، ليبعد عن نصو الكتب المقدسة⁽¹³⁾، فينتقل التجسد الوثني إلى العقيدة النصرانية في ثالوث يقع في التشبيه.

لقد جاءت هذه القيم العامة للجمال في الحضارة الإسلامية منضبطة مع النص من حيث أساسها، وتستكمل بنائها من خلال إدراك المفهوم بما لا يخالف المنطوق، فغاية الفنّ هو إدراك الجمال، والفنّ في أصله هو: "حدس جماعي يصوغه المنطق العقلي"⁽¹⁴⁾، وهذا الضابط هو ليس مقيداً للفنّ بقدر كونه مؤسساً لفنّ مدركٍ لقيم سامية مقترنة بسمو الروح، واستقرار النفس، وحساسية الذوق، وهو بهذا المعنى يكون: "إدراك جمالي يصوغه المنطق العقلي"⁽¹⁵⁾؛ فيدخل أثر الجمال في الفنّ كصنعة ليظهر في الحياة، وقد ذكر الإمام السيوطي ثمرة ذلك وأثره، قائلاً: "الفنون: ما يختص به الفتي من الفضائل الإنسانية"⁽¹⁶⁾، أي أن الأصل في الجمال أن يؤثر في الفضائل وأن يرقى بالإنسان، ولهذا ربط الفيلسوف هيجل (ت: 1831م) بين

(11) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص280، ج4، ص303.

(12) محمد أحمد الراشد، العمارة الدعوية، الأبداع الفكري، الكويت، الطبعة الأولى، 2017م، ص18.

(13) ينظر: بيترو ليندا موري، فنّ عصر النهضة، ترجمة: فخري خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003م، ص17؛ سفر الحوالي، العِلْمانيّة - نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة، السعودية، ص454 وما بعدها، 457؛ و (دانتي) نفسه قد استمد كتابه الخالد "الكوميديا الإلهية" من مصادر إسلامية، من "الفتوحات المكية" لمحبي الدين بن عربي على القطع، ومن "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري في الأغلب. ينظر: الدكتور مصطفى خالدي - الدكتور عمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة: الخامسة، 1973م، ص220؛ مصطفى بن حسني السباعي، مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1999م، ص88.

(14) محمد أحمد الراشد، العمارة الدعوية، ص24.

(15) اخترت هذا التعريف لأن لفظ "الإدراك" أقرب إلى المراد من غيره من الكلمات؛ يقول الجرجاني: "الإدراك: إحاطة الشيء بكامله. الإدراك: هو حصول الصورة عند النفس الناطقة. الإدراك: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصورا، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا". التعريفات، ص14.

(16) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م، ص208؛ جاء في المعجم الوسيط: "الفنّ: هو التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها ويكتسب بالدراسة والمرانة

الفنّ من جهة وبين الطاقة الجوهرية التي يتحلى بها الفنانّ فيكون الإبتكار الفنّي فتخرج الحقائق غير جامدة كقانون أو قاعدة⁽¹⁷⁾.

ولهذا كان لطاقة الجمال أثرها الواضح في تشكيل صورة الحضارة الإسلامية، من خلال تأملنا ونظرنا وتحليلنا للمهندسة العمرانية التي ابدعتها الحضارة الإسلامية، ثم تحليلنا للفنون الإسلامية من خطٍ وشعرٍ وعلمٍ للصوتيات⁽¹⁸⁾، حيث يتجلى فيها أثر قيمة الجمال، وفي هذا يقول هربرت ريد⁽¹⁹⁾: "أن النبع الرئيسي للطاقة الجمالية يتدفق في المسارب الدينية"⁽²⁰⁾، وهذا النبع لم يدرك حقيقته البعض من الذين كتبوا عن الحضارة الإسلامية، فيقع في الخطأ والشذوذ، مثل المستشرق "هيرزفيلد" الحضارة الإسلامية بالتعصب الأعمى، وكذلك "اتنجهاوزن" وغيرهم⁽²¹⁾، ومثلهم وقع في هذا الخطأ الكبير "م. س. ديمانند"، حينما أراد أن ينسب كل جميل إلى الحضارة البيزنطية، والحضارة الساسانية، من خلال تحليله لبعض القضايا المشتركة انسانياً بين طبيعة التفكير وبين الحضارات⁽²²⁾!!!

المقصد الأول: أثر قيمة الجمال على الهندسة العمرانية.

- وَجُمَلَةُ الْقَوَاعِدِ الْخَاصَّةِ بِحِرْفَةِ أَوْ صِنَاعَةِ وَجُمَلَةُ الْوَسَائِلِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُهَا الْإِنْسَانُ لِإِثَارَةِ الْمَشَاعِرِ وَالْعَوَاطِفِ وَبِخَاصَّةِ عَاطِفَةِ الْجَمَالِ كَالْتَصَوِيرِ وَالْمُوسِيقَى وَالشَّعْرَ وَمَهَارَةَ يَحْكُمُهَا الذُّوقُ وَالْمَوَاهِبُ (ج) فنون". طبعة: دار الدعوة، ج 2، ص 703.
- (17) ينظر: هربرت ريد، الفنّ والمجتمع، ترجمة: فتح الباب عبد الحليم، مطبعة شباب محمد، القاهرة، ص 70؛ يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة، ص 274؛ ينظر حول هيجل وتفسيره للتاريخ ونقد هذا التفسير: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى، 1975م، ص 23-29.
- (18) ينظر حول فن الشعر والزخرفة والنحت وغيرها: ول ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م، ج 13، ص 225، كما وضع فصلاً خاصاً عن ذلك: "نظرات خاطفة في الفنّ الإسلامي" ج 13، ص 329-338.
- (19) هربرت ريد (ت: 1968): مفكر بريطاني وأستاذ في جامعة أدنبرة، وهو شاعر وروائي ناقد، كتب في مختلف المجالات، مثل كتابه "الفنّ الحديث 1925م" و "الفنّ والصناعة 1934م"، و "الفنّ والمجتمع 1937م"، و "النحت الحديث 1964م"، وهو اهتم بعلم النفس الفنّي (سيكولوجية الفنّ)، وهو يجد العمل الفني عن شخصية الفنّان، فهو يعكس ما تأثر به من قيمة وأحاسيسي ومشاعر. ينظر: صحيفة الأهرام، القاهرة، 11 نوفمبر 2013م، السنة 138، العدد 46361.
- (20) ينظر: هربرت ريد، الفنّ والمجتمع، ص 70.
- (21) ينظر: إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014م، ص 302.
- (22) ينظر: م. س. ديمانند، الفنون الإسلامية، ترجمة: أحمد فكري، دار المعارف، مصر، ص 24؛ وحول قدرة الحضارة الإسلامية على استيعاب الحضارات الأخرى، ينظر: عماد الدين خليل، دراسات تاريخية، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة: الأولى، 2005م، ص 99-115، حيث وضع فصلاً تحليلياً لحل المدن التي كان فيها فتح اسلامي واستقلت بمعطياتها العمراني والفنية الإسلامية منها والمسيحية، مثل مدينة الموصل.

تميز الفنّ في الحضارة الإسلامية بأنّه فنٌّ غايته إدراك الجمال في أصله من خلال إدراك جمال الخطاب القرآني، لينساب هذا الجمال كنهري يغذي الخيال بالجمال، ويغذي العمل بالأمل، والعقل بالروح؛ فنّ قام على التكامل بين أجياله فهو أصيل؛ فنّ يقدر التوحيد للخالق، فالتوحيد هو أساس الخلق {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} (23)، وهنا يبين الإمام ابن القيم ذلك قائلاً: "فَإِنَّ الْقُلُوبَ مَفْطُورَةٌ عَلَى حُبِّ الْجَمَالِ وَالْإِحْمَالِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ جَمِيلٌ. بِنَ لَهُ الْجَمَالُ التَّامُّ الْكَامِلُ مِنْ جَمِيعِ الْجُودِ جَمَالُ الدَّاتِ، وَجَمَالُ الصِّفَاتِ، وَجَمَالُ الْأَفْعَالِ، وَجَمَالُ الْأَسْمَاءِ وَإِذَا جُمِعَ جَمَالُ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهِ عَلَى شَخْصٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ كَانَتْ جَمِيعُهَا عَلَى جَمَالِ ذَلِكَ الشَّخْصِ، ثُمَّ نُسِبَ هَذَا الْجَمَالُ إِلَى جَمَالِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، كَانَ أَقَلَّ مِنْ نِسْبَةِ سِرَاجٍ ضَعِيفٍ إِلَى عَيْنِ الشَّمْسِ." فَإِنَّ "اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، لَا فِي ذَاتِهِ، وَلَا فِي صِفَاتِهِ، وَلَا فِي أَعْمَالِهِ" (24)؛ وقد أدرك بديع الزمان سعيد النورسي قيمة الجمال بأنه تنزيه الخالق عن الخلق قائلاً: "إن الجمال الإلهي والكمال الرباني يظهران في التوحيد وفي الوحدانية، ولولا التوحيد لظل ذلك الكنز الأزلي مخفياً" (25)؛ فهذا الفنّ يجعل الإنسان يرجع إلى ذاته فتصفي روحه، ويسمو تفكيره، ليتكامل خياله جمال الروح مع سمو العقل ومنطقه، و تتكامل حركة العمران مع حاجة الإنسان، وتظهر أثر حقيقة الوجود مع حركة الكون المشهود، فيظن لنا عنصر "المحورية" القائم على وجود مركز يدور حوله باقي الأبنية، ليتكامل البناء المركزي بما يمثله من قوة مع أطرفه من الأبنية الأخرى، وخير مثال لذلك جامع السليمانية في اسطنبول وقبته المحورية مع ما يحيط بها من قباب وصحون ثمانية (26)، وتظهر هذه المحورية في بناء الجامع والمدرسة والمستشفى والمدرسة (27)، وقد أدرك هذا الجمال المؤرخ ويل ديورنت قائلاً بعد ذكره للمدن الأوروبية وتخليها: "وكان جلال المدينة كله محصوراً في مسجدها، ولكن كانت تقوم في أماكن متفرقة من الأقطار الإسلامية مدن كبيرة، ارتقت فيها الحضارة الإسلامية إلى أعلى درجات الجمال والمعرفة والسعادة" (28)، ومركزية هندسة البناء تأثرت بمحورية التوحيد في العقيدة الإسلامية، فهي "أقواس تعض .. ومحراب يقود"

(23) سورة الشورى 42: 11.

(24) ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ 1996م، ج3، ص269، 334.

(25) بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة: احسان قاسم الصالح، شركة ink للنشر، اسطنبول، الطبعة الأولى، 2014م، ص8.

(26) محمد أحمد الراشد، صناعة الحياة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2008م، ص56؛ وهذه المحورية تظهر لنا بوجود محور يدور حوله أطرف أخرى، وهذا واضح في الكون من وجود مركز يدور عليه غيره، مثل الطواف حول الكعبة، ولهذا كان شكل البناء في المساجد تقوم على وجود مركز يتوزع حول أطراف كتل من البناء تناظر من حيث الشكل العام وتختلف معه من حيث الحجم، وهذا ما نراه في جميع فنّ العمارة الإسلامية. ينظر: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص587-596.

(27) ينظر مخططات العمارة: فؤاد سركسن، متحف الحضارة الإسلامية، إسطنبول، ص195-201.

(28) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج13، ص152.

و"قباب تحتضن القلوب... وتأمّر بالتوحيد"⁽²⁹⁾؛ فالناظر إلى جمال المدرسة المستنصرية في بغداد يجد كيف اقترن جمال الخط مع جمال البناء، ليعلو دار القرآن الكريم بزخرفة نجمية تجعل الروح تحلق عند سماع صوت القرآن الكريم، ليرتفع القارئ والسامع في سماء التفكير والتأمل والإدراك، فيتناسق شكل البناء مع فنّ الصوت، فيشترك القارئ مع السامع في التفكير والتأمل والإدراك⁽³⁰⁾...

المقصد الثاني: أثر قيمة الجمال على الحرف العربي:

ومثل القوس العباسي والأندلسي والعثماني في جماله مميز يكمل أحدهما الآخر، كذلك فنّ الخط يكمل بعضه بعضاً، فيتترك أثره في النفوس، ومن البديع المشهور ما أنشده أبو أحمد عن الصولي عن أحمد بن إسماعيل للحسن بن وهب، فقد جمع فنّ الخط مع معنى الكلمة، بذكره "المداد" و"الأقلام" و"القرطاس" و"الألغاز"، قائلًا⁽³¹⁾:

| | | | | | | |
|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| مدادٌ | مثلٌ | خافيةٌ | الغرابِ | وأقلامٌ | كمرهفةٍ | الحرابِ |
| وقرطاسٌ | كرفراقٍ | السرابِ | وألفاظٌ | كايامٍ | الشبابِ | |

ولهذا كان "الخطّ هندسة روحانية، وإن ظهرت بألة جسدانية"⁽³²⁾، وأساس الخط هو الحرف، وميزان الحرف هي "النقطة" وهي بداية الخط، وهي ملتقى الخطوط، ونهايتها، وهي تلازم الخط من منطلقه إلى منتهاه، وكذلك التوحيد يلازم فنّ العمارة الإسلامية، فيظهر في قمة قوسها، ويظهر فوق منائرها، وقبابها، ليتحول كل قوس من أقواسها إلى محراب يسجد المسلم

⁽²⁹⁾ محمد أحمد الراشد، العمارة الدعوية، ص 18؛ ينظر حول جمالية العمارة الإسلامية: خالد عزب، التراث العمراني للمدينة الإسلامية، روافد، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الأولى، 1434هـ، ص 62.

⁽³⁰⁾ ينظر: ناجي معروف، تاريخ المدرسة المستنصرية، مطبعة الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، الملاحق، ص 183.

⁽³¹⁾ أبو بكر الصولي: محمد بن يحيى (المتوفى: 335هـ)، أدب الكتاب، عن تصحيحه: محمد بمحة الأثري، ونظر فيه علامة العراق: السيد محمود شكري الألوسي، المطبعة السلفية - بمصر، المكتبة العربية - ببغداد، 1341هـ، ص 101؛ ينظر كيف يتكلم ويل ديورنت عن الفنّ الإسلامي وجماله وعمقه. ينظر: ويل ديورنت، قصة الحضارة، ج 13، ص 382.

⁽³²⁾ وينسب هذا القول إلى "اقليدس"، فواق بتعريفه سروك الفطرة في ادراك الجمال. ينظر: أبو بكر الصولي، أدب الكتاب، ص 41؛ وقال سهل بن هارون: "القلم لسان الضمير، إذا عرف أعلن سراره وأثار آثاره"؛ وقال علي بن عبيدة فيه: "أصمّ يسمع النجوى ويجرّ بالغائب"، وقيل: "الخطّ هندسة روحانية، وإن ظهرت بألة جسدانية"، وقيل: "فضل الخطّ على اللفظ ان الخطّ للقريب والبعيد، واللفظ للقريب فقط"، بماء الدين البغدادي: محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، (ت: 562هـ)، التذكرة الحمدونية، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ، ج 5، ص 409.

فيه لله تعالى؛ فأمواج الجمال تظهر من خلال ضبط حركة الحرف العربي، وانسيابيته كنهز عذب، فيلتقي مع أنهار من "حروف" أخرى، ليشكلوا بحرا من "جمل" يسبح فيه الفكر ويخلق فيه الخيال...!!

ولهذا كان لخط "ابن مقلة" أثره في الخلافة العباسية، ليمتد هذا الأثر خارج الدولة العباسية، فيدرك أباطرة الروم في القسطنطينية هذا الجمال للخط العربي ليضعوه في كنيسة "آيا صوفيا"⁽³³⁾، قبل أن تتجول إلى جامع في زمن السلطان محمد الفاتح.

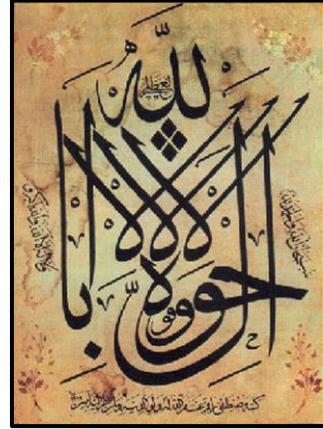
فوحدة القياس في أصول الخط هي النقطة، وهي محور الحركة للخطاط، كما هي ميزان الخطوط جميعا، فإذا اجتمعت الحروف شكلت صف صلاة تعلوها نقطة، كمثال إمام في الصلاة، فحركة الحرف العربي تنطلق من الأعلى إلى الأسفل لتحاكي حركة ما ينزل من السماء إلى الأرض، ولقد اختار الخطاط العثماني المبدع "مصطفى راقم أفندي" أن ينسق حركة خطه لجامع السلطان محمد الفاتح في اسطنبول بطريقة توزعت على شكل ثلاثية من السطور المركبة، جعل من السطر الأولى سطرًا خاصاً للفظ الجلالة "الله" وكل ما يتعلق به من صفات، وجعل السطر الثاني بمرتبة أقل كل ما يتعلق بالرسول أو التشريع، وجعل من السطر الثالث خاص بالخلق، لتتقارب وتسطف مع بعضها السطور دون أن تتشابك وتشتبك، وتتباين الحروف، دون أن تبتعد وتفترق، ليكون لفظ نهاية حرف الألف للفظ "الله" سبحانه، تصل إلى السطر الثالث، مثل: قوله تعالى {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} ⁽³⁴⁾، فيكون لفظ الجلالة الأول "الله" يعلو حرفي "لى" من لفظ "تعالى"، ولفظ الجلالى الثاني "الله" حرف الألف يشق طريقه إلى سطر الذي فيه لفظ "العالمين"، ويقف حرف الواو بشكل متوازن يضبط بين طرفي اللوحة من كلمة "وتعالى" وكلمة "والأمر"، فيندفع سيل الحروف من اليمين على اليسار ومن الأعلى إلى الأسفل..



(33) قال الأماصي الحنفي: "كتب ابن مقلة كتاب هدية بين المسلمين والروم، فوضعوه في كنيسة قسطنطينية، وكانوا يبرزونه في الأعياد، ويجعلونه في جملة تزيينهم في أخص بيت العبادات، ويعجبون به الناس من حسنه. ثم جاء ابن البواب وزاد في تغريب الخط. ثم جاء ياقوت المستعصي الخطاط وختم فن الخط وأكمله وأدرج في بيت جميع قوانينه فقال: أصول، وتركيب، كراس، ونسبة ... صعود، وتشمير، نزول، وإرسال". محيي الدين محمد بن قاسم بن يعقوب الأماصي الحنفي، (ت: 940هـ)، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، دار القلم العربي، حلب، الطبعة: الأولى، 1423هـ، ص48.

(34) الأعراف: 45.

وكذلك خطه "لا حول ولا قوة إلا بالله"⁽³⁵⁾، حيث جعل لفظ الجلالة هو السطر الأعلى في خطه، وتحت وقف صف من اللآات تمنع الوسوس وترد الشبهات واليأس، ثم يركب حرف الواو بعرض فوق بعض "و..و..و.." في سلسلة فناء في التنزيه والتقدّيس يحمل محضن اللام الممتد من سماء التوحيد إلى فناء الموحد..



ومثله ما خطه الخطاط هاشم البغدادي، حينما اختار أن يكون التدرج في شكل الخط صعوداً ونزولاً مع جمع الكلمات كأنها كلمة واحدة، وذلك في خطه: "رب يسر ولا تعسر رب تمم بالخير وبه"، فأضاف نوعاً جديداً من تركيب الكلمات في الخط العربي، متجاوزاً الفصل بين الكلمات عن طريق الوصل بين الحروف مع أنقطاع بسيط بين كلمة "لا" وكلمة "تعسر"، لتصل صورة ذهني للناظر أن التمام قد يسبقه عسر فصبر، منهج جميل سار عليه من بعده تلميذه عبد الغني العاني البغدادي⁽³⁶⁾..

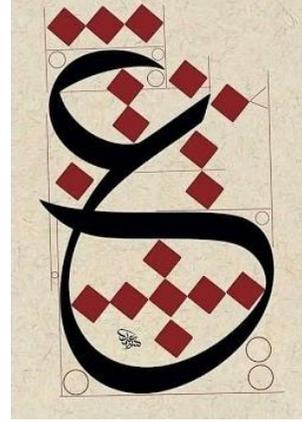


⁽³⁵⁾ كتب الدكتور سليمان براق أطروحة الدكتوراة عن مصطفى راقم. ينظر مقالته:

Süleyman BERK, Hattat Mustafa Rakım'ın Celî sülüs'ün Estetiğinde Ortaya Koyduğı Yenilikler, Derman-2000-Festschrift-145-174 .

⁽³⁶⁾ ينظر حول هذا الموضوع خط عبد الغني لقوله تعالى: { إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا } الفتح: 1: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص526؛ محمد أحمد الراشد، صناعة الحياة، ص96. وقد بين الأستاذ الراشد كيف ان المدرسة البغدادية في الخط هي امتداد للمدرسة العثمانية، والعثمانية هي امتداد للعباسية ص96-101؛ وقد حاز عبد الغني العاني، الخطاط العراقي المولود في بغداد عام 1937 والمقيم حالياً في فرنسا، على جائزة اليونسكو - الشارقة للثقافة العربية لعام 2009، بكونه من كبار أساتذة فن الخط في العصر الحديث.

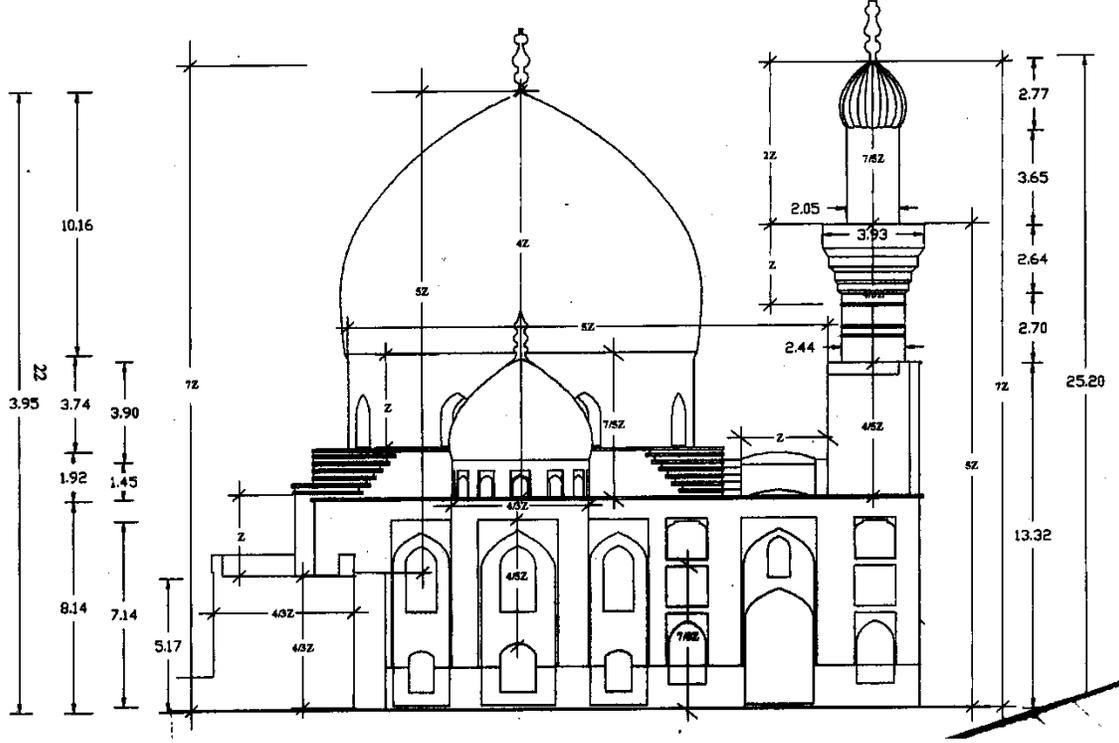
ومثل الإهتمام بفنّ كتابة وتركيب الكلمة والجملة نجد تقارباً بين فنّ الخط وهندسة العمارة الإسلامية، أوليس شكل المنائر كأنها حرف "ألف" بتشكيل خط كوفي، يعقبه قباب تشكل انصاف حروف، فقباب وفضائات المعمار سنان باشا جاءت كالثلاث العلوي لحرف "العين" لخط الثلث المتمثل بمعدل نقطيتين، والفضائات الحاملة له تمثل الثلثين متمثلة بأربع نقاط، بتناسق عجيب، فتسطف الأبنية كسطر من الكلمات تناسقت بخط واحد، وكما في الخط تبرز الكلمة الأهم، كذلك في البناء يبرز مركز البناء⁽³⁷⁾!!!



⁽³⁷⁾ ينظر: هاشم البغدادي، قواعد الخط العربي، علم الكتب، بغداد، الطبعة المزينة، 1986م، خط الثلث؛ محمد أحمد الراشد، صناعة الحياة، ص90؛ وحول صورة العين ولفظها: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج2، ص35. وحول ترتيب البناء بحسب طرق الكتابة لكل لغة، مثلاً نرى شكل البناء في اليابان أو الصين فهو يأخذ شكلاً عامودياً يشبه الكتاب بسطرهما العامودي في هذا اللغات..

ومثله هندسة البناء للقباب البغدادية القديمة، والتي تقوم على تكرار النسبة الثابتة، والتي تقوم على مضاعفة

النسبة بتسلسل يريح النظر وينظم هندسة البناء⁽³⁸⁾،



⁽³⁸⁾ المخطط من عمل الأستاذ الدكتور لطف الله جنين كنانة (ت: 2021م)، وهو مختص بعمارة المساجد وتخطيطها.



ولهذا أهتمت الحضارة الإسلامية بكل ما يرفع من الذوق والفكر والإحساس، فلا توجد حضارة اهتمت بفنّ الكلمة مثل الحضارة الإسلامية، ليكون الفنّ هو المكمل الجمالي لها، فكمال العلوم يكون بتمام طريقة كتابة العلم من حيث التبويب، وصياغة ألفاظه من حيث التركيب، وترتيب حروفه من حيث تنميته وتركيبه، يكون -أيضا- تماما بإدراك الفنّون البلاغية من بديع وبيان ومعاني، وحسن الخطة وتركيبه، لترتدي العلوم حلة من بلاغة التعبير تليق بها، فتظهر هيبة الكلمة، وجمال الجملة، وحشد التركيب اللفظي المبدع، الذي يجمع المعلوم بالمنظور، والإحساس بالمحسوس، وسمو الخيال بجمال الروح، منطلقا من إدراك العقل للمعقول، والعلم للمعلوم، فيكون (نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ)⁽³⁹⁾، ولهذا نجد فنّ التلخيص من نظم للشعر يجعل العلم جميلا، يرغب طلبه به؛ وهذه الميزة لا نجدها عند تدوين العلوم في الحضارة الغربية، فاللغة الأدبية ليست لها علاقة باللغة العلمية...!! فلا يكاد يخلو علم من العلوم إلا وفيه نظم من شعر ملتن فيه.

المقصد الثالث: أثر قيمة الجمال على بناء وتركيب الجملة العربية:

فمن النحو والصرف إلى البلاغة وما يخرج منها من نثر وشعر، تظهر قيمة الجمال في اللغة العربية، فلا توجد لغة في العالم تحاكي قيم الجمال من جهة وقيم المادة من جهة أخرى كاللغة العربية، كما لا توجد لغة تستوعب غيرها وتنفذ على غيرها، بما لا يؤثر على ذاتها...!! ويمكن أن نرصد جزءاً من ملامح الجمال في نقاط:

(39) النور: 35.

1. علم النحو الضابط لفنّ أصول الجملة، فيقع التنسيق بين صوت الحركة ومحل الكلمة، فالضمة أثقل من الفتحة؛ فاعطوها الفاعل، والرفع محله، الذي هو قليل الوجود في الجملة؛ وأعطوا المفعول، الذي هو كثير في الجملة، ويمكن أن يتعدد أكثر من الفاعل؛ فاعطوه النصب الذي هو أخف من الرفع؛ وإنما فعلوا ذلك لوجهين: أحدهما: ليقل في كلامهم ما يستنقلون من الأصوات، وهو الضمة؛ والثاني: أنهم خصّوا الفاعل بالرفع، والمفعول بالنصب، ليكون ذلك عدلاً في الكلام، فيكون ثقل الرفع موازياً لقلّة الفاعل في الجملة، وخفة النصب موازية لكثرة المفعول، والجر أخف من الرفع والنصب⁽⁴⁰⁾، وفي هذا يقول شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي في معرض كلامه عن اللغة العربية وجمالها: "أصبحت هذه اللغة بفضل القرآن الكريم وباهتمام علماء الإسلام بها من كل أمة، بذلك الفضل وضعوا علم النحو العربي الذي ليس له مثيل في أي لغة في الدنيا، فأصبحت لغة العرب أفصح اللغات وأفضلها"⁽⁴¹⁾.

2. أهتم علم الصرف ببناء حروف الكلمة منضبط بميزان صرفي، جاعلا من وسط الكلمة هو أصل الميزان الصرفي "ف، ع، ل" فيكون "عين" الفعل أصل معرفة قوة ميزان الكلمة وحكمها من أيّ باب⁽⁴²⁾، فيتولد من الجذر كلمات، وفيه هذا يقول عبد القاهر الجرجاني قائلاً عن علم الصرف: "هو أن تُصَرِّفَ الكلمة المُفْرَدَةَ، فَتَتَوَلَّدَ مِنْهَا أَلْفَاظٌ مُخْتَلِفَةٌ، وَمَعَانٍ مُتَفَاوِتَةٌ"⁽⁴³⁾؛ ثم يأتي النحو ليضبط أواخر الكلمة حتى تظهر علاقتها بما قبلها وما بعدها، ثم تأتي البلاغة لترفع من جمال الجملة من بديعها وبيانها ومعانيها، فلو تأملنا لفظ "الصرف" و"النحو" و"البلاغة" لوجدنا أن الصرف والنحو "مذكر"، بينما البلاغة "مؤنث"، وكل ما كان قريباً من المذكر كان قريباً من "العقل"، وكل ما كان قريباً من المؤنث كان قريباً من "الجمال"، فيظهر الجمال في المؤنث، كما ينتج من المذكر العقل والمنطق.

⁽⁴⁰⁾ ينظر حول هذا الموضوع: ابن الوراق: أبو الحسن محمد بن عبد الله بن العباس، (ت: 381هـ)، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1999م، ص161؛ ابن يعيش: أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي الأسدي الموصلية (ت: 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 2001م، ج1، 202؛ وينظر أيضاً حول "حركات الإعراب" وجمالها: برتيل مالبرج، علم الأصوات، تعريب: عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، 1977م، ص63.

⁽⁴¹⁾ مصطفى صبري أفندي، موقف العلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار أحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ 1981م، ج1، ص92.

⁽⁴²⁾ ينظر حول الميزان الصرفي بحسب التجرد والزيادة: أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد، الرياض، ص21-22.

⁽⁴³⁾ ينظر: الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: 471هـ)، المفتاح في الصرف، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحنّدي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م، ص26.

كما نجد فيه الخروج عن القاعدة المعتادة إلى غيرها للتحقيق قيمة الجمال، وهذا ما نجده في باب "الإبدال" و"الإعلال" بين حرف وآخر⁽⁴⁴⁾..

وحيثما ننظر إلى الألفاظ المستخدمة في علوم اللغة العربية، نجد مسلك التركيب قائم، لتكثير المعاني والمباني⁽⁴⁵⁾، لنجد هذا الأثر في الهندسة والعمارة، أوليست حجر البناء هي بمثابة الكلمة، كلما كان وسطها قويا كلما كانت قابلة للبناء والتركيب، فتتصرف بها بحسب نوعها من تشكيل وتركيب وكأنها كلمة!! وكما أن علم النحو يبين لنا علاقة الكلمات بعضها مع بعضها، فكذلك في علم هندسة البناء، نجده بين كيفية علاقة الحجر مع الحجر، فإما "يرفع" الحجر فوق الحجر، فيضمُّ بعضه بعضا، أو "يفتحه" بعضه على بعض، أو "يكسر" بعضه ليتركب مع الآخر!! فيحصل تركيب البناء قويا، لتأتي بعدها حسن صياغة الجدران وشكل البناء فيكون البناء مثل شعر لمعلقة بليغة، يتجلى ذلك في جامع "السليمانية". ومثل منثور القول نجد منثور القباب التي تحيط بهذا الجامع العظيم، وكأنها تشرح تلك المعلقة.

3. الترادف بين الألفاظ في المعاني العامة، مع التبيان في التدرج في قوة الدلالة للمعنى الخاص... فمن المعلوم أن الترادف موجود في جميع اللغات، لكن في اللغة العربية أشدُّ وأكثر، والقاعدة في فقه اللغات بوجه عام أن الكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يتاح لها من استعمالات؛ لأن كثرة الاستعمال لا بد أن تنتج وتولد كلمات جديدة تليها مطالب الحاجة؛ وفي اللغة العربية يظهر هذا بكثرة⁽⁴⁶⁾.

ولو اتفقت الألفاظ المترادفة من حيث دلالتها إلى معنى واحد، فهي تتباين من حيث قوتها في دلالة المعنى، ولهذا قال الإمام شمس الدين الفناري: "لا يعتبر التجوز في المنطوق من الكلام، بل في المقدر المفهوم

(44) الإبدال هو جعل حرف مكان حرف. والإعلال: نوع منه، وهو تغيير حرف العلة بالقلب أو التسكين أو الحذف. فكل إعلال إبدال ولا عكس، فينمها عموم وخصوص وجهي. ينظر: محمد علي السراج، الباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، خير الدين شمسي باشا، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى، 1983م، ص 127 وما بعدها؛ الحملاوي: أحمد بن محمد (ت: 1351هـ)، شذى العرف في فنّ الصرف، ص 121 وما بعدها.

(45) ينظر: إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1983م، ص 63.

(46) ينظر: صبحي إبراهيم الصالح (ت: 1407هـ)، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، الطبعة: الأولى، 1379هـ-1960م، ص 292 وما بعدها.

من المقام⁽⁴⁷⁾، فتتفاوت المعاني من حيث القوة⁽⁴⁸⁾، فهذا الترادف في المعنى لا يعني المساواة في قوة المعنى، فكان الأصل في الترادف، يكون بالتفاوت في قوة المعنى، فهو من قبيل الفرق في النوع الواحد⁽⁴⁹⁾؛ كما أن اللغة العربية من حيثُ سعتها لم تترك حتى اللفظ المهجورة والغير مستعملة، لأن الإستعمال في العربية على نوعين: مهجور قد يستعمل، ومستعمل قد يهجر، واحتفاظ علماء اللغة بالنوع الأول كأنه إرهاب لإحيائه، وهي مزية للغة العربية؛ إذ لا تحتفظ سائر اللغات إلا بالنوع الثاني، فيكون النوع الثاني مهدد بالنسيان والضياع والهجران، فإذا أميت بالهجر لم يكن في طبائعها ما تعوض به المهجور الجديد بمهجور قديم، فتضطر إلى الاستجداء من لغات أخرى لسد نقصها؛ فالأصل في اللغة العربية هو التواصل المعرفي بين الأجيال؛ في المقابل تترك اللغات الأخرى ألفاظها المهجورة لتموت ويحلّ محلّها ألفاظ أخرى⁽⁵⁰⁾، وهذا ما نجده في الغرب حيث فقدت اصالة لغتها حتى مع نصها المقدس الذي ارتبط تاريخياً، فلا تُعرّف اللغة التي كتبت بها كتبها المقدسة⁽⁵¹⁾، وهذا ما حدث للغات القديمة الهندية في القرن الحادي عشر، ثم وقع في أوروبا مثله بعد قرن من تسرب اللهجات العامية لتكون بدل من اللغة الميتة، فتصبح أداة للتعبير الأدبي⁽⁵²⁾.

4. الإشتقاق من أصل واحد تشترك كل الكلمات فيه، فيكون بمثابة المادة الأصلية، ثم الهيئة التي ركبت فيه الحروف، ثم تظهر لنا المعنى الناتج من هذا التركيب⁽⁵³⁾، حتى يتفرع منه شجرة من الألفاظ تثمر ثماراً مختلفة، فأشبهه الأصل البذرة، وأشبه ما يشتق منه الشجرة، وأشبه معانيه الثمرة، فأبي ابداع وإي جمال!!..

(47) شمس الدين الفناري: محمد بن حمزة بن محمد، الرومي (ت: 834هـ)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1427هـ 2006م، ج2، ص58.

(48) مثال على ذلك ما ذكر الإمام الثعالبي "في ترتيب الحَبِّ وتَفْصِيلِهِ" وما يترادف من الألفاظ وكيف يتدرج من حيث القوة. ينظر: أبو منصور الثعالبي: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت: 429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1422هـ 2002م، ص129.

(49) النوع: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد، دون الحقيقة في جابو ما هو". أثير الدين الأبهري، مغني الطلاب شرح متن ايساغوجي، تحقيق: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى، 1424هـ 2003م، ص33.

(50) ينظر: محمد المبارك، فقه اللغة وخضائص العربية، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الثانية، 1964م، ص70، وص112.

(51) ينظر نقد سند الكتاب المقدس: عثمان سعيد العاني، الأساطير اليهودية حول أرض المسجد الأقصى، دار النهضة، دمشق، الطبعة الأولى، 2010م، ص15-18، 28-41.

(52) أول ديورانت، قصة الحضارة، ج3، ص325.

(53) ينظر: صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص293.

ولهذا كانت اللغة العربية واسعة يستطيع المتكلم أن يبني من كلماته جسراً يصل به إلى عقل السامع، فينقل خياله إلى خيال سامعه لترافق روح السامع روح المتكلم في جمع من المعاني، وكما قيل: "من فهم المعنى فهو معنا".

5. التوازن في الحروف والتوازن في المعنى، ويبين ذلك أبو منصور الثعالبي قائلاً: "العرب تزيد وتحذف وحفظا للتوازن وإيثاراً له أما الزيادة فكما قال تعالى: {وَتَنْظُنُونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا} (54)، وكما قال سبحانه: {فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا} (55)؛ وأما الحذف فكما قال جلَّ إسمه: {وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ} (56)، وقال سبحانه: {الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ} (57)، وقال: {يَوْمَ التَّنَادِ} (58)، و: {يَوْمَ التَّلَاقِ} (59)" (60)، ولهذا كانت اللغة العربية من حيث الحروف وتركيب الكلمة الصوتي هي من أوسع اللغات، ذلك أن الحروف العربية تتدرج وتتوزع في مخارجها ما بين الشفتين من جهة وأقصى الحلق من جهة أخرى (61).

ولهذا نجد في صفات الحروف من حيث اللفظ ما يشعر السامع بجمال صوت الكلمة العربية، ومرد ذلك يرجع كله إلى علم التلاوة وضبط قراءة القرآن الكريم، فيتقابل الأضداد وتظهر الصفات، فنجد "الجهر" وضده "الهمس"، كما نجد "الشدة" وضدها "الرخاوة" وبينهما "التوسط"، وكذلك "الاستعلاء" وضده "الاستفال"، و"الإطباق" وضده "الانفتاح"؛ كما نجد "الصفير" و"القلقلة" و"الانحراف" و"التكرار"

(54) الأحزاب: 10.

(55) الأحزاب: 67.

(56) الفجر: 7.

(57) الرعد: 9.

(58) غافر: 32.

(59) غافر: 15.

(60) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص 231.

(61) ينظر حول مخارج الحروف: أبو عمرو الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (المتوفى: 444هـ)، التحديد في الإلتقان والتجويد، تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمد، مكتبة دار الأنبار، بغداد، الطبعة: الأولى، 1407 هـ 1988م، ص 104؛ وينظر أيضاً: محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص 249.

و"الاستطالة" و"التفشي" و"اللين" و"الغنة"⁽⁶²⁾، كل هذا حتى يقع التناسق بين صوت الكلمة والمعنى المطلوب، وقد أدرك هذا الفنّ الجميل عالم الصوتيات برتيل مالمبرج، علم الأصوات⁽⁶³⁾.

أن هذا الحشد الكمي من حيث عدد الالفاظ في اللغة العربية، والنوعي من حيث تصنيف طريقة تبويب كل لفظ، أسهم في بيان المعاني ورفي العقول، فالبيان هو غاية الجمال، وفي تعريفه يقول الزمخشري: "وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير"⁽⁶⁴⁾؛ كما يُعرف بأنه: "هُوَ: الفَهْمُ وذِكاءُ القَلْبِ مَعَ اللِّسَنِ"⁽⁶⁵⁾، ولهذا كان معناه هو إِظْهَارُ المُقْصُودِ بأبْلَغِ لَفْظٍ، وهو من الفَهْمِ وذِكاءِ القَلْبِ مَعَ اللِّسَنِ، ومنه ظهر "علم البيان" كفرع من فروع البلاغة⁽⁶⁶⁾، وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه⁽⁶⁷⁾، ولهذا فإن علم البيان نفسه قد اتخذ صورة القانون يستند عليه في الحكم⁽⁶⁸⁾، وبه يعرف رفعة الأدب والفنّ، ولهذا اجتهد الفيلسوف أرسطو بوضع قانون مثل قانون "العلية" كقانون قراءة المعرفة بعللها، يؤسس لقواعد القياس المنطقي المؤسس للمعرفة القائم على معرفة "العلة=causa في اللاتينية" التي هي مدار الحكم على ماهية علاقة الصورة الذهنية بالمفهوم المركب من الأصوات في الكلمة، المؤسس للمقدمات المؤدية على النتائج⁽⁶⁹⁾.

هنا يظهر لنا الفرق بين الأساتذة والتلامذة، بين "سقراط" و"أفلاطون"، لقد شكلت المدرسة التي أساس لها سقراط، منطلقاً فكرياً مهماً يؤسس للمصطلحات بمعنى يؤسس لدلالات الألفاظ كتصورات، وفي هذا يقول المؤرخ ويل ديورانت عن هذه المدرسة "المجمع" الأفلاطوني، بعد أن يقارنها بمدرسة أخرى (مجمع) لفيلسوف آخر هو "إسقراط Isocrates" (ولد عام 436، وعاش حتى عام 338 ق.م)، ما يلي: "كان منهاج الدراسة يدور حول في الكتابة والكلام، ولكنه كان يدرّسهما من حيث صلتهما بالأدب والسياسة. وكان يدرس للطلاب منهجاً ثقافياً، على حد تعبير هذه الأيام، يخالف المنهج الرياضي الذي

(62) ينظر: سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1988م، ج4، ص431 وما بعدها؛ أبو عمرو الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان (ت: 444هـ)، التحديد في الإتيان والتجويد، ص108، 111، 113 وغيرها؛ صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص281-283.

(63) ينظر: برتيل مالمبرج، علم الأصوات، ص113، 115، 120.

(64) الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407هـ، ج4، ص443.

(65) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، ج15، ص358.

(66) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج17، ص32.

(67) الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ 1983م، ص156.

(68) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج22، ص207.

(69) غنار سكيريك و نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة: الأولى، 160 وما بعدها؛ نديم الجسر، قصة الإيمان، 42.

كان يدرس في مجمع أفلاطون العلمي. تخرج في هذه المدرسة كثيرون من الزعماء في عصر ديمستين: تموثيوس القائد، وإفورس وثيوبومس المؤرخان، وإسيوس، وليقورغ، وهبيريديز، وإسكنيز الخطباء، وإسيبوس خليفة أفلاطون، وأرسطاطاليس نفسه في رأي بعضهم⁽⁷⁰⁾، لقد أحدثت فوضى ادراك المعاني في الفلسفة الغربية، ضياعاً بمعنى إدراك حقائق التصور للالفاظ، فاصبح الفنون تخضع للربغابت الحسية البعيد عن القيم المعرفية، فلا توجد مواكبة بين حركة نمو القيم وبين البحث عن اشباع الربغابت، وهنا يظهر غياب المعاني والقيم في الفنون وخير مثال على ذلك الفيلسوف الأديب "سارتر" الذي ذهب مذهب في اكتشاف العبث بعدم قدرة العقل البشري على تفسير الوجود من خلال روايته "الغثيان"⁽⁷¹⁾؛ وكذلك سار بمثل هذا المسرحي والروائي "ألبير كامو" في اغلب كتابته، ولهذا كانت جذور كلمة العبث هي جذور دينية في اصلها⁽⁷²⁾، ويتوسط كل هذه الصراعات الفيلسوف الدنمارك السابق لهم "سورين كيركجارد" (ت:1855م) الذي ثار على الهيجلية التي تدعي القدرة على عقلنة كل التجربة الإنسانية، فقد أكد ان المسيحية هي عبث لأنه ليس من إنسان يستطيع أن يدعي تبرير مبادئها عقلاً، ومن هنا يظل الايمان خارج الأطر الضيقة التي يرسمها العقل، ليكون أبرز زعماء الوجودية المؤمنة، وهذا ما نجده عند الكتاب عن الإله⁽⁷³⁾، لكون أن الصراع حاصل بين المادة والرغبة والخيال، وفي هذا يقول المؤرخ المعروف ول ديورانت: ".. ذلك لأنه كلما تقدمت المعرفة أو تغيرت تغيراً متصلاً، اصطدمت بالأساطير واللاهوت اللذين يتغيران تغيراً بطيئاً بطناً لا يُحتمل؛ وعندئذ يشعر الناس برقابة رجال الدين على الفنون والآداب كأنها أغلال ثقيلة وحائل ذميم، ويتخذ التاريخ الفكري في مثل هذه المرحلة صيغة النزاع بين العلم والدين"⁽⁷⁴⁾.

(70) ول ديورانت، قصة الحضارة، 7 / 423.

(71) جان بول سارتر، الغثيان، ترجمة: سهيل إدريس.

(72) ينظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، 1/ 579.

(73) ينظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، 1/ 579؛ ينظر المشكلة الثالثة: "هل هناك شيء يسمى واجب مطلق"، سِرِن كيركجور (سورين كيركجارد)،

خوف وورعد، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 87.

(74) ول ديورانت، قصة الحضارة، 12 / 19 .

المبحث الثاني: مقومات الفن في الحضارة الإسلامية:

ويمكن أن نحدد مقومات الفنّ الإسلامي، بما يلي:

أولاً: التوحيد للخالق، حيث أن طبيعة الفنّ في الحضارة الإسلامية يقوم على التوحيد لله تعالى⁽⁷⁵⁾، فكان الأصل في بناء المساجد وتشكيل الحروف هو تعظيم شعائر الإسلام، وتزيه الله تعالى، فلا يوجد جامع إلا ونرى فيه جمال لفظ الجلالة يتميز عن غيره، فيكون في جهة اليمين للناظر، يطوف حوله باقي الأسماء والآيات⁽⁷⁶⁾، وجمال التوحيد تتجلى من خلال التنزيه، بحيث يكون العقل وما يتبعه من حواس هو خادم لحقائق التوحيد، وليس مقيد لتلك الحقائق، لكون العقل وسيلة من وسائل إدراك تلك الحقائق الإيمانية، وهي وسيلة ندركها من خلال إدراك ما ينتج منها، وليس من خلال إدراك ذاتها بالحسيات⁽⁷⁷⁾، ولهذا انتفض مولنا جلال الدين الرومي ليعيد التوازن فيكتب ديوانه المعروف "المثنوي"، فيظهر جمال الشعر، الخدم لحقائق التوحيد بما لا يشدُّ عن العقل⁽⁷⁸⁾؛ بينما لا نجد هذا الصفة هي الغالبة في الحضارة الغربية، فمثلاً أنشئت كنيسة "سانتا ماريا مجيوري" في عام 432 على غرار أحد الهياكل الوثنية، ولهذا يقول ول ديورانت: "إن المسيحية لم تقض على الوثنية، بل تبنتها"⁽⁷⁹⁾.

ثانياً: الوضوح في الشكل والعمق في المعنى، فلا تعقيد في النظر ولا تبسيط في المعاني!!.. فتركيب فنّ الخط الإسلامي بعمومه واضح جليّ للناظر، لا يحتاج إلى تكلف في النظر، لمن ألفه، ولكل تركيب من تراكيب اللوحة الفنية نجد فيه معناً يرفعك إلى معنى ثم إلى معانٍ تتجلى من خلال هذا التأمل، وكأن الناظر يجول في نظره ويصعد منارة ملوية سامراء أو ملوية جامع ابن طولون في القاهرة⁽⁸⁰⁾...

(75) ينظر: ما كتبه إسماعيل الفاروقي فقد وضع فصلاً خاصاً تحت عنوان "التوحيد مبدأ الجمال"، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ص 300-328.

(76) نجد بعض الخطاطين يميلون في خطهم لأسماء الصحابة مثلاً أن يجعلوا لفظ الجلالة أعلى من حيث التركيب، في لفظ (رضي الله عنه) فيقرأ هكذا (الله رضي عنه) مثل خط اسم سيدنا عثمان وعلي في جامع (آيا صوفيا) في اسطنبول فيقع الخط أجمل.

(77) ولهذا اختلف الفلاسفة في إدراك ما هية العقل، فهل هو المادة التي في داخل الرأس!!.. أم هي شيء خارج عن ماهية المدركات!!.. وفي هذا يقول الإمام إبي حامد الغزالي رحمه الله تعالى: "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم". إحياء علوم الدين، ج 1، ص 85.

(78) ينظر ما كتبه الشيخ أبي الحسن الندوي من تحليل حياة مولنا جلال الدين الرومي: أبي الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثالثة، 1428هـ 2007م، ج 1، ص 371.

(79) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 12، ص 257، ج 11، ص 275.

(80) ينظر علاقة جامع بان طولون بملوية سامراء: جامع أحمد بن طولون، إعداد: مركز تسجيل الآثار الإسلامية والقبطية، وزارة الدولة لشؤون الآثار، مصر، 2012م.

كما نجد أثر الفنّ الإسلامي يظهر في هندسة البناء، وطرق توزيع الكتلة دون أن تؤثر في المنظور الجمالي؛ أوليس المشتركات من أقواس وتدويرات وقياباب هي علامة "ختم" و"طغراء" تبين أن هذا المعنى هو بحق يمثل القيم المسلمة النابعة من القرآن الكريم والسنة المطهرة!!!

ثالثاً: التواصل الحضاري بين الأجيال وسمو جمال الفنّ، فلم ينقطع الفنّ الإسلامي عن تاريخيه، فهو أصيل في ذاته وفي معانيه، فكل منهج للفنّ والبناء في الحضارة الإسلامية جاء مكملًا لما سبقه من حضارات⁽⁸¹⁾، فالداخل -مثلاً- إلى جامع السلطان أحمد في اسطنبول يجد التداخل في داخله بين فنّ العمارة الإسلامية الأموية منها والعباسية من أقواس ومقرنصات وشبابيك وغيرها، فمدخل الجامع قوسه "عثماني"، ويعلوه مقرنصات "سلجوقية"، يعلوها قوس "عباسي"، لتمثل حركة انتقلت الخلافة من العباسيين إلى العثمانيين، فتظهر للناظر كيف تطورت حركة العمران في الحضارة الإسلامية، وفنّ الخط والزخرفة، كوثيقة تاريخية أصيلة؛ وحتى نظام المدارس في الدولة العثمانية وفي القاهرة من قبل جاء مكملًا لما ظهر في بغداد، وخصوصاً بعد بناء المدرسة المستنصرية، لتكون أول بناء يوضع في متحف الحضارة الإسلامية في اسطنبول⁽⁸²⁾..

رابعاً: البعد الحضاري، فالفنّ الإسلامي هو ذو خدمة حضارية واقعية عملية، فلا يمكن تخيل أي بناء جميل ينسجم مع حركة الطبيعة من أوراق الأزهار وحركة الأغصان⁽⁸³⁾، وجمال تشكيل سعف النخل الذي يمثل حركة البناء ورسم الحرف، وهذا ما يطلق عليه "التَّعْرِيْبُ" وقد عرفه الفيروزآبادي بقوله: "والتَّعْرِيْبُ: تَهْدِيْبُ الْمُنْطِقِ مِنَ اللَّحْنِ، وَقَطْعُ سَعْفِ النَّخْلِ"⁽⁸⁴⁾، ولهذا جاءت لفظ العربية، منسجمة من حيث الصوت، ورسم شكل الحرف، بما يناسب قوس سعف النخل، ويناسب النظر، دون الاخلال بحركة الخطاط المسلم لحرف "الراء" أو "الواو"، التي لو تقابلت الحروف لشكلت أقوس وأشجار نخيل كما في الجامع الكبير (أولو جامع) في بورصا، فطريقة التقويس للحرفين هي تنسجم مع حركة النظر المناسبة للعين، فالقوس الهندسي الذي يمثله "الجسور المعلقة" بتقويسها إنما هو محاكاة لحركة حرفة الراء وانسيابيته وتوزن نقاطه وحجمه.

(81) ينظر حول المداخل، والأبواب، والشبابيك، والقباب، والسقوف، وغيرها: يحيى الوزير، موسوعة عناصر العمارة الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1999م، وتقع في أربعة أجزاء وفيها من المخططات والصور ما يثير الموضوع.

(82) ينظر: فؤاد سركسن، متحف الحضارة الإسلامية، ص 195 وما بعدها.

(83) ينظر حول البنية: يحيى وزير، العمارة الإسلامية والبيئة، عالم المعرفة، الكويت، 2004م.

(84) الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثامنة، 1426هـ 2005م، ص 113.

خامساً: التكاملية بين الفنّ الإسلامي وباقي العلوم، من رياضيات، فالأشكال الهندسية التي تنتج من تكرار الحروف تعطينا الصورة المناسبة، بحيث تتوافق الهندسة مع الرياضيات مع جمال الخط، وهذا ما نجد في الجامع الكبير (ألو جامع) والجامع الأخضر في بورصا، والذي تندفع في كل ركن من زوايا البناء حركة هندسية، ليلتقي في نقطة واحدة تعلو القبة، يعلوها هلال يرمز لتوحيد الخالق⁽⁸⁵⁾.

وكليهما يحاكيان جامع الخلفاء في بغداد، الذي تكمال فيه البناء الهندسي مع الخط وجمال الأقواس والأروقة⁽⁸⁶⁾، وقد استكمل الخطاط هاشم البغدادي جمال الجامع بخطه لجدارنه فكان الخط اعجوبة العصر من حيث تصميمه...!! وقيمة جمال تصميم الجامع يظهر من خلال تأمل الجامع الكبير في قرطبة، حيثُ جمال العقود والأقواس التي تأتي كشكل "حذاء الفرس" للمجاهدين الفاتحين، تعلوه عقود على شكل قبة داخلية متناسقة، تنظم انتقال أمواج أصوات التكبير وقراءة القرآن في الجامع الكبير، مع مجال الإبصار (Field of view)⁽⁸⁷⁾، ومنظور بمستوى إسقاط رأسي هندسي يجعل الناظر يتجه نحو القبلة.

ومثلما نرى فنّ العمارة الإسلامية من حيثُ هندستها وحسن بنائها، كذلك نجد فن علم الصوتيات الذي ينسجم مع قوانين الصوت وتدرجه⁽⁸⁸⁾، ولهذا جاء الحكم بقراءة القرآن الكريم ضمن أصول معتبرة، فما بين الصفات للحروف واحكامها يظهر جمال القراءة وحسن الأداء⁽⁸⁹⁾؛ أو ليس الشعر العربي نشأ نشأة غنائية⁽⁹⁰⁾...!! كما إن ميزان الشعر العربي هو مقياس يضبط علم الصوتيات...!! فتنتقل التفعيلات بشكل يضبط الميزان ويزيد جمال الكلام.. فيضبط عن طريق معادلة "حسابية"

(85) يعني (علو جامع) أي الجامع العالي، ويعتبر الجامع تحفة فنية في الخط الإسلامية حيث نرى فيه تكرار الحروف وتناسقها، مع توزيع هندسي للوحات، وهو يجمع بين العمارة الأموية والعباسية والسلجوقية وبداية العصر العثماني. ينظر: أكمل الدين إحسان أوغلو (مشرفاً)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مركز البحوث (أرسكا)، اسطنبول، 1999م، ج2، ص695؛ دليل تجوال القيم، بلدية بورصه، 2013م.

(86) هذا الجامع الخليفة العباسي علي المكتفى بالله سنة (289هـ - 295هـ، 902 - 908م). الدروي: عبد الغني، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، مراجعة: أسامة ناصر النقشبندى، بغداد، الطبعة الثانية 2001م، فصل المدارس؛ حضارة العراق، نخبة من الباحثين، مجموعة من الباحثين، دار الحرية، 1985م، بغداد، ص256-260.

(87) ينظر: باسيليو بابون مالدوناردو، عمارة المساجد في الأندلس قرطبة ومساجدها، ترجمة: علي إبراهيم منوي، كلمة، أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م.

(88) قام الاستاذ الفاروق بجرد أشهر العلماء الذين كتبوا في علم هندسة الصوت، حتى الفترة العباسية، وكان عددهم 45، ينظر: الفاروق، أطلس الحضارة الإسلامية، ص618.

(89) يقول الشيخ محمود سبيويه البدوي: "اعلم أن المخارج للحروف بمثابة الموازين تعرف بما مقاديرها، والصفات بمثابة الناقد الذي يميز الجيد من الرديء.. فبيان مخارج الحرف تعرف كميته أي: مقداره، فلا يزداد فيه ولا ينقص، وإلا كان لحنًا، وبيان صفته تعرف كميته عند النطق به من سليم الطبع كجري الصوت وعدمه"، الوجيز في علم التجويد، ص11؛ وينظر: أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، مكتبة وهبية، القاهرة، 2012م، ص219-231.

(90) ينظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، مصر، الطبعة: الثانية عشر، ص41.

تؤسس لطريقة ثنائية بين الأرقام⁽⁹¹⁾، فينسجم فنّ العروض مع علم الرياضيات، لكون طبيعة الفنّ الإسلامي تقوم على أساس يقبله العقل وتسمو به الروح.

وقد أدرك ذلك الموسيقار لودفيج فان بيتهوفن (1770-1827) حينما وضع السيمفونيات التسع، لتكون السيمفونية الخامسة أشهرها، وكانت تحت عنوان "ضربات القدر" وهي "في سلم دو الصغير تصنيف Op. 67" صنفها بين سنة 1804 و1808 م وعرضت لأول مرة في مسرح فيينا سنة 1808 م، والتي جسد قسمها الأول طرق الباب من قبل صاحب السكن الذي كان غاضباً لكونه لم يدفع اجرة البيت، حيث كان يطرق اربع طرقات متتالية على باب غرفة بيتهوفن، فتوجه بيتهوفن الى بلة البيانو وكتب السيمفونية؛ وهي دليل على محاولة نقل عالم الحس الرقمي إلى عالم الخيال، لتكون الطرقات الثلاثة بمثابة حرف متحرك

والرابعة بمثابة حرف ساكن، "صُول- صُول- صُول- مي بيمول" وهي الأشهر من بين جميع سمفونياته، بضرباتها الأربع وحركاتها الأربع⁽⁹²⁾، لتواكب رباعية بيتهوفن ميزان الشعر العربي، والصرف العربي؛ حيث يتوفق الشعر العربي على تنظيم الوزن بين الحركة والسكون، لكون الشعر نقل مخرج الحرف وحقه ومستحقه كمجموعة صوتية متمثلاً بكلمة، ليجمع الروح مع الفكر في عالم الخيال!!

المبحث الثالث: الفنّ في الحضارة الإسلامية مقارنة مع الفنّ في الحضارة الغربية.

ويمكننا أن نميز مقومات الفنّ في الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية بعدة نقاط، منها:

(91) مثاله من بحر الطويل:

| | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| إذا حشرجت يوماً وضاقَ بها الصدرُ | لعمرك ما يغني الثراء عن الفتي |
| 2221 / 121 / 2221 / 221 | 21 21 / 121 / 2221 / 121 |
| فعولن مفاعيلن فعول مفاعيلن | فعول مفاعيلن فعول مفاعيلن |
| له كلّ يوم في خليقته أمرٌ | عسى فرج يأتي به الله إنّه |
| 2221 / 121 / 2221 / 221 | 21 21 / 221 / 2221 / 121 |
| فعولن مفاعيلن فعول مفاعيلن | فعول مفاعيلن فعولن مفاعيلن |
| وقد يدرك الجحد المؤثّل أمثالي | ولكنما أسعى لجحد مؤثّل |
| 2221 / 121 / 2221 / 221 | 21 21 / 221 / 2221 / 221 |
| فعولن مفاعيلن فعول مفاعيلن | فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن |

ينظر ما كتبه الشيخ صلاح عيادة الوليد: ازالة الغموض عن علم العروض، ص 30 .

(92) ينظر: حسين فوزي، بيتهوفن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989م، ص 114-121؛ وحول محاولة نقله المادة إلى عالم الخيال وخصوصاً في رباعيات وترية منتظمة صنف "خمس رباعيات"، ينظر: إدمون موريس، بيتهوفن الموسيقار العالمي، ترجمة: إيمان عبد الغني وزيني حسن البشاري، كلمة عربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م، ص 223.

1. يهدف الفن الإسلامي إلى رفعة الشعور وتنزيه الحس لدى الإنسان عن كل نقص، والرقى بالروح عن كل ما يشوبها، وتطهير النفس عن كل ما يكدرها، وهذا التنزيه في العقيدة يظهر، من خلال تأمل جمال القرآن الكريم، كما يظهر في كل ما يتعلق من مشاعر تصيب الإنسان، من حب وكره وشفقة وفخر، وهذا مسلك الشعراء المسلمين⁽⁹³⁾، لأن التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان هو أشمل تصور عرفته البشرية حتى اليوم⁽⁹⁴⁾، بينما لا نجد هذا التنزيه يظهر في الفنّ الغربي، بل على العكس منه لدرجة يظهر فيه تجسيد للآلهة، والانتقاص من الأنبياء، بما يوافق ما يذهب إليه الكتاب المقدس، ليقف بالضد من منهج القرآن الكريم⁽⁹⁵⁾، فمثال من يدخل "كاتدرائية القديس بطرس" في الفاتيكان يجد أثر التجسيد للإله والآنبياء⁽⁹⁶⁾؛ فيقع الفرق بين المنظومة القيمية الإسلامية والمنظومة الغربية، وفي هذا يقول الأستاذ الراشد عن الفرق بين الفنّ الإسلامي والغربي: "ضوابط الحرية- في الفن الإسلامي- تتيح تراكم جمالياتنا، وفوضى الغرب تبدد الجمال"، فأساس سكينة المسلم ونجاته من القلق والحزن والكآبة يرجع إلى وجود "عقيدة توحيد"، و"وضوح في الشرع"، و"الوسطية" التي ينتجها التوازن الشرعي بين الدنيا والآخرة⁽⁹⁷⁾.

2. الفنّ في الحضارة الإسلامية نصل إلى إدراكه من خلال المنطق العقلي، والسعة في الخيال، بينما الفنّ في الحضارة الغربية يقوم على التجربة، فالأصل في الإدراك عند الغرب هي "التجربة"، بمعنى الاعتماد على

(93) يقول الشاعر لبّيد بن ربيعة بن مالك (ت: 41هـ)، أبو عقيل العامري وهو معدود من الصحابة: (حَدَّثُ اللَّهَ، وَاللَّهُ الْحَمِيدُ ... وَلِلَّهِ الْمُؤْتَلُّ وَالْعَدِيدُ/ فَإِنَّ اللَّهَ نَافِلَةٌ تُقَاهُ ... وَلَا يَقْتَالُهَا إِلَّا سَعِيدٌ)، ديوان لبّيد بن ربيعة العامري، دار المعرفة، ص 31. فلا يوجد شاعر مسلم ينظم شعرا يفهم من شعره الخروج عن تنزيه الله تعالى ورسله، وحتى مشركي مكة لم يجرو مشركة منهم أن يضع صنماً ويقول هذا هو الله سبحانه وتعالى بل يقول يقربنا إلى الله؛ وذلك لأنهم أهل لغة فيدركون الخيال بما لا يخالف ضوابط اللغة، فيبتعدون ع المادة على إدراك القيم الحقيقية التي تفهم من الكلمة.

يقول زهير بن ابي سلمى في معلقته: "فَلَا تُكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكُمْ ... لِيُخْفِيَ وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يَعْلَمُ". الرَّؤُوفِيُّ: أبو عبد الله حسين بن أحمد بن حسين، (ت: 486هـ)، شرح المعلقات السبع، دار احياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2002 م، ص 128، 142. فلا يوجد من يتصور أن تتجسد الذات الإلهية سبحانه وتعالى؛ بينما الفن الغربي يقع في الوثنية والتجسيم.

(94) محمد قطب، تاريخ الفنّ الإسلامي، ص 13.

(95) يصور العهد القديم من (الكتاب المقدس)، أن داود لم يكن نبيا بل هو ملك (صموئيل 2/ الإصحاح 12؛ أخبار الأيام 1/ 22) فهو شاعر ومحارب ويقع في الزنا...!! فيزي بـ "بتشيع" زوجة القائد "اوريا"؛ ويقف على النقيض من هذا التصور الإسلامي؛ ومثل ذلك ينطبق على "سليمان" الملك في العهد القديم، وسليمان النبي في القرآن الكريم، فمنهج العهد القديم هو التسقيط، ومنهج القرآن هو التنزيه. ينظر: عثمان سعيد العاني، الاساطير اليهودية حول أرض المسجد الأقصى، 147-155.

(96) على سبيل المثال: تمثال (بييتا) للنحات مايكل أنجلو، والذي يُجسد السيد المسيح في حضن والدته السيدة مريم العذراء، مظلة أو مذبح الاعتراف الفخمة ذات الأعمدة اللولبية العملاقة والساحة المركزية الواسعة التي صممها الفنان الإيطالي (برنيني)، بالإضافة إلى العديد من اللوحات والتمائيل القريبة إلى الفنّ الوثني.

(97) محمد أحمد الراشد، العمارة الدعوية، ص 19.

لفظه⁽¹⁰¹⁾؛ بينما ما يقدمه الأدب الغربي في عصر "التنوير" هو يقيد العقل في مدارسه الأولى، حينما يقيد العقل بفنّ الرسم، بينما في الشعر العربي نجد أن اللفظ الذي يقوله الشاعر يجعل لكل شخص حرية أن يرسم بعقله صورة ذهنية قريبة في خياله، فتكون حرية التصور هي حق خيال كل من يسمع، فينمو الخيال في ظل الكلمة، وهذه الحرية لا يوفرها الفنّ الغربي المقيد بالصورة، مثل المدرسة "الكلاسيكية"⁽¹⁰²⁾.. ليقيد العقل بما يريد أن يراه الرسام دون أن يتخيله الشاعر، لينتقل الفنّ الغربي إلى فنّ غير معقول فيقع في فوضى في التفكير، وانعدام في المنهج في العصر الحديث⁽¹⁰³⁾، وهناك من ذهب الى ابعده من ذلك ليصل إلى مرحلة يهاجم فيها "العقل" لأجل الشعور وفي هذا يقول الفيلسوف جان جاك روسو: "وإنني لأصرح في يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، وأن الرجل المفكر حيوان سافل"!!.. هذا الكلام يؤسس للفوضى التي عمّت الغرب من تقديم الرغبات والشهوات والحسيات على المعقولات⁽¹⁰⁴⁾..

(101) يقول المجاهد الأديب أحمد سحنون: (أكسفي يا شموس ... واحتجب يا قمر/ واطلعي بالنحوس ... يا نجوم القدر/ وأطيلي العبوس ... يا ثغور الزهر/ قد غدا باديس ... مودعا في الحفر). فهذا الشعر يجعل السامع يرسم لنفسه صورته الخاصة، فيتفق من حيث الإجمال مع غيره، ويفترق من حيث التفصيل، ينظر: ديوان الشيخ أحمد سحنون، منشورات الخبر (الجزائر)، ص242.

(102) ومن أشهر فناني هذه المدرسة الفنان المعروف (ليوناردو دافنشي"ت: 1519م"، (ورفائل "ت: 1520م")، و(مايكل أنجلو "ت: 1564م") في فن النحت والعمارة وغيرهم. ينظر: ص182، وغيرها .

(103) يمكن بينا حركة المدارس الفنية الغربية بهذا التسلسل:

- 1- الكلاسيكية الجديدة (جاك لويس ديفيد، جان انتوان جرو).
- 2- الرومانتيكية (جريكو، يوجين ديلاكروا، فرانثيسكو غويا).
- 3- الواقعية (كاميل كورو، أنوريه دوميه، كوربيه، جان فرانسوا ميليه).
- 4- الانطباعية (كلود مونيه، كاميل بيسارو، جورج سورا، إدوارد ديجا).
- 5- ما بعد الانطباعية (سيزان، بول جوجان، فان جوخ).
- 6- الوحشية (هنري ماتيس، دوي، مودلياني).
- 7- التكعيبية (بيكاسو، براك). + المذهب النقائي (ليجيه).
- 8- التعبيرية (ادوارد مونش).
- 9- السريالية (سلفادور دالي).

10- النزعة اللاموضوعية والاستخدام الخالص للشكل واللون: التجريدية (واسيلي كاندينسكي، جاكسون بولوك).

ينظر: المنهاج الدراسية في جامعة المجمعة، اسم المادة الدراسية: (الاتجاهات في الفن الحديث)، قسم الاقتصاد المنزلي، كلية التربية، السعودية؛ وكذلك: مدارس الفنّ التشكيلي ونشأتها، إعداد: إدارة الثقافة، مجلة: 14 أكتوبر، العدد(15515)، 10 يوليو 2012م، ص13؛ ينظر التراجم لما سبق: ليلي مليح فياض، اعلام الرسم الرعب والأجانب، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، فأن كوخ ص303، جريكو 131، بيكاسو 109، دوي راؤل 174، وغيرها.

(104) مصطفى صبري أفندي، موقف العلم والعالم، ج2، ص146.

4. تميز الفن الإسلامي بكونه يبتعد عن التشبيه⁽¹⁰⁵⁾، ويقدم التوحيد، فالأصل في التنزيه للعقيدة، فن يتقن صناعة التفكير في بحر الخيال، فن التنزيه للخالق عن الشبه، والسمو للمخلوق في البحث عن صفاء الروح، فهو فن يوصف بأنه "فن النسق الامتدادي" أو "فن الاتناهي" فينطلق من "التجريد" كمسلك، ومن تركيب الجمال "كحركة" فيها روح تتكلم⁽¹⁰⁶⁾، يرفض الوثنية بكل أشكالها، بينما الفن الغربي ينحو نحو الوثنية والتشبيه، فيكون الفنان هو من يحكم على العقيدة بتصويره للإله، وللأنبياء، وللغيبات، هذا ما فعله "ليوناردو دافنشي" في فن الرسم حينما رسم "ملاكاً"، و"بشارة مريم"، و"ملوك المجوس يعبدون المسيح"، و"العشاء الأخير"⁽¹⁰⁷⁾؛ ومثله ما فعله "ورفائل" حيث رسم رموز النصرانية في لوحاته منها: "تنويج العذراء" في الفاتيكان، و"الثالوث"، و"خلق حواء"، و"زواج العذراء"، و"الصلب"، و"دفن المسيح"⁽¹⁰⁸⁾؛ وكذلك "مايكل أنجلو" حيث نحت تماثيل عديدة نقلت المسيحية من الصورة إلى التمثيل، فنحت "العذراء الحامية من الحمى"، وتمثال "داود" ينحت عارياً، و"يحننا المعمدان"، و"كوبيد" أي (رب الحب)⁽¹⁰⁹⁾، وقد رسم "دوناتيلو" "داود" عارياً أيضاً بشكل لا يلبق⁽¹¹⁰⁾؛ فكيف يجتمع تنزيه القيم مع الجنوح نحو أظهار الأجزاء الجسدي...!! فيجنح الخيال تبعا لجنوح العين فيسعى الناظر إلى الأغراق في تفكير وثني بعيد عن التنزيه، ومرتبطة بالرغبة والشهوة والجنوح...!!

الخلاصة:

لقد حقق مبدأ ادراك الجمال في الحضارة الإسلامية، استقراراً نفسياً وسمواً روحياً وأبداعاً عقلياً، وسكينة للنفس، ورتقي في البناء، وانسيابية في حركة الحرف وجمال الكتابة، أثمرت لغة روحية واحدة يفهما جميع البشر، وتدركها النفوس؛ عجزت الحضارة والمدنية الغربية عن تحقيق مثل هذا، لكون الحضارة الغربية حضارة قامت على تغير الفطرة، وتقديم الجسد

(105) ينظر حول هذا: محمد قطب، تاريخ الفن الإسلامي، ص16.

(106) ينظر حول هذا الموضوع: الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص246، ينظر مبحث: "خصائص التعبير الجماعي عن التوحيد"، ص247.

(107) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام، الطبعة الأولى: 1978م، ص182، 189 وما بعدها، 194 .

(108) ينظر: لويس عوض، المرجع السابق، ص203 وما بعدها؛ بيتر ليندا موري، فن عصر النهضة، ص204.

(109) ينظر: لويس عوض، المرجع السابق، ص210-212؛ يقول بيتر ليندا موري: "ليس عجباً أن يتجسد العمل الأمودجي، الذي اختتم به القرن الخامس عشر في فلورنسا ومهد لعصر النهضة الرفيع في روما، بالعري الذكوري.. المتوتر تحسباً وترقباً لفعل عنيف.. لينتج تمثال "داود"، فن عصر النهضة، ص236 وما بعدها.

(110) ينظر: بيتر ليندا موري، فن عصر النهضة، ص38.

على الروح، والمادية على المعنوية، ووضفت العقل بما يشبع الشهوة، وقيدت الجمال بالإدراك البصري، وأغفلت إدراك البصيرة، وسكينة النفس، وسمو الروح..

ولهذا تجلّى على الحضارة الإسلامية أثر قيمة العقيدة الإسلامية والتشريع الإسلامي فأثر في الجمال والفنّ، ولقد جاء هذا بمثابة تحولات جذرية على أرض الواقع كان لها أبلغ

الأثر في توفير البيئة المناسبة للنشوء الحضاري ومن أبرز هذه التحولات، فنجد قيمة التوحيد في مواجهة الشرك والتعدد، والوحدة في مواجهة التجزؤ، والدولة في مواجهة القبيلة، والتشريع في مواجهة العرف، والمؤسسة في مواجهة التقاليد، والأمة في مواجهة العشيرة، والإصلاح والإعمار في مواجهة التخريب والإفساد، والمنهج في مواجهة الفوضى والخرافة والظن والهوى، والمعرفة في مواجهة الجهل والأمية، والإنسان المسلم الجديد الملتزم بمنظومة القيم الخلقية والسلوكية، المتجذرة في العقيدة في مواجهة "الجاهلي" المتمرس على الفوضى والتسيب، وتجاوز الضوابط والقيم والأخلاق⁽¹¹¹⁾.

ولهذا فإن القيم المعنوية، والسمو الروحي الذي قامت الشريعة الإسلامية على تثبيتها في النفوس، ساهمت في بناء حضارة مدنية متوازنة، أساسها حفظ إنسانية الإنسان ليكون أهلاً لحمل الحقائق الإيمانية مع توحيد للخالق، وقد تكرر قوله تعالى: { الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ }⁽¹¹²⁾ في موضعين، الأول معرفة الله تعالى والثاني في الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم، وهما أساس الطمأنينية والسعادة، قال تعالى: { إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ }⁽¹¹³⁾.

(111) ينظر: عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، ص45.

(112) الأنعام: 12 و20.

(113) الذاريات: 37.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1983م.
2. أثير الدين الأبهري، مغني الطلاب شرح متن ايساغوجي، تحقيق: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الأولى، 1424هـ. 2003م.
3. أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد، الرياض.
4. إدمون موريس، بيتهوفن الموسيقار العالمي، ترجمة: إيمان عبد الغني وزيني حسن البشاري، كلمة عربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م.
5. إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014م.
6. إسماعيل راجي الفاروقي، لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، السعودية، الطبعة: الأولى، 1998م.
7. أكمل الدين إحسان أوغلو (مشرفاً)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، مركز البحوث (أرسكا)، اسطنبول، 1999م.
8. باسيليو بابون مالدوناردو، عمارة المساجد في الأندلس قرطبة ومساجدها، ترجمة: علي إبراهيم منوفي، كلمة، أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011م.
9. برتيل الملبرج، علم الأصوات، تعريب: عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، 1977م.
10. أبو بكر الصولي: محمد بن يحيى (المتوفى: 335هـ)، أدب الكتاب، عنى بتصحيحه: محمد بحة الأثري، ونظر فيه علامة العراق: السيد محمود شكري الألوسي، المطبعة السلفية - بمصر، المكتبة العربية - بغداد، 1341هـ.
11. بهاء الدين البغدادي: محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، (ت: 562هـ)، التذكرة الحمدونية، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ.
12. بيتر ليندا موري، فنّ عصر النهضة، ترجمة: فخري خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2003م.
13. التهانوي: محمد بن علي الفاروقي الحنفي (ت: بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى، 1996م.
14. جامع أحمد بن طولون، إعداد: مركز تسجيل الآثار الإسلامية والقبطية، وزارة الدولة لشؤون الآثار، مصر، 2012م.
15. الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: 471هـ)، المفتاح في الصرف، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحمّد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م.
16. الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ 1983م.
17. أبو حامد الغزالي: محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
18. حسين فوزي، بيتهوفن، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989م.
19. حضارة العراق، نخبة من الباحثين، مجموعة من الباحثين، دار الحرية، 1985م.
20. خالد عزب، التراث العمراني للمدينة الإسلامية، روافد، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الأولى، 1434هـ.
21. الدروي: عبد الغني، البغداديون أخبارهم ومجالسهم، مراجعة: أسامة ناصر النقشبندي، بغداد، الطبعة الثانية 2001م.

22. ديوان الشيخ أحمد سحنون، منشورات الحبر (الجزائر).
23. الرمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407هـ.
24. الزوّني: أبو عبد الله حسين بن أحمد بن حسين، (ت: 486هـ)، شرح المعلقات السبع، دار احياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 2002 م.
25. أبو زيد شلبي، تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، مكتبة وهبية، القاهرة، 2012م.
26. سعيد النورسي بديع الزمان، الشعاعات، ترجمة: احسان قاسم الصالح، شركة nk للنشر، اسطنبول، الطبعة الأولى، 2014م.
27. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ-2004م.
28. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، مصر، الطبعة: الأولى، 2004م.
29. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت: 911هـ)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
30. سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر (ت: 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1988م.
31. شمس الدين الفناري: محمد بن حمزة بن محمد، الرومي (ت: 834هـ)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1427هـ-2006م.
32. شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، مصر، الطبعة: الثانية عشر.
33. صبحي إبراهيم الصالح (ت: 1407هـ)، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، الطبعة: الأولى، 1379هـ-1960م.
34. صحيفة الأهرام، القاهرة، 11 نوفمبر 2013م، السنة 138، العدد 46361.
35. عثمان سعيد العاني، الأساطير اليهودية حول أرض المسجد الأقصى، دار النهضة، دمشق، الطبعة الأولى، 2010م.
36. أبو عمرو الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (المتوفى: 444هـ)، التحديد في الإتيان والتجويد، تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمد، مكتبة دار الأنبار، بغداد، الطبعة: الأولى، 1407 هـ-1988م.
37. عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى، 1975م.
38. عماد الدين خليل، دراسات تاريخية، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة: الأولى، 2005م.
39. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة: الأولى، 2005م.
40. غنار سكيريك و نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة: الأولى.
41. فؤاد سزكسن، متحف الحضارة الإسلامية، إسطنبول.
42. الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 2005م.
43. ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت: 751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ-1996م.

44. لويس عواض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام، الطبعة الأولى: 1978م.
45. ليلي ملاح فياض، اعلام الرسم الرعب والأجانب، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1992م.
46. م. س. ديماندا، الفنون الإسلامية، ترجمة: أحمد فكري، دار المعارف، مصر.
47. محمد أحمد الراشد، العمارة الدعوية، الأبداع الفكري، الكويت، الطبعة الأولى، 2017م.
48. محمد أحمد الراشد، صناعة الحياة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2008م.
49. محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، دمشق، الطبعة: الثانية، 1964م.
50. محمد قطب، تاريخ الفن الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة: السادسة، 1403هـ-1983م.
51. محيي الدين محمد بن قاسم بن يعقوب الأماصي الحنفي، (ت: 940هـ)، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، دار القلم العربي، حلب، الطبعة: الأولى، 1423هـ.
52. مسلم: أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم بن ورد النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
53. مصطفى بن حسني السباعي، مقتطفات من كتاب من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1999م.
54. مصطفى صبري أفندي، موقف العلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار أحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1401هـ-1981م.
55. أبو منصور الثعالبي: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت: 429هـ)، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1422هـ-2002م.
56. ناجي معروف، تاريخ المدرسة المستنصرية، مطبعة الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية.
57. هاشم البغدادي، قواعد الخط العربي، علم الكتب، بغداد، الطبعة المزيّدة، 1986م.
58. هربرت ريد، الفن والمجتمع، ترجمة: فتح الباب عبد الحليم، مطبعة شباب محمد، القاهرة.
59. ابن الوراق: أبو الحسن محمد بن عبد الله بن العباس، (ت: 381هـ)، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1999م.
60. ول ديورانت، قصة الحضارة، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.
61. يحيى وزيري، العمارة الإسلامية والبيئة، عالم المعرفة، الكويت، 2004م.
62. ابن يعيش: أبو البقاء موفق الدين يعيش بن علي الأسدي الموصلي (ت: 643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 2001م.
63. يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة: الخامسة.

64. Süleyman BAERK, Hattat Mustafa Rakım'ın Celı stılıs'ün Estetiğinde Ortaya Koyduđu Yenilikler, Derman-2000-Festschrift

Vefeyat

Pek Azîz Hocam Muhammed Emin Saraç Hocaefendinin Ardından (1930-19 Şubat 2021)*

Salim Sancaklı**

“Bu iş burada bitmez Emin!...”

Ali Haydar Efendi

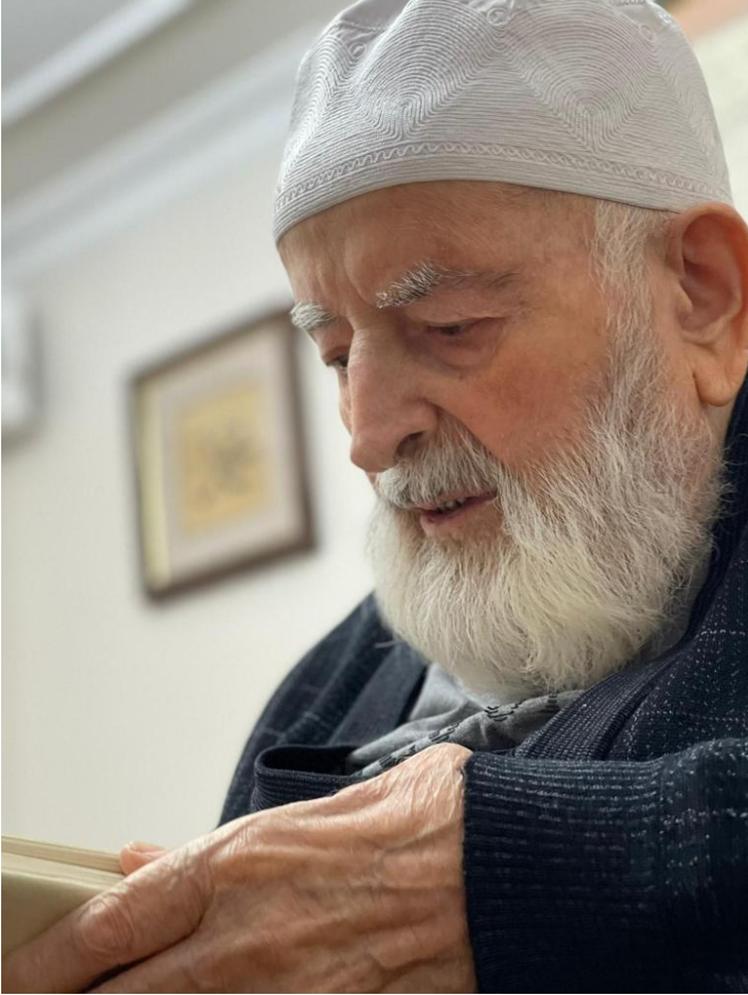
Cenâb-ı Hak, Kur’an-ı Kerim’de “Allah’tan, kulları içinde, ancak (kudret ve azametini bilen) âlimler korkar” (Fâtır, 28) buyurur. Sevgili Peygamberimiz (s.a.v) “Bir kabilenin toptan helâki bir âlimin ölümünden daha ehvendir” buyururlar.¹

Ülkemiz ve İslam dünyasının önde ilmî sîmâlarından Muhammed Emin Saraç Hocaefendi, 19 Şubat 2021 Cuma günü İstanbul Fatih’teki evinde vefat etti. “Âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir” sözünde ifade edildiği üzere, hocamızın vefatı talebelerini, dostlarını ve ilim dünyasını hüzne boğdu. Peygamberlerin varisi olan âlimler, müslümanların ilmî ve manevi önderleri İslam’ı muhafaza eden kaleleridir. Gerçek bir âlim vefat edince İslam’ın surlarında kapatılması ve onarılması güç bir gedik açılır. Muhammed Emin Saraç Hocaefendi de böyle bir âlimdi. Bütün bir ömrünü ilme adanmış, kendisinde ilim ve ameli mecz etmiş, bütün hayatını ilim talebelerinin yetişmesine vakfetmiş yeri doldurulamayacak müstesna bir insandı. Bu sebeple, genç ilim yolcularının hocamızı iyi tanımaları, hayatını dikkatle öğrenmeleri ve onu kendilerine örnek almalarını candan temenni ederim.

* Bu yazı özet şeklinde Tokat İlmîyat Dergisi’nin 9/1 sayısında Haziran 2021 tarihinde yayımlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mssancakli@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5941-9533.

¹ مَوْتُ قَبِيلَةٍ أَيْسَرُ مِنْ مَوْتِ عَالِمٍ (Beyhâkî, Şuabu’l-îman, III,224.)



Hocamızın vefatından bir gün önce çekilmiş son fotoğraflarından biri. Elinde bir fıkıh kitabını mütalaa ederken.

M. Emin Saraç Hocamızın dünyaya geliři Osmanlı Devleti'nin yerine, Cumhuriyet Türkiye'sinin yeni kurulduđu, geçiř devri diye anılan zor yılların daha da kesifleřtiđi bir döneme tekâbül eder. Ailesi, hocaları ve yakın çevresi ilmî ve fikri alanda önemli simâlardan müteřekkildir. Hoca efendi, Tokat'ın Erbaa kazasının Tanoba köyünde, 1930 senesinde dünyaya gelmiřtir. Babası Hafız Mustafa Efendi, annesi Üzeyir Efendi'nin kızı Hatice Hanımdır. Dedesi Nakřibendi meřayihından müderris Üzeyir Efendi'dir. Üzeyir Efendi, Niksar'ın Keřfi Camii Medresesi'nde müderris idi ve dönemin sayılı uleması arasında gösteriliyordu.

Altı yařında iken dedesinin yanında Kur'an-ı Kerim'i hatmeden M. Emin Saraç, diđer üç erkek ve bir kız kardeři ile beraber babasının yanında hafızlıđını ikmal etmiřtir.

Kur'an okumanın zor řartlar altında gerçekleřtirildiđi bir dönemde, babası, küçük çocuklarını gecenin yarısında uyandırır, evin camlarının perdeleri sıkı sıkıya kapatılırdı. Bir baskın olabilir korkusu ile çocuklar, yatakların içinde, üzerlerine

yorganlarını yarı yarıya çekmiş vaziyette Kur'an-ı Kerim'i ezberlerlerdi. Dini yaşamak, korumak ve yaşatmakla öne çıkan babası Mustafa Efendi, çocuklarına Kur'an-ı Kerim'i okuttuğu için mahkemeye çıkarılmış, hâkim beyin; "Sen çocuklara Kur'an okutuyormuşsun, doğru mu?" sorusuna; "Evet, ben çocuklarıma Allah'ın kelamı olan Kur'an-ı Azimuşşân'ı okutuyorum." cevabını verdiği için altı ay hapse mahkûm edilmişti.

Muhammed Emin Saraç Hocaefendi, 1940-1943 yılları arasında, ağabeyi Bahaeddin Saraç ile beraber Niksar Arasta Camii'nde, akabinde Merzifon Kara Mustafa Camii'nde mukâbele okumuşlardır.



Hocamızın, her bayram yaptığı üzere, İsmet Efendi Dergahı'nda, bayram namazını müteakiben çekilen bir fotoğraf.

1943 senesinde babası üç çocuğunu, Bahaeddin, Emin ve küçük kardeşleri Osman'ı, tekkesinin sürekli murakabe altında tutulduğundan habersiz, İstanbul'a, kendisinden ilim tahsil etmeleri için son devrin büyük âlimlerinden, Ahıskalı Ali Haydar Efendi'ye göndermiştir. Ali Haydar Efendi de üç kardeşi Fatih Camii baş imamı Ömer Efendi'ye emanet etmiştir. Hocaefendi, Ömer Efendi'nin yanında Kur'an talimi ve Telhis dersleri okumuş, bu şekilde Fatih Camii'nde üç ay kaldıktan sonra Karagümrük'teki Üçbaş Medresesi'ne geçmiştir. Bu medresede, Fatih Camii'nde uzun yıllar baş kayyımılık yapmış olan muhaddis Süleyman Efendi'den Buhari-i Şerif'in birinci ve ikinci cüzlerini bitirmiş, ilk hadis icazetini de, Hacı Ferhad Rizevî silsilesinden gelen icazetname ile Süleyman Efendi'den almıştır. Bütün bir ömrünü,

binlerce talebeye Rasûl-ü Ekrem Efendimiz'in (s.a.v) hadisi şeriflerini öğretmekle geçiren hocamıza, hadis ilmini sevdiren ve ilk hadis okuma zevkini tattıran da bu hocasıdır. Kendisi bu hocasını şöyle anlatır:

“Süleyman Efendi, altmış senesini Fatih Camii'nde geçirmiş çok mübarek bir insandı. Elinden Buhari-i Şerif düşmezdi. Devamlı Buhari okurdu. Camide kalırdı. Buhari icazetliydi. Bana ilk defa hadis okuma zevkini o tattırmıştı. Hadis-i şeriften mücâz ve icâzet veren bir kimseydi.”

Üçbaş Medresesi'nde 1950 senesine kadar hocamız bu süreçte, Fatih Camii'nde ders veren son dönem âlimlerinden Gümülcineli Mustafa Efendi, muhaddis İbrahim Efendi, Hüsrev Efendi, Bekir Hâkî Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen ve Mahmud Cevdet Bey gibi âlimlerden de tefsir, hadis, fıkıh ve usûl dersleri almıştır. İstanbul'da kaldığı yıllarda *Tirmizî, Buhârî-i Şerif, Merâku'l-Felâh, Kudûrî, Şerhu'l-Akâid, Şifâ-i Şerif, Mir'ât, Müslim-i Şerif, Mişkâtu'l-Mesâbih, Tefsîr-i Kâdî Beydâvî* gibi kitapları okumuştur.

1950 yılında, İslâmî ilimlerde daha fazla ilerlemek için, hocası Ali Haydar Efendi tarafından Mısır'a gönderilmiştir. A. Haydar Efendi kendisine “Bu iş burada tamamlanmaz Emin, git, Mısır'da tamamla gel” demiştir. Mısır vizesinin kısa sürede çıkmaması üzerine kardeşi Osman Saraç ile birlikte, Bağdat üzerinden Mısır'a gitmişlerdir. Mısır'da dokuz yıl kalan M. Emin Saraç Hocaefendi, Kahire'de, önce Ezher (kendisi, Ezher kelimesini her zikrettiğinde daima Ezher-i Şerif tâbirini kullanırdı) Lisesi'ni bitirmiş, daha sonra Şeriat Fakültesi'nde tahsilini ikmal etmiştir. Hocamız Mısır'daki talebelik hayatını “ilim hicreti” olarak tavsif eder ve şöyle anlatırdı: “Mısır'da dokuz sene kaldım. Yaşadığımız bir ilim hicreti idi. Bu müddet zarfında İstanbul'a hiç gelemedik. Çünkü gelseydik dönemeyecektik.”

M. Emin Saraç Hocaefendi, Mısır'daki tahsili sırasında, Osmanlı Devleti'nin son şeyhulislâmlarından Tokatlı Mustafa Sabri Efendi ve şeyhulislâm vekili, devrinin en büyük muhaddislerinden, allâme M. Zâhid el-Kevserî'den dersler almıştır. Bunun yanında Yozgatlı İhsan Efendi, muhaddis Muhammed Abdulvehhab Buhayri ve Ahmed Fehmi Ebu's-Sünne gibi zamanın Ezher âlimlerinden de ders okumuştur. Bir âlim düşünün ki, yukarıda saydığımız zevâtın dışında, Hasenü'l- Bennâ'yı, Seyyid Kutub'u tanımış, Türkiye'ye dönünce *Fî Zilâli'l-Kur'an* tefsirini en güzel bir şekilde ve ilk defa tercüme edenler arasında yer almış, Yusuf Kardavî, Ebu'l-Hasen en-

Nedevî ile görüşmüş, onlarla muhabbet etmiş, Elmalılı M. Hamdi Efendi'ye ve Ömer Nasuhi Bilmen Hocaefendiye mülâki olmuş, Abdulfettah Ebu Gudde ve Muhammed Avvâme gibi hadis âlimleri ile arkadaşlık etmiş, Mahmud Sâmi Ramazanoğlu, Mehmed Zahid Kotku gibi zevattan istifade etmiş, Abdurrahman Gürses ve Ali Yakub Cenkciler gibi hocaefendiler ile arkadaşlık yapmış ve birlikte olmuş, bu ilmi menbalardan yetişmiş ilim zincirinin son halkalarından âlim ve fâzıl bir şahsiyeti.

M. E. Saraç hocamızın en önemli yönlerinden biri de son devir Osmanlı uleması nesli ile günümüz Türkiye'si nesilleri arasında bir köprü vazifesi görmesinin yanı sıra, İslam dünyası ile Türkiye arasında da bir köprü vazifesi görmesi, adeta "Türkiye'nin İslam dünyasına açılan kapısı" olma özelliğini taşıyor olmasıdır. Bu konuda Prof. Dr. Sabahattin Zaim hoca hatıralarında: "Emin Saraç, İslâm dünyasında Türkiye'den daha fazla tanınır. Bu yüzden dışarıda Türkiye denildiği zaman Emin hocayı sorarlar." demiştir.

Hocaefendi, Mısır'daki tahsilini tamamlayıp ülkesine döndükten sonra, bütün hayatını İslamî ilimleri yaşatmaya, okutup öğretmeye vakfetmiş, yetiştirdiği binlerce talebesi ile geleceğin Türkiye'sinin ilmi yönden öncü ve önder nesillerinin yetişmesine vesile olmuştur. O, eser telifi yerine ders vermeyi tercih etmiş, Fatih Camii'nde ve muhtelif yerlerde, altmış beş yıl boyunca devamlı olarak dersler okutmuştur.



Hocamızın fakültemizde araştırma görevlisi olarak vazifeli olan torunu Selman Saraç ile, son günlerinde her gece okudukları Sahih-i Müslim dersinden.

Böylece, uzun ve bereketli bir ömrün ardından yetiştirdiği talebelerinin ve sevenlerinin omuzlarında ve dualarıyla, selef-i salihinin zamanımızdaki numûne örneği, pek muhterem hocamızı kıymetli büyüğümüzü ebediyyet âlemine, ahiret yurduna uğurladık. Rahmetullahi aleyhi rahmeten vâsia. Cenâb-ı Hak gâriki rahmet eylesin, makamını âli, mekanını firdevsi âla cennetleri eylesin. Bizleri de şefaatine nail eylesin.

Her ölüm acıdır, fakat hocamızın vefatı çok daha acı olmuştur. İslam âlemi ve ümmet-i Muhammed, bu asrın en büyük âlimlerinden birini kaybetmiş, semamızdan bir yıldız kaymış, bir ilim güneşi ufûl etmiştir. M. Emin Saraç Hocaefendi altmış beş seneden beri son dersiamlığını yaptığı ve “benim cennetimdir” dediği Fatih Camii’nde, 21 Şubat 2021 Pazar günü kılınan cenaze namazını müteakip çok sevdiği Fatih Camii’nin haziresinde ebedi ikametgâhına defnedilmiştir.

Pek aziz hocam ve Ali Yakup Efendi gibi diğer hocalarımız, bu dinin, bu ümmetin bereketiydiler. Hepsi birer birer göçtü, Rablerine kavuştu. Şimdi bu aziz dini ve ona ait ilimleri okumak ve okutmak, yaşamak ve yaşatmak sırası talebesi olan bizlerin ve genç neslin omuzlarında, kutsal bir emanet olarak durmaktadır. Ona binâen yazımızı, hocamıza ait şu dua ile hitama erdirmek istiyorum:

“Ya Rabbi! Cümlemizin âkıbetini hayr eyle. Bizleri hocalarımıza layık birer talebe, onların şefaetlerini hak edecek hayırlı nesiller eyle. Hepimizi Peygamber Efendimiz’in (s.a.s) şefaati-uzmâsına lâyıf ümmet eyle...”

Bu vesileyle hocamızın genç ilim yolcularına birkaç nasihatini de paylaşmak istiyorum:

İlim yoluna girmiş bulunan bütün genç kardeşlerime, talebe kardeşlerime temennilerim, tavsiyelerim şunlardır ki, ilim yolu peygamberler yoludur. Bu yol saadetin yegâne yoludur. Ve bu yolun esası Ehl-i sünnet akidesidir. Ehl-i Sünnet akidesi, enbiya-i izâmın müselâsen takip ettiği, nihayet Resûlullah (s.a.v.) efendimizde şahikaya ulaşan en mükemmel, en muazzam bir yoldur. Bu yoldan ayrılmamak için gayret etsinler. Bazı kimselerin yaptıkları gibi “şefaati yoktur” diyerek konferanslar vermek yahut “kabir azabı yoktur” diye ahkâm kesmek veyahut “İsâ’nın (a.s) nüzûlünü inkar etmek”, “cin

yoktur”, “icma yoktur” şeklinde ifadeler kullanmak... Bilsinler ki bu ifadelerin hiçbiri Ehl-i Sünnet akaidine muvafık sözler değildir.



Yayın Süreci

Yazılar derginin e-posta adresine gönderilmelidir (wiad@yalova.edu.tr). Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini ve orcid numarasını da göndermelidir. Dergiye gönderilen yazılar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olmalıdır. Gelen makalelerin şekil şartlarına uygunluğu kontrol edilir ve uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Bir tebliğ veya tezden üretilmiş makalelerde bu durumun ilk dipnotta belirtilmesi beklenir.

Şekil Şartları

Makaleler Microsoft Word programında 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, Time News Roman fontuyla, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar ise 10 punto ve tek aralıklı olarak yazılmalıdır.

Yayımlanacak her makalenin başında Türkçe ve İngilizce özet ve bunların yanı sıra Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler verilir. İngilizce özetin başına İngilizce başlık da eklenmelidir. Özetler 150 ile 200'er kelime arasında, anahtar kelimeler ise en fazla 5 tane olmalıdır.

Dergide dipnot ve kaynakçada "İSNAD Atıf Sistemi"nin güncel sürümü (2. Edisyon) takip edilmelidir.