yalova İSLÂM ARAŞTIRMALARI *dergisi*

Yalova İslâm Araştırmaları Dergisi
Journal of Yalova Islamic Studies

ISSN 2718-0646

CİLT: 1 SAYI: 3 (31 ARALIK 2021) VOLUME: ISSUE: (DECEMBER 31 2021)

YALOVA İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF YALOVA ISLAMIC STUDIES

Cilt/Volume: 1 | Sayı / Issue 3 • Yıl / Year 2021 (Aralık/December)

Sahibi / Owner
(Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına)
• Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı

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

Alan Editörleri / Field Editors
• Dr. Öğr. Üyesi Emine Taşçi 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 Taşçi 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

İMAM-I AZAM EBU HANİFE İLİM VE ARAŞTIRMAVAKFI

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

İçerikler

20. Yüzyılda İran'da İlk Şîa Eleştirileri: Ahmed Kesrevî Örneği
Mehmet Vehbi Yavuz 5

Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Tecvid İlmine Katkısı ve İlm-i Tecvid Bağlamında el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd İsimli Eserinin Değerlendirilmesi
Adem Çatal 25

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'd Dürri'l-Yetîm Adlı Eseri
Enes Zengin 41

أثر الفتوى في عهد الدولة العثمانية على القانون السوري ودور العلماء السوريين
Yaser Alkadri 55

مفهوم التأويل وتطبيقاته عند الإمام الزَّجَّاج(ت٣١١)ه في كتابه معاني القرآن وإعرابه
Dhuha Mohammed Salih 77

ولاية البصرة والأحساء في نهاية العهد العثماني ١٨٧٥-١٩١٤
Mohanad Alellam 115

دلالة (تعالَوا) في القرآن الكريم
Soumia Haj Nayef / Osama Almallohi 143

مصادر المعرفة عند الفارابي من أرسطو وحتى الفخر الرازي
Osman Saitoğlu 159

İslam, Modernizm ve Batılılaşma
Tahsin Görgün 187

Çizgisiz Defter
Akif Emre 193

20. Yüzyılda İran'da İlk Şîa Eleştirileri: Ahmed Kesrevî Örneği

Mehmet Vehbi Yavuz

Arş. Gör. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
mehveyav@gmail.com,
ORCID ID: 0000-0002-7971-3948

Öz

Câfer es-Sâdık'ın talebeleri yoluyla mezhep esaslarının temelinin atılması, bilhassa Büveyhîler ve Safevîler dönemlerinde mezhebin pratiğine dair bazı uygulamaların yerleşmesi ve bu dönemlerde ve sonrasında yetişen önemli âlimler yoluyla da bu esasların sağlamlaştırılması ile birlikte kurumsallaşmasını tamamlayan Şîa'nın, günümüze kadar taşıdığı bu inanca ve pratiğe dair esas ve uygulamaları, ilk defa Kaçarlar dönemindeki meşrutiyet hareketi sonrasında ortaya çıkan ve Pehlevîler dönemindeki modernleşme çabaları ile birlikte gündeme gelme imkânı bulan Ahmed Kesrevî gibi yenilikçi isimler tarafından açık ve sert bir üslupla eleştirilmiştir. Bu çalışmada, Şîa'nın imamet fikri çerçevesinde kurumsallaşmasını tamamlayıp mezhep esaslarının belirginleştiği dönemden modernleşme çabalarının ağırlığının hissedilmeye başladığı Pehlevîler dönemine kadar geçen süreç ve bu sürecin sonunda Şîa'ya, Şiî ulemaya ve mezhep esaslarına ilk defa açıktan eleştiride bulunan, Bâhemâd-ı Âzâdegân adıyla kurduğu oluşum çerçevesinde yürüttüğü faaliyetlerindeki sert tutumu ve bu noktada ulema ve hükümetle karşı karşıya gelmekten çekinmemesi sebebiyle neticede suikast sonucunda hayatını kaybeden Ahmed Kesrevî'nin hayatı ve Şîa'ya yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Kesrevî, Bâhemâd-ı Âzâdegân, Şîa, İmâmiyye, İmamet.

Renewalism in Religious Thought in the 20th Century

Abstract

The principals and the practices relating to the creed and religious services of Shiah, an Islamic sect for which the basics have been founded, some certain practices have settled in the Bowaihid and Safawid eras and these basics have been strengthened by some scholars who came after these periods, have been criticized explicitly in a harsh manner by the renewalists such Ahmad Kasravi who emerged after the constitutionalist movement in the Qajar period and found the opportunity to come to the fore in the Pahlawid era. In this study, the process starting the time when the Shiah has completed its institutionalization upon the basis of the *imamah* theory and the principals of the sect has come into focus until the Pahlavid era in which the modernity has started becoming effective, and Ahmad Kasravi, who made the strongest judgements about Shiah, Shiite scholars and its principals explicitly, who was assassinated because of his acrimonious attitude which he took on in his activities which he conducted in the frame of his formation that he named as "Bahamad-e Azadagan" is discussed.

Keywords: Ahmad Kasravi, Bahamad-e Azadagan, Shiah, Imamiyyah, Imamah.

Giriş

Hicrî üçüncü asrın ilk yarısından itibaren imamet, nass ve tayin gibi temel esasları belirginleşmeye başlayan Şîa; Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî, Ebû Câfer el-Ahvel gibi isimlerin etkisiyle kitâbî kültürünü oluşturmaya başlamış, ilerleyen dönemde Irak ve İran coğrafyasında yetişen Şiî isimler yoluyla kurumsallaşmaya başlamıştır.[1] Bilhassa hicrî dördüncü ve beşinci asırlar; Mısır'da İsmâilî Fâtımî devletinin, Bağdat'ta Büveyhîlerin, Taberistan ve Yemen'de de Zeydîlerin hüküm sürdüğü, Şîa adına son derece parlak bir dönem olmuştur. Bu dönemden itibaren İmâmiyye'nin önemli isimleri olarak hadis, kelâm ve fıkıh âlimleri yetişmeye başlamış ve mezhebin fikirleri artık tam olarak kurumsallaşmıştır. Büveyhîlerden çok uzun bir dönem sonra yine yakın bölgede kurulacak olan Safevîler, sonrasında Kaçar ve Pehlevî hanedanlıkları da İmâmiyye mezhebinin gelişim gösterdiği ve mezhep mensuplarının doğrudan etkileşim içerisinde bulunduğu devletler olmuştur.

Kaçarların son döneminde yaşanan meşrutiyet hareketi ve Pehlevîler döneminde Rıza Şah'ın uygulamaya soktuğu modernleşme çabaları, bir yandan ulemanın halk nezdindeki etkisinin ve bağımsız otoritesinin ne denli kuvvetli olduğunu

1 Metin Bozan, İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu - Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018), 48, 167, 283.

gösterirken, diğer yandan da dînî sahada yeni tartışmaların cereyan etmesine sebep olmuştur. Hem meşrutiyet dönemine hem de Rıza Şah'ın uygulamalarına yakînen şahit olan Ahmed Kesrevî de dînî ve siyâsî alanda etkili bir isim olarak gündemde olmuş, İran'da ilk defa Şîa'nın temel esaslarını açıkça ve son derece sert bir üslupla eleştirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde, yukarıda bahsettiğimiz devletler kısaca ele alındıktan sonra İran'da modernleşmeye giden süreç aktarılmaya çalışılacak, sonrasında ise Ahmed Kesrevî'nin hayatı ve bahsi geçen eleştirileri ele alınacaktır.

1. Şiî Ulemâ, İmâmiyye'nin Devletleşmesi ve Modernleşmeye Giden Süreç

1.1. Büveyhîler (311-441/932-1062)

Abbâsî halifeliğinin merkezi olan Bağdat'ı ele geçiren Büveyhîlerin bölgede hüküm sürdükleri zaman dilimi, İmâmiyye adına büyük bir özgürlük alanı oluşturmuştur. Zira bu dönem, Şiîlerin ilk defa bir Sünnî devletin çatısı altında olmaksızın rahat hareket edebildikleri bir dönem olmuştur.[2] Büveyhî hükümdarları İmâmiyye'yi devletin resmi mezhebi olarak ilan etmeseler de bu anlayışa mensup olmuşlardır. Onların egemenlikleri altında mezhebe dair fikirler neşv ü nemâ bulmuş, aynı zamanda Şiî âlimlerin Sünnî âlimlerle tartışma ve münazaralarda bulunması, hatta Şiî ve Sünnî isimlerin birbirlerinin ders halkalarına katılması dahi mümkün olmuştur. Bu ise İmâmiyye'nin hem mezhebî teşekkülünü tamamlaması hem de fikirlerinin daha geniş bir çevrede yaygınlık kazanması noktasında büyük katkı sağlamıştır.[3]

İmâmiyye'nin fikrî tarihi açısından döneme bakıldığında, mezhebin en önemli isimlerinin bu dönemde yetiştiği ve birçok önemli eserin bu dönemde verildiği görülmektedir. Nitekim İmâmiyye'nin dört büyük hadis kaynağı olan *kütüb-i erbaa*nın üçü, yani Şeyh Sadûk'un *Kitâbu Men Lâ Yahzuruhu'l-Fakîh* adlı eseri ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *Kitâbu'l-İstibsâr fî Ma'htülife fihi Mine'l-Ahbâr* ve *Kitâbu Tehzîbi'l-Ahkâm* adlı eserleri bu dönemde yazılmıştır.[4] Şeyh Müfîd ve öğrencileri Şerîf Radî ve Şerîf Murtazâ da bu dönemde yetişmiş olan önemli Şiî âlimlerdir. Ayrıca İmamiyye'nin önemli günlerinden bazıları da bu dönemde ehemmiyet kazanmıştır. Nitekim Muizzüddevle (ö. 356/697), Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmasına, 10 Muharrem'de de yas ilan edilmesine karar vermiştir. Araştırmacılar; Gadîr-i Hum gününün, Büveyhîlerin bu uygulamaları sonrasında Şiî çevrelerce daha da ehemmiyet kazandığına dikkat çekmektedir.[5]

2 Ethem Rûhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2. Basım, 2008), 186.
3 Halil İbrahim Bulut, Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 72.
4 Fığlalı, İmamiyye Şîası, 186-187.
5 Bulut, Şia'da Usulîliğin Doğuşu, 28-29, 203.

1.2. İlhanlılar Dönemi (1256-1353)

Tuğrul Bey'in Büveyhî hükümdarlığına son vermesinin ardından Şîa adına bir sessizlik dönemi başlamıştır. Moğol hükümdarı Hülâgü'nün bölgede egemenlik kurup Sünnî hakimiyetini bitirdiği zamana kadar bölgede yetişen önemli bir isim, *Mecma'u'l-Bahreyn li-Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle tanınan Şeyh Tabersî olmuştur. Bu dönemin sona erip İlhanlıların hakimiyeti ele geçirmesi, Şiî âlimlerin rahatça fikirlerini ifade edebilmelerine fırsat tanımıştır. Bu dönem ulemasının İlhanlı sarayıyla kurdukları ilişkiler, özellikle Hilli, sayesinde Şiîliğin hareket alanı genişlemiştir.[6]

1.3. Safevîler Dönemi (1501-1736)

İlhanlıların ardından İmâmiyye'nin tarihi açısından son derece ehemmiyeti haiz bulunan bir başka devlet de Şah İsmail'in 1501 yılında Tebriz'i ele geçirmesiyle kurulan Safevîlerdir.[7] **İmâmiyye için bir dönüm noktası olarak kabul edilen bu dönemde ilk defa, Sünnî Osmanlı hakimiyetine karşı tepkisel bir hareketin neticesinde doğan Safeviler, İmâmiyye** mezhebini kendi devletlerinin resmi mezhebi olarak kabul etmişlerdir. Bu husus, bir başka açıdan da önem arz etmektedir: Şöyle ki, **İmâmî** âlimlerin o dönemdeki genel kabullerine göre imamın yokluğunda bir devlet kurmak mümkün değilken, ilk defa Safevîler bu düşünceyi göz ardı ederek devletleşme yoluna gitmişlerdir.[8]

Bu dönemde, **İmamiyye'nin** bugünkü en önemli merasimleri olan azâdârî, sînezenî, ravzahânî gibi uygulamalar yürürlüğe sokulmuş, Muhakkik Kerekî (ö. 940/1534), Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî (ö. 1104/1693), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641), Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110/1698-99) gibi önemli isimler de İmâmiyye'nin gelişimine büyük katkılar sağlamışlardır.[9] Bazı çağdaş Şiî araştırmacılar; Safevîlerin, bu dönemde genel kabulü hiçe sayarak devlet kurmanın ortaya çıkardığı olumsuz havayı dağıtabilmek adına o günün uleması tarafından dahi bidat kabul edilen matem törenleri, ezana ilavede bulunulması, sahabeye dil uzatmak gibi faaliyetlerin devreye sokulduğunu iddia etmektedirler. Sebebi her ne olursa olsun, bugün halen canlılığını koruyan, İmâmîlerce net şekilde yaşatılan birçok uygulamanın temelinin Safevîler döneminde atılmış olması, mezhebin günlük yaşam içerisinde görünürlüğünü artırmış ve canlılığını sürdürmesini sağlamıştır.[10]

---

6 Fığlalı, İmamiyye Şîası, 188-191.

7 Gene R. Garthwaite, İran Tarihi, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019), 143.

8 Fığlalı, İmamiyye Şîası, 193; Ahmed el-Kâtib, Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi - Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe, çev: Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020), 474-475.

9 Fığlalı, İmamiyye Şîası, 193-194.

10 el-Kâtib, Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi, 478. Safevîler dönemi uygulamaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Çelenk, 16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri (Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2016).

1.4. Kaçarlar Dönemi (1796-1925)

1796 yılında kurulan Kaçar hanedanı;[11] siyâsî alanda modernizasyon çabalarının yoğunlaştığı, bir yandan İngiliz ve Rus tüccarlara tanınan imtiyazların ortaya çıkardığı sorunlarla uğraşılırken,[12] diğer yandan ulema-siyaset ilişkilerinin seyrinin değişmeye başladığı bir dönemde İran'da hüküm sürmüştür. Safevîler döneminde Kerekî'nin temellerini attığı, ulemanın bağımsız otoritesi fikri bu dönemde çok daha güçlenmiş, ulemanın siyasi sahada da güç kazanması, Kaçarlar dönemini önceki dönemlerden ayıran bir husus olmuştur.[13]

Bu dönemde Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî, Şeyh Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864), Mirza Hasan b. Mahmûd eş-Şîrâzî (ö. 1312/1895), Mirza Ebu'l-Kâsım el-Kummî ve Molla Ahmed en-Nerâkî gibi isimler, ulemanın otoritesinin güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Daha önce imamın yokluğunda bir devlet kurmak yahut siyasetle ilgilenmek noktasında olumsuz bir bakış içerisinde olan ulema, yavaş yavaş kendisini siyasi meselelere müdahil olmak zorunda hissetmiştir.[14]

Bu dönemde ulemanın bağımsız otoritesinin ne ölçüde güçlü olduğunu gösteren en önemli hadiselerden biri, tütün imtiyazına karşı 1891 yılında Şîrâzî'nin fetvasıyla gerçekleştirilen tütün boykotudur. Kaçar hükümetinin, saray masraflarının yüksek olduğu, şahın yurtdışı seyahatlerinin karşılanabilmesi adına dışarıdan borçlar alındığı bir dönemde İngiliz Imperial Tobacco şirketine verdiği tütün imtiyazı hem halk hem de ulema tarafından emperyalist güçlerin İran üzerinde egemenlik kurma çabası olarak algılanmıştır. Bunun üzerine Mirza Hasan b. Mahmûd eş-Şîrâzî, şahtan bu imtiyazın kaldırılmasını talep etmiştir. Baskılara dayanamayan hükümdar ise Şîrâzî'ye bir telgraf çekerek bu imtiyazın kaldırıldığını bildirmek zorunda kalmıştır. [15] Bu olay, dönemin ulemasının halk üzerinde ne denli büyük bir etkisinin olduğunu ve siyasi konularda nasıl baskı kurabildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çağdaş araştırmacılardan Emir Abbas Haydârî, bu boykot sürecini şu dikkat çekici sözleriyle özetlemektedir: "İran tarihinde ilk defa bir şah, halkının arzusuna itaat etmek zorunda kalmıştı."[16]

---

11 Ervand Abrahamian, Modern İran Tarihi, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 12.

12 Emir Abbas Haydârî, Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashid (Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1954), 19; Abrahamian, Modern İran Tarihi, 50.

13 Mazlum Uyar, Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi (İstanbul: İyidüşün Yayınları, 1. Baskı, 2020) 111, 128.

14 Uyar, Şiî Politik Düşüncesi, 142-143, 152, 154-155.

15 bk. İbrahim Teymûrî, Asr-ı Bihaberî yâ Târîh-i İmtiyâzât der Îrân (Tahran: Çâp-ı İkbâl, 1954); Mazlum Uyar, İran'da Modernleşme ve Din Adamları, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 53-56; Rıza Kurtuluş, "Tütün", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 4-5.

16 Haydârî, Some Aspects of Islam in Modern Iran, 24.

Bu dönemde ulemanın bağımsız otoritesinin siyasi meselelerdeki etkisini gösteren bir başka hadise de meşrutiyet hareketi olmuştur. 26 Ekim 1905 tarihinde Abdullah Behbehânî'nin Seyyid Muhammed Tabatabâî'yi ziyaret etmesi ile mevcut hükümete karşı bir ittifak kurulmuş ve bu, meşrutiyet devriminin başlamasına vesile olmuştur.[17] Kaçar hükümetinden rahatsız olan liberal kesimin ulemayla iş birliği içerisinde olduğu bu hareket neticesinde, 5 Ağustos 1906 tarihinde Muzafferüddin Şah, meclisin kurulacağını bildirmiş ve böylece meşrutiyet ilan edilmiştir.[18] Ulemadan iki önemli ismin, liberal çevreyi de kendi etrafında toplamak suretiyle bir halk hareketine öncülük etmesi ve böylece hükümet üzerinde baskı kurarak taleplerini gerçekleştirmesi, ulemanın gücünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bununla beraber modernitenin Osmanlı'dakine benzer şekilde İran'da da siyasal alanda gerekli kıldığı birtakım gelişmelerin gün yüzüne çıkabilmesi adına ulema ile liberal/modernist kesimin bir araya gelmesine vesile olması noktasında da ehemmiyet arz etmektedir.[19]

1.5. Pehlevîler Dönemi

1921 yılında Rusya'nın İran'ı işgal ettiği esnada Tahran'a gelerek Rus güçlerini püskürttükten sonra şehri kontrol altına alan Rıza Han, Ahmet Şah'ın ülkeden kaçması üzerine 1925 yılına kadar geçen bir fetret devrinin ardından Ahmet Şah'ın hal edildiğini ilan etmiş ve kendisini şah ilan ederek Pehlevî hanedanlığını kurmuştur. Bundan sonraki dönem, ulemanın siyasetle ilişkisi bağlamında çekişmeli hadiselere zemin hazırlamıştır. Nitekim Sovyet bloğu ile Batı arasında sıkışıp kalan İran'da istikrarı sağlamanın en etkili yolunun yalnızca askeriyeyi değil, bütün yönleriyle toplumun modernize edilmesi gerektiğini düşünen Rıza Şah, Türkiye Cumhuriyeti'ndekine benzer şekilde reformlar gerçekleştirmek istemiştir. Dinî alanda da birçok reforma gitmeyi amaçlayan Rıza Şah, ulemanın bu noktadaki konumunu ve gücünü hafife almamış; ancak onların etkisini kırabilmek adına akıllıca bir yöntem izlemiştir. 1925 yılına kadar, göreve gelebilmek adına Ahmet Şah'a karşı ulemanın desteğini alabilmek için onlarla olumlu ilişkiler kurmaya çalışan Rızâ Şah, 1925 ilâ 1927 yılları arasında ulemanın gücünü kırmadan modernizasyon faaliyetlerini gerçekleştiremeyeceğini anlamış ve bir müddet bekledikten sonra artık kendi konumunu güçlendirmiştir. Bundan sonra ise ulema-devlet ilişkileri son derece çetin bir hal almıştır.[20]

17 Uyar, İran'da Modernleşme, 141; Abrahamian, Modern İran Tarihi, 59.

18 Abrahamian, Modern İran Tarihi, 61.

19 İran'da ulema ile liberal kesimin iş birliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nikki R. Keddie, "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran", Past & Present 34 (1966), 70.

20 Mohammad H. Faghfoury, "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941", International Journal of Middle East Studies 19/4 (Kasım 1987), 414.

Rıza Şah döneminde Kaçarlar zamanında İngiltere ve Rusya'ya verilen kapitülasyonlar kaldırılmış, Bank-ı Millî kurulmuş, askeriyede birçok düzenlemelere gidilmiş, ülkede toplumsal entegrasyon sağlanmaya çalışılmıştır.[21] Bu modernizasyon süreci içerisinde dinî yaşantıya dair birçok hususu aşılması yahut yasaklanması gereken şeyler olarak kabul eden Türkiye Cumhuriyeti'nin dinamikleri ile; elinde büyük bir güç bulunan, bağımsız bir ulema sınıfının yer aldığı İran'ın dinamiklerinin birbiriyle aynı olmadığının son derece farkında olan Rıza Şah, ilk etapta yanlış bulduğu bu uygulamalara karşı dinî alanı gözden çıkaracak herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Ancak ulemayı kendisine karşı bir tehdit olarak görmediği dönemde, dinî konulardaki uygulamaları son derece sertleşecektir.[22] Nitekim onun yönetimi altında, hurafe olduğu ve "İran gibi bir devlete" yakışmadığı gerekçeleriyle Muharrem törenleri ilga edilmiş, 1936 yılında kadınların sokakta peçe takmaları yasaklanmış, hatta sokaklarda kadınların peçelerini açmak üzere polisler görevlendirilmiştir.[23] Bu ve buna benzer uygulamalar dikkate alındığında, İran'da İslâmî kültüre ait unsurların yerine İran'ın milli değerlerinin yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir ki bu durum, Pehlevîler döneminin gelenekçi Şiî ulema için son derece sancılı bir dönem olduğunu ortaya koymaktadır.[24] İzlenen bu modernizayson politikası ve dinin görünür hayattan çıkartılmaya çalışılması; yalnızca mollalar için değil, toplumun geri kalanı için de ilerleyen dönemde sorun haline gelmiştir. Zira ileriki yıllarda ülkenin eğitimli kesimi İslâmî değerleri geri kalmışlıkla özdeşleştirecek ve dinden uzaklaşacaktır.[25]

Pehlevîler döneminin Şiî dindar kesim ve ulema açısından ne ifade ettiğini, Garthwaite'in şu sözleri çok güzel bir şekilde özetlemektedir: "Şiî Müslümanlık artık İranlı olmanın zorunlu koşulu değildi."[26]

Kaçarlar ve Pehlevîler dönemi, bir yandan modernizasyon çabalarının baş gösterdiği, bir yandan da Şiî ulemanın hem kendi gücünün farkına vardığı hem de devlet tarafından bu potansiyellerinin baskı altında tutulduğu zıtlıklarla dolu bir dönem olmuştur. Moderniteyle birlikte gündeme gelen sorunlar ve bu sorunlara aranan çözümler çerçevesinde İran'da dinî meseleler de tartışmaya açılmış, Batı ile temas kurulmasının ardından Şîa'nın esasları içerisinde yer alan birçok husus da sorgulanmaya başlamıştır. Bu noktada Kaçarların son döneminde doğan ve faaliyetlerinin büyük çoğunu Pehlevîler döneminde gerçekleştiren Ahmed Kesrevî, bu dönemde Şîa'nın

21 Garthwaite, İran Tarihi, 18, 209.
22 Sa'd Rüstem, Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerî'at Sengelecî (İntişârât-ı Akîde, 2014), 13.
23 Haydârî, Some Aspects of Islam in Modern Iran, 50, 52.
24 Haydârî, Some Aspects of Islam in Modern Iran, 53.
25 Haydârî, Some Aspects of Islam in Modern Iran, 59; Rüstem, Zindegînâme, 13.
26 Garthwaite, İran Tarihi, 210.

esaslarına açıktan ve sert bir tutumla eleştiri getiren ilk isimdir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde Kesrevî'nin hayatı ve bu eleştirileri ele alınacaktır.

2. Kesrevî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler

2.1. Hayatı

30 Eylül 1890 tarihinde Tebriz'in Hükmâvâr mahallesinde molla sınıfına mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.[27] Dedesi Mîr Ahmed, onun babası Mîr Muhammed Takî ve büyük dedesi Mîr Muhammed, molla sınıfına mensup kimselerdir.[28] Mîr Ahmed'in Tebriz'de inşa ettirdiği mescit, bugün hâlen ayaktadır.[29] Babası Mîr Kâsım ise, ilme ve eğitime değer veren birisi olmakla birlikte[30] yaşadığı bölgedeki din adamları ile ilgili olumsuz kanaatlere sahip olması dolayısıyla oğlunun bir molla olmasını istememiştir. Mollalıktan kazanılan paranın helal olmadığını düşünen Mîr Kâsım'ın, vefatı esnasında Kesrevî için son nasihatleri şunlar olmuştur: "Oğlum Ahmed okusun. Ailemizde her zaman bir âlim olmalıdır. Ancak mollaların ekmeğini yemesin. Mollaların kazancı haramdır."[31] Bazı çağdaş araştırmacılar, Kesrevî'nin keskin görüşleri üzerinde babasının bu düşüncelerinin etkili olduğu kanaatindedirler.[32]

İlk eğitimini mahalle mektebinde Molla Bahşali isimli bir zattan alan Kesrevî,[33] daha sonra Tebriz'deki Tâlibiyye medresesine gitmiş,[34] buradaki eğitimini de tamamladıktan sonra o dönem Tebriz'de bulunan Şeyh Hasan Tütüncüzâde'den usul derslerini okumuştur.[35] Bu eğitimini de tamamladıktan sonra Kesrevî, aile dostları olan ve kendisinin eğitim masraflarını üstlenen Mîr Muhsin Ağa'nın isteği üzerine bir müddet isteksizce mollalık yapmış, ancak diğer din adamlarından ve çevresinden gördüğü olumsuz davranışlar sonucunda bu görevi bırakmıştır.[36]

---

27 Ahmed Kesrevî, Zindegânî-yi Men (PDF: y.y., 1323/1945), 8; William Converse Staley Jr., The Intellectual Development of Ahmad Kasravi (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1966), 5; Minoo Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker (Durham: Durham University, Yüksek Lisans Tezi, 1969), 4; Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", Middle Eastern Studies 9/3 (Ekim 1973), 274; Yûsuf Fezâî, Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî (Tahran: Müessese-i Matbûât-ı Ferâhî, t.y.), 304.

28 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 8.

29 Aga Mîr Ahmed Mescidi'nin restorasyonu ile ilgili bir haber için bk. Hawzah News, "Tarâhî-yi Sünnetî-yi Mescid-i 'Aga Mîr Ahmed' der Tebrîz" (25 Ağustos 2021).

30 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 18.

31 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 19.

32 Abrahamian, "Kasravi", 276.

33 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 10-11; Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, 4; Hassebi, Seyyid Ahmed Kasravi, 32; Şahin Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdinîyân Hareketi", Turkish Journal of Shiite Studies 2/2 (Aralık 2020), 128.

34 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 23.

35 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 32; Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, 7.

36 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 34, 35.

Mollalığı bıraktıktan sonraki bir buçuk sene evinde vakit geçiren Kesrevî, bu dönemde Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetmekle meşgul olmuştur. Bu esnada ayetlerin manalarına da özellikle eğilen Kesrevî, bunun kendisinde bıraktığı etkiyi şu sözleriyle dile getirmektedir: "Bu iş beni, ayetlerin bizzat kendilerinden çıkan manaları dikkate almaya zorladı. Manalara eğilmek, hayatımın seyrini etkileyen önemli bir unsur oldu. Düşünce ve inançlarımdaki ilk deprem de böylece meydana geldi."[37]

Bu dönemde Kesrevî entelektüel birikimini artırma çabası içerisinde olmuştur. Tebriz'deki Amerikan Okulu'nda (Memorial School) Arapça dersi vermesi karşılığında İngilizce ve Esperanto dilini öğrenme imkânı bulmuş,[38] Arapça makalelerini Saydâ merkezli *el-İrfân* dergisine göndermiş,[39] 1916 yılında Tiflis, Bakü, Aşkabat ve Meşhed şehirlerini ziyaret etmiştir.[40] Tebriz'de Şeyh Muhammed Hıyâbânî (ö. 1298/1920) ile yaşadığı çekişmenin ardından Tahran'a gitmek zorunda kalmış, bir süre burada öğretmenlik yaptıktan sonra[41] 1921 yılında İstinaf Mahkemesi Üyesi olarak Tebriz'e geri dönmüştür.[42] Bundan sonra adalet bakanlığı bünyesinde çeşitli görevler yapacak olan Kesrevî; Tahran, Mâzenderân, Fîrûzkûh, Sârî, Demâvend, Zencân, Hürremşehr, Şûşter ve Nâsırî şehirlerinde görev yapmıştır. Bu dönemde Sâmerrâ ve Ur şehirlerini de ziyaret etme fırsatı bulmuştur.[43] 1926 yılında adalet bakanlığının kapatılmasıyla birlikte görevine son verilen Kesrevî, bir müddet Ernest E. Herzfeld'in açtığı Pehlevice kursuna katılmıştır.[44] Daha sonra adalet bakanlığının yeniden açılmasıyla 1929 yılında Birinci Derece Mahkemeleri Reisi olarak tekrar görev almıştır. On yedi ay süreyle bu görevi yürüttükten sonra[45] Evîn köyü sakinleri ile Rızâ Şâh arasında cereyan eden bir davada köy sakinlerini haklı bulmuş, üstten gelen direktifleri dinlemeyip şahın aleyhine karar vermiş ve bunun neticesinde görevinden uzaklaştırılmıştır.[46]

Bu son hadise, Kesrevî'nin hayatında dönüm noktası olmuştur. Kesrevî bundan sonra entelektüel faaliyetlerini hızlandırmış, Pâkdînî hareketini kurmuş ve siyasi alanda da kendisini göstermeye başlamıştır. Eserlerinin büyük bir kısmını bu dönemde veren Kesrevî,[47] bu faaliyetleri esnasında da Rıza Şah hükümetiyle

37 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 36.
38 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 50-51; Hassebi, Seyyid Ahmed Kasravi, 33.
39 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 46.
40 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 57-59.
41 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 86.
42 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 77, 91.
43 Ahmed Kesrevî, Deh Sâl der 'Adliye (PDF: y.y., 1323/1944), 14-16, 19,22, v.d.
44 Kesrevî, Deh Sâl der 'Adliye, 94-95.
45 Kesrevî, Deh Sâl der 'Adliye, 109, 110.
46 Hassebi, Seyyid Ahmed Kasravi, 37; Abrahamian, "Kasravi", 278. Kesrevî bu hadisede Rıza Şâh'ın tavrını eleştirmekte ve onu açgözlü olarak nitelendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kesrevî, Deh Sâl der 'Adliye, 137; Ahmed Kesrevî, Çera ez 'Adliye Birûn Âmedem (PDF: y.y., 1323/1944).
47 Abrahamian, "Kasravi", 278.

problemler yaşamış, hükümetin takibatına uğramış, eserleri toplatılmıştır. Yayımladığı *Peymân* dergisi, 1941 yılındaki darbenin ardından Muhammed Ali Furûğî'nin emriyle kapatılmıştır.[48] Bunun üzerine Kesrevî, *Perçem* dergisini çıkarmıştır.[49] Bu dergi de bir süre sonra baskılara dayanamayıp kapatılmış,[50] ardından aynı adla yayın hayatına başlayan on beş günlük gazete (nîmemâhe) ise 12 sayı çıkardıktan sonra yayın hayatına son vermiştir.[51]

Kesrevî'nin 1943 yılında *Şîîgerî* adlı eserini yayımlaması, katline giden sürecin başlangıcı olmuştur. Hâfız Şîrâzî (ö. 792/1390) ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) gibi edebiyatçıları "harâbâtîler" olarak isimlendirip eserlerini yaktığı *kitâbsûzî* ayinleri,[52] kendisi aleyhinde davalar açılmasına neden olmuş ve bu davalarda Kur'ân-ı Kerîm'i yaktığı suçlamasıyla itham edilmiştir.[53] Şiî ulemadan Seyyid Ebu'l-Hasen Isfahânî,[54] Şeyh Muhammed Aga Tahrânî,[55] Ayetullah Humeynî[56] gibi şahısların verdikleri demeçlerin de etkisiyle Kesrevîye önce Nevvâb Safevî tarafından 28 Nisan 1945 tarihinde bir suikast düzenlenmiş, ancak kendisi bu saldırıdan sağ kurtulmuştur.[57] Ardından 11 Mart 1946 tarihinde, Kur'ân-ı Kerîmi yaktırdığı iddiasıyla aleyhine açılan dava görülmekte iken, Fedâiyân-ı İslâm üyesi iki kardeş tarafından koruması Muhammed Takî Haddâdpûr ile birlikte silahla vurularak ve bıçakla yaralanarak öldürülmüştür.[58]

2.2. Görüşleri

Kesrevî'nin görüşlerinin olgunluk kazanmasında babasının molla sınıfına karşı olumsuz bakışı, kendisinin din adamlarıyla yaşadığı olumsuz tecrübeler, Amerikan okulunda görev yaptığı dönem ve Dr. Herzfeld'le yaptığı Pehlevîce dersleri son derece etkili olmuştur.[59] Cevâd Meşkûr, onun gençlik döneminde okuduğu şu dört eserin, fikir dünyası üzerinde büyük etkisinin olduğu kanaatindedir:

48 İsmâîl Vâizpûr, Târihçe-i Bâhemâd-ı Âzâdegân (PDF: y.y., 1384/2005), 20.
49 Bâhemâd-ı Âzâdegân, Çera Kesrevî ra Koştend (PDF: y.y., 1399/2020), 13-14.
50 Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, 21; Âzâdegân, Çera Kesrevî ra Koştend, 16.
51 Fezâî, Kesrevîgerâyî, 308; Âzâdegân, Çera Kesrevî ra Koştend, 19.
52 Kesrevî'nin kitâbsûzî törenleri hakkında tafsilatlı bilgi edinmek için bk. Ahmed Kesrevî, Dâdgâh (PDF: y.y., 1323/1944), 2-23; Hassebi, Seyyid Ahmed Kasravi, 41; Lloyd Ridgeon, Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition (Routledge Publication, 1. Basım, 2006), 8.
53 Staley, Ahmad Kasravi, 29.
54 Ahmed Kesrevî, Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed (PDF: y.y., 1391/2012), 13.
55 Haghighi, Ahmad Kasravi Tabrizi, 34.
56 Ahmed Kesrevî, Şî'îgerî, ed. Muhammed Emînî (İntişârât-ı Şeriket-i Kitâb, 2011), 23-24; Humeynî, Rûhullah M. "Behânîd ve be Kâr Bebendîd". BBC (08.06.2021).
57 Âzâdegân, Çera Kesrevî ra Koştend, 25; Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, 29.
58 Hassebi, Seyyid Ahmed Kasravi, 45; Pâkdâmen, Katl-i Kesrevî, 28; Staley, Ahmad Kasravi, 29.
59 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 19; Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, ek: A, 1-2.

1. *Kitâb-ı Ahmed*, Abdurrahîm Tâlibov

2. *Seyâhatnâme-yi İbrâhîm Beg*, Zeynelâbidîn Merâgâî

3. *Kitâb-ı Celâlüddevle*, Mirza Ağa Han Nûrî Kirmânî

4. *Tahrîru'l-'Ukalâ*, Şeyh Hâdî Necmâbâdî[60]

Mirza Ağa Han Kirmânî'nin (ö. 1896) milliyetçi fikirlerinin yanında[61] Tâlibov, Ahundzâde ve Mirza Melkum Hân gibi isimlerin ulemaya yönelttikleri eleştiriler[62] de Kesrevî'nin fikir dünyasının gelişmesinde etkili olmuştur. Ayrıca Kesrevî'nin fikirlerinin, meşrutiyet döneminin önemli isimlerinden Seyyid Cemâleddîn el-Vâiz ile birçok noktada paralellik arz ettiği, araştırmacılar tarafından belirtilen bir husustur.[63]

2.2.1. Siyaset Anlayışı

Yalnızca İran'ın değil, tüm doğu toplumlarının Batı karşısında geri kaldığı ve bunun temel sebebinin de toplumun bölünmüşlüğü olduğu kanaatini taşıyan Kesrevî, İran'daki farklı etnik unsurların devlete entegre hâle geldiği bir toplumsal sistemin oluşması gerektiğini düşünmüştür.[64] Onun bu keskin milliyetçi düşüncesi, diğer dinî sahadaki fikirlerine ve Şîa'ya yönelttiği eleştirilere sirayet etmiş ve görüşlerinin altyapısını oluşturmuştur.

"Bugün İran halkı için gerekli olan siyaset, hem ülkenin kalkınması ve halkın asayiş içerisinde mutlu olması, hem de İranlıların bu ilerlemelerden faydalanmakla birlikte diğer dünya halklarıyla eşdeğer bir hale gelmeleri için halkın geri kalmışlığını ve çaresizliğini göz önünde tutarak çözüm yolları üzerinde düşünmektir."[65] sözleriyle İran'ın kurtuluşunu, ilk etapta halkın uyanışının gerçekleşeceği bir siyasetin izlenmesine bağlayan Kesrevî, Leonard Binder'ın da *Iran: Political Development in a Changing Society* adlı kitabında işaret ettiği üzere Mevdûdî, Mişel Eflak, Cemâl Abdünnâsır gibi isimlerle benzer bir şekilde devrimin yalnızca gücü ele geçirmekten ibaret olmadığı, aynı zamanda toplumun fikir ve inanç yapısının da değiştirilmesi gerektiği kanaatindedir.[66]

Kesrevî'nin nasyonal entegrasyon fikri çerçevesinde dikkat çeken en önemli hususlardan biri, Farsçanın, Arapça ve Türkçe kelimelerden arındırılarak yegâne ortak

60 Staley, Ahmad Kasravi, 100; Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, ek: A, 2.

61 Uyar, Şiî Politik Düşüncesi, 179; Uyar, İran'da Modernleşme, 95.

62 Uyar, İran'da Modernleşme, 99, 108-122.

63 bk. Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Sayyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran", Middle Eastern Studies 29/4 (Aralık 1993), 702-713. Ayrıca Kesrevî'nin, dönemindeki İranlı aydınlar hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bk. Asghar Fathi, "Kasravi's Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization", Iranian Studies 19/2 (1986), 167-182.

64 Abrahamian, "Kasravi", 271, 274, 282.

65 Ahmed Kesrevî, Der Râh-ı Siyâset (PDF: y.y., 1324/1946), 6.

66 Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, 382-383.

dil olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesidir.[67] Bu sebeple o, bazıları tarafından bir "zenofob" olarak bile tanımlanmıştır.[68]

2.2.2. Din Tanımı ve Din Anlayışı

Kesrevî'nin milliyetçiliğinin ve siyâsî görüşlerinin dînî anlayışı üzerinde de etkili olduğuna yukarıda değinmiştik. Bu noktada Cevâd Meşkûr, Kesrevî'nin asıl amacının toplumsal bir reform gerçekleştirmek olduğunu, ancak günün şartları gereği buna dinî bir renk kattığını söylemektedir.[69] Haghighi, bu görüşe katılmakla birlikte tek etkenin bu olmadığını, Kesrevî'nin tarih sahasında yaptığı okumaların da onun dinî anlayışında önemli etkilere sahip olduğunu ifade etmektedir.[70] Mehdî Müctehidî ise, onun Amerikan okulunda Hristiyanlarla yaptığı münazaraların, din ve mezheplere ilgi duymasına sebep olduğunu ifade etmektedir.[71]

Kesrevî'deki kuvvetli milliyetçilik ve siyasi entegrasyon vurgusundan hareketle ortaya konan bir başka değerlendirme de Kemal Karpat'a aittir. Ona göre Kesrevî net bir şekilde modernizmi ve Zerdüştîliğe geri dönüşü desteklemektedir.[72] Ridgeon da Kesrevî'nin din ve dil sahasındaki düşüncelerinin temelinde bir İran savunusunun olduğundan bahsetmektedir.[73] Ramyar ise bu iddiaya katılmamakta, onun dinî alandaki fikirlerinin gelişmesinde yalnızca milliyetçi duyguların etkili olduğunu söylemenin doğru olmayacağını düşünmektedir.[74] Ramyar'ın bu noktadaki itirazı isabetli görünmektedir; zira Kesrevî'nin Zerdüştîliğe geri dönmeyi hedefleyecek kadar keskin bir milliyetçilik duygusu içerisine hapsedilmiş bir din anlayışının olmadığı açıktır. Ayrıca her ne kadar İran toplumunun entegrasyonunun sağlanması noktasında İslam öncesi İran kültürüne önem vermiş ve bu noktada kültürel sürekliliği sağlamak istemiş olsa da Kesrevî'nin eserlerinde Kemal Karpat'ın bahsettiği gibi bir görüşün izine rastlamak da pek mümkün değildir.

Kesrevî, dünyanın mamur hale gelebilmesinin sebebi olarak gördüğü dini bir binaya benzeterek yaratıcıya, ruhun ölümsüzlüğüne ve ahirete inanmayı, iyilik ve doğruluk üzere bulunmayı bu binanın dört duvarı, iyiliklerde bulunmayı ise binanın süsleri olarak kabul etmektedir.[75] Onun eserleri incelendiğinde, birçok farklı din tanımı

67 Hassebi, Ahmed Kasravi Tabrizi, 65, 114; Abrahamian, "Kasravi", 287.
68 Abrahamian, "Kasravi", 274.
69 Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, ek: A, 8-9.
70 Haghighi, Ahmad Kasravi Tabrizi, 17-18, 27.
71 Müctehidî, Ricâl-i Âzerbâycân, 127.
72 Kemal H. Karpat, Political and Social Thought in The Contemporary Middle East (New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968) 378.
73 Ridgeon, Sufi Castigator, 49.
74 Ramyar, Sayyed Ahmad Kasravi, ek: B, 13.
75 Ahmed Kesrevî, Âyîn (PDF: y.y., 1311/1932), 38-39.

yaptığı görünmektedir.[76] Ancak bu tanımlardan iki tanesinin ağırlık kazandığı ve onun anlayışını daha derli-toplu bir şekilde ortaya koyduğu görünmektedir:

1. "Din; dünyanın manasını anlamak, hayatın öğretilerine ayak uydurmak ve aklın ilkelerine uygun bir hayat sürmektir."[77]

2. "Din, dünyanın ve hayatın anlamını bilmek ve aklın ilkelerine uygun bir yaşam sürmektir."[78]

Bu tanımlarda dinin dünya hayatına bakan pratik yönüne vurgu yapılması ve bu noktada akla işlevsel bir anlam yüklenmesi dikkati çekmektedir. Bu ikisi, onun sosyal ve siyasi alandaki fikirlerinde de baz aldığı unsurlar olmuştur.

Kesrevî'ye göre insan, aklın öncülüğünde din de dahil olmak üzere her şeyi kavrayabilir.[79] Materyalist düşünürlerin aksine aklı, insanın hayvandan ayrılan yönü olarak kabul eden Kesrevî,[80] dinin ancak aklı kullanmakla doğru bir şekilde yaşanabileceğini düşünmektedir.[81] Ona göre din akılla anlaşılmalı, akıl da dinle güçlendirilmelidir.[82] O günün İran'ında dinin zayıfladığına ve dinsizliğin yaygınlaştığına dikkat çeken Kesrevî, bundan kurtulmanın yolunun da aklı rehber kabul edip onun izinden gitmek olduğunu söylemektedir.[83]

Kesrevî'nin fikirleri göz önünde bulundurulduğunda, kendisiyle alakalı söylenmiş şu cümlelerin, onun din anlayışını güzel bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir: "Hurafelerden arındırılmış, akıl ve mantıkla uyumlu bir din anlayışını ortaya koymak isteyen Kesrevî;[84] materyalist düşünürlerin dine karşı geliştirdikleri argümanlara binaen dinle modern bilim arasında açılan boşluğu, dine yeni akılcı bir yorum getirerek kapatmak istemiştir."[85]

Müslümanların binlerce yıl içerisinde tefrika içerisine düşerek zayıfladıkları ve Batı'nın gerisinde kaldıkları kanaatinde olan Kesrevî, ilk dönemin saf anlayışına dönmek gerektiğini ifade etmektedir. *Der Pîrâmûn-i İslâm* adlı eserinin girişinde iki tür İslam'ın bulunduğundan bahsetmekte ve bunlardan birinin, 1350 sene önce Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ortaya koyduğu ve Allah'a inanmak, onu tek kabul etmek,

76 Kesrevî'nin farklı din tanımları ile ilgili ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Ahmed Kesrevî, Râh-ı Restgârî (PDF: y.y., 1316/1937), 34.
77 Ahmed Kesrevî, Der Pîrâmûn-i İslâm (PDF: y.y., 1323/1945), 7.
78 Kesrevî, Şi'îgerî, 85, 252, 168.
79 Kesrevî, Râh-ı Restgârî, 9.
80 Kesrevî, Râh-ı Restgârî, 22.
81 Ahmetoğlu, "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri", 151.
82 Haghighi, Ahmad Kasravi Tabrizi, 40.
83 Kesrevî, Râh-ı Restgârî, 6, 10.
84 Fezâî, Kesrevîgerâyî, 315.
85 Haghighi, Ahmad Kasravi Tabrizi, 66.

iyilik ve saflığa bağlı kalmak, hayat yolunda çaba göstermek, sapkın ve dinsizlere düşman olmak ve ahiret hayatına inanmak şeklinde öz ilkeleri bulunan İslam olduğunu;[86] ikincisinin ise, ilk dönemki saf İslam anlayışından uzaklaşılması neticesinde Şiîlik, Sünnîlik, Alîilâhîlik ve Kerîmhânîlik gibi ayrı kollara ayrılmış olan yaşantı ve zihniyetten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "bugün ortada bir 'İslam' yoktur; bugün mevcut olan, Sünnîlik, Şiîlik, Alîilâhîlik, Kerîmhânîlik, Sûfîlik gibi İslam diye adlandırılan çeşitli inanışlardır. Bu, bırakın İslam olmayı, din bile değildir; dinsizliğin ta kendisidir."[87]

Kesrevî'nin çokça tepki çeken bu gibi sert ifadeleri, o gün İslâm'ın herhangi bir hükmü kalmadığı yahut bizzat dinin kendisinin geri kalmış bir yapı olduğu şeklinde değil, daha çok bugünün Müslümanlarının, ilk dönemin İslam anlayışının sahip olduğu ilkeler ışığında çağın gereklerine ayak uyduramadığı şeklinde nispeten tarihselci bir tavır şeklinde anlaşılmalıdır.[88] Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Doğu dünyasının Batı'dan geri kaldığı kanaatinde olan Kesrevî, -bir anlamda- ıslahçı bir yaklaşımla ilk dönemim saf anlayışını yeniden kazanarak kalkınmayı amaçlamıştır.[89]

2.2.3. Kesrevî'nin Şîa Eleştirisi

Toplumsal farklılıkların, farklı etnik, kültürel ve dînî yapıların devlete entegrasyonunun sağlanmadığı zaman çöküşe ve geri kalmışlığa sebep olduğu kanaatini taşıyan Kesrevî, mezhepler hakkında da bu sebeple olumsuz bir kanaate sahiptir.[90] Şiî, Sünnî, Zerdüştî, Yahudi, Hıristiyan, Bahâî, Alîilâhî, İsmailî ve Sûfî şeklinde dokuz gruba bölündüğünü söylediği İran halkının, tek bir bayrak altında entegre olamamasından yakınan Kesrevî'nin eleştirileri,[91] hem İranlı hem de Batılı araştırmacılar tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Özellikle onun Bâhemâd-ı Âzâdegân oluşumu çerçevesinde faaliyetler yürütmesi bir tutarsızlık olarak görülmüştür.[92]

Kesrevî'nin bu noktada da en sert eleştirileri, Şîa'ya yönelmiştir. Şîa'dan "kîş" yahut "din" ifadeleriyle bahseden Kesrevî, mezhebin ortaya çıkışını Hz. Peygamber

86 Kesrevî, Der Pîrâmûn-i İslâm, 50.
87 Kesrevî, Der Pîrâmûn-i İslâm, 4, 6, 37.
88 Kesrevî, Der Pîrâmûn-i İslâm, 46.
89 Kesrevî'nin bu yaklaşımını dönemin diğer ıslahatçı isimleriyle bir tutmak da mümkün değildir. Nitekim o, Afgânî, Abduh ve İran'da Sengelecî gibi ıslahatçı olarak anılan isimlerin ilk dönem kaynaklarına dönmeyi ve toplumu bu suretle yeniden diriltmeyi hedeflerken, İslam'ın özüne dair net bir fikre sahip olmadıkları kanaatindedir. Onun bu isimlere yönelik eleştirisini çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağız.
90 Abrahamian, "Kasravi", 287.
91 Kesrevî, Râh-ı Restgârî, 50.
92 Abrahamian, "Kasravi", 289.

(s.a.s.) dönemine değil, Emeviler dönemi sonrasındaki siyasi hadiselere dayandırmaktadır ki bu son derece dikkat çekicidir.[93]

Şiîlerin sahabeye dil uzatmalarını ve onlara düşmanlık beslemelerini sert bir üslupla eleştiren Kesrevî, onlar hakkında bu şekilde ileri-geri konuşulmasının yanlış olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu noktada dikkat çeken bir husus, *La'niyye* adlı eserinde sahabeye dil uzatan Nasîruddîn Tûsî'den "açgözlü bir dinsiz" olarak bahsetmesidir.[94] Kesrevî, bu türden uygulamaların İran'da Şiîler ve Sünnîler arasındaki gerilimi artırmaktan başka bir faydasının olmadığını dile getirmekte ve bu faaliyetlerin Şiî kültür içerisinde yerleşmesine sebep olan Safevî dönemi uygulamalarını da eleştirmektedir.[95]

Şiîlerin, kendi inanç yapılarını kuvvetlendirebilmek adına Kur'ân-ı Kerîm'deki övgü ifadelerini imamlara, yergi ifadelerini de ilk üç halifeye hamlettiklerini söyleyen Kesrevî'ye[96] göre ilerleyen dönemde Câfer es-Sâdık bir adım daha ileri giderek halifenin -ister hurûc etsin ister evinde otursun- Allah'ın belirlediği kimse olduğunu söylemiştir. Câfer es-Sâdık'ın takipçileri ise zamanla buradaki halife ifadesinin yerine "imam" kavramını koymuşlar ve yeni bir teori geliştirmişlerdir.[97]

Bu noktada nass ve tayin meselesine de değinen Kesrevî, Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir yerinde imamın semâvî bir tayinle belirlendiğine dair bir bilginin yer almadığını ifade etmekte ve bu iddiayı reddetmektedir. O, Gadîr-i Hum rivayetine de Ehl-i Sünnet'inkine benzer bir yorum getirmekte ve buradaki "mevlâ" ifadesi ile imamın kastedilmediğini ifade etmektedir.[98] On iki imam içerisinde Hz. Ali'den başkasının resmen hilafet görevini ifa etmemesine de bu bağlamda dikkat çeken Kesrevî, Abbâsî halifesini zâlim ve gâsıb olarak gören dönemin Şiîlerinin, Alî er-Rızâ'nın veliaht tayin edilmesine ses çıkarmamalarının da bir çelişki olduğunu düşünmektedir.[99]

Şiîlerin Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ı günah keçisi ilan ettiklerini söyleyen Kesrevî, Hz. Ali'nin, bu üç sahâbînin kendisinden önce halife olmalarına ses çıkarmamasının, Şiîlerin bu konudaki iddialarını boşa çıkardığını düşünmektedir. O, ilk üç halife hakkındaki kanaatlerini şu sözleriyle dile getirmektedir: "Ebubekir ve Ömer, kıymetli kimselerdi. Biz nasıl ki Hz. Ali'nin övgüye değer hasletlerini göz önünde bulunduruyor, ona ihtiram gösteriyor ve onu tazim

93 Kesrevî, Şî'îgerî, 43-44.
94 Kesrevî, Şî'îgerî, 119-120.
95 Kesrevî, Zindegânî-yi Men, 12.
96 Kesrevî, Şî'îgerî, 70.
97 Kesrevî, Şî'îgerî, 50, 52.
98 Kesrevî, Şî'îgerî, 50, 52.
99 Kesrevî, Şî'îgerî, 57, 91.

ediyorsak, bu iki zatın övgüye değer hasletlerini göz önünde bulundurmalı ve onlara saygı göstermeliyiz."[100]

On ikinci imamın, evinin bodrumunda saklandığı, sefirler aracılığıyla halka tevkiler gönderdiği, son sefirin ölümünün ardından da bin yıldır yaşamaya devam ettiği ve bir gün yeryüzünü adaletle doldurmak üzere mehdi olarak geri geleceğine dair inancı akla ve mantığa aykırı bulan Kesrevî; bunların, Şiîlerin, iddialarından dönmemek adına çaresizce kabul etmek zorunda kaldıkları uydurma hikayeler olduğu fikrindedir. Ona göre Şiîler, temelsiz olduğunun farkına vardıkları inançlarını, yalanlarla ayakta tutmaya çalışmışlardır.[101]

Hz. Ali'nin örnek şahsiyetinin ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da canice şehit edilmesinin, Şîa'nın kurumsallaşmasında çok büyük etkisinin olduğunu söyleyen Kesrevî, bilhassa Kerbelâ hadisesinin Şiîler tarafından zaman içerisinde istismar edildiğini düşünmektedir. Ona göre bu hadise etrafında geliştirilen törenler, yas tutma âyinleri, sînezenî, azâdârî gibi uygulamalar tümüyle halkı miskinliğe sevk eden ve çirkin bir imaj çizen unsurlardır. Ona göre bunlar, dini tahrip etmekten başka bir işe yaramazlar.[102]

Şiî kültürde son derece büyük bir önemi haiz bulunan türbe ziyaretleri de Kesrevî'nin eleştirdiği hususlardan biridir. Ona göre bütün ümitlerini ölüp gitmiş kimselere bağlayan Şiîler,[103] büyük bir tembellik ve miskinlik içerisinde zamanlarının büyük bir kısmını bu ziyaretlere ayırarak heba etmektedirler.[104] Kesrevî, türbe ziyaretleri için büyük çabalar harcayan bu gibi kimselerden, "bin üç yüz yıl önce ölmüş fakat bugün yaşayanların arasına karışmış kimseler" olarak bahsetmektedir.[105]

Bu noktada dikkat çekici bir başka husus, "İnsanların, Allah'ın dışında tapındıkları ve dünyevi işlerinde yardımını istedikleri her şeyi" put olarak tanımlayan Kesrevî'nin,[106] türbeleri "görkemli puthaneler" olarak nitelemesi ve Necef ve Kerbelâ'dan "putperestlik merkezleri" diye bahsetmesidir.[107] O, hayatta olan kimselerin yanına gidip onlarla Allah'a tevessülde bulunmayı da aynı şekilde putperestliğin kapsamına dahil etmektedir.[108]

100 Kesrevî, Şî'îgerî, 129-130.
101 Kesrevî, Şî'îgerî, 60, 169.
102 Kesrevî, Şî'îgerî, 115-116.
103 Kesrevî, Şî'îgerî, 200-201.
104 Kesrevî, Şî'îgerî, 147-152.
105 Kesrevî, Şî'îgerî, 161-162.
106 Kesrevî, Şî'îgerî, 106-107.
107 Kesrevî, Deh Sâl der 'Adliye, 83.
108 Kesrevî, Şî'îgerî, 114.

Kesrevî, Şiîlerin Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki algılarını da eleştirmekte, onların, Kur'ân-ı Kerîm'i yalnızca imamın gerçek anlamda anlayabileceğini düşünmelerine karşı çıkmakta ve bu noktada yine akla büyük bir vurgu yapmaktadır. Müjde ve mükâfât ayetlerinin Hz. Ali, tehdit ve ceza ayetlerinin ise Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında olduğunu söyleyen Şiîlerin bu anlayışına da karşı çıkan Kesrevî, bu türden zorlama tevillerin, Bâtınîlerden Şiîlere geçtiğini ifade etmektedir. Yine bu noktada ayet ve hadis uydurmaya dahi yeltenen bazı grupların olduğunu söyleyen Kesrevî, bu hususa da eleştiri getirmiş ve İngiltere menşeli "The Muslem World" dergisinde yayınlanan sözde "Velayet" ve "Nûreyn" surelerini *Şî'îgerî*'nin sonuna eklemiştir.[109]

Şiî din adamlarının, yönetme yetkisinin ancak imama ait olduğu şeklindeki bir ön kabulle yıllarca siyasetten uzak durmalarını da sert bir şekilde eleştiren Kesrevî, aslında Şiî ulemanın, kendi kazançlarına aykırı düştüğü için devletle karşı karşıya geldiklerini ifade etmektedir.[110] Bir yandan devletten ve yönetimden uzak kalan Şiî din adamlarının, öte yandan hangi gerekçe ile zekât ve humus mallarını topladıklarını sorgulayan Kesrevî, bu noktada büyük bir ikiyüzlülüğün bulunduğunu düşünmektedir.[111]

Sonuç

Câfer es-Sâdık dönemi ve sonrasında öğrencileri Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Ebû Câfer el-Ahvel, Ali b. Mîsem et-Temmâr gibi isimlerin etkisiyle kurumsallaşmaya başlayan İmâmiyye, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren birçok esasını kitâbî kültürüne yerleştirmiştir. Büveyhiler döneminde Şeyh Müfîd ve Şerîf Murtazâ, İlhanlılar döneminde Nasîruddîn Tûsî ve Allâme Hillî, Safevîler döneminde Muhakkik Kerekî, Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî, Molla Sadrâ ve Muhammed Bâkır el-Meclisî, Kaçarlar döneminde de Şeyh Muhammed Hasan en-Necefî, Şeyh Murtazâ el-Ensârî, Mirza Hasan b. Mahmûd eş-Şîrâzî, Mirza Ebu'l-Kâsım el-Kummî ve Molla Ahmed en-Nerâkî gibi isimler Şiî düşüncenin gelişip yerleşmesinde büyük rol oynamışlardır.

Kaçarlar döneminde bağımsız bir otoritesi bulunan ulema, tütün boykotu ve meşrutiyet hareketi gibi önemli hadiselerde kitleleri ardından sürükleyecek büyük bir güce sahip olmuştur. Pehleviler döneminde bu gücün farkına varan Rıza Şah, önceleri ulema ile arasını iyi tutmuş, ancak gücü tam olarak elde edebildikten

109 Kesrevî, Şî'îgerî, 134-138, 254, 255.
110 Kesrevî, Şî'îgerî, 215-217.
111 Kesrevî, Şî'îgerî, 239-240. Kesrevî'nin bu hususta mollalara yönelttiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi edinmek için bk. Kesrevî, Şî'îgerî, 234.

sonra dinî hayata müdahil olarak ulemayı pasifize etmeye çalışmıştır. Rıza Şah'ın bu dönemde ortaya koyduğu modernizasyon çabaları, ulemanın büyük tepkisini çekmiştir.

Şia ve esasları hakkında ortaya konan ilk eleştiriler de bu dönemde kaleme alınmıştır. Nitekim meşrutiyet döneminde yaşamış hem Kaçarların sonunu hem de Pehleviler dönemini görmüş olan Kesrevî, ilk defa Şîa'nın esaslarına açıktan eleştiriler getirmiş ve bunları ortaya koyarken ulemadan da hükümetten de herhangi bir çekincesi olmamıştır. Öyle ki ne kendisinden önce ne de ölümünün ardından İran'da onun kadar güçlü ve sert bir Şîa eleştirisine rastlamak mümkün değildir.

Aslen molla sınıfına mensup olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Kesrevî, eğitimini tamamladıktan sonra bir süre dedesinin mescidinde mollalık yapmış; ancak yaşadığı birtakım olumsuzlukların neticesinde bu görevi bırakmış ve hayatının bundan sonraki kısmını mollalarla ve onların -kendi deyimiyle- hurafelerle dolu inançlarıyla mücadele etmeye adamıştır. Yıllar boyunca adalet bakanlığı bünyesinde görev yaptıktan sonra 1929 yılında hukuki bir mesele dolayısıyla şahlık rejimiyle de arası açılan Kesrevî, bu görevinden ayrılmış ve kendisini entelektüel ve ideolojik faaliyetlere vermiştir. 1946 yılında suikast sonucu hayatını kaybedinceye kadar Bâhemâd-ı Âzâdegân adını verdiği topluluğuyla eserlerini bastırmış, birçok şehirde toplantılar düzenlemiştir.

Toplumsal farklılıkların ve mezhebi yapılanmaların nasyonal entegrasyonun sağlanmasının önünde bir engel olduğunu düşünen Kesrevî, en sert eleştirilerini Şîa'ya yöneltmiştir. Şîa'nın oluşumunu yerleşik anlayışın aksine Emeviler döneminde yaşanan siyasi hadiselere bağlayan Kesrevî, ilk üç halifeye sövmenin son derece yanlış ve çirkin bir uygulama olduğunu, bunun Sünnîler ve Şiîlerin arasını açmaktan başka bir işe yaramadığını ifade etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de imamın nassla tayin edildiğine dair herhangi bir ayetin bulunmadığını düşünen Kesrevî, gaybet, rac'at ve mehdilik gibi inanışların, Şiîlerin temelsiz olduğunu düşündüğü inançlarını destekleyebilmek adına uydurdukları yalanlar olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, türbe ziyaretlerini ve yaşayan zatlardan tevessülde bulunmayı putperestlik olarak nitelendirmekte, aşırı Şiî grupların Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki iddialarına da sert bir şekilde karşı çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abrahamian, Ervand. "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran". *Middle Eastern Studies* 9/3 (Ekim 1973), 271-295.
- Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

- Ahmetoğlu, Şahin. "Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdinîyân Hareketi", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020), 127-154.
- Bâhemâd-ı Âzâdegân. *Çera Kesrevî ra Koştend*. PDF: y.y., 1399/2020.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu - Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Faghfoury, Mohammad H. "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941". *International Journal of Middle East Studies* 19/4 (Kasım 1987), 413-432.
- Fathi, Asghar. "Ahmad Kasravi and Sayyed Jamal Waez on Constitutionalism in Iran". *Middle Eastern Studies* 29/4 (Aralık 1993), 702-713.
- Fathi, Asghar. "Kasravi's Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization". *Iranian Studies* 19/2 (1986), 167-182.
- Fezâî, Yûsuf. *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*. Tahran: Müessese-i Matbûât-ı Ferâhî, t.y.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.
- Hawzah News. "Tarâhî-yi Sünnetî-yi Mescid-i 'Aga Mîr Ahmed' der Tebrîz". 25 Ağustos 2021. https://www.hawzahnews.com/news/494825/اق-آ-دج-س-م-راوی-د-ی-ت-ن-س-ی-ح-ا-ر-ط-زی-ر-ب-ت-رد-دم-ح-ا-ری-م
- Haydârî, Emir Abbas. *Some Aspects of Islam in Modern Iran, With Special Reference to the Work of Sangalaji and Rashid*. Yüksek Lisans Tezi, McGill University, 1954.
- Humeynî, Rûhullah M. "Behânîd ve be Kâr Bebendîd". BBC (08.06.2021). https://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120311_l44_kasravi_khomeini_letter
- el-Kâtib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi - Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe*. çev: Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Karpat, Kemal H. *Political and Social Thought in The Contemporary Middle East*. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1968.
- Keddie, Nikki R. "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran", *Past & Present* 34 (1966), 70-80.
- Kesrevî, Ahmed. *Çera ez 'Adliye Bîrûn Âmedem*. PDF: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Dâdgâh*. PDF: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Deh Sâl der 'Adliye*. PDF: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i İslâm*. PDF: y.y., 1323/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Râh-ı Restgârî*. PDF: y.y., 1316/1937.
- Kesrevî, Ahmed. *Şeyh Kurbân ez Necef Mi Âyed*. PDF: y.y., 1391/2012.
- Kesrevî, Ahmed. *Şî'îgerî*. ed. Muhammed Emînî. İntişârât-ı Şeriket-i Kitâb, 2011.
- Kesrevî, Ahmed. *Zindegânî-yi Men*. PDF: y.y., 1323/1945.
- Kurtuluş, Rıza. "Tütün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ramyar, Minoo. *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker.* Dur-

ham: Durham University, Yüksek Lisans Tezi, 1969.
- Ridgeon, Lloyd. *Sufi Castigator: Ahmad Kasravi and the Iranian Mystical Tradition*. Routledge Publication, 1. Basım, 2006.
- Rüstem, Sa'd. *Zindegînâme-i Muslih-i Kebîr ve Allâme-i Şehîr Âyetullah Şerî'at Sengelecî*. İntişârât-ı Akîde, 2014.
- Staley Jr., William Converse. *The Intellectual Development of Ahmad Kasravi*. New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1966.
- Teymûrî, İbrahim. *Asr-ı Bîhaberî yâ Târîh-i İmtiyâzât der Îrân*. Tahran: Çâp-ı İkbâl, 1954.
- Uyar, Mazlum. *Başlangıcından Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*. İstanbul: İyidüşün Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.
- Vâizpûr, İsmâîl. *Târîhçe-i Bâhemâd-ı Âzâdegân*. PDF: y.y., 1384/2005.

Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Tecvid İlmine Katkısı ve İlm-i Tecvid Bağlamında **el-Virdü'l-Müfîd fî** Şerhi't-Tecvîd İsimli Eserinin Değerlendirilmesi[1]

Adem Çatal

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
ademcatal2526@gmail.com

Öz

Kıraat ve tecvid ilmi sahasında Abdurrahman el-Karabâşî (ö.904/1498) tarafından Osmanlıca neşredilen meşhur eser *Karabaş Tecvîdi*, Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1789/1848) tarafından yine Osmanlıca olarak *el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd* ismiyle şerh edilmiştir. Tecvid ilmine yönelik Osmanlı Türkçesi ile yazılmış ve hacmi küçük eserlerin geneli *Karabaş Tecvidi*'nin şerhi niteliğindedir. Bu tür eserlerde tecvid konuları Kur'ân okumaya yeni başlayan kimselere ve Kur'ân talebelerine kolaylık sağlaması açısından kısa ve öz olarak kaleme alınmıştır. Birgivî'nin ed-*Dürrü'l-Yetîm* isimli eseri, bu tarz eserlere kaynaklık etmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Mehmed Es'ad Efendi, makaleye konu olan bu eserinin *Karabaş Tecvidi*'nin bir şerhi niteliğinde olsa dahi esasında *ed-Dürrü'l-Yetîm* isimli eserin bir şerhi olduğunu

[1*] Bu makale 2022 yılında Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlanan "Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Tecvid ilmine Katkısı ve İlm-i Tecvid Bağlamında el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd İsimli Eserinin Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

zikretmiştir. Müellif, makaleye konu olan eseri içerisinde; *Karabaş Tecvîdi* müellifi Abdurrahman Karabâşî'nin eserinde önemli ve gerekli olan harflerin mahreçleri, ârızî ve lâzımî sıfatları gibi çocuklara zor gelen çoğu konuyu terk ettiğinden dolayı bu esere şerh yapma ihtiyacı duyduğunu belirtmiştir. O, bu sebeplerden ötürü mezkûr eserinde tecvid kurallarından en önemli ve en gerekli olanlarını seçerek *Karabaş Tecvîdi*'ne şerh yazdığını açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tecvid, Karabaş, Osmanlıca, Mehmed Es'ad Efendi

Sahaflar Shayhizâde Mehmed Es'ad Efendi's Life, His Scientific Personality, His Contribution to the Science of Tajweed and the Evaluation of His Work Entitled al-Wird al-Mufid fi Sharh al-Tajweed

Abstract

Karabaş Tajweed is a famous work in the field of Recitation and Tajweed, published in Ottoman Turkish by Abdurrahman al-Karabâşî (d.904/1498). This work was annotated in Ottoman Turkish with the name of el-Virdü'l-Mufid fî Şerhi›t-Tecvîd by Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi (d. 1789/1848). Most of the works written in Ottoman Turkish on the science of Tajweed and whose volume is small, are in the nature of commentary on Karabaş Tajweed. In such works, the subjects of tajweed are written in a short and concise manner in order to facilitate those who have just started reading the Qur'an and the students of the Qur'an. Birgivî's work named ed-Dürrü'l-Yetîm has an important place in terms of being a source for such works. Mehmed Es'ad Efendi mentioned that this work, which is the subject of the article, is actually an annotation of the work called ed-Dürri'l-Yetîm, even if it is an annotation of Karabaş Tajweed. The author, in his work, which is the subject of the article; Karabaş Tajweed author Abdurrahman Karabaşi stated that he felt the need to make an annotation to this work, since he left many issues that were difficult for children, such as the origin of letters, accidental and necessary adjectives, which are important and necessary in his work. For these reasons, he explained in his aforementioned work that he chose the most important and most necessary of the tajweed rules and wrote an annotation to the Karabaş Tajweed.

Keywords: Qur'ân, Tajweed, Karabaş, Ottoman, Mehmed Es'ad Efendi

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm eğitimi faaliyetleri Hz. Peygamber'e vahyin nüzulü ile başlayarak bugüne kadar kesintiye uğramadan gelmiştir. O dönemlerde şifahi yollarla icra edilen bu faaliyetler, ileriki dönemlerde kıraat ve tecvid sahasında yapılan tedvin (derleme) faaliyetleriyle yürütülmüştür. Bu telif süreci, Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin (ö. 325/937) *Kasîdetü'l-Hâkâniyye*'si ile başlamış Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) gibi isimlerde devam etmiştir. Bu süreç, İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ile doruk noktasına ulaşmış ve çok sayıda eserler telif edilerek bugüne kadar devam etmiştir.

Bu tür telif edilen eserlerden biri de makalenin konusunu oluşturan sultan Abdülmecid ve Abdülaziz dönemi alim ve şairlerinden, Sahaflar Şeyhizâde mahlasıyla tanınmış, kıymeti herkesçe bilinen ilmî ve mülkî görevlerde bulunmuş olan Mehmed Es'ad Efendi'nin Tecvid'e dair yazmış olduğu *el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd* isimli eseridir. Sözü geçen eser uzun yıllar Osmanlı döneminde medreselerde tecvid kitabı olarak ezberletilen ve okutulan *Karabaş Tecvîdi*'ne yapılan şerh niteliğinde olup bu alanda son derece faydalı ve pratik yönü ağır basan kıymetli bir eserdir.

Bu çalışmada öncelikle Mehmed Es'ad Efendi'nin hayatı ve ilmî kişiliğine değinilecek, daha sonra müellifin "*el-Virdü'l-Müfîd fî şerhi't-Tecvîd*" isimli eserinin içeriği bazı başlıklardan hareketle incelenecektir.

1. Mehmed Es'ad Efendi'nin Hayatı

XIX. asrın bilinen alim ve şairlerinden, Sahaflar Şeyhizâde adıyla tanınmış, kıymetli ilmî ve mülkî vazifelerde bulunmuş olan Mehmed Es'ad Efendi, şiirlerinde Es'ad ünvanını, çalışmaya konu olan *el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd* isimli eserinde ise Seyyid Hüseyin Hamdi ismini kullanmıştır. Kaynaklarda Es'ad Efendi, babasının Sahaflar Şeyhliği görevi sebebiyle Şeyhzâde,[2] icra etmiş olduğu vazifelerden dolayı da "Vak'a-nüvis", "Nâkibü'l-eşrâf" ve "Ma'ârif Nâzırı" gibi ünvanlar ile anılmıştır.[3]

Mehmed Es'ad Efendi, 18 Rebîülevvel 1204 (6 Aralık 1789) senesinde İstanbul'da Ayasofya civarında bir evde dünyaya gelmiştir.[4] Kökeni, Malatya'nın

2 Es'ad Efendi, Üss-i Zafer isimli eserinde Sahaflar Şeyhi-zâde ismini kullanmıştır. Bkz. Es'ad Efendi, Üss-i Zafer (İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1876), 3.

3 Es'ad Efendi, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi Böl., nr. 3847, vr. 17b-18a; Ahmet Rıfat, Devhatü'n-nükabâ, haz. Fatih Köksal (Sivas: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, 1998), 121; Es'ad Efendi, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, haz. Ziya Yılmazer (İstanbul: Osav Yayınları, 2000), XL, XLIV, XLV.

4 Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, çev. M. Ali Yekta Saraç (Ankara: Tüba yayınları, 2016), 3/956.

Arapkir Beldesi'ne bağlı Nerdübanlı (Nerbanlı) Köyü'ndendir.[5] Esad Efendi, aslının Malatya'da medfun olan Battal Gazi'nin amcası Hüseyin Gazi'ye değin ulaştığını belirtmiş ve Seyyid soyundan olduğunu ifade etmiştir.[6] Ailesi (1151/1738) yılında İstanbul'a göç ederek Ayasofya civarlarına yerleşmiştir. Babası Ahmed Efendi, Osmanlı dönemi ilmiye bürokrasisinde üst düzey vazifelerde bulunmuştur. O, İstanbul' yerleştikten sonra, öğrenimi sırasında kitap satışı ile meşgul olmuş ve böylece Sahaflar Şeyhi olmuştur. Kendisi daha sonra Sahaflar Şeyhi diye anılmış, buna binaen Es'ad Efendi de Sahaflar Şeyhizâde ünvanı ile meşhur olmuştur. 1176/1763'te hac yükümlülüğünü ifa eden Ahmed Efendi, 1183/1769 yılında ru'ûs sınavını başararak müderris olmuştur. O, 1211/1796 yılında Kudüs'e kadı olmuş, bir yıllık görevden sonra tekrar İstanbul'a dönmüştür. 1218/1803'te Mısır Kadılığına atanan Ahmed Efendi, bir yıl sonunda Medine Kadılığı vazifesine giderken binmiş geminin, 12 Ramazan 1219'da (15 Aralık 1804) Süveyş kanalında üzerine boğularak hayatını kaybetmiştir.[7] İlim sahibi olan Ahmed Efendi'nin birtakım tercümeleri bulunmaktadır.[8]

Sahaflar Şeyhi olan babasının, Kudüs ile Mısır Kadılıkları vazifelerini yürüttüğü esnada yanında olan Mehmed Es'ad Efendi, bulunduğu yerlerde Arapça'yı öğrenmiş, babasından ve çeşitli alimlerden dersler almıştır. Babası Ahmed Efendi'nin, Medine kadılığı görevini ifa etmek için Hicaz'a giderken bindiği gemide, Es'ad Efendi ve kardeşinin oğlu, Dîvân-ı Hümâyun kâtiplerinden Abdurrahman Efendi de yanında bulunmuştur. Bindikleri geminin Süveyş'te 12 Ramazan'da 1291 (15 Aralık 1804) ala bora olması sonucu babası boğularak vefat etmiştir.[9] Başlarından geçen bu elim kaza sonrasında, Es'ad Efendi ve Dîvân-ı Hümâyun Kâtibi Ahmed Efendi, bir kütüğe tutunup geceyi denizde geçirmişler ve sahile çıkarak hayatta kalmışlardır. Mısır Valisi olan Hurşid Paşa'nın halkından bir şahıs, ikisini bulmuş ve onları valiye götürmüştür. Valinin çok iyi ve hoş karşıladığı iki kazazede güzel bir şekilde misafir edildikten sonra İstanbul'a gönderilmişlerdir.[10]

5 Es'ad Efendi, Münşeât, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Blm., nr.3874, vr. 40b; Merdivenli (Nerdibanlı) bk. M. Münir Aktepe, "Esad Efendi", İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940/1988), 4/363.

6 Es'ad Efendi, Münşeât, vr. 40b.

7 Es'ad Efendi, Münşeât, 35b; Hammer-Purgstall, Geschte der Osmanischen Dichtkunst, (Pesth: 1828), 4/463; Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, XXXVIII.

8 Şeyh Ya'kûb b. Şeyh Mustafa el-Celveti'nin Hz. Muhammed'e (s.a.v) salavatın faziletleri hakkında yazdığı Vesîletü'l-'uzmâ ilâ Hazreti'l-Müctebâ isimli eserin tercümesi için bk. Şeyh Ya'kûb b. Şeyh Mustafa el-Celveti, Vesîletü'l-'uzmâ ilâ Hazreti'l-Müctebâ, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Blm., nr. 285.

9 Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, XXXVIII.

10 Ahmet Rıfat, Devhatü'n-nukabâ, 57-58; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Son Asır Türk Şairleri (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 1/323.

Başından geçen bu elim deniz kazasından sonra İstanbul'a dönen Es'ad Efendi, Hâlet Efendi'ye intisap etmiş ve eğitimini burada sürdürmüştür.[11]

Es'ad Efendi, henüz on sekiz yaşında iken 12 Rebîülevvel 1223'te (8 Mayıs 1808) ru'ûs imtihanı başarı ile geçmiş ve İbtidâ-i Hâric seviyesiyle müderrisliğe başlamıştır.[12] O, 11 Şevval 1225 (9 Kasım 1810) tarihinde Hareket-i Hâric, 1 Cemâziyelevvel 1228'de (2 Mayıs 1813) İbtidâ-i Dâhil, 13 Muharrem 1231'de (15 Aralık 1815) Hareket-i Dâhil ve 19 Muharrem 1235'te ise (7 Kasım 1819) Mûsıle-i Sahn mertebelerine yükselmiştir.[13] Bu görevlere yükselmesine karşın Es'ad Efendi, ailesinin geçimini sağlama hususunda darlığa uğrayınca eğitimciliği bırakarak, 1817 yılında Adapazarı Nâipliği'nde, 1819 tarihinde Meşîhat Mektupçuluğu Yamaklığı'nda ve farklı yerlerde nâiplik görevlerinde bulunmuştur.[14] Bunlar arasında 1236 (1820/21) yılı başlarında yürüttüğü Kütahya ve üç yıla yakın nâiplikte bulunduğu Birgi şehri de bulunmaktadır. O, buradaki vazifesinden sonra İstanbul'a dönmüş[15] ve bir yıl İstanbul Mahkemesi Vekâyi' Kâtipliği, sonrasında 11 Rebîülâhir 1240'tan (3 Aralık 1824) itibaren Kapan Nâipliği görevini ifa etmiştir.[16]

Es'ad Efendi'nin müderrislikte yükselmesi şu şekilde olmuştur. O, 12 Zilkade 1241'de (18 Haziran 1826), *Târihi*'nin ilk cildini oluşturan "vuku'atın" bir seneliğini kaleme alıp dönemin Padişahı II. Mahmud'a sunmuştur. Bunun üzerine kendisine on bin kuruş atiyye verilmiş; ayrıca onun 12 Zilhicce 1241'de (18 Temmuz 1826) Sahn-ı Semân mertebesinde olan ilmiye rütbesi, hakkında "Evvelîn-i pâye-i iltifât-ı pâdişâhânedir" sözleri söylenerek, hareket-i altmışlı'ya terfi ettirilmiştir.[17] Bunun ardından yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasını konu edinen *Üss-i zafer* isimli eserinin tamamlanmasından hemen önce ilmiye pâyesi hâmise-i Süleymâniye rütbesine yükseltilmiştir.[18] Daha sonra eserin müsveddelerini Sultan'a sunması üzerine, bu olayda emeği de olduğundan, Es'ad Efendi'ye Evkâf Müfettişliği ve geçici olmak üzere Üsküdar Mahreci pâyesi verilmiştir.[19]

Es'ad Efendi'nin, İstanbul Mahkemesi Vekâyi' Kâtipliği görevini yerine getirdiği sırada vak'anüvis olan Şânîzâde Atâullah, dönemin ulemasının, bilhassa Hekimbaşı

11 Cemâleddin Efendi, Âyîne-i Zurefâ (İstanbul, 1314), 89; Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, XXXIX.

12 Franz Babinger, Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri, çev. Coşkun Üçok, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 384.

13 Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, XXXIX., Aktepe, "Es'ad Efendi", İA, 4/363-364.

14 Aktepe, "Es'ad Efendi", İA, 4/363.

15 Es'ad Efendi, Mektebü'l-edeb, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Blm., nr. 201, vr. 70b-71a.

16 Es'ad Efendi, Münşeât, 108b, 151a; Es'ad Efendi, Tarih-i Es'ad, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY. nr. 6004, vr. 78a.

17 Es'ad Efendi, Üss-i Zafer, 257; Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, XLI; Aktepe, "Es'ad Efendi", İA, 4/363

18 Bekir Kütükoğlu, "Vekâyi'nüvis", İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940/1988), 12/2/282.

19 Es'ad Efendi, Üss-i Zafer, 257-258.

Behçet Efendi'nin kıskançlığına maruz kalmış ve Bektaşîlik iftirasıyla vak'anüvislik vazifesinden el çektirilmiştir. Bunun üzerine Şânîzâde'den boşalan makama tayin edilmek üzere faklı isimler üzerinde durulmuş olsa da sonuç itibariyle, Es'ad Efendi'nin bu makama getirilmesi uygun bulunmuştur.[20] Es'ad Efendi, 15 safer 1241 (29 Eylül 1825)'de şer'î davaları bakmak üzere Bâb-ı âli'de bulunduğu sırada, vak'anüvisliğe tayin edilmiş ve ona sadrazam'ın makamında hil'at giydirilmiştir.[21] Es'ad Efendi, bu görevi hayatının sonuna değin devam ettirmiştir.

Es'ad Efendi, bu görevler yanında Ordu Kadılığı, Takvimhâne ve Tabhâne-i Âmire Nâzırlığı, İstanbul Kadılığı ve İran Sefirliği, Nakîbü'l-Eşraflık, Rumeli Kazaskerliği ve Maarif Nâzırlığı görevlerinde de bulunmuştur.

2. Mehmed Es'ad Efendi'nin Eserleri

Es'ad Efendi'nin tarihe ve edebiyata dair eserleri ile diğer eser ve risâleleri bulunmaktadır. Onun tarihe dair; *Târih-i Es'ad*, *Üss-i Zafer*, *Teşrîfât-ı Kadîme*, *Zibâ-yı Tevârîh*, *Sefer-nâme-i Hayr*, *Âyâtü'l-hayr*, *Ahvâl-i Tunus,* edebiyata dair; *Dîvân-ı Es'ad, Münşeât, Bağçe-i Safâ-endûz, Şâhidü'l-müverrihîn* ve *Pend-nâme* eserleri ile *Tercüme-i Mustazraf*, *Kevkebü'l-mes'ûd fî kevkebeti'l-cünûd*, *Es'ile ve Ecvibe*, *Nasrun 'Azîz*, *Delâ'ilü Nübüvveti Nebiyyinâ*, *Mehâsin-i Mecîdiyye*, *Beyânü's-sıfâtı's-subûtiyyeti'llâhi Te'âlâ* isimlerinde eserleri ve risaleleri bulunmaktadır.

3. Mehmed Es'ad Efendi'nin Edebî Kişiliği

Eserlerinin adedi müellifin velûd bir şair ve yazar olduğuna işaret etmektedir. Es'ad Efendi hakkında yapılan değerlendirmeler daha ziyade nesir kategorisindeki eserleri hakkında ve dilde yalınlığın ilk savunucusu olmasına yöneliktir.[22]

4. Kütüphanesi

Kitap toplamaya ciddi anlamda merakı olan Es'ad Efendi, hayatı boyunca topladığı 4000'e yakın kitabı, 29 Cemâziyelâhir 1261'de (5 Temmuz 1845) düzenlemiş olduğu vakfiye ile bağışlamış[23] ve ilim camiasının istifadesine sunmuştur.

---

20 Kütükoğlu "Vekâyi'nüvis", İA, 12/2, 282; Es'ad Efendi, Tarih-i Es'ad, nr. 6005, vr. 20b; Ahmed Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309), 12/131.

21 İnal, Son Asır Türk Şairleri, 1/322.

22 Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyat Tarihi, 110, 111, 115; Mehmed Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 298; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 3/842-843.

23 1261'de düzenlenen vakfiyenin metni, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Yayın Daire Başkanlığı, 632 numaralı defterin 406. sayfasındadır. bk. Nazif Öztürk, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1983), 165.

Es'ad Efendi, kütüphanesinin inşasına İstanbul Sultanahmet'te Yerebatan Caddesi'ndeki konağının yakınında kendi imkanları ile başlamıştır. Ancak kütüphane binası tamamlanamadığı için hemen faaliyete girememiş, daha sonra kendisine verilen 30.000 kuruşluk atiyye ile 1848'de tamamlanabilmiştir. Dolayısıyla kütüphanenin inşası vefatından kısa zaman önce tamamlanmış olmaktadır.[24]

Bugün 3719'u yazma 555'i basma olmak üzere 4274 esere sahiplik yapan Es'ad Efendi Kütüphanesi, bilhassa kıymetli yazma tarih ve edebiyat eserleri noktasında İstanbul'un sayılı kütüphanelerinden biri olarak tanınmıştır. Örneğin; dünyada yalnız iki nüshası bulunan, Topçular Kâtibi Abdülkadir'in Osmanlı Tarihi ile ilgili eseri burada bulunmaktadır.[25]

Aradan geçen zamanın ardından kütüphanenin bulunduğu yol genişletilmiş, bunun üzerine kütüphane Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş ve burada ayrı koleksiyon olmak üzere istifadeye sunulmuştur.[26] Günümüzde kütüphane halıcı dükkanı olarak kullanılmaktadır.[27]

5. Vefatı

Es'ad Efendinin hastalığı nedeniyle getirildiği; mevkii daha yüksek, meşguliyeti daha az olan Meclis-i Maârif-i Umûmiyye Reisliği onun son vazifesi olmuştur. Hastalığı artarak ilerleyen Es'ad Efendi, 4 Safer 1264'te (11 Ocak 1848) salı gecesi saat 08.30 sıralarında vefat etmiş ertesi çarşamba günü cenaze namazı, zamanın ileri gelenlerinin katılımıyla Sultan Ahmed Camii'nde kılınmış ve İstanbul Yerebatan'da yaptırmış olduğu kütüphanenin bahçesine defnedilmiştir.[28]

6. Es'ad Efendi'nin *el-Virü'l-Müfid fi Şerhi't-Tecvîd İsimli Eserinin Tecvid İlmi açısından Değerlendirmesi*

6.1. Eserin Tanıtımı

Eser, *Karabaş Tecvîdi*'nin açıklaması, dolaylı yoldan da *ed-Dürri'l-Yetîm*'in şerhi niteliğindedir. Es'ad Efendi, tecvid konularını içeren eserini Kur 'ân-ı Kerîm'i okumaya ilk başlayanlar ve çocuklar için kaleme aldığını ayrıntıya girmeden ifade etmektedir.

24 Abdurrahman Şeref, Tarih-i Lütfî (İstanbul: Sabah Matbaası, 1328), 8/164.

25 Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi Blm., nr. 2151; Fatih Aydoğan, Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Mehmed Efendi Divanı, 21.

26 Süreyya, Sicill-i Osmânî, 1/340.

27 Tuba Çavdar Karatepe, "Esad Efendi Kütüphanesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/347.

28 Rıfat Efendi, Devhatü'n-nukabâ, 59; İnal, Son Asır Türk Şairleri, 1/322

Eser altmış sayfa olarak İstanbul'da 1264, 1276, 1298 yıllarında üç kez basılmıştır. Eserin 52. Sayfasından sonra harflerin telaffuzunda okuyucunun dikkat etmesi gereken hususlar hakkında "Fevâid" ismiyle ayrı bir bölüm bulunmaktadır.[29] Ancak bu bölüm Mehmed Emin Efendi (ö. 1298/1881) Es'ad Efendi'nin *el-Virü'l-müfîd fî şerhi't-tecvîd* isimli eseriyle birlikte basılmıştır.[30]

6.2. Eserin İçerdiği Konular

Karabaş Tecvîdî'nin açıklaması niteliğinde olan eser içerisinde; önsöz besmele, hamdele, salvele, Tecvid İlmi'nin tarifi, harflerin sıfatları ve mahreçleri, medd-i tabi'î, medd-i muttasıl ve munfasıl, kıraat imamları, medd-i lâzım ve 'ârız, medd-i lîn, tenvîn ve sâkin nûnun halleri, ihfâ, izhâr, iklâb, idğâm-ı me'al ğunne ve bilâ ğunne, idğâm-ı misleyn, idğâm-ı mütecâniseyn ve mütekâribeyn, idğâm-ı şemsiyye ve kameriyye, kalkale, hükmü'r-râ, lafzatullah, zamîr, sekte gibi *Karabaş Tecvîdî*'ne ait konular ile ek olarak vakf, imâle, teshîl, lahn ve Kur'ân okuyan kimsenin harflerin okunuşunda dikkat etmesi gereken hususları içermektedir.

6.3. Eserin Başlangıcı

Es'ad Efendi, eserinin *Karabaş Tecvîdî*'nin açıklaması mâhiyetinde olması sebebiyle *Karabaş Tecvîdî*'ne ait olan kısımları parantez içerisine almış, parantez dışında kalan kısımlarda ise bu bölümlere açıklamalar getirmiştir. Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismi (besmele) ile eserine giriş yapmıştır. Sonrasında Kur'ân-ı Kerîm'i indiren ve kullarına tertîl ve beyân üzere okumayı emreden Allâh-u Te'âlâ Hazretlerine hamd, tertîl ve tecvîdin madeni olan yüce Nebi'ye, hidâyet ve beyân güneşi ve tilâvetin kaynağı olan, âl ve ashâbına salât ve selâm olsun duâsında bulunmuştur. Es'ad Efendi, besmele, hamdele ve salveleden sonra Karabâş-i Velî hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur: Bilindiği gibi mekteplerde okunan Türkçe ve latîf olan meşhûr tecvîdin yazarı fâzıl merhûm Karabâş-ı Velî'nin Kur'ân-ı Kerîm'e tâbî ve Rasûlullâh'ın sünnetine uygun olarak kitabına bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm diyerek besmele ile başladığını belirtmiştir. Müellif, daha sonra sırasıyla bismi'llâh, er-Rahmân, er-Rahîm, Allâh-u Te'âlâ'ya, hamd, senâ, rasûl, âl, ashâb, salât ve selâmdan kastedilenin ne olduğunu açıklamıştır.

6.4. Tecvîd'in Lügat ve Istılah Anlamları

Es'ad Efendi eserinde ulemâdan fenn-i edânın diliyle tecvîdi: (اَلتَّجْوِيْد مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلٰى إِعْطَاءِ كُلِّ حَرْفٍ حَقَّهَا وَمُسْتَحَقَّهَا) "Tecvîd, yani edâ ilmi; insandaki güzel okuma melekesidir ki bu meleke ile kişi her harfe lazım olan hakkını ve muktezâsını kolay bir şekilde

29 Yılmazer, Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi, LXXIV.

30 Abdullah Akyüz, Osmanlı Kurrâları (Fatih: Rabbani Yayınevi, 2021), 342-343.

vermeye muktedir olur" şeklinde açıklamaktadır.[31] O, tarifte geçen "hakkahâ" ile harflerin lâzımî, "müstehakkahâ" ile ârızî sıfatlarının kastedildiğini ifade etmektedir.[32]

6.5. Harflerin Sıfatları

Es'ad Efendi sıfatları lâzım ve ârız başlıklarına ayırmış, lâzım sıfatların on altı, 'ârız sıfatların ise on bir tane olduğunu açıklamıştır.[33]

6.5.1. Sıfat-ı Lâzime

Es'ad Efendi, sıfat-ı lâzimenin harften ayrılması durumunda harfin de olamayacağını gerekçe göstererek bu durumun mümkün olamayacağını, dolayısıyla böyle olan sıfata, sıfat-ı lâzime ve sıfat-ı vâcibe, tağyîrine (icâbının yerine getirilmemesi) de lahn-ı celî dendiğin zikretmektedir. O, bu duruma ise harfin aslının bozulacağını gerekçe göstermiştir.[34] Sıfât-ı lâzimenin sayısının on altı olduğunu ve mahreç, cehr, hems, şiddet, rehâvet, beyniyye, isti'lâ, inhifâz, itbâk, infitâh, kalkale, safîr, ğunne, tefeşşî, tekrir ve istitâle sıfatlarından oluştuğunu beyan eden[35] müellif, eserinde bu sıfatları sırasıyla açıklamaktadır.

6.6. Sıfât-ı 'Ârıza

Es'ad Efendi, 'ârızî sıfatların; tefhîm, terkîk, idgâm, ihfâ, izhâr, kalb, med, vakf, sekte, hareke ve sükûn olmak üzere on bir tane olduğunu zikrederek bu sıfatları sırasıyla açıklamaktadır.[36]

6.7. Harflerin Mahreçleri

Es'ad Efendi, mahreçlerin sayısının on altı olduğu görüşünü benimsemiştir.[37] Müellif, mahreçlerin; boğaz, dil, dudak ve hayşûm olmak üzere dört aza ile alakasının olduğunu söylemiştir.[38]

6.8. Bâb-ı Harf-i Med

Es'ad Efendi, harf-i med konusunu şu sözlerle izah etmektedir: Malum ola ki med olunarak uzatılmayı kabul eden harfler üçtür. Kelimenin aslından olan harf ya

31 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
32 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
33 Mehmed Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
34 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
35 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
36 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
37 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.
38 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 3.

harekeli ya da harekesiz bulunur. Harekeli olan harf de ya uzatılarak ya da uzatılmadan okunur. Bu durumda uzatılarak okunan harfin harekesi ötre ise bundan sonra gelen med harfi vâv (و), esre ise med harfi yâ (ى), üstün ise med harfi elif (ا) olur.[39]

6.8.1. Med Harflerinin Oluşumu

Med harflerinden olan vâv (و) harfi, sâkîn halde olup öncesinde bulunan harfin de mazmûm (ötre) harekeli bulunması durumunda harf-i med olur. Bunun örneği (اَعُوذُ)[40] kelimesi olup bu kelimedeki 'ayn (ع) harfinin harekesinin mazmûm (ötre) olması ve vâv (و) harfinin de sâkin olmasından dolayı vâv (harfi), 'ayn (ع) harfinin uzatılarak okunmasına sebep olmasıyla harf-i med olmuştur.

Vâv (و) harfinde olduğu gibi yâ (ى) harfi de sâkin durumda olup öncesindeki harf kesra (esre) harekeli bulunması halinde harf-i med olur. Bunun misali (قِيلَ)[41] sözcüğü olup bu kelimde olan kâf (ق) harfinin harekesinin kesra (esre) olması, yâ (ى) harfinin de sâkin bulunması sebebiyle harf-i med olmasıyla kâf (ق) harfinin çekilerek okunmasına sebep olmuştur.

Harf-i meddin sonuncusu olan elif (ا)tir. Elif harfi, her daim harf-i med statüsünde yer almaktadır. Çünkü elif (ا) harfi, her zaman sâkin konumdadır. Bu harf, hareke aldığında hemze (أَ) diye anılmaktadır. Ancak vâv (و) ve yâ (ى) harfleri sâkin olup önceki harfleri de kendi cinsinden hareke alırsa harf-i med, (خَوْفٌ)[42] örneğinde olduğu gibi fetha (üstün) olursa lîn harfi olurlar.

Elif (ا) harfi, sâkin konumda olup öncesindeki harfin de meftûh (fetha-üstün) harekeli olması durumunda med harfi olur. Elif (ا)'in med olmasının örneği (قَالَ)[43] kelimesi olup bu sözcükteki elif (ا) harfinin sâkin vaziyette olması, öncesindeki kâf (ق) harfinin de fetha (üstün) harekeli olmasından dolayı elif (ا) med harfi olmuştur. Es'ad Efendi, harf-i med mevzusunu bu çerçevede zikredile örnekler ile açıklamaktadır.[44]

Şeyhzâde Es'ad Efendi, bu harflere med harfi denmesinin sebebini ise şu sözlerle izah etmektedir: "Bu harflerin merkezi ve mekânı olmadığından boğaz ve ağız boşluğundan çıkıp havaya müntehâ (son bulduğundan) olduklarından ses kesilince meddi kabul ederler. Bundan dolayı bu harflere harf-i med denmiştir."[45]

39 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 8.
40 el-Bakara, 2/67.
41 el-Bakara, 2/11.
42 Kureyş, 106/4.
43 el-Bakara, 2/30.
44 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 8.
45 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 8-9.

6.9. Sebeb-i Med (سبب مد)

Med harfinden sonra bulunup medd-i aslî (tabiî med) üzerine meddi fazlalaştırmayı gerekli kılan sebepleri ifade etmektedir. Medd-i tabi'î üzerine meddi arttırmayı gerekli kılan sebepler iki olup hemze (ء،ا) ve sükûn (-ْ) dur.

Hemze, harekeli elif (ا) harfine denilmekte, vakf halinde (durulduğunda) de vasl halinde (geçildiğinde) de sürekli varlığını korumaktadır.

Sükûn, tecvîd literatüründe harfin harekesiz durumunu ifade etmektedir. Kendi içerisinde lâzım ve ârız kısımlarına ayrılmaktadır.

Lâzımî sükûn, vakfen (durulunca) de vaslen (geçilince) de varlığını koruyan sükûna denmektedir.

Ârızî sükûn, vakfen (durulunca) varlığını devam ettiren, vaslen (geçilirken) yok olan sükûna denmektedir.

Es'ad Efendi, sebeb-i med mevzusunu geride anlatıldığı şekilde izah etmektedir. Ancak o, sükûn konusunda lâzım ve 'ârız mevzusuna açıklık getirmemektedir.[46]

6.10. Medd-i Tabi'î Bâbı (باب مد طبيعى)

Es'ad Efendi, medd-i tabi'î konusunu (باب مد طبعى) başlığı altından ele aldığından öncelikle bâb kelimesinin anlamını açıklamaktadır. O, bâb diye lügatte kapıya, ıstılahta ise bazı meseleleri içine alan bahislere dendiğini zikretmektedir. Medd-i tabi'îdeki tabiat kelimesinin de asla (asıl) ve bir şeyin başka bir şey üzerinde oluşmasına dendiğini aktarmaktadır. Şeyhzâde, daha sonra bu başlık altında ele alınacak meddin hafin tabiatı, zâtı ve aslı mesabesinde bulunduğundan medd-i tabi'î isimlendirilmesinde bulunulduğunu ifade etmektedir. Medd-i tabi'înin diğer medlerden evvelce zikredilmesini ise meddi aslî ve medd-i zâtî, diğer medlerin ise fer'î med ve 'ârızî med olmalarına bağlamaktadır.[47]

Es'ad Efendi, tabi'î meddin oluşumunu yukarıda zikredildiği şekilde aktarmaktadır. O, bu konuyu şu örneklerle izah etmektedir:

(تَوَّابًا)[48] lafzında uzatma harfi, fetha (üstün) harekeyle gelen vâv (و) harfinden sonraki elif (ا) harfidir. Kendisinden sonra med sebebi (sebeb-i med) olan hemze veya sükûnda biri vâki olmadığından tabi'î med olmaktadır.[49]

46 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 9.
47 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 9.
48 en-Nisâ, 4/16.
49 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 9.

(اَبَدًا)[50] lafzında medd-i tabi'î dâl (د) harfi üzerinde durulduğunda oluşan elif (ا) üzerinde durulduğunda meydana gelmektedir. Burada durulmaz ise tabi'î med hasıl olmamaktadır. Çünkü tenvîn, harfi med veya sebebi med arasında bulunmamaktadır.[51]

(طٰهٰ)[52] lafzında ise iki tane med meydana gelmektedir. Bunlardan biri tâ (ط) harfinde diğeri ise hâ (ه) harfindedir ki med harfleri mâ-kabli fetha olan elif (ا) harfleridir.[53]

Bir diğer örnek (الٓمٓر)[54]'in açılımı olan (الف لام میم را)'nın râ (ر) harfidir. Çünkü râ (ر) dendiğinde harf-i med, öncesi meftûh (üstün) olan elif (ا) harfi olmaktadır.[55]

Konunun son örneğinde med harfi (حٰمٓ)'[56] lafzında bulunan hâ (ح) harfi olmaktadır. Bu lafız okunurken hâ (ح) dendiği zaman harf-i med hâ (ح) harfinin öncesindeki meftûh (fetha) olan elif (ا) harfi olmaktadır.[57]

Es'ad Efendi, bunların benzeri ne kadar kelimede med varsa tamamının medd-i tabi'î olduğunu söyleyerek sözlerini tamamlamaktadır. O, tabi'î meddin miktarının geride zikredildiği gibi bir elif mikdarı olduğunu, ehl-i edâ'ya göre ise bu sürenin bir parmak kaldıracak kadar olduğunu zikretmektedir.[58]

Müellif diğer med konularını da bu tarzda ele almaktadır.

6.11. Kıraat İmamları

Es'ad Efendi, bu bölümde şöhret kazanmış meşhur on kıraat imamı ve râvîlerinin isimleri zikretmiştir.[59]

6.12. Tenvîn ve Nûn-u Sâkin Halleri

Es'ad Efendi, tenvînin 'ulemâ katında kelimenin son harekesine tâbî ve bitişik olan kendisiyle te'kid-i fiil kastedilmeyen bir tür sâkin nûn (ن)'a dendiğini belirtmektedir. O, tenvînin ismen tarifinin ise Türkçede iki üstün (en) iki esre (in) ve iki ötre (ün)'ye dendiğini söylemektedir. Es'ad Efendi, sâkin nûn (ن)'un ise tenvînden farklı olduğunu kendisiyle te'kid-i fiil kastedildiğini belirtmektedir. O, sâkin nûn (ن)'un nûn (ن)'u muhaffefe gibi olup emre ve nehye dahil olduğunu izah ettikten sonra

50 el-Bakara, 2/95.
51 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 9.
52 Tâhâ, 20/1.
53 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 9.
54 er-Ra'd, 96/1.
55 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 9.
56 el-Mü'min, 40/1.
57 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 9.
58 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 9.
59 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfid, 13.

kelimenin son harfinin nûn (ن) harfi ve de sâkin olması durumunda sâkin nûn (ن) olacağını bildirmektedir.[60]

Müellif, bu başlığın alt başlıklarında bâb-ı ihfâ (باب ضخفاء), bâb-ı izhar (باب ضظهار), bâb-ı iklâb (باب اقلاب), tenvîn ve nûn-u sâkin'in idğâmı, bâb-ı idğâm-ı me'al ğunne (باب ادغام مع الغنة), bâb-ı idğâm-ı bilâ ğunne (باب ادغام بلا غنة), bâb-ı idğâm-ı misleyn (باب ادغام مثلين) konularını ele almıştır.

6.13. İdğâm

Es'ad Efendi, Kurrâ katında idğâmın sağîr ve kebîr olarak iki kısma ayrıldığını, idğâm-ı sağîrin mütekâribeyn veya mütemâsileyn olan iki harfin aynı ya da farklı kelimede biri sakin diğeri harekeli olarak birleşmeleri, idğâm-ı kebîri ise mütekâribeyn veya mütemâsileyn olan iki harfin aynı ya da farklı kelimede ikisinin de harekeli olarak birleşmeleri şeklinde izah etmektedir. O, idğâm-ı kebîrin Basra imamı Ebû 'Amr'a mahsus olduğunu açıklamaktadır. Şeyhzâde, idğâm-ı sağîre (لَإِنْ بَسَطْتَ)[61] ve (وَمَنْ نُعَمِّرْهُ)[62] kelimelerini idğâm-ı kebîre ise (اَلرَّحِيمِ مَالِكِ)[63] ve (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيهِمْ)[64] kelimelerini misal olarak göstermektedir. O, bu bâbda zikrettiği idğâm-ı misleynin, idğâm-ı sağîr kabilinden olduğunu ifade etmektedir.[65]

6.13.1. Bâb-ı İdğâm-ı Misleyn (باب ادغام مثلين)

Es'ad Efendi, idğâm-ı misleyni, (مَا اتَّحَدَا مَخْرجًا وَ صِفَةً) mahreç ve sıfatta bir olan harfler şeklinde tarif etmektedir. Şeyhzâde, idğâm-ı misleyn harfinin kendisi sâkin olup yine kendi cinsinden bir harfe uğrayan harf olduğunu bu harflerin gerek aynı kelimede gerek farklı kelimelerde bulunmaları fark etmeksizin idğâm-ı misleyn olacağını izah etmektedir. Müellif konuyu (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ),[66] (اَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ)[67] ve (آوَوْا وَنَصَرُوا)[68] kelimelerini örnek vererek açıklama yoluna gitmektedir.[69]

6.14. Sâkin Mîm (م)'in Halleri

Es'ad Efendi, misleyn olan iki harfin (مِنْ نَارٍ)[70] ve (وَمَنْ نُعَمِّرْهُ)[71] kelimelerinde

60 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 19.
61 el-Mâide, 5/28.
62 Yâsîn, 36/68.
63 el-Fâtiha, 1/3-4.
64 el-Bakara, 2/255.
65 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 23.
66 el-Bakara, 2/16.
67 el-A'râf, 7/160.
68 el-Enfâl, 8/72-74.
69 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 23.
70 el-Bakara, 2/167.
71 Yâsîn, 36/68.

olduğu gibi sâkin nûn (ن)'un yine kendi misli olan harekeli nûn (ن) harfine uğraması halinde mahreçte ve sıfatta bir olduklarından hem idğâm-ı misleyn hem idğâm-ı me'al ğunne olacağını belirtmektedir.[72]

Mehmed Es'ad Efendi, sâkin mîm (م)'in üç hali olduğunu şayet sâkin mîm (م) kendisi gibi harekeli mîm (م) harfine uğrarsa idğâm-ı misleyn me'al ğunne olacağını zikretmekte, konuya (عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ)[73] ve (اَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ)[74] lafızlarını örnek vermektedir. Es'ad Efendi, ilk misal olan (عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ) lafzında (عَلَيْهِمْ) sözcüğünün sonundaki mîm (م)'in sakin olarak bulunduğunu sonrasındaki (مُؤْصَدَةٌ) sözcüğünün başında bulunan harekeli mîm (م) harfine uğradığından idğâm-ı misleyn me'al ğunnenin gerçekleştiğini izah etmektedir. Müellif diğer örneği de bu izahat yöntemiyle açıklamaktadır. Es'ad Efendi, sâkin mîm (م)'in bâ (ب) harfine uğraması halinde ihfâ me'al ğunne olacağını beyan etmektedir. O, muhtâr mezhebe (tercih edilen) görüşe göre ihfânın şeddesiz olarak izhâr ile idğâm arasında ğunnenin bâki kalmasıyla gerçekleşen hal ve kıraat olduğunu ifade etmektedir. Şeyhzâde, bu bahse (اِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ)[75] ve (تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ)[76] kelimelerini örnek vererek açıklamıştır.[77]

Es'ad Efendi, eserindeki diğer bâblar olan; bâb-ı idğâm-ı mütecâniseyn (باب ادغام متجانسين), bâb-ı idğâm-ı mütekâribeyn (باب ادغام متقاربين), bâb-ı idğâm-ı şemsiyye (باب ادغام شمسية), bâb-ı izhâr-ı kameriyye (باب اظهار قمرية), bâb-ı kalkale (باب قلقلة), bâb-ı hükmü'r-râ (باب حكم الراء), bâb-ı Lafzatu'llâh (باب لفظة الله), bâb-ı zamîr (باب الضمير), bâbu's-sekte (باب السكتة), hâ-i sekt (هاء السكتة), bâbu'l-vakf, bâbu'l-imâle (باب الامالة), bâbu't-teshîl (باب التسهيل), bâb-ı idğâm-ı mütecâniseyn (باب ادغام متجانسين), bâb-ı idğâm-ı mütekâribeyn (باب ادغام متقاربين), bâb-ı idğâm-ı şemsiyye (باب ادغام شمسية), bâb-ı izhâr-ı kameriyye (باب اظهار قمرية), bâb-ı kalkale (باب قلقلة), bâb-ı hükmü'r-râ (باب حكم الراء), bâb-ı lafzatu'llâh (باب لفظة الله), bâb-ı zamîr (باب الضمير), bâbu's-sekte (باب السكتة), hâ-i sekt (هاء السكتة), bâbu'l-vakf, bâbu'l-imâle (باب الامالة), bâbu't-teshîl (باب التسهيل) konularını geride zikredilen tarzda açıklamıştır.

Müellif, son olarak Kur'ân-ı Kerîm okunurken harflerde yapılan hatalara değinerek eserindeki konuları nihayete erdirmiştir.

6.15. Eserin Tetimme (sonsöz) Bölümü

Es'ad Efendi eserinin son sözünde (tetimme) insanları hayırlı amellere koşturan ve iyi işleri tamamlamayı ihsan eden nimetlerin sahibi Allah'a hamd etmektedir. Bu

72 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 23-24.
73 el-Hümeze, 104/8.
74 Kureyş, 106/4.
75 el-Âdiyât, 100/11.
76 el-Fîl, 105/4.
77 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 24.

kısa veciz eseri Allâh'ın lütuflarına muhtaç fakir ve aciz olan Seyyid Hüseyin Hamdi h. 1263/1848 senesinde Rebîülevvel ayının sonlarında tamamladığını zikretmektedir. O, ayrıca Nakşibendî yolunda olduğunu belirtmektedir.[78]

Es'ad Efendi, bu eseri Kerîm olan rabbinin lütuflarını umarak Müslüman çocuklara yardımcı olmak ve muvahhitler arasında birbirlerine güzel bir zikir olması için yazdığını belirtmiştir. O, Mü'min kardeşlerinden yanlışlarını düzeltmelerini, küçük kusurlarını affetmelerini ve kendisi ile anne babasına hayır dua ile dua etmelerini umduğunu söylemektedir. Şeyhzâde, son derece ihtiyacı olduğu bir şeyi talep eden kimsenin, onu istemekten başka yolunun olmadığını ve bu istemenin de o kimsede herhangi bir leke bırakmayacağını bu sebeple de insanların şiddetle ihtiyaç duyduğu şeyler hususunda kardeşlerinden dua istediğini belirtmektedir. Son olarak o, her hal ve durumda tevekkülün yalnız Allah'a olacağını belirterek Mü'minlerin efendisi ve onlara karşı şefkat ve merhametli olan Hz. Muhammed (s.a.v)'e salat ve selam ederek Alemlerin rabbi Allah'a hamd-ü senâ ile eserini noktalamıştır.[79]

Sonuç

Mehmed Es'ad Efendi, Osmanlının son dönemlerinde yetişmiş, üst düzey görevlerde bulunmuş ve çeşitli alanlarda eserler kaleme almış kıymetli bir zattır. Müellifin eserleri arasında yer alan *el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd* isimli *Karabaş Tecvîdi'nin* açıklaması mahiyetindeki çalışma, barındırdığı konular itibariyle kıraat ve tecvid çehresi olan bir eserdir. Müellif, eserini her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'i yeni okumaya başlayanlar ve öğrenciler için kaleme aldığını belirtse de günümüz şartları dikkate alındığında içerdiği konular itibariyle hafife alınmayacak derecede öneme sahip konuları kaleme almıştır.

Es'ad Efendi, eserini her ne kadar sade ve anlaşılır dille Osmanlıca olarak kaleme almış olsa da bazı kısımlarda geçmişte kullanılan birtakım kelimelerin yaygın kullanılmaması sebebiyle günümüz okuyucusu için lügate ihtiyaç duyulabilmektedir. O, eserinin *Karabaş Tecvîdi*'nin şerhi sadedinde olması hasebiyle konuları bu eserdeki örneklerle açıklamıştır.

Müellifin *Karabaş Tecvîdi*'ndeki bölümleri parantez içerisine aldığı parantez dışında kalan kısımlarda ise Karabâşî Veli'nin sözlerine açıklamalar getirdiği görülmektedir. Konulara bakıldığında müellifin eserini genel olarak sistematik bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Es'ad Efendi'nin eserini kaynak bakımından tecvîd ilminin fıkhî boyutu

78 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 38.
79 Es'ad Efendi, el-Virdü'l-müfîd, 38.

bağlamında ayet ve hadislerin, örnekler babında Kur'ân-ı Kerîm'den lafızların kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç olarak incelemesini yaptığımız eserde tecvide dair konular anlaşılır bir şekilde ele alınmış, *el-Virdü'l-Müfîd fî Şerhi't-Tecvîd*(Tecvidin şerhi hakkında faydalı vird) şeklindeki isminden de anlaşılacağı üzere baş ucunda bulunması gereken övgüye layık bir eserdir.

Kaynakça

- Cevdet, Ahmed Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1309.
- Aktepe, M. Münir. "Esad Efendi". *İslam Ansiklopedisi*. 4/363. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940/1988.
- Babinger Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Cemâleddin Efendi. *Âyîne-i Zurefâ*. İstanbul: İkdâm Matbaası 1314.
- Es'ad Efendi. *Mektebü'l-edeb*. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Blm., nr. 201, vr. 70b-71a.
- Es'ad Efendi. *Münşeât,* Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi Böl., nr. 3847, vr. 17b-18a.
- Es'ad Efendi. *Tarih-i Es'ad,* İstanbul Üniversitesi Ktp., TY. nr. 6004, vr. 78a.
- Es'ad Efendi. *Üss-i Zafer*. İstanbul: Matbaa-i Süleyman Efendi, 1876.
- Es'ad Efendi. *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi.* haz. Ziya Yılmazer. İstanbul: Osav Yayınları, 2000.
- Hammer-Purgstall. *Geschte der Osmanischen Dichtkunst*. Pesth: 1828.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Kütükoğlu. Bekir. "Vekâyi'nüvis". *İslam Ansiklopedisi*. 12/2/282. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940/1988.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Öztürk, Nazif. *Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından*. Ankara: Vakıflar, 1983.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Rıfat Ahmet. *Devhatü'n-nükabâ.* haz. Fatih Köksal. Sivas: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, 1998
- Şeref, Abdurrahman. *Tarih-i Lütfi*. İstanbul: Sabah Matbaası, 1328.
- Celvetî, Şeyh Ya'kûb b. Şeyh Mustafa. *Vesîletü'l-'uzmâ ilâ Hazreti'l-Mücteba*. Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Blm., nr. 285.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri.* çev. M. Ali Yekta Saraç. Ankara: Tüba Yayınları, 2016.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308-1311.
- Karatepe, Tuba Çavdar. "Esad Efendi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. Fatih: Rabbani Yayınevi, 2021.

Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'd Dürri'l-Yetîm Adlı Eseri[1]

Enes Zengin

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi,
Temel İslam Bilimleri Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
hfzenes0210@gmail.com.

Öz

Bu makalede, çok yönlü İslam âlimi olan Dâvûd-i Karsî'nin (ö: 1169/1756), Osmanlı Devleti'nin altın çağında yetişmiş olan ve o devrin meşhur âlimlerinden olan, İmam Birgivî'nin (ö: 981/1753) tecvîd ilmi ve bu tecvîdin kırâatte uygulanmasının nasıl olduğu ile alakalı yazmış olduğu muhtasar ama öz bilgileri kapsayan *ed-Dürrü'l-Yetîm* isimli eserine yapmış olduğu şerh'in tahlili yapılmıştır. Osmanlı şerh-hâşiye geleneğinde önemli yeri olan Dâvûd-i Karsî'nin bu şerhi yaparken risalenin çok muhtasar olduğu için yaptığı kanaatinden yola çıkılarak ve kendisinin İmam Birgivî'nin ders halkasında ilim talebesi olmasından dolayı bu şerhin ayrı bir önemi olacağı kanaatiyle bu eser incelenmiş ve tahlil edilmiştir. Bu tahlili yaparken; Müellifin hayatı ve diğer yazmış olduğu eserlerine değinilip, makaleye konu olan eserin ismi ve muhtevası, nüshalarının tanıtımı ve içerdiği konular işlenmiş olacaktır. Bu bağlamda müellifin de kısa ve öz bilgilere yapmış olduğu şerhe ve vermiş olduğu bazı örneklere de sınırlı sayıda değinilerek risâlenin içindeki konuların daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Birgivî, Dâvûd-i Karsî, Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm, Tecvîd

1* Bu makale, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Dalında 2022 yılında yazar tarafından tamamlanan "Dâvûd-i Kârsî'nin Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi" başlıklı tezinden istifade edilerek üretilmiştir.

Dâvûd-i Karsi's Work Entitled Sharh al-Durr al-Yatim

Abstract

In this article, the tejweed science of Dâvûd-i Karsi (d: 1169/1756), a versatile Islamic scholar, who was raised in the golden age of the Ottoman Empire and one of the famous scholars of that period, Imam Birgivî (d: 981/1753) and an analysis of the commentary he made on his work named al-Durr al-Yatim, which contains concise but essential information, about how this tajweed is applied in recitation. Based on the opinion that Dâvûd-i Karsi, who has an important place in the Ottoman commentary annotation tradition, made this commentary because it was very concise, and because he was a science student in Imam Birgivî's lecture circle, this work was examined with the belief that this commentary would have a different importance. analyzed. While doing this analysis; The life and other works of the author will be mentioned, and the name and content of the work that is the subject of the article, the introduction of the copies and the subjects it contains will be discussed. In this context, a limited number of references will be made to the annotation that the author has made on short and concise knowledge and some examples he has given, and it will enable a better understanding of the subjects in the treatise.

Keywords: Ottoman, Birgivî, Dâvûd-i Karsî, Sharh al-Durr al-Yatim, Tajweed.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm eğitimi Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında başlayıp bugünlere kadar kesintiye uğramadan gelmiştir. Bu eğitimler ilk zamanlarda şifahî olarak yapılmış olsa da daha sonraları eser telif ve tedvini ile beraber devam etmiştir. Bu eser telif ve tedvini el-Hâkanî'nin (ö: 325/937) *Kâsîdetü'l- Hâkâniyye*'si ile başlamış, İbnü'l-Cezerî (ö: 833/1429) ile en üst seviyeye ulaşmış ve bugüne kadar birçok eser yazılmıştır.

İşte bu bağlamda İmam Birgivî'nin (ö: 981/1753) kısa ve öz ifadeler ile yazmış olduğu *Ed-Dürrü'l-Yetîm* isimli eseri de bu alan ile alakalı eserler arasında yer alır. Makalemize konu olan eser ise bu kısa ve veciz risaleye Dâvûd-i Karsî'nin yapmış olduğu *Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm* isimli şerhidir. Şarihin birkaç sayfadan müteşekkil bu tecvid risalesini muhtasar olmasından dolayı anlaşılmasını kolaylaştırmak için şerh ettiği söylenebilir.

Dâvud-i Karsî 18. Yüzyılda yaşamış, Osmanlı devletinin en önemli ilim adamlarında biri olan İmam Birgivî'yi kendisine örnek almış ve ona tâbi olmuş bir alimdir. Müellif kendi zamanında talebelerin yanı sıra halktan insanlarında okuduğunda anlayıp istifade edebileceği önemli eserlere şerh ve haşiyeler yazmıştır. Bu şerhin de bizzat talebeliğini yaptığı ve kendisine örnek aldığı hocasının eserine yapılmış olması esere yapılan diğer şerhlere göre ayrı bir önemi haizdir.

İncelemeye konu olan bu eser ile alakalı başlı başına müstakil bir çalışma olmadığını tespit ettik. Bu meyanda bu makalede ilk önce eserin müellifi Davûd-i Karsî'nin hayatı ilmi şahsiyetini aktarıp devamında eserin yazma nüshalarının özelliklerinden bahsedilecek, elde edilen bilgiler ışığında risalenin tahlili yapılarak değerlendirilecektir.

1. Davûd-i Karsî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Yazdığı bütün eserlerinin giriş kısmında kendisini Dâvud b. Muhammed el-Karsî el-Hanefi olarak tanıtan müellifin doğumu ve ailesi ile alakalı detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bazı eserlerde müellifin er-Rûmî lakabı ile anıldığı da olmuştur.[2] Ailesi ve hayatı ile ilgili geniş bilgi olmayan Karsî, çok yönlü bir âlimdir. Aslen Karslı olan Karsî'nin babasının adı Muhammed'dir. Sonraları adını Kara Dâvûd diye söyleyenler var olsa da bu durum, kendisinden önceki zamanlarda yaşamış olan Taftazâni'nin (ö. 792/1309) talebesi olan Kara Dâvûd[3] veya Dâvûd b. Kemal el-Kocevî el-İzmitî (ö. 948/1541) ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.[4]

Dâvûd-i Karsî, ilk öğrenimini Kars'ta, o belde de şöhret bulmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiş olan Çolak Abdullah Efendi'den almıştır.[5] O, daha sonraları eğitim hayatını devam ettirebilmek için gittiği İstanbul'da, mülâzemetini[6] tamamlayıp girmiş olduğu ruûs[7] sınavını kazanıp hoca olabilme ehliyetini almış olsa bile onun hocalık görevini resmî olarak yaptığına dair bir bilgi yoktur. İmtihanda sorulan

2 Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-ârifin, (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1951), 1/363; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifîn, (Beyrut: Müessetü'r-Risâle), 1/702.

3 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zünûn, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941), 2/1063; Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsi", Türkiyr Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/29

4 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 9/29

5 Âkifzâde el Âmasî, el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu', (İstanbul: Millet Kütüphanesi, 2527), 138.

6 Mülâzemet; medrese mezunlarının müderrislik ve kadılık almak için sıra beklemeleri, bu arada mesleki tecrübe kazanmaları ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamalarını ifade eder. Ancak mülâzemet sadece ilmiyeye has bir terim olmayıp yine "staj" anlamında Osmanlı idarî ve askerî teşkilatında da kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet İşpirli, "Mülazemet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/537-539.

7 Osmanlılar'da tayinler ile ilgili bir terimdir. Ruûs hakkında detaylı bilgi için bkz. Recep Ahıskalı, "Ruûs" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/272-273.

sorular ve onlara vermiş olduğu cevapları bir araya getirip kaleme aldığı *"Risâletü'l imtihân"* adlı eseri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[8]

Kaynaklarda, kendisinden "nezîlü'l-mısır"[9] diye söz edilmesinden de anlaşılacağı üzere İstanbul'daki eğitimini bitirdikten sonra Mısır'a gittiği ve orada da ilim öğrenmekle beraber dirâset ve telifle de uğraştığı anlatılmaktadır.[10] Karsî'nin Mısır'dan ne zaman geldiği tam olarak bilinmemektedir. Lakin orada yazdığı eserlerinden iki tanesini talebeleri 1154 senesinde İstanbul'da istinsah etmişlerdir. Bu bilgi dikkate alındığında 1153 senesinin sonlarında İstanbul'a geldiği söylenebilir.[11]

Karsî, Mısır'dan döndükten sonra 1160/1748 senesinde şu an medfun bulunduğu Ödemiş-Birgi kasabasına giderek meşhur ilim adamı İmam Birgivî (ö. 981/1573)'nin de hocalık yaptığı Birgi Ulucamii Medresesinde müderrislik yaparak hayatının geri kalanını orada devam ettirmiştir.[12]

Hayatının işlendiği eserler incelendiğinde, Dâvûd-i Karsî'nin, ömrünün en verimli vakitlerinde genel olarak resmî vazifeli olmadan medreselerde hocalık yaptığı, o medreselerde eğitim gören öğrencilere kolaylık olması maksadı ile ve özellikle onların ders kitaplarına şerhler yaparak ve Kur'an ve sünnete bağlılığını koruyarak zâhidâne bir hayat sürdürdüğü neticesine varılabilir.[13]

Yaşadığı devirde Ehli sünnet'e kuvvetli bir bağı olan ve bid'at ehli tarikat ve mutasavvıfların daima karşısında duran Dâvûd-i Karsî, Ulucamii Medresesi'nde tefsir, kelam, hadis, Arap dili ve edebiyatı, ilm-i mikat ve ilm-i âdâbü'l-münâzara gibi alanlarda ders vermekle kalmayıp, bu alanlarla alakalı eserlere şerh ve haşiye çalışması yapmıştır. O, Arapça eserlerle beraber Türkçe eserler de kaleme almıştır. Hayatının son on beş yılını sıkı takipçisi olduğu Birgivî'nin de bulunduğu Birgî kasabasında geçiren Dâvûd-i Karsî, 1169 yılının son günlerinde bu belde de vefat etti. Vasiyeti üzere Birgî kasabasının dışında bir tepelik yerde medfun bulunan hocası Birgivî'nin yanına defn edilmiştir.[14]

8 Dâvûd-i Karsî, Risâletü'l İmtihan (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde, 732/2), 4b-6a.; Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 9/29.

9 Bağdatlı, Hediyyetü'l-ârifîn, 1/363; Kehhâle, Mu'cemü'l müellifîn, 142.

10 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, (İstanbul: Matbaa-i Amire, h. 1333), 1/309, Âkifzâde, el Mecmû',(-Millet Kütüphanesi 2527), 138.

11 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 9/29.

12 Âkifzâde, el-Mecmû', (Millet Kütüphanesi 2527), 138.

13 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 9/29.

14 Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", 9/29.

1.2. Eserleri

Çok yönlü bir İslâm âlimi olan Dâvûd-i Karsî'nin çeşitli ilim dallarında eserleri vardır. Bu eserler daha çok kendisinden evvel yazılmış ve ders kitabı olarak kullanılan kitaplar olup, müellif de özellikle öğrencilerinin bunlardan istifadesinin kolay olması maksadı ile bunlara şerhler yazmıştır. Müellifin tefsir ve kırâat, hadis, fıkıh, kelam, Arap dili ve edebiyatı, mantık, ilm-i mikat, ilm-i cedel ve münazara, tasavvuf ve diğer değişik alanlarda eserleri bulunmaktadır.

Onun tefsir ve kırâat ile alakalı; *er-Risâletü'n-nûriyye ve'l-mişkâtü'l-kudsiyye, el-Fethiyye fi beyâni'd-dâdi'l-kât'iyye, Tahrirât ve takdirât 'ale'l-besmele ve'l-hamdele ve's-salâti ve's-selâmi'l-lâtîfiyye, Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm,* hadis ile alakalı; *Şerh-u Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivî,* fıkıh ile alakalı; *Risâletü'n fî iktidâi'l Hanefiyyeti bi'ş-Şâfiiyyeti, el-Mev'îzetü'l-hasenetü ve'n-nasîhatü'l-'azîmetü*, kelam ile alakalı; *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye, Şerhu Kasîdet-i Bed'il-emalî, Risâle fî Beyâni Mes'eleti'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l -idrâkâti'l-kalbiyye, Şerhu Âmentü Billâh,* Arap dili ve edebiyatı ile alakalı; *Şerhu'l-Emsileti'l-muhtelife fi's-sarf, Şerhu'l Binâ, Şerhu İzhâr'il-esrâr, Şerhu'l-Avâmil, Muhtâru Muhtâri's-Sihâh, Şerhu'r-Risâleti'l-Endelûsiyye fi'l-arûz,* Mantık ile alakalı; *el-Mûcez fî şerh-i Tehzîbi'l-Mantık, Tekmile li-tehzîbi'l-Mantık, Şerhu'l-Îsâğûci fi'l- Mantık, Îsâgûcî el-cedîd ve'd-dürru'l-ferîd, Şerhu›r-Risâle fi'l-kaziyye ve eczâihâ, Şerhu'ş Şemsiyye,* İlm-i mikat ile alakalı; *Şerhu Risâle fi'l-amel bi'r-rub'el-mevsûm bi'l-mukantarât, Şerhu'r-Risâleti-l-fethiyye fi'l-'âmâli'l-ceybiyye,* İlm-i cedel ve münazara ile alakalı; *Tezkira li-vezâifi'l-bahhâsîn, el-Velediyyetü'l-cedîde, Şerhu'l-velediyyeti'l-cedîde,* tasavvuf ile alakalı; *Risâle fî Tarikâti'n-Nakşîbendiyye*, çeşitli ilim dalları ile alakalı*; Risâle fi tahsîli mâ hasale mine's-su'âl ve'l-cevâb fil-imtihân* ve *Ma'lumat* isimlerinde eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmada incelemesini yapacağımız eseri kırâat ve tecvîd ile alakalı olan *Şerhu'd- dürri'l yetîm* isimli eseridir.

2. *Şerhu'd Dürri'l-Yetîm* İsimli Eser

2.1. Eserin Nüshalarının Tanıtımı

Eserin Yazma Eserler Kurumunda kayıtlı olan üç tane nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birisi Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde diğerleri Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde mevcut olan nüshası 1b-18b varakları arasında olup, 18 varak ve 36 sayfadan oluşmaktadır. Bu yazma eserin istinsah tarihi 1152/1738 olup müstensihi bilinmemektedir. Baskılı hali bulunmayan nüshanın ölçüleri 195x115 - 115x60 mm olup 19 satırdır. Yazı türü talik, kağıt türü ise arslan filigranlıdır. Manisa İl Halk

Kütüphanesinde bulunan ve orada İslam dini-tevhid (Allah'ın Birliği) konu başlığı altında 45 Ak Ze 156/3 demirbaş numarası ile kaydı olan nüsha ise 85b-98b varakları arasında olup 13 varak ve 26 sayfadır. Bu yazma eserin istinsah tarihi 1161/1747 olup müstensihi belli değildir. Bu nüshanın ölçüleri ise 165x107 -130x65 mm. olup 17 satırdır. Yazı türü nesihtir ve kağıt türü ise isim filigranlıdır. Bu nüsha diğerlerine nazaran yazısı daha net ve anlaşılırdır. Manisa İl Halk Kütüphanesinde bulunan ve 45 Hk 4559/3 demirbaş numarası ile kayıtlı olan diğer nüsha ise 165b-178a varakları arasında olup 13 varak 27 sayfadan oluşmaktadır. Bu nüshanın istinsah tarihi 1152/1739 olup, müstensihi Ahmed b. Halil b. Mustafa'dır. Bu nüshanın ölçüleri de 162x105 - 125x62 mm. olup 19 satırdır. Yazı türü nesih, kağıt türü ise taç filigranlıdır.[15]

2.2. Eserin İçeriği

İncelemeye konu olan şerh, kısa bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu kısımda müellif kendi ismini zikrettikten sonra İmam Birgivî'nin kaleme aldığı bu muhtasar tecvit risalesinin okuyucular tarafından daha kolay ve iyi anlaşılması için onun şerhini yapmak istediğini belirtmiştir.[16] Risalenin içeriğinde ayrı ayrı konu başlıkları yoktur fakat konuları şu sıra ile göstermek mümkün olacaktır; tecvidin tarifi, harflerin mahreçleri, sıfatları, idğam, ihfâ, izhâr, nun-u sakin, mim-i sakin ve tenvin'in halleri, medd'in kısımları, vakf'ın ta'rifi ve kelime sonundaki vakf'ın durumu, revm ve işmamın tarifi ve onlara mani olan durumlar, vakf'ın kısımları, sekte, sür'at bakımından tilavetin kısımları ve tenbihat konuları ele alınmış, müellif Karsî de konuları daha iyi anlaşılması için aralara şerhler yapıp misaller vererek konuyu zenginleştir. Bu çalışmada da eserin içeriğindeki konulara kısaca değinilecektir.

2.3. Eserin Mukaddimesi

Dini ilimlerle alakalı yazılan eserlerde asıl mevzuya geçmeden evvel besmele, hamdele ve salvele ile başlandığı alışılmış bir durumdur. Asıl konuya, "sonra" anlamına gelen "ve ba'dü" ifadesinden sonra başlanılmaktadır.[17] Dâvûd-î Karsî de kaleme aldığı bu şerhe besmele, hamdele ve salvele ile başlamıştır.

15 TC Kültür ve Turizm Bakanlığı "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı" (Erişim 10 Mayıs 2022).

16 Dâvûd-î Karsî, Şerhu'd- dürri'l yetîm, (Çorum: Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi) 1b.

17 Tuğrul Tezcan "Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele Ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivî'de Çağrıştırdıkları" Türkiye İlmi Araştırmalar Dergisi, 3/1 (Haziran 2019), 57.

2.4. Tecvid İlminin Tanımı

ed-Dürrü'l Yetîm'in müellifi İmam Birgivî (981/1753) tecvîdin tarifini "Her harfin hakkını ve müstehakkını verme gücüne sahip olmaktır" şeklinde yapmıştır. Müellif Karsî ise Birgivî'nin bu tarifini tecvidin bu tarifi lugat ve ıstılah manası ile muhakkikler indinde bu şekilde dir ve bu kazanılan meleke, dilsel anlamının veya dilbilgisinin tekrarlanması nedeniyle kendi nefsinde oluşan bir yöntem olduğu şeklinde şerh etmiştir.[18]

Tarifde ki (كُلِّ حَرْفٍ) "her harfin" ifadesinde ki maksadın hece harfleri olduğunu söyleyen Karsî bu harflerin aslî ve fer'î harfler olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmiştir. Aslî harflerin Arap lügatinde yirmi dokuz olduğunu ifade eden müellif, fer'î harflerin ise sekiz tane olduğunu belirtmiş bunların birincisi olarak "hemze beyne beyne" yi söylemiş ve bunların, hemze ile elif, hemze ile yâ, hemze ile vâv arasında olan hemze diye üç tane olduğunu zikretmiş, dördüncü harfi imâle olunan elif, beşincisini ihfâ edilen nûn, altıncısını tefhîm olunan lam, yedinci harfi cîm gibi okunan şîn, sekizincisi zây gibi okunan sâd olarak zikretmiş ve bunlara örnekler vermemiştir.[19] Buradan da anlaşılacağı üzere müellif diğer eserlerden farklı olarak fer'î harfleri sekiz adet olarak zikretmiştir.

2.5. Harflerin Mahreçleri

Müellif mahreci harfin çıktığı yer, mahal olarak tarif etmiş ve arap dil alimlerinin mahreçlerin adedi hakkında değişik görüşleri olduğunu ve bunların bilinmesi gerektiğini ifade eden müellif, konuyu şu şekilde izah etmiştir. Sibeveyhi (ö:180 770) ve görüşünde olanlar mahreçlerin adedini on altı olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşte olanlar (مخرج الجوفية) cevf mahreci olarak bilinen mahreci müstakil bir mahrec saymayıp, elifi boğazın dibi (اقصى الحلق) mahrecinden, med harfi olan yâ harfini harekeli şekilde okunan ve çıkış yeri dilin orta kısmı olan yâ'nın mahecinden, med harfi olan vâv harfinin harekeli okunan ve çıkış yerinin dudaklar olduğu vâv harfinin mahrecinden çıktığı görüşünü savunmuşlardır. Ferrâ (ö: 207/822) ve ona tâbi olanlara göre ise mahrecler on dört tanedir. Onlar da mahreci on altı kabul edenler gibi cevf mahrecini düşürmüşler ve birde, lâm (ل) nûn (ن) ve râ (ر) harflerinin mahreçlerini bir mahreç olduğunu kabul etmişlerdir. Halil b. Ahmed (ö: 130/747) İbnü'l-Cezeri (ö: 833/1429) ve onun görüşünde olan alimlere göre mahreclerin sayısı on yedi dir. Onlar, (جوف الفم) ağız boşluğu olarak bilinen yeri med harflerinin mahreci saymışlardır.

18 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 3a

19 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 3a.

Müellif de mahreçlerin sayısı konusunda Sibeveyhî ve onunla aynı fikirde olanların görüşünü tercih etmiş ve buna ek olarak yirmi dokuz adet aslî harfin hepsi için ayrı ayrı mahreç yeri olduğunu ve bu mahreç yerlerini bulabilmek için, harfi sakin olarak okuyup mâkabline (öncesine) meksûr (kesreli) bir hemze getirmek ile olacağını ve sesin nihayete erdiği yerin onun mahreci olarak isimlendiğini söylemiştir.[20]

2.6. Harflerin Sıfatları

Müellif harflerin sıfatları konusunda lazımi sıfatlardan zıddı olan ve olmayan sıfatları ve arızî sıfatları zikretmiştir. Lazımi sıfatladan zıddı olanları Cehr-Hems, Şiddet-Rıhvet-Beyniyye, İsti'lâ-İnhifâd, İtbâk-İnfitâh, Zıddı olmayanları; Kalkale, Safir, Ğunne, Tekrar, Tefeşşi ve İstitâle olarak açıklamıştır. Bu çalışmada sıfat-ı lâzimelerin detaylı açıklamasına girmeden sınıflandırması ile yetinilmiştir.

Sıfat-ı arızalar konusunda müelif Tefhîm ve Terkîk konusunu işlemiş ve burada. (ل) ve (ر) harflerinin kalın okunduğu durumları açıklamıştır. Bu konuyu müellif eserinde şu minvalde açıklamıştır.

Müellif Karsî, Lâm-ı celâle (Lâfza-i celâle)'nin lâm'ının mâkabli imâle olmadan meftuh ve mazmum olursa lafzatullah'ın lâm'ının kalın okunacağını ve Sûsiye (261/874) göre (نَرَى الله)[21] ayetinde iki vecih olduğunu ifade etmiştir.[22]

Müellif burada Râ harfinin kalın okunması ile ilgili şunları ifade etmiştir;

– Râ harfi mazmum (ötreli) olursa, üzerine revm ile vakıf edilse dâhi kalın okunur. Çünkü revm vakıf halinde bazı harekeleri getirmek, okumak demek olduğu için bu durum aynı vasıl hükmü gibi olur ve kalın okunur şeklinde ifade etmiştir.

– Râ harfinin imâlesiz olup meftuh olursa kalın okunanacağını, çünkü imâlenin terkîk ile olduğunu ifade eden müellif burada Mürselât Sûresi'nde bulunan (بِشَرَرٍ)[23] kelimesinin birinci râ harfinin buraya dahil olmadığını belirtmiştir.[24]

– Râ harfinin harekesi meftuh veya mazmum olduğu durumda kendinden önceki kelimede kesre hareke veya sakin yâ olmazsa râ harfinin tefhîm'inde bir muhalefet

20 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 4a.

21 el-Bakara, 2/55.

22 Sûsiye göre burada vasıl halinde imâleli ve imâlesiz hem tefhîm hemde terkîk caizdir. Bknz. El-Bennâ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgani ed-Dimyati (1117/1705), İthâf'ı Fudalâ'il-Beşer fi'l Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer, thk. Enes Mihre, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye 2006), 179.

23 el-Mürselât, 77/32.

24 Bu kelime de ki fetha harekeli birinci râ (ر) harfinin tefhîm'inde ittifak edilirken, Ezrak buradaki birinci râ'yı ikincisine tâbi kılarak terkîk ile okur. Bk. El-Bennâ, İthâf'ı Fudalâ'il-Beşer fi'l Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer, 567.

yoktur. (اِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ)[25] ve (اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِرُحَمَاءُ بَيْنَهُم)[26] misallerinde olduğu gibi.[27]-Râ harfinin mâkablinde sâkin yâ harfi olursa (سِيرُوا)[28] ve (حَيْرَانَ)[29] misallerindeki gibi, veya kesre harekeli harf olursa (الصَّابِرُونَ)[30] ve (دِرَاسَتِهِمْ)[31] misallerinde olduğu gibi, bu durumlarda râ'nın tefhîm'inde ihtilaf vardır.[32]

– Kesralı harf ile meftuh veya mazmum olan râ arasında sakin bir harf bulunursa tefhîm ile okunur.Kelime-i 'acemiyye (yabancı kelimeler)'i buranın dışında tutan müellif Kur'ân-ı Kerîm de üç tane bulunan (اِسْرَائِيلَ), (اِبْراهيم) ve (عِمْرَانَ) kelimelerinde ki râ harfinin tefhîminde ihtilaf bulunmadığını ifade etmiştir. Râ harfinin mâkablinde sakin bir harf olursa buradaki râ harfinin tefhîminde (عِشْرُونَ)[33] ve (ذِكْراً)[34] misallerinde geride zikri geçen misallerde olduğu gibi ihtilaf vardır.[35]

– Kesralı harf ile râ harfi arasında sâd (ص), tâ (ط) ve kâf (ق) harflerinden başka bir sakin harf olursa tefhîm ile okunur. Burada zikri geçen harflerin geldiği (اِصْراً)[36], (قِطْراً)[37] ve (وِقْراً)[38] kelimelerinde ki râ harfinin tefhîm'inde ihtilaf yoktur. Yine bu bağlamda râ harfinin tekrar ettiği (مِدْرَاراً)[39] ve (اِسْرَاراً)[40] kelimelerinde ki râ harfinin tefhîm'inde de ihtilaf yoktur. Ayrıca râ harfinden sonra meksur olan kâf (ق) harfinden başka bir isti'lâ harfi bulunursa (اِعْرَاضاً)[41] kelimesinde olduğu gibi yine burada râ'nın tefhîm ile okunmasında ihtilaf yoktur. Yalnız (اِشْرَاقِ)[42] kelimesinde olduğu gibi râ harfinden sonra meksur kâf harfi olursa râ'nın tefhîm ile okunmasında ihtilaf vardır.[43] Müellif buraya kadar anlatılan kısım ile alakalı olarak, geride zikri geçen olumsuz şartlar kendinde bulunan râ (ر) harfinin tefhîm'inde ihtilaf olduğunu, taşımayan durumlarda ise ihtilaf olmadığını ifade etmiştir.[44]

---

25 el-Bakara, 2/23.
26 el-Fetih, 48/29.
27 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 7b.
28 el-En'âm, 6/11.
29 el-En'âm, 6/71.
30 el-Kasas, 28/80.
31 el-En'am, 6/156.
32 Bu durumda olan yerlerde ezrak hem terkîk hemde tefhîm vechi ile okur. Bk. El-Benna, İthâf'ı Fudalâ'il-Beşer fi'l Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer, 129.
33 el-Enfal, 8/65.
34 Hûd, 11/114.
35 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 8a.
36 el-Bakara, 2/286.
37 el-Kehf, 18/96.
38 ez-Zariyat, 51/2.
39 el-En'âm, 6/6.
40 Nûh, 71/9.
41 en-Nisâ, 4/128.
42 Sâd, 38/18.
43 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 8a.
44 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 8a.

– Râ harfi vakıf halinde revmsiz sakin olup mâkabli meftuh veya mazmum olursa kalın okunur. (شَكَرَ)[45] ve (زُبِرَ)[46] misallerinde olduğu gibi. (بِشَرَرٍ)[47] kelimesinin ikinci râ harfini buradan zikri geçen konudan ayrı tutulmuştur. Buradaki ikinci râ harfi ile alakalı terkîk konusu geride açıklanmıştır. Yine bu bağlamda vakıf halindeki râ harfi ile mâkabli arasında imâle olunan elif ve yâ harfinden başka sakin bir harf bulunursa bu durumda da râ harfi tefhîm ile okunur. (مِنْ اَجْرٍ)[48], (وَالْقَدْرِ)[49], (وَالْيَسْرِ)[50], (وَالْعُسْرِ)[51] misallerinde olduğu gibi. Eğer mâkabli ile râ harfi arasına giren harf imâle olunan elif veya yâ harfi olursa burdaki râ harfinin tefhîm ile okunmasında ihtilaf vardır. (سَيْرِ)[52] ve (نَارِ)[53] misallerinde olduğu gibi.[54]

– Râ harfi sakin bulunup kendisinden önceki harfin kesrası ârızi olursa tefhîm ile okumak gekir. (اِرْجِعْ)[55], (اِرْجِعِى)[56], (اِرْكَبْ)[57] ve (اِرْكَبُوا)[58] veya kesrası lazimi yani aslından olursa ve ondan sonra kesrasız isti'lâ harfi bulunursa yine bu gibi yerleri tefhîm ile okumak gerekir, müellif bunların Kur'an da üç yerde bulunduğunu ifade etmiştir. (مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ)[59], (قِرْطَاسٍ)[60] ve (فِرْقَةٍ)[61] misallerinde olduğu gibi. Eğer kendisinden sonra meksur olan isti'lâ harfi bulunur ise tefhîm ve terkîk ile okunabilir. (فِرْقٍ)[62] misalinde olduğu gibi.

Bu bağlamda eserin içeriğinde bulunan yukarıdaki içerik kısmında zikredilen ve bu çalışmada detayına girilmeyen; idğam bahsi, ihfâ, izhâr, iklâb, nun-u sakin, mim-i sakin ve tenvin'in halleri, medd'in kısımları, vakf'ın ta'rifi ve kelime sonundaki vakf'ın durumu, revm ve işmamın tarifi ve onlara mani olan durumlar, vakf'ın kısımları, sürat bakımından tilavetin kısımları diğer konuları da bu çalışmada işlenen usul de Kur'an'dan misaller vererek muhtasar olan risaleyi etraflıca işlemiş ve eserin sonunda

45 en-Neml, 27/40.
46 el-Kamer, 54/35.
47 el-Mürselât, 7732;
48 eş-Şuarâ, 26/180.
49 el-Kadir, 97/1-2.
50 el-Fecr, 89/4.
51 el-Bakara, 2/185.
52 Sebe', 34/18.
53 el-Bakara, 2/39.
54 Karsî, Şerhu'd dürri'l-yetim, 8b.
55 Yûsuf, 12/50
56 el-Fecr, 89/28
57 Hûd, 11/42
58 Hûd, 11/41
59 et-Tevbe, 9/122.
60 el-En'âm, 6/7
61 el-Fecr, 89/14.
62 eş-Şuarâ, 26/63.

okuyucunun dikkat etmesi ve kaçınması gereken hataları zikrettiği tenbihat bahsi ile eseri nihayete erdirmiştir.

Sonuç

Dâvûd-i Karsî çok yönlü bir Osmanlı âlimidir. Bir çok alanda eserler kaleme alan ve telif ettiği eserlerin büyük çoğunluğu şerh ve haşiye şeklindedir. Bu şekilde eserler kaleme almasındaki başlıca sebeb, bu eserleri okuyan öğrencilerinin ve onların özelinde diğer okuyan herkes için kolay anlayabilmesine yönelik pratik fayda olduğu söylenebilir.

Müellifin tefsir ve kırâat alanında yazdığı eserlerden birisi olan *Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm* isimli bu çalışma Osmanlı'nın şöhret bulmuş bir âlimi olan İmam Birgivî'nin *ed-Dürrü'l-Yetîm* isimli kısa ve öz bilgilerden oluşan tecvîd risalesine yapmış olduğu şerhtir. Onun bu eseri yazmadaki amacının kısa ve öz bilgiler içeren risaledeki konuların daha iyi anlaşılması olduğu söylemek mümkündür.

Davûd-i Karsî'nin yapmış olduğu bu şerh çalışması kıraat ve tecvid meseleleri ile alakalı olup dili Arapça'dır. Müellif eseri şerh ederken okuyucunun konuyu daha iyi anlayabilmesi amacı ile Kur'an'dan ve bu alanın önde gelen isimlerinden olan İbnü'l-Cezeri'nin *en-Neşr*'inden, Ca'berî'nin *Şerhu'ş*-Şâtıbiyye'sinden istifade ederek ve kaynakları da referans göstererek konuların izahını net bir şekilde yapmaya gayret etmiştir. Bu kaynak ve eserleri bazen sadece eser ismi bazende müellifleri ile beraber zikretmiştir. Bu risaleyi benzerlerinden ayıran bir yönü de ne tamamen tecvid ağırlıklı ne de büsbütün kıraat meselelerini içeren bir eser olmasıdır.

Müellifin eserde yer verdiği Kur'an ve kırâat ile alakalı kaynaklar yanında tilavetin sür'at bakımından incelendiği bölümde Resulullah'ın hadislerinden de referanslar vererek eserin içeriğini zengin kılmıştır.

Sonuç olarak çalışmaya konu bu eser, giriş kısmında besmele, hamdele ve salveleden sonra müellifin de zikrettiği üzere hacmi küçük ama menfeati büyük olan ve diğer sair kitaplar üzerine şeref sahibi olan Kur'ân'ın okuyucuları için gerekli olan *ed-Dürrü'l-Yetîm* isimli risalenin daha iyi anlaşılmasına matuf için bir şerhtir.

Kaynakça

- Ahıskalı, Recep. "Ruûs" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,*35/ 272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Akpınar, Cemil. "Dâvûd-i Karsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 9/29. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn.* Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1941.

- el Âmasî, Âkifzâde. *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmu',* İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, 2527.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifin.* Ankara: Milli Eğitim Basım Evi, 1951.
- İşpirli, Mehmet. "Mülazemet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kârsî, Dâvûd. *Risâletü'l İmtihan,* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasîdecizâde, 732/2.
- Karsî, Dâvûd. *Şerhu'd- dürri'l yetîm,* Çorum: Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 221/1, 1b-18b.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin.* Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.
- KTB, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı". Erişim 10 Mayıs 2022. http://www.yazmalar.gov.tr/
- Mehmet Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri.* İstanbul: Matbaa-i Amire. h. 1333.
- Şihâbüddin, el-Benna. *İthâf'ı Fudalâ'il-Beşer fi'l Kırââti'l-Erba'ate 'Aşer*, thk. Enes Mihre. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2006.
- Tezcan, Tuğrul. "Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele Ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivî'de Çağrıştırdıkları", *Türkiye İlmi Araştırmalar Dergisi,* 3/1 (Haziran 2019), 57.
- Kara, Ömer. "Dâd Harfinin Seslendirilmesi Tartışmasına Dâvûd el Karsî Katkısı-el Fethiyye fi Beyâni Dâdi'l-Kat'iyye". *Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu,* 108. Kars: 2017
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 4/194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hira, Ayhan. "Dâvûd-i Karsî'nin "*el-Mev'izatü'l-Hasenetü Ve'n-Nasihatü'l-Azîmetü*" Adlı Risâlesinde Niyet-İbadet İlişkişi" . *Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu,* 313. Kars: 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "el Kasîdetü'n-Nûniyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 24/571. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Arif. "Karslı Davud (Dâvûd-i Karsî) Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyye Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15/192. (2000).
- Özpilavcı, Ferruh. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3, (Aralık 2017).
- Çapak, İbrahim- Özpilavcı, Ferruh. "Bir Kıbrıslı Müderris Davud-i Karsî'nin Îsâgucî el-Cedid ve'd-Durri'l-Ferîd Adlı Risâlesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1/2. (2015).
- Bir, Atilla- Kaçar, Mustafa. "Rubu' Tahtası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 35/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Celep, Halil. "Risâle-i Nakşibendiyye Eseri Bağlamında Dâvûd-î Karsî'nin Tasavvuf Anlayışı", *Uluslararası Davûd-î Karsî Sempozyum Bildirileri,* 20. Kars: 2017.
- Ebu'l Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî el Yûsuf el Cezeri, İbnü'l Cezerî. *et-Temhîd fi 'Îlmî't Tecvîd,* thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları.* Bursa:Emin Yayın Evi 49. Basım, 2019.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l Cezerî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Çaylar, Ercan. *Eskicizâde'nin Tecvit İlmine Dair Görüşleri ve Terceme-i Dürr-i Yetim Adlı Eseri.* Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Mar'âşî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Cühdü'l-Mükıll,* thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, Umman: Dâr-u 'Ammâr, 1429/2008.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri-Mufassal Tecvîd.* İstanbul: İFAV 32. Basım, 2019.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *er-Ri'âye.* thk. Ahmed Hasan Ferhat, Umman: Dar-u Umman, 1417/1996.
- Harevî, Ali el Kârî Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b.Sultan Muhammed. *el-Minehü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk, Üsâme Atayâ, tsh, Ahmed Şükrî, Dımeşk: Daru'l-Ğavsânî li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 1433/2012
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları.* İstanbul: İFAV 4. Basım, 2013.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvîd ve Kırâat,* İstanbul: İFAV 16. Basım, 2019.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 37/130. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halîl b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Nasr, Muhammed Mekkî. *Nihâyetü'l Kavli'l Müfîd,* thk.Mahmud Hüseyin ez-Züheyri, Sudan: Mektebetü's-Sudan, 2009, 45.
- Ebu'l Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî el Yûsuf el Cezeri, İbnü'l Cezerî. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'aşr,* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2016.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said ed-Dânî. *et-Tahdid fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, Ammân: Dâr-u 'Ammân, 2000.
- Tuğral, Rahim. *Ana Hatlarıyla Kur'ân Tecvîdi,* İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2009.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an'ı Kerîm'in Tecvîdi,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Alataş, Mehmet. *Mustafa b. Ali ve Risâle-i Tecvîd İsimli Eserinin Tanıtım Ve Edisyon Kritiği*, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çiftçi, Ali. *İlk Dönem Dil Bilimcileri ve Endülüslü İlk Tecvîd Bilginlerinin Harflerin Mahrecleri ve Sıfatlarının Yorumunda Muhammed b. Cezerî Üzerindeki Etkileri*, Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu Tebliği Metinleri.
- Harputoğlu, Hüseyin. *Mukaddime-i Cezerî Şerhi ve Terceme ve Şerhi,* İstanbul: 2004.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul: İFAV Yayınları 4. Basım, 2018.
- Atik, M. Kemal. "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zihni, Mehmed. *el-Kavlü's-sedîd fî 'ilmi't-tecvîd* (Tecvîd Risâleleri içinde). İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.
- *Karabaş Tecvidi,* (*Resâil fi İlmi't-Tecvîd* içerisinde), İstanbul: Âsitâne Kitabevi ts.

- Kılıç, Hulusi, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çetin, Abdurrahman. "ŞÂTIBÎ, Kâsım b. Firruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ca'berî, İbrahim b.Halil. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hırzi'l-emânî ve vechü't-tehâni*, thk. Ahmed Yezîdî , Fas: Vüzerâtü'l Evkâf ve Şuûnü'l İslâmiyye, 1419/1998.
- Âl-i Hamîd, Sâid b. Abdullah b. Abdülazîz. *Sünen-i Said b. Mansûr,* Dâru'l Samiî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1417/1997.

أثر الفتوى في عهد الدولة العثمانية على القانون السوري ودور العلماء السوريين

ياسر القادري
Yaser Alkadri
/ طالب دكتوراه في قسم العلوم الإسلامية
الفقه الإسلامي بجامعة يالوفا وباحث في مركز معراج للبحوث والدراسات
yaser.alkadri@ogrenci.yalova.edu.tr.

ملخص

اعتنى الفقهاء في عهد الدولة العثمانية بصياغة القوانين الفقهية التي شكَّلت مرجعية الفتوى والقضاء في الدولة،وقد امتدَّ أثر القوانين العثمانية في قوانين الدول التي تشكّلت في مرحلة ما بعد الدولة العثمانية. وتسعى هذه الدراسة إلى تحليل أثر قانون الجزاء العثماني ومجلة الأحكام العدلية في القوانين السورية الجديدة،من خلال قانونَي العقوبات والأحوال الشخصية،فبعد أن ذكر الباحث نبذة تاريخية عن القوانين العثمانية والسورية الحديثة،قام بتحليل دور السجلات الشرعية للمحاكم السورية في بيان هذا الأثر،وقارن بعض المواد والمصطلحات بين قانونَي العقوبات والجزاء العثماني كنماذج تطبيقية،كما تسعى الدراسة لبيان دور الفقهاء السوريين في خدمة هذا الميراث الفقهي والقانوني وصيانته وتطويره بدءً بصياغة القوانين ووصولاً إلى صياغة النظريات الفقهية الجديدة.

الكلمات المفتاحية: قانون الجزاء العثماني،مجلة الأحكام العدلية،قانون العقوبات،الأحوال الشخصية،النظريات الفقهية.

Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Fetvanın Suriye Hukukuna Etkisi ve Suriyeli Alimlerin Rolü

Öz

Osmanlı döneminde fıkıh âlimleri, devletin fetva ve yargı organlarına merci teşkil eden fıkhî kanunların çıkarılmasıyla ilgilenmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bu şekilde düzenlenen kanunlarının etkisi, daha sonra kurulan devletlerin kanun ve hukuk sistemlerine yansımıştır. Bu çalışma, ceza ve ahvâl-i şahsiyye kanunları yoluyla, Osmanlı ceza hukuku ve Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye'nin, Suriye'nin yeni kanunları üzerindeki etkisini araştırmaktadır. Araştırmacı, Osmanlı hukuku ve modern Suriye hukukunun tarihine kısacaa değindikten sonra, Suriye mahkemelerine ait şer'î sicilleri bahsi geçek etkiyi açıklamak için kullanmış, ayrıca Osmanlı ceza hukukuna ait bazı madde ve terimleri uygulamalı olarak karşılaştırmıştır. Araştırma bu bağlamda, Suriyeli alimlerin bu fıkhî miras ve hukuk düzenine katkılarından ve yeni fıkhî teorilerin oluşturulmasındaki rollerinden de bahsetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Ceza Hukuku, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Ceza Kanunu, Ahvâl-i Şahsiyye, Fıkhî Teoriler.

مقدمة

لقد كانت أحكامُ الفقه الإسلامي المرجعَ التشريعي والقضائي قروناً طويلة من حياة الأمة الإسلامية،حيث اعتنى فقهاء المسلمين في صياغة المتون الفقهية التي شكَّلت مرجعية الفتوى والقضاء في الدول الإسلامية. وقد تطورت علاقة الفقه الإسلامي بالسلطة من خلال القوانين التي صاغها الفقهاء لتكون مرجع القضاء في المحاكم القضائية،وقد شهدت الدولة العثمانية -التي هي آخر الدول الإسلامية- تطوراً وتجديداً في مجال الصياغة القانونية للفتوى الشرعية التي استمر تأثيرها في العالم الإسلامي عموماً وفي سوريا خصوصاً حتى يومنا الحاضر.

موضوع البحث:

يبحث هذا الموضوع في أثر الإنتاج الفقهي والقانوني في عهد الدولة العثمانية على صياغة القوانين السورية الحديثة من خلال قانوني الأحوال الشخصية والعقوبات،وفي دور علماء وفقهاء سوريا في خدمة هذا الإنتاج وصيانته ثم تطويره وإعادة صياغته ثم كفاحهم في الدفاع عن المرجعية الإسلامية فيه.

حدود البحث:

وأما حدود البحث فهي الفترة الممتدة من صدور الخط الهمايوني العثماني عام ١٨٥٨م وحتى يومنا الحاضر.

أهمية البحث:

وتبرز أهمية الموضوع من خلال أهمية الحقبة التاريخية محل البحث،والتي شهدت صراعاً وجودياً بين الإسلام كعقيدة وشريعة ومنهج حياة ونظام حكم وبين التيارات المعادية لتدخُّل الإسلام في الحياة العامة والحريصة على عزله عن واقع الحياة. كذلك من خلال ضرورة معرفة أصل القوانين المعمول بها حتى اليوم في المحاكم القضائية،وجهود العلماء الجبارة الذين أخرجوا الفقه الإسلامي في مواد قانونية تسهّل العمل بها وهو ما أسست له مجلة الأحكام العدلية بصورة خاصة.

مشكلة البحث:

يجيب البحث عن سؤالَين مركزيَين هما:

١. ما أثر الفتوى في العهد العثماني على القوانين السورية وخاصة قانوني الأحوال الشخصية والعقوبات؟

٢. ما دور العلماء والفقهاء السوريين في صيانة وصياغة القانون السوري؟

أهداف البحث:

ويهدف البحث إلى:

١. تحليل أثر قانون الجزاء العثماني ومجلة الأحكام العدلية في الحياة القضائية السورية والقوانين السورية الجديدة،لا سيما كل من: قانون الأحوال الشخصية مستدلاً بما حوته السجلات الشرعية للمحاكم السورية،وقانون العقوبات مقارناً بين بعض القوانين كنماذج تطبيقية.

٢. بيان دور الفقهاء السوريين في خدمة هذا الميراث الفقهي وتطويره بدءً بصياغة القوانين ووصولاً إلى صياغة النظريات الفقهية الجديدة.

منهج البحث:

وقد اعتمد الباحث في بحثه: المنهجَ الوصفيَ؛ حيث انطلق من وصف الحياة القانونية والثقافية طيلة الفترة المذكورة في الدولة العثمانية ثم في الدولة السورية،مع مراعاة التدرج التاريخي،ثم المنهج التحليلي؛ حيث قام بتحليل أثر القوانين العثمانية في صياغة القوانين السورية الحديثة،والنظريات الفقهية المعاصرة،ودور العلماء والفقهاء السوريين في ذلك،والمنهج المقارن؛ حيث قارن بين قانون الجزاء الهمايوني العثماني وقانون العقوبات السوري،لبيان أثر قانون الجزاء العثماني في قانون العقوبات السوري.

خطة البحث:

وقد قُسم البحث إلى المقدمة السابقة ثم إلى أربعة مطالب وخاتمة:

- تناول الباحث في المطلب الأول لمحة تاريخية عن الفتوى والتقنين الشرعي في عهد الدولة العثمانية من خلال سياقات نشأة القوانين العثمانية وإعلان قانون الجزاء العثماني ثم صدور مجلة الأحكام العدلية.
- ثم تناول الباحث في المطلب الثاني ظروف نشأة القوانين السورية من خلال لمحة في نشأة الدساتير وصدور قانون الأحوال الشخصية السوري وقانون العقوبات.
- فيما حلل في المطلب الثالث أثر قانون الجزاء الهمايوني العثماني في قانون العقوبات السوري بالمقارنة بين بعض مواد ومصطلحات القانونَين،وأثر قانون العائلة ومجلة الأحكام العدلية في قانون الأحوال الشخصية السوري،واستعرض دور السجلات الشرعية في دراسة وتحليل هذا الأثر.
- أما المطلب الرابع والأخير فقد حلل فيه دور الفقهاء السوريين في خدمة الفتوى كامتداد للفتوى في الدولة العثمانية من خلال شرح قواعد وأحكام مجلة الأحكام العدلية،ثم صياغة النظريات الفقهية التي غَدَت عِلماً قائماً بذاته.

وقد حوت الخاتمة أهم نتائج البحث ثم التوصيات.

المطلب الأول

لمحة تاريخية عن الفتوى في عهد الدولة العثمانية

الفرع الأول: سياقات نشأة القوانين العثمانية:

عُرفت الدولة العثمانية باهتمامها بتوثيق تاريخها وتدوين أعمالها عموماً،وفيما يتعلق بالمرجع القانوني للمحاكم الشرعية فقد استفادت الدولة العثمانية من الميراث الفقهي الكبير والكم الواسع من الفتوى المدونة لقضاة وفقهاء الإسلام عبر العصور،واتجهت إلى تقنين الفتوى استناداً إلى هذا الميراث الكبير،فكان كتاب «درر الحكام في شرح غرر الأحكام» لملا خسرو (توفي ٨٨٥هـ) من أول تلك المراجع القانونية للفتوى والقضاء في الدولة العثمانية،ثم كتاب «ملتقى الأبحر» للعلامة إبراهيم الحلبي (توفي ٩٥٦هـ). «وكانت فتاوى شيخ الإسلام أبو السعود أفندي وعبد الرحيم زادة أفندي من أهم مصادر التشريع الإسلامي في الدولة العثمانية».[1]

مرَّت الدولة العثمانية خلال القرن الثامن عشر بأوضاع أمنية صعبة تمثّلت بتمرد الانكشاريين والولاة على الحكومات المركزية وسوء الأحوال الاقتصادية،وبأوضاع سياسية خطيرة تمثّلت

[1] شامل شاهين،دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية،دار غار حراء،دمشق،الطبعة الأولى،١٢،٢٠٠٤.

بالانكسارات العسكرية العثمانية أمام الإمبراطوريات الأخرى وتدخّلات الدول الأجنبية في شؤون الدولة العثمانية الداخلية،الأمر الذي دفع بالسلاطين العثمانيين إلى الإسراع في عملية الإصلاح لاستيعاب التحديات الداخلية ومواجهة الخطر الخارجي.

بدأت حركة التقنين في الدولة العثمانية في زمن السلطان سليم الثالث،ثم استمرت زمن السلطان محمود الثاني ثم السلطان عبد المجيد فيما يُعرف بعصر التنظيمات،حيث تجسدت مظاهر التنظيمات العثمانية في سلسلة من القوانين والنظم الإصلاحية ما بين عامي ١٨٣٩-١٨٧٦م التي استهدفت تنظيم مختلف إدارات وأجهزة الدولة،وأهمها ثلاثة قوانين: خط شريف كلخانة ١٨٣٩م،[2] وخط همايون ١٨٥٦م،[3] ثم الدستور الذي أصدره السلطان عبد الحميد الثاني ١٨٧٦م.

«والدولة العثمانية شهدت قمة الصراع بين حركة الفقهاء التشريعية والتيارات الوافدة في فترة التنظيمات،لدرجة دفعت العديد من العلماء بالوقف بوجه حركة التغريب،رافضين أي قانون ينحو منحى الابتعاد عن الشريعة الإسلامية والخروج عن أصول التشريع الإسلامي».[4] وقد تولى مسؤولية الإشراف على إدارة هذه التنظيمات عدد من الوزراء العثمانيين الذين اختلفوا من حيث نزعاتهم إلا أنهم اتفقوا على ضرورة الإصلاحات،ومن أبرزهم مصطفي رشيد باشا،وأحمد جودت باشا،وعالي باشا،ومدحت باشا.[5]

ظهرت بعض القوانين العثمانية المستمدة من القانون الفرنسي حرفياً على يد محمد أمين عالي باشا في الفترة الممتدة من عام ١٨٥٠م إلى عام ١٨٦٣م،ثم ظهرت مجلة الأحكام العدلية التي صيغت غالبية أحكامها وفق أحكام المذهب الحنفي على يد أحمد جودت باشا في عام ١٨٧٦م،وكانت مجلة الأحكام العدلية خلاصة جهد علمائي جماعي كبير. وقد اعتبرت المجلة لاحقاً المستند القانوني في جميع الولايات التابعة للدولة العثمانية،وانكبَّ العلماء والفقهاء عليها شرحاً وعنايةً وتفريعاً.

---

[2] خط شريف كلخانة أو التنظيمات الخيرية: هي حركة الإصلاح العثماني الذي أعلن في ٢٦ شعبان ١٢٥٥ه (٣ تشرين الثاني ١٨٣٩م) بقصر كلخانه في إسطنبول،وقد قرأ متنها الصدر الأعظم مصطفى رشيد باشا مع خط همايوني السلطان عبد المجيد،وهي حركة إدارية وسياسية كانت ترمي إلى التقريب بين المجتمع العثماني والمجتمعات الغربية. ينظر: سهيل صابان،المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية،مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية،الرياض،١٤٢١ه – ٢٠٠٠م.

[3] همايون: كلمة تعظيم خاصة لسلاطين الدولة العثمانية. ف«هُما" باللغة الفارسية و«أُما" باللغة التركية تعني طائراً أسطورياً ذا حظ وقدرة،وقد اتخذها سلاطين الغز الأتراك رمزاً لهم. وانتقل منهم إلى السلاطين العثمانيين. كان يستخدم مضافاً للمتعلقات الخاصة بالسلاطين فيقال: الذات الهمايوني،الطغراء الهمايوني،الجيش الهمايوني،وهكذا. ينظر: المرجع السابق،٢٢٦.

[4] عثمان سعيد حوران،الأسس الفقهية الحاكمة في نظام الدولة والقضاء الدولة العثمانية أنموذجا،بحث منشور في مجلة İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi sy، ١٩٢،٢٠١٨،٣٢.

[5] ينظر: نظام الإصلاحات العثماني وآثاره على الولايات العربية (الشام ١٨٣٩م - ١٨٧٦م) -٣،موقع ترك برس على الرابط المختصر: https://cutt.us/AIgkQ ،تاريخ الدخول: ٢٥-١١-٢٠٢١.

الفرع الثاني: قانون الجزاء الهمايوني:

بعد دخول الدولة العثمانية ما يُعرف بعصر التنظيمات وسلوكها الإصلاح الإداري تنامت الحاجة إلى الموائمة بين أحكام الشريعة الإسلامية ومختلف القوانين الحديثة المأخوذة من أوروبا كالقوانين الجنائية والتجارية والبحرية وغيرها.. وكان الضغط على السلاطين متزايداً من الداخل والخارج للإسراع في عملية الاقتباس للقوانين الغربية.

واعتباراً من صدور الخط الهمايوني صدرت سلسلة من اللوائح والقوانين التي تعنى بالأحكام الجزائية،وكانت تُنشر من خلال الجرائد والتعميمات السلطانية مفرّقةً ومتتابعةً وكذلك الذيول والتعديلات. وقد جمع أشتات قانون الجزاء الهمايوني مع تعديلاته القاضي اللبناني سليم بن رستم الباز (توفي ١٩٢٠م) ثم ترجمه بدقة إلى اللغة العربية،وكان سليم رستم المدعي العمومي في متصرفية لبنان وعضو مجلس شورى سابق في الدولة العثمانية. يقول رستم في مقدمته:

«أما بعد فقد علم الخاص والعام ما أُدخل على قانون الجزاء الهمايوني في هذه السنين المتأخرة من التنقيح والتعديل ونواسخ التبديل حتى أصبح الكثير من مواده أشتاتاً متفرقة في المجلات وصحف الأخبار يعاني من رام مراجعة واحدة منها عناءً شاقاً في البحث عنها فرأيت أن أضم جميع مواده قديمها وحديثها في سفر واحد ليسل الرجوع إليها عند الحاجة،بيد أني رأيت في الترجمات السابقة غلطاً وعدم دقة في تأدية المراد فأعدتُ ترجمة المواد كلها وعرَّبتها بإتقان وإحكام تام وعلّقت عليها من الحواشي ما اقتضاه المقام لتفهم المرام..».[6]

وقد بيّن الأستاذ نديم الجسر في شرحه لقانون الجزاء العثماني التاريخ الدقيق لصدور قانون الجزاء العثماني،حيث ذكر بأنه قد صدر على ثلاث مراحل: أولها عام ١٢٥٦ه الموافق ١٨٤٠م،وثانيها عام ١٢٦٧ه الموافق ١٨٥١م،وثالثها المسمى بقانون الجزاء العثماني بتاريخ ٢٧/ ١٢/ ١٢٧٤هـ الموافق ٨/ ٨/ ١٨٥٨م.[7]

وقد استند قانون الجزاء العثماني إلى القانون الفرنسي بالدرجة الأولى،وتأثّر بالقانون البلجيكي والسويسري والإيطالي،مع مراعاة غير مطردة لأحكام الشريعة الإسلامية. يقول نديم الجسر:

«إن أصل هذا القانون مأخوذ عن قانون الجزاء الإفرنسي غير أن هذه الصورة الأصلية أُلبست منذ وضعها بعض حلل الشريعة الإسلامية ليسوغها أهل البلاد في ذلك العهد،ثم ما زال الشارع يتعهدها بالتعديل والتبديل والتذييل مرة بعد أخرى حتى كادت تخرج عن أصلها... فأصبح القانون بعد هذا كله عبارة عن خليط من الأحكام الإسلامية والتركية والإفرنسية والطليانية وغيرها».[8]

---

6 سليم بن رستم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،المطبعة الأدبية،بيروت،١٩١٦م،٤.

7 نديم الجسر،شرح قانون الجزاء،مطبعة دار المعرض،الطبعة الأولى،١٩٣١م،٧.

8 المرجع السابق،٣.

الفرع الثالث: مجلة الأحكام العدلية:

في أواخر العهد العثماني وتحديداً في عام ١٩١٧م صدر قانون «حقوق العائلة» الذي تضمن ١٥٧ مادة في أحكام المناكحات والمفارقات وحقوق المرأة والطفل وغيرها من شؤون العائلة بالإضافة إلى مسائل أخرى في الأحوال الشخصية للمسلمين وغيرهم. ثم صدر بعده قانون «أصول المحاكمات الشرعية»،وقد تم تطبيق هذا القانون في جميع الولايات العثمانية.

و»بينما كان علي باشا وفؤاد باشا يسعيان لفرض قبول القانون الفرنسي،كان أحمد جودت باشا وشيرواني زاده ورشدي باشا يسعون لفرض وقبول تدوين قانون يناسب الشريعة الإسلامية وعادات وتقاليد المجتمع الإسلامي... وعليه قام أحمد جودت باشا بتشكيل هيئة علمية من فحول الفقهاء والعلماء في دائرة ديوان الأحكام العدلية،وقررت هذه الجمعية تأليف: مجلة الأحكام العدلية».[9]

تُمثل مجلة الأحكام العدلية القانون المدني العثماني،وهي عبارة عن صياغة جديدة للأحكام الفقهية التي أصبحت مرجعاً قانونياً ومستنداً للأحكام القضائية فيما بعد. وقد ضمت المجلة ١٨٥١ مادة تم تقسيمها على كتب وأبواب وفصول ليسهل الرجوع إليها،حيث تكونت من ستة عشر كتاب؛ أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء،ويتناول كلُّ كتاب فيها موضوعاً معيناً من خلال تقسيمه إلى أبواب،وتقسيم كلِّ باب إلى فصول.

وكانت أحكام المجلة معتمدةً على المذهب الحنفي ومستمَدة منه مع ترجيحات من المذاهب الفقهية الأخرى بحسب ما تقتضيه المصلحة. «والناظر إلى المذهب الفقهي الذي اقتفته هذه المجلة يجد أنها بوجه عام تأخذ عن كتب ظاهر الرواية عند الأحناف. وفي حالة اختلاف الأقوال وتعددها عند أبي حنيفة وأصحابه،كانت المجلة تختار القول الموافق لحاجات العصر وروح ومقتضيات المصلحة... وخلافاً للفتاوى العالمكيرية وغيرها من جوامع الفقه الإسلامي،فإن المجلة لم تبحث في العبادات ولا في العقوبات،بل لم تحوِ إلا الأحكام الفقهية المتعلقة بالمعاملات المدنية».[10]

وقد حظيَت مجلة الأحكام العدلية منذ صدورها بالمكانة القانونية من حيث تبنيها على المستوى الرسمي واعتماد الدولة العثمانية لها وتعميم العمل بها في المحاكم الشرعية،وبالمكانة العلمية من حيث تلقي الأمة لها بالقبول وإقبال العلماء والفقهاء عليها لترجمتها إلى لغات عديدة،وشرح موادها،وترتيب كتبها وأبوابها،والإضافة والتفريع عليها،والصياغة على منوالها.. وبطبيعة الحال تطبيقها في المحاكم القضائية.

لم يكن هذا الاهتمام وهذه العناية محل نظر فقهاء المسلمين وحسب،بل حتى فقهاء النصارى

---

9 شامل شاهين،دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية،١٣-١٤.

10 يحيى بن شرف النووي،المجموع شرح المهذب،مقدمة التحقيق،تحقيق: أحمد عيسى المعصراوي،إبراهيم عبد الباقي،وآخرون،دار الكتب العلمية،بيروت – لبنان،٢٠١١،ج١٨٩،١-١٩٠.

مثل الفقيه المسيحي الماروني سليم رستم الباز (توفي ١٩٢٠م) الذي شرح المجلة،وذلك لما تضمنته من قيمة قانونية ولما حققته من قبول في أوساط فقهاء القانون.

المطلب الثاني
ظروف نشأة القوانين السورية

الفرع الأول: لمحة تاريخية عن الدستور السوري:

«مثلت الإصلاحات الدستورية العثمانية (١٨٣٩م–١٩٠٨م) إنجازاً تأسيسياً للحركة الدستورية العربية التي تَبنتها النُّخب في العشرينيات من القرن الماضي،فقد نقلت تلك النخب مفاهيم جديدة إلى الثقافة السياسية العربية،كالدولة،والأمة،والمواطنة،والتمثيل النيابي،والاقتراع،وتوازن السلطات،وغير ذلك».[11] وقد تبنّى عدد من السياسيين والفقهاء هذه الإصلاحات وشجعوا على تنفيذها في بلادهم أمثال الشيخ محمد رشيد رضا (توفي ١٩٣٥م)،[12] وفقيه القانون النصراني سليمان البستاني (توفي ١٩٢٥م).[13]

سعى الملك فيصل بن الحسين بعد انهيار الدولة العثمانية وبداية الدولة السورية الملكية إلى صياغة دستور جديد لسوريا،وشكَّل لهذا الغرض اللجان التي أصدرت -على عجل وفي غضون أسبوعين!- دستوراً جديداً ذا طابع قوميٍّ علماني.

ولما اجتاحت القوات الفرنسية سوريا الكبرى عمدت إلى تقسيم البلاد وتفتيتها إلى إدارات وفق التنوع العرقي والديني فيها،فاشتعلت الثورة السورية في عموم البلاد وأُحرجت فرنسا،«ولأجل أن تحتوي فرنسا الموقف،وافق المفوض الفرنسي على عقد انتخابات لجمعية تأسيسية سورية تضع دستوراً جديداً للبلاد».[14] وبالفعل فقد صدر هذا الدستور عام ١٩٢٨م الذي كان أول تجربة دستورية صاغته شخصيات سورية مستقلة،لكن المفوض الفرنسي تحفّظ عليه ثم أعادت فرنسا تعديله وأضافت إليه المادة (١١٦) التي تكرّس احتلالها سوريا،ثم أصدرته. إلا إن مقاومة الدستور بصيغته الجديدة قد استمرت برلمانياً وشعبياً حتى عهد الاستقلال،مع العمل بما تضمنه قبل التعديل الفرنسي عليه.

---

11 طالب الدغيم،الدستور في سورية.. ميلاد بلا ميعاد،مدونات الجزيرة على الرابط المختصر: https://cutt.us/gFKis ،تاريخ الدخول: ١٢,١٠,٢٠٢١.

12 ينظر: محمد رشيد رضا،مجلة المنار،مقال «عيد الأمة العثمانية بنعمة الدستور والحرية»،ومقال «القانون الأساسي والخط السلطاني به»،المجلد الحادي عشر،جمادى الآخر ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م. ومقال «الانقلاب العثماني الميمون»،المجلد الثاني عشر،رمضان ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م.

13 سليمان خطار البستاني أديب وسياسي لبناني،عيّن نائباً لمجلس المبعوثان العثماني عقب إعلان الدستور العثماني،وكان متقناً لعشرة لغات عالمية. له كتاب بعنوان: «الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده».

14 طالب الدغيم،الدستور في سورية.. ميلاد بلا ميعاد.

ويمكن القول: إنَّ المواد الأساسية التي كانت تدور حولها السجالات والصراعات في صياغة الدساتير السورية المتتالية تتعلق بدين رئيس الدولة وبمصدر التشريع في الدولة. وفي حين أغفلت دساتير المرحلة الملكية الفيصلية ومرحلة الاحتلال الفرنسي الحديث عن دين رئيس الدولة،نصّت الدساتير اللاحقة على أن دين رئيس الدولة الإسلام. وفي حين نصّت دساتير سوريا بين عام ١٩٥٠م و١٩٦٢م على أن «الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع»،احتالت الدساتير بعد ذلك على الصياغة فنصَّت على أن «الفقه الإسلامي هو مصدر رئيسي للتشريع» ما يعني إمكانية أن توجد مصادر أخرى للتشريع.

من الجدير بالملاحظة أيضاً أن المفاوضات السياسية في جميع الدساتير السورية تركزت على قانون الأحوال الشخصية دون القوانين الأخرى. والمفارقة أنه في حين نصَّ قانون العقوبات والقانون المدني على أن المرجعية هي الإسلام،فإن ذلك لم ينعكس فعلياً على نصوصها،في المقابل فإن عدم ذكر مصادر التشريع في الدستور لم يمنع من تطبيق قانون أحوال شخصية يستند إلى الفقه الإسلامي.[15]

الفرع الثاني: قانون العقوبات السوري:

يمكن تعريف قانون العقوبات بأنه: «مجموعة قواعد قانونية تحدد الأفعال التي تعد جرائم،وتبين العقوبات المقررة لها».[16] بمعنى أنها قوانين تضعها الدولة لتحديد الأفعال التي تعد جرائم وما يلائمها من العقوبات،ثم تحديد إجراءات الملاحقة والمحاكمة والتنفيذ بحق مرتكبيها. ويسمى «القانون الجنائي» بوصفه نظاماً جنائياً مع أنَّ الجناية نوعٌ واحدٌ من الجرائم. ويسمى «القانون الجزائي» باعتبار أنّ الجزاء أوسع من العقوبة،كما أنّه يكون ملازماً لكلّ أنواع الجريمة،ويوجب لكل جريمة جزاءً.

صدر قانون العقوبات السوري بالمرسوم التشريعي رقم ١٤٨بتاريخ ٢٢حزيران عام ١٩٤٩م،وتم تطبيقه اعتباراً من الأول من أيلول عام ١٩٤٩م. وقد تأثَّر قانون العقوبات السوري عموماً بقانون الجزاء العثماني الذي تم اعتماده في الدولة العثمانية زمن السلطان عبد المجيد الأول وتحديداً في عام ١٨٥٨م كما يذكر نديم الجسر.

وقانون العقوبات السوري يشابه إلى حدٍ كبير قانون العقوبات اللبناني الصادر عام ١٩٤٣م مع إجراء بعض التعديلات. وكل من القانونَين السوري واللبناني متأثران بقانون الجزاء العثماني ١٨٥٨م،ومستمدان من قانوني العقوبات الفرنسي والإيطالي في أغلب أحكامهما،ويمكن القول

[15] ينظر: زيدون الزعبي،مصادر التشريع في الدستور السوري بين التيارات المحافظة والتيارات الليبرالية،مركز حرمون للدراسات المعاصرة،على الرابط المختصر: https://cutt.us/crdTN ،تاريخ الدخول: ١٣,١٠,٢٠٢١

[16] الموسوعة العربية،قانون العقوبات،على الرابط المختصر:https://cutt.us/Mo3zR تاريخ الدخول: ٢٥-١١-٢٠٢١.

إنَّ قانون العقوبات الفرنسي القديم هو المصدر الرئيس لقانون العقوبات السوري الصادر عام ١٩٤٩م. ويذكر في هذا السياق أن قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام ١٨١٠م،والمعروف باسم مدونة نابليون،والذي استندت إليه الكثير من قوانين العقوبات في الدول العربية تمّ إلغاؤه في فرنسا،وصدر محلّه قانون عقوبات جديد بُدئ بتطبيقه عام ١٩٩٤م.[17]

وقد تضمن قانون العقوبات السوري ٧٥٦ مادة،وهو مقسم إلى كتابين: الكتاب الأول وهو «القسم العام» أو «الأحكام العامة» أو «المبادئ العامة» ويتناول جميع القواعد العامة التي تسري أحكامها على جميع الجرائم أو أغلبها،وذلك في ٢٥٩ مادة. والكتاب الثاني وهو «القسم الخاص» ويتناول الأحكام الخاصة لكل جريمة على حدى،كجريمة القتل أو السرقة أو الرشوة...إلخ،وذلك في ٢٦٠ مادة.[18]

تعرّض قانون العقوبات السوري منذ صدوره عام ١٩٤٩م للكثير من التعديلات على مواده،ومن أمثلة ذلك تعديلات الأعوام ١٩٦٠ و١٩٧٣ و٢٠١١ و٢٠١٢ و٢٠١٣ و٢٠٢٠،ومع أنَّ الدستور السوري ينصُّ على أن التعديلات تتم من خلال السلطة التشريعية في البلاد وهي مجلس الشعب،إلا أنّ عدداً من هذه التعديلات كانت تتم من خلال اقتراح رئيس الجمهورية لهذه التعديلات ثم التصويت عليها. وقد كانت تعديلات العام ٢٠١١م من أكثر التعديلات المؤثرة في أصل قانون العقوبات السوري،حيث صدر المرسوم رقم ١ لعام ٢٠١١م الذي قضى بتعديل قانون العقوبات السوري وشملت التعديلات تسع عشرة مادة.

من المواد التي تم إلغاؤها من قانون العقوبات المادة ٥٠٨ التي كانت تنص على إيقاف ملاحقة المعتدي في حال زواجه من المعتدى عليها،وأصبح المعتدي يقضي عقوبة لا تقل عن الحبس سنتين حتى لو تزوج زواجاً صحيحاً.. كما أصبحت عقوبة الوالدة التي تقدم اتّقاءً للعار على قتل وليدها الذي حبلت به سفاحاً بالاعتقال المؤقت لمدة لا تقل عن خمس سنوات في حين أن المادة السابقة من هذا القانون لم تحدد الحد الأدنى لمدة الاعتقال المؤقت.. كما تم إضافة عقوبة لمن يطلب الفدية إلى قانون العقوبات بعد أن كانت عبارة (طلب الفدية) غير واردة في القانون سابقاً.

وأبرز المواد التي تم تعديلها على الإطلاق كانت المادة ٥٤٨ من قانون العقوبات وهي المادة المتعلقة بما يسمى «جرائم الشرف» والتي كانت مستمرة من زمن العهد العثماني،ثم جرى عليها تعديل في عام ٢٠٠٩،يقضي بعدم إعفاء مرتكب جريمة الشرف من العقاب،وحبسه لمدة سنتين على الأقل،ثم جاء التعديل الأخير عام ٢٠١١ الذي ينص على إلغاء «العذر المخفف» لمرتكبي جرائم الشرف في سوريا فجُعلت العقوبة من خمس إلى سبع سنوات كحد أدنى،وقد كان هذا التعديل استناداً

[17] ينظر المرجع السابق
[18] المرجع السابق

إلى مشروع قانون أحاله رئيس النظام السوري لمجلس الشعب يتعلق بتعديل العقوبات المفروضة على مرتكبي جرائم الشرف،وعدم منحهم عذراً مخففاً. وسبق أن نادت المنظمات الحقوقية بإلغاء المادة ٥٤٨ من قانون العقوبات السوري،ومن بينها «هيومن رايتس ووتش»،التي أصدرت تقريراً عام ٢٠٠٩ دعت فيه النظام إلى إلغاء المادة السابقة،ومعاملة جميع القتلة في سورية على حد سواء.[19]

الفرع الثالث: قانون الأحوال الشخصية السوري:

في أواخر العهد العثماني صدر قانون «حقوق العائلة» عام ١٩١٧م،ثم صدر بعده قانون «أصول المحاكمات الشرعية»،«ويتميز هذا القانون بأنه وحَّد المرجع القضائي في الأحوال الشخصية للمواطنين جميعاً وجعل المحاكم الشرعية في سورية مختصة بالنظر في جميع قضايا الأحوال الشخصية للسوريين مسلمين وغير مسلمين».[20]

كان أول من استخدم مصطلح «الأحوال الشخصية» الفقيه المصري محمد قدري باشا (توفي ١٨٨٦م) في كتابه «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية» الذي حوى ٦٤٧ مادة قانونية تمثّل القول الراجح في مذهب الحنفية ثم اعتُمد في القضاء الشرعي بمصر،ثم انتشر في أكثر البلدان العربية والإسلامية،وشاع معه مصطلح «الأحوال الشخصية» رغم أنه لم يصدر به أي قانون.[21]

استخدم مصطلح «قانون الأحوال الشخصية» في سوريا لأول مرة عام ١٩٥٣م،حين أُقر بموجب المرسوم التشريعي (٥٩)،وقد استمدت جميع مواده من أحكام الشريعة الإسلامية. وينصُّ قانون الأحوال الشخصية صراحةً في المادة (٣٠٥) على أن «كل ما لم يرد عليه نص في هذا القانون يرجع فيه إلى القول الأرجح في المذهب الحنفي الإسلامي»،مع الإشارة لوجود أحكام خاصة تطبق على غير المسلمين كطائفة الدروز وغيرها وهي مستمدة من مذاهبهم المختلفة.

استمر العمل بهذا القانون حتى عام ١٩٧٥م حيث بدأت التعديلات تدخل تدريجياً على مواد قانون الأحوال الشخصية،إذ صدر قانون الأحوال الشخصية السوري رقم (٣٤)،متضمناً تغييرات في أحكام الزواج والطلاق والنفقة وحضانة الأطفال. ولم يشهد القانون بعد ذلك أي تعديلات حتى ٢٠٠٠م،لتبدأ بعدها جملة من التغييرات تتعلق بأحكام المفقود والحضانة. في حزيران ٢٠٠٧م تشكلت لجنة بموجب قرار مجلس الوزراء لوضع قانون جديد،وانتهت اللجنة من وضع مشروعها في نيسان ٢٠٠٩م،لكنه بقي حبيس الأدراج بعد أن واجه انتقادات بسبب «مخالفته

---

19 تعديل قانون «جرائم الشرف» في سورية.. العقوبات لم تعد مخففة،موقع «السورية» على الرابط المختصر: https://cutt.us/WClD1، تاريخ الدخول: ٢٨-١١-٢٠٢١.

20 حسين الحسن،تاريخ قانون الأحوال الشخصية السوري – المشاكل – الحلول،المنتدى القانوني السوري،على الرابط المختصر: https://cutt.us/A84Xk، تاريخ الدخول ١٢,١٠,٢٠٢١.

21 ينظر: قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي بين المرجعيات الدينية ومتطلبات العصر،مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،على الرابط المختصر: https://cutt.us/goAIU ،تاريخ الدخول: ١٤,١٠,٢٠٢١.

للإعلان العالمي لحقوق الإنسان واتفاقية حقوق الطفل واتفاقية مناهضة العنف ضد المرأة».[22]

«أبدت قوانين الأسرة المستندة إلى الشريعة الإسلامية ممانعة شديدة لعملية علمنة القوانين سواء في فترة الاستعمار أو ما تلاها من فترات تحت حكم الدولة الوطنية؛ مبرهنة بذلك على طبيعة عنيدة،فهي تأتى في الغالب من قلب المجتمع،وتتسق مع منظومة القيم الدينية والثقافية السائدة».[23]

المطلب الثالث

أثر الفتوى في عهد الدولة العثمانية على القوانين السورية

كانت القوانين العثمانية تترجم إلى اللغة العربية بجهود القانونيين والسياسيين والمثقفين العرب،لا سيما بعض القوانين الأساسية كخط همايوني (فرمان التنظيمات) ١٨٥٦م،وكالدستور العثماني ١٨٧٦م،وكانت الصحف العربية تنشر هذه القوانين. في سوريا عادةً ما تُنشر القوانين المُترجمَة في جريدة سوريا لولاية سوريا وجريدة الفرات لولاية حلب وغيرها من المجلات والصحف المحلية..

الفرع الأول: أثر قانون الجزاء الهمايوني في قانون العقوبات السوري:

تأثَّر قانون العقوبات السوري إلى حدٍ كبير بقانون الجزاء الهمايوني العثماني ١٨٥٨م،كما استمد غالبية أحكامه من قانوني العقوبات الفرنسي والإيطالي،ويمكن القول إنَّ قانون العقوبات الفرنسي القديم هو المصدر الرئيس لقانون العقوبات السوري الصادر عام ١٩٤٩م. ويتّضح هذا التأثر من خلال عقد المقارنة بين بعض مواد ومصطلحات القانونَين كنماذج لذلك،وسنختار النماذج التالية:

أولاً: تُقسَّم الجرائم في قانون العقوبات السوري من حيث جسامتها إلى ثلاثة أنواع،وهذا التقسيم يكون بالاعتماد على مقدار العقوبة المحددة للفعل بالنص القانوني،وعلى اعتبار أثر الجريمة في المجتمع ،ووقْعها في المحيط الذي تتم فيه. فإذا كان هذا الأثر شديداً في إيلامه قاسياً في أثره ونتيجته أُطلق عليه اسم (جناية)،وإذا كان الأثر أقل قسوةً وأخف وقعاً قيل أن الجرم (جنحة)،أما إذا كان الأثر تافها هيناً والنتيجة بسيطة أُطلق على الجرم عندها اسم (مخالفة).[24]

ونلاحظ أن هذا التقسيم للجريمة في قانون العقوبات السوري قد جرى على ما كان عليه قانون الجزاء العثماني من اعتماد التقسيم الثلاثي للجريمة،غير أنه -أعني قانون الجزاء العثماني-

---

[22] رهام الأسعد،مآخذ على قانون الأحوال الشخصية السوري.. التعديلات ''خجولة''،موقع عنب بلدي على الرابط المختصر: https://cutt.us/bMcyH ،تاريخ الدخول: ١٥-١٠-٢٠٢١.

[23] قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي بين المرجعيات الدينية ومتطلبات العصر،مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

[24] ينظر: عبّود السراج،شرح قانون العقوبات - القسم العام،من منشورات الجامعة الافتراضية السورية،٢٠١٨م، ١٠٩.

سمى المخالفة (قباحة).[25] كما في المادة (٢) من قانون الجزاء العثماني،ثم عرَّف القباحة في المادة (٥) بأنها: «فعل وعمل يستلزم المعاملة التكديرية».[26]

ثانياً: تفرعت أنواع العقوبات في قانون العقوبات السوري إلى خمس عقوبات هي: العقوبات البدنية: كالإعدام والجلد،والعقوبات الماسة بالحرية: كالأشغال الشاقة والحبس والاعتقال والإقامة الجبرية،والعقوبات الماسة بالحقوق: كالتجريد من الحقوق المدنية والحجر القانوني،والعقوبات النفسية: كإلصاق الحكم ونشره،والعقوبات المالية: كالتغريم والمصادرة.[27] وتتشابه هذه الأنواع الخمس للعقوبات في الغالب مع ما كان مقرراً في قانون الجزاء الهمايوني العثماني مع بعض التعديلات.. فربما تغير المصطلح مع بقاء مدلوله،وربما قرر قانون العقوبات السوري بعض الإجراءات على أنها عقوبات في حين لم يكن قانون الجزاء العثماني يصنفها على أنها عقوبات.

على سبيل المثال؛ يرى القانون العثماني أن «نشر الحكم في الجرائد ليس من العقوبات ولا يجوز أن يقضى به إلا في المواضع المعينة قانوناً ولو كان الحكم بدعوى افتراء»،فيما يجعل قانون العقوبات السوري إلصاقَ الحكم ونشرَه من العقوبات المقررة. إلا أن القانون العثماني يستعمل التشهير كأحد العقوبات كما نصت المادة (٣): «الجناية هي الأفعال المستوجبة للعقوبة الإرهابية وهي القتل والوضع في الكورك مؤبداً أو مؤقتاً مع التشهير وحبس القلعة والنفي المؤبد والحرمان من الرتبة والمأمورية والإسقاط من الحقوق المدنية مؤبداً».[28]

ثالثاً: يخفف القانون السوري العقوبة في حالتين:

١. الأعذار القانونية: وهي أسباب لتخفيف العقوبة نص الشارع عليها صراحة،على سبيل الحصر،وهي على نوعين: الأعذار المحلة وهي التي تعفي من العقوبة،والأعذار المخففة التي تخفف العقوبة كالدافع الشريف والعته والإثارة..

٢. الأسباب المخففة: ومنها ما هو شخصي أو مادي،ومنها ما هو عام أو خاص..

في المقابل يشدد القانون السوري العقوبة لظروف سماها الأسباب المشددة وتكون إما:

١. شخصية: إذا تعلق بشخص الجاني،كالعمد والبنوة في القتل،وكالأبوة في بعض الجرائم الأخلاقية،وكصفة المستخدم في السرقة،وصفة الطبيب أو الصيدلي في الإجهاض.

٢. مادية: إذا تعلق بالجريمة،كالليل والكسر والمكان والتسلق والعنف ...في جرائم السرقة،كما في المواد (٦٢٢) و(٦٢٩).

---

25 ينظر: سليم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،٤. وينظر: نديم الجسر،شرح قانون الجزاء،١١.

26 سليم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،٥.

27 انظر: موسوعة ودق القانونية،أنواع العقوبات تبعاً للقانون السوري،على الرابط المختصر: https://cutt.us/kSPXQ ،تاريخ الدخول: ٢٨-١١-٢٠٢١.

28 سليم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،٥.

٣. خاصة: إذا تعلق بجريمة معينة بالذات دون سواها من الجرائم الأخرى،كالعمد في الجرائم الواقعة على الأشخاص كما في المواد (٥٣٥) و(٥٣٧) و(٥٤٥)،وكالعمد في بعض الجرائم الاقتصادية كما في المواد (١١) و(١٤)،وكالعنف في جرائم السرقة كما في المواد (٦٢٢) و(٦٢٩)،وغيرها..

٤. عامة: إذا كان شاملاً للجرائم كافة أو لمجموعة معينة منها،كالتكرار،واعتياد الإجرام،واجتماع الجرائم،والدافع الشائن،ودافع الكسب..

وقد ذكر سليم الباز في شرح قانون الجزاء العثماني أن الأسباب المشددة في القانون العثماني نوعان: فعلية وشخصية؛ فالفعلية هي الحاصلة من نوع الجرم وظروفه كتسلق الحائط،والشخصية هي المتولدة من صفة المجرم كما لو كان من ذوي السوابق. وأن الأسباب المخففة نوعان أيضاً: تقديرية وقانونية؛ فالتقديرية شخصية بحتة لا يستفيد منها إلا من توفرت فيه،والقانونية نوعان: شخصية وفعلية وفي هذا النوع يستفيدان منه،كما في الفقرة الأخيرة من مادة (٢٠٦) والذيل الأول للمادة (٢٣٠).[29] ثم ذكر بعد ذلك الأسباب المبرئة كما وردت في مواد القانون مستدلاً بالمادة (٤٢) وغيرها.[30]

رابعاً: استمرت بعض القوانين الفرعية في قانون العقوبات السوري على ما كانت عليه في قانون الجزاء العثماني بصياغات متقاربة.

على سبيل المثال؛ فقد نصّت المادة (١٨) من قانون الجزاء العثماني على أن: «المرأة المستحقة جزاء الإعدام إذا أخبرت بأنها حامل وتحقق ذلك وثبت فينفّذ فيها العقاب بعد وضعها»[31]،وهو ما اعتمده القانون السوري حيث جاء في الفقرة الرابعة من المادة (٤٣) ما نصّه: «يؤجل تنفيذ الإعدام بالحامل إلى أن تضع حملها».[32]

خامساً: استعمل القانون السوري بعض المصطلحات التي استعملها قانون الجزاء العثماني؛ وذلك مثل التجريد أو الحرمان من الحقوق المدنية[33]،والحبس أو المعاملة التكديرية[34]،والأعذار المحلّة[35]،والأسباب أو الأعذار المخففة للحكم[36]،وغيرها.. مع وجود بعض المفاهيم التي

---

29 سليم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،٣١-٣٢،وانظر المواد: (٢٢٢)،(٢٣٠)،(١٨٨)،(٢٠٦).
30 المرجع السابق،٣٢
31 المرجع نفسه،١٤.
32 قانون العقوبات السوري،المادة (٤٣)،١٢١/٨.
33 المادة ٣١ من قانون الجزاء العثماني والمادة ٤٢ من قانون العقوبات السوري.
34 المادة ٥ من قانون الجزاء العثماني والمادة ٤١ والمادة ٢٠٦ والمادة ٢٤١ من قانون العقوبات السوري.
35 المادة ٤٥ من قانون الجزاء العثماني والمادة ٢٤٠ من قانون العقوبات السوري.
36 المادة ٤٥ من قانون الجزاء العثماني والمادة ٢٤١ والمادة ٢٤٢ والمادة ٢٤٤ من قانون العقوبات السوري.

اختلف التعبير عنها بين القانونين؛ فمفهوم الجزاء النقدي -على سبيل المثال- في قانون الجزاء العثماني[37]،يقابله الغرامة في قانون العقوبات السوري،وكلاهما يدل على العقوبة المالية.[38]

الفرع الثاني: أثر قانون العائلة ومجلة الأحكام العدلية في قانون الأحوال الشخصية السوري:

استمر اعتماد مجلة الأحكام العدلية بعد مرحلة الدولة العثمانية ردحاً من الزمان في البلاد العربية في ظروف مختلفة وأزمان متفاوتة إلى أن تم إلغاء المجلة تماماً من القوانين العربية والإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية،إلا أن تأثيرها ظلَّ مستمراً في صور عديدة.

في سوريا استمر العمل بمجلة الأحكام العدلية في المحاكم الشرعية حتى بعد سقوط الدولة العثمانية،لكنها تعرّضت للهجوم من الحكومات العسكرية المتعاقبة،حتى تم نسف القانون السوري المستند إلى المجلة،وحلَّت مكانه القوانين الوضعية الغربية. المرحلة الفاصلة كانت في زمن الانقلابي حسني الزعيم وتحديداً في عام ١٩٤٩م،حيث أقنعه وزير العدل في حكومته في ذلك الوقت أسعد الكوراني أنه بنسف مجلة الأحكام العدلية واستبدال التشريع الإسلامي بقانون مدني أجنبي جديد مأخوذ من الحضارة الغربية سيخلّد اسمه كما خلَّد نابليون ذكره بتمكينه للقانون الفرنسي![39]

وفيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية فقد كان قانون «حقوق العائلة» العثماني هو الأرضية التي استند إليها قانون الأحوال الشخصية السوري،وبالاستفادة من كتاب محمد قدري باشا «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية»،ومن مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي أعده الشيخ القاضي علي الطنطاوي (توفي ١٩٩٩م) عام ١٩٤٧م.[40]

بالرغم من ذلك فقد استمرت عناية الفقهاء بمجلة الأحكام العدلية وبالقوانين الفقهية التي تضمنتها؛ على المستوى العلمي من حيث جهود العلماء في شرح المجلة والعناية بالقوانين الفقهية،وعلى المستوى السياسي من حيث خوض الصراع السياسي والبرلماني مع الجهات العلمانية والحكومات العسكرية الذين اتفقوا على محاربة القانون المستمد من شريعة الله تبارك وتعالى.

ويمثّل الشيخ مصطفى السباعي رحمه الله نموذجاً لهذه العناية العلمية من خلال مؤلفاته وجهوده في جامعة دمشق،ولهذا الكفاح السياسي من خلال جهاده كنائب برلماني وناشط سياسي لمواجهة محاولات تمكين القانون المدني الوضعي بديلاً عن مجلة الأحكام العدلية،ومن خلال دوره أيضاً في صياغة الدستور السوري عام ١٩٥١م.

---

37 سليم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،المادة (٤) و(٥) و(٣٧)،٥.

38 ينظر: المادة(٣٧) و(٣٩) من قانون العقوبات السوري،١٢١/٧.

39 ينظر: مصطفى أحمد الزرقا،المدخل الفقهي العام: إخراج جديد،مقدمة الطبعة الثالثة،دار القلم،دمشق،١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م،ج٢٢،١.

40 ينظر: حسين الحسن،تاريخ قانون الأحوال الشخصية السوري – المشاكل – الحلول.

الفرع الثالث: السجلات الشرعية:

تعتبر دراسة السجلات الشرعية للمحاكم ميداناً جديداً واهتماماً حديثاً للباحثين المهتمين بالدراسات التاريخية التي تعنى بالحياة الاقتصادية والاجتماعية في الولايات العثمانية،وتعتبر سجلات المحاكم الشرعية من المراجع المهمة المتعلقة بتطبيقات الفتوى في الدولة السورية،حيث تعتبر هذه السجلات بمثابة وثائق تاريخية صادقة تحوي تاريخ الشعوب ويومياتهم،وتتناول الوقائع والأقضية التي حكمت بها المحاكم الشرعية،وتترجم الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي للمجتمع دون وكس أو شطط.

تم الاحتفاظ بالسجلات الشرعية للمحاكم السورية في مكانين؛ أولهما مركز الوثائق التاريخية بدمشق الذي تأسس عام ١٩٥٩م والذي يحوي الآلاف من الوثائق العثمانية،ووثائق المحاكم المختلطة،وسجلات المحاكم الشرعية،والأوامر السلطانية الخاصة بمدينتَي دمشق وحلب،وأوامر باب فتوى. وثانيهما مركز البحوث الإسلامية ISAM في اسطنبول الذي يضم أيضاً سجلات محكمة بداية الجزاء في ولاية سوريا باللغة العثمانية،وسجلات محكمة الاستئناف باللغة العربية،وسجلات القصر العدلي باللغات العربية والعثمانية والفرنسية،وسجل الأوامر السلطانية،وعدد كبير من السجلات الشرعية الأخرى المتعلقة بسوريا خلال العهد العثماني وبعده.[41]

ومن أبرز هذه السجلات الشرعية؛ سجلّ الشيخ عبد المحسن الأسطواني قاضي دمشق وأمين الفتوى فيها،الموجود في سجلات القصر العدلي برقم (٥٦) في ثلاثينيات القرن الماضي في فترة الاحتلال الفرنسي لسوريا. وقد كان للشيخ الأسطواني مواقف تاريخية في الوقوف في وجه تمرير فرنسا لقانون جديد في سوريا ينص على تحويل كافة قضايا الأحوال الشخصية إلى المحاكم المدنية.

وقد أجرى الباحث محمد براء الحنبلي دراسة تحليلية لهذا السجل وخلص إلى حقيقة تاريخية خلاصتها: أن السجلات الشرعية للمحاكم كانت تحكم في ذلك الوقت على وفق مجلة الأحكام العدلية.[42] ثم ذكر بعض النماذج مثل أحكام أهل الذمة التي استندت إلى ما ورد في مجلة الأحكام العدلية وهي القضية الواردة في السجل برقم (٩٤٨)[43]،وحكم فسخ الزواج عند الإعسار الذي استند إلى قانون العائلة العثماني وهو القضية الواردة في السجل برقم (٩٥٨).[44] ومن الحقائق التي توصل إليها الباحث أيضاً هي أن بعض عائلات نصارى دمشق كانوا يتحاكمون إلى المحاكم الشرعية وفق

---

41 ينظر: محمد براء الحنبلي،السجلات الشرعية في دمشق أهميتها ومصادرها ونموذج من سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني،بحث محكم في مجلة كوجالي للاهوت Kocaeli lahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal، ٤٢٧.

42 ينظر المصدر نفسه،٤٣٤.

43 Isam, Dimaşk (Şam) Kasrüladli Sicileri- Sicil Numarasi: ٢٥٠_٥٦ ينظر المصدر السابق،٤٣٩.

44 Isam, Dimaşk (Şam) Kasrüladli Sicileri- Sicil Numarasi: ٢٥٠_٥٦ ينظر المصدر السابق،٤٤١.

أحكام الشريعة الإسلامية،ما يعكس اطمئنانهم إلى عدالة هذه الأحكام المستمدة من دين الله الحق.

وعلى الرغم من أنَّ المذهب الحنفي هو المذهب المعتمد في صياغة القوانين وتقرير الأحكام في عهد الدولة العثمانية وما بعدها،إلا أن القضاة كانوا يأخذون بخلاف المذهب الحنفي في بعض القضايا جلباً للمصلحة ومراعاةً لتغيّر الزمان والمكان والحال. بل إن بعض المحاكم كانت «تختص بمذهب معين غير المذهب الحنفي من أجل المصلحة العامة وذلك مثل المحكمة العونية التي كانت تحكم بالمذهب الحنبلي ومحكمة الميدان التي كانت تحكم بالمذهب الشافعي غالباً».[45]

المطلب الرابع

دور الفقهاء السوريين في خدمة الفتوى كامتداد للفتوى في الدولة العثمانية

الفرع الأول: عناية الفقهاء السوريين بمجلة الأحكام العدلية:

ظهرت عناية الفقهاء السوريين بمجلة الأحكام العدلية من خلال جهودهم في تعريبها وشرحها وترتيبها وإعادة صياغتها. وأقدمُ ما وقعت عليه من تعريبٍ وشرحٍ لمجلة الأحكام العدلية كان كتاب «شرح القواعد الكلية التي في أول مجلة الأحكام العدلية» للشيخ محمد أفندي توفيق الأيوبي وهو من مشايخ دمشق وفقهائها الأحناف في مطلع القرن العشرين،لكن هذا التعريب لم يتضمن شرحاً لمواد وأحكام المجلة.

ولعل مفتي حمص الشيخ محمد خالد الأتاسي (توفي ١٩٠٨م) والد الرئيس الأسبق هاشم الأتاسي أوّل من شرح مجلة الأحكام العدلية،وقد أتمّه ولده الشيخ المفتي محمد طاهر (توفي ١٩٤٠م) بعد وفاته. وقد احتوى الشرح على نصوص من الفقه الشافعي وجاء في ستة مجلدات وهو أوسع الشروح وأجودها. ومن الشروح القديمة للمجلة أيضاً شرح اسمه «المجلة» أو «جامع الأدلة على مواد المجلة»،الذي صدر في عام ١٩٠٥م للمحامي نجيب بك هواويني (توفي ١٩٥٦م) الملقب بـ»خطاط الملوك»،وهو صاحب شهادة من مكتب الحقوق السلطانية وباحث في الخطوط العثمانية كما أنّه كان نصرانياً.

ثم جاء الشيخ محمد سعيد مراد الغزي (توفي ١٩٢٧م) الأستاذ بمعهد الحقوق بدمشق فكتب شرحاً آخر في ثلاثة مجلدات في عام ١٩١٩م[46]،سمّاه «الأدلة الأصلية الأصولية شرح مجلة الأحكام العدلية». ثم شرحها الأستاذ المحامي محمد سعيد المحاسني (توفي ١٩٥٤م) أستاذ المجلة في معهد الحقوق بدمشق في عام ١٩٢٧م – ١٣٤٦ه.

وللشيخ الأصولي أحمد بن محمد الزرقا الحلبي (توفي ١٩٣٨م) كتاب «شرح القواعد

---

[45] ينظر المصدر نفسه،٤٤٢.

[46] طُبع الكتاب أول مرة عام ١٩٢٣م بالمطبعة الأميرية في بيروت.

الفقهية»،وهو كتاب مهم،حيث شرح الشيخ فيه القواعد الفقهية الواردة في مجلة الأحكام العدلية كما هي دون ترتيب.

الفرع الثاني: دور الفقهاء السوريين في صياغة النظريات الفقهية:

في الفترة التي أعقبت إلغاء الدولة العثمانية برزت الحاجة إلى الموازنة بين الفقه الإسلامي والنظريات القانونية المعاصرة لا سيما في ظل نشوء دول جديدة تتدافع القوى السياسية فيها على صياغة دساتير جديدة وقوانين مستقلة. وبدأت القوانين الجديدة تُصاغ استناداً إلى مشاريع فقهية قانونية صاغها كبار فقهاء المسلمين .

وقد برز في هذه المرحلة العديد من الفقهاء المتمكّنين –من أقطار مختلفة– الذين اعتنوا بدراسة وإعادة صياغة النظريات الفقهية مع مراعاة التوازن والمقاربة مع النظريات القانونية الحديثة،كنظرية العقد،ونظرية التعسف في استعمال الحق،ونظرية الدفاع الشرعي،ونظرية الضمان،ونظرية الأهلية،ونظرية الملكية،وغيرها. كالمستشار الشيخ عبد القادر عودة (توفي ١٩٥٤م)،والشيخ عبد الوهاب خلاف (توفي ١٩٥٦م)،والأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري (توفي ١٩٧١م) صاحب كتاب «الوسيط» وكتاب «مصادر الحق»،والشيخ علي الخفيف (توفي ١٩٧٨م)،والدكتور مصطفى الزرقا (توفي ١٩٩٩م) صاحب كتاب «المدخل الفقهي العام»،والشيخ أحمد فهمي أبو سنة (توفي ٢٠٠٣م)،وآخرين. وسنركّز هنا على جهود العلماء السوريين.

جميع هذه الجهود التجديدية وتلك القوانين المستحدثة كانت بصورة أو بأخرى امتداداً لمجلة الأحكام العدلية؛ تشرحها وتعيد صياغة موادها وتضيف إليها وهكذا.. مثل كتاب «شرح القواعد الفقهية» للشيخ أحمد الزرقا الذي شرح فيه القواعد التي في أول المجلة. وقد كان منهج الشيخ أحمد الزرقا أن يذكر القاعدة ثم يقوم بتوضيح معناها والمراد منها وشرح مصطلحاتها،ثم يذكر المسائل التطبيقية لها من فروع الحنفية،ثم يبين المستثنيات من القاعدة،ويضيف بعض التنبيهات الضرورية التي لها صلة بالقاعدة.

ومن الكرّاسات التي تشرح قواعد المجلة ما كتبه الشيخ محمد لطفي الفيومي (توفي ١٩٩٠م) لطلاب الثالث الثانوي الشرعي في الكلية الشرعية بحي العمارة قسم الأحناف بدمشق تحت اسم «مذكِّرات في القواعد الفقهية العامة».[47] ومن المؤلفات الحديث النافعة كتاب «القواعد الفقهية» للشيخ عزات عبيد الدعاس التدمري (توفي ٢٠٠١م)،وهو كتاب صغير في ٩٠ صفحة،فيه مقدمة عن القواعد الفقهية،ثم عرض لقواعد المجلة،مع ترتيبها بأسلوب مبسط. ومنها كتاب «المدخل الفقهي: القواعد الكلية والمؤيدات الشرعية» للدكتور أحمد

[47] وهذه المذكّرات مطبوعة بآلة كاتبة وترجع لعام ١٩٦٠م على ما ذكر د. شامل الشاهين في دراسته لمجلة الاحكام العدلية.

الحجي الكردي وهو تلميذ الدكتور مصطفى الزرقا،ومنها كتاب «القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة» للدكتور محمد مصطفى الزحيلي. ومنها ما كتبه الدكتور وهبة الزحيلي (توفي ٢٠١٥م) في مقدمة كتابه «الفقه الإسلامي وأدلته» لكنه لم يكن مستوعباً.

ومن أهم ما يمكن ذكره في هذا السياق أيضاً هو دور العلامة الحلبي الشيخ مصطفى الزرقا عميد الفقه الإسلامي ابن الشيخ أحمد الزرقا صاحب شرح القواعد الفقهية،وقد كان فقيهاً حنفياً ومتقناً للغة الفرنسية. وقد استطاع الزرقا الابن الجمع بين دراسة القانون المدني الفرنسي ودراسة الفقه الإسلامي،ثم إعادة صياغة النظريات الفقهية والقوانين الفقهية بطريقة الفقيه القانوني فكان مبدعاً في ذلك،وكان أول من صاغ الفقه على غرار النظريات الحقوقية الغربية مثل: نظرية الالتزام العامة،ونظرية العقد،ونظرية العرف،ونظرية الضمان،ونظرية التعسّف في استعمال الحق وغيرها.

ويرى الدكتور منير العجلاني وزير المعارف السوري السابق (توفي ٢٠٠٤م) أنَّ كتاب «المدخل الفقهي العام» للزرقا هو «خير كتاب في التوطئة لدراسة مجلة الأحكام العدلية -القانون المدني العثماني القديم-».[48] ويقول العجلاني وهو يتحدث عن «النظريات الفقهية الأساسية» والتي هي صميم موضوع كتاب المدخل:

«لم ينسج فيها على منهاج من سبقوه من شراح مجلة الأحكام الشرعية التي كانت تمثل القانون المدني العثماني القديم الذين جعلوا الفقه «فتاوى» و«قضايا» و«جزئيات»... وإنما حاول أن يدرس المجلة كما يدرس الأساتذة الفرنسيون في كلية الحقوق بباريس مادة القانون المدني،فجمع من أحكام القرآن والحديث وآراء الفقهاء من مختلف المذاهب ما يؤلف نظريات عامة تشبه النظريات الأوربية الحديثة،وقد وفق في محاولته توفيقاً كبيراً. فمن قرأ كتابه خرج منه بفائدتين: النظريات الفقهية الجديدة وله فضل إخراجها،وآراء الفقهاء التي لخّصت للقارئ فأغنته عن قراءة عشرات من كتب الفقه!..».[49]

وينصُّ الدكتور الزرقا في مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه «المدخل» على قاعدةٍ مهمةٍ حيث يقول: «بدأنا هذه الطبعة من هذا المدخل الفقهي العام ونحن في ظل سلطان مجلة الأحكام الشرعية المصوغة من فقه المذهب الحنفي،والتي كانت هي قانوننا المدني العام،ومرجعنا في كل ما ليس فيه حكم قانوني بعدها يخالفها».[50] وهذا نص واضح في أن أحكام المجلة لا يبطل العمل بها حتى تُنسخ بقانون شرعي جديد.

---

[48] من كلمة نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق،المجلد الثامن والعشرون،١٣٧٣ه – ١٩٥٣م. ينظر: مصطفى الزرقا،المدخل الفقهي العام،ج١،١.

[49] المصدر نفسه.

[50] مصطفى الزرقا،المدخل الفقهي العام،مقدمة الطبعة الثالثة،ج١،٢١.

وقد استطاع رحمه الله أن يُعيد صياغة الفقه الإسلامي بأسلوب جديد يسهّل تناول مسائله ويمكّن من مقارنة أحكامه مع القانون الحديث،ويجعل من أحكام الفقه ونظرياته مادة منافسة في الصياغة ومتفوقة في المضمون،وهذا ما هَدَفَ إليه في رؤيته التجديدية إذ يقول: «وهدفي فيه أن أقلب صياغة الفقه الإسلامي،فأبني من قواعده ومبادئه نظريةً عامةً على غرار نظرية الالتزام العامة في الفقه القانوني الأجنبي الحديث خدمةً لفقهنا الإسلامي الجليل. كي يتجلى ما فيه من جوهر نفيس كان محجوباً بالأسلوب القديم الذي أصبح عسير الهضم على رجال العصر؛ ووفاءً للحاجة إلى الطريقة التعليمية الحكيمة في الدراسة الجامعية لهذا العلم الدقيق المسائل،المتشعّب المباحث،الواسع الآفاق،العظيم الشأن والموقع».[51]

ونشر المستشار عبد القادر عودة رحمه الله مقالاً عَنْوَنه بعنوان سلسلة الزرقا: «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»،أشاد فيه بمشروع الشيخ الزرقا التجديدي وذكر فيه أن الشيخ الزرقا «رأى الفقه الإسلامي في ترتيبه وتبويبه وربط فروعه بأصوله متأخراً قروناً عن الفقه الحديث،فأخذ على نفسه أن ينقل الفقه الإسلامي عبر هذه القرون الطويلة نقلة واحدة ليلحقه بالفقه الحديث،فوفقه الله إلى ما أراد،فوطأ الفقه الإسلامي لكل طالب،ونقله بخطوة واحدة جبارة من العصر العباسي إلى عصرنا الحديث؛ فإذا هذا الفقه الغني القوي الذي كان ملتفاً في ثوبه العتيق القديم يخرج على الناس في ثوبه الجديد فتياً مشرقاً يزاحم الفقه كله بمنكبيه».[52]

وميزة الشيخ مصطفى الزرقا أنه لم يقتبس من القوانين الغربية إلا القوالب والصياغات،فحافظ على جوهر الفقه الإسلامي الذي اعتنى به كما يليق بمكانته،وأعاد الصياغة بقوالب النظريات الحديثة. يقول رحمه الله: «ونحن لا نأبى الاقتباس فإن الحكمة ضالة المؤمن،ولكننا أثرياء في المادة؛ وإنما نحن بحاجة إلى اقتباس الأساليب الحديثة في البحث الفقهي وترتيبه،وإلى بعض الأحكام الجديدة التي نظمتها التشريعات للأوضاع الحقوقية والاقتصادية الحديثة،كشركات المساهمة،وعقود التأمين؛ على أن نخرّجها على قواعد فقهنا تخريجاً يقيمها على أصوله ويدمجها فيه،كما كان يفعل فقهاؤنا الأعاظم تجاه الأوضاع والحوادث الجديدة التي كانوا يواجهونها».[53]

خاتمة:

استندت المحاكم في الدولة العثمانية إلى الأحكام الفقهية المستمدة من المذهب الحنفي،ثم بدأت ملامح التوجه إلى تقنين الفتوى مبكراً أواخر القرن التاسع الهجري،فكانت بعض الكتب الفقهية وفتاوى القضاة مرجعاً قضائياً حتى جاء عصر التنظيمات الذي شهد صراعاً بين تيارات

51 المصدر نفسه،ج١،٢٩.

52 عبد القادر عودة،الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد،مجلة المسلمون،السنة ٢،العدد ٥،القاهرة،١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م،٤٩٧-٥٠٠.

53 مصطفى الزرقا،المدخل الفقهي العام،ج١،٢٣.

الدولة إلى أن انتهى بإصدار الدستور العثماني وبصياغة مجلة الأحكام العدلية التي مثّلت القانون المدني والمرجع القضائي في جميع الولايات ردحاً من الزمان حتى بعد سقوط الدولة العثمانية.

استمر العمل بمواد المجلة في سوريا طيلة الحكم الملكي والاحتلال الفرنسي وكذلك بداية مرحلة الاستقلال وتشكّل الدولة الحديثة إلى أن تم إلغاء المجلة واستبدالها بالقانون الوضعي عام ١٩٤٩م. ومع استمرار كفاح الفقهاء والسياسيين المسلمين لتثبيت الهوية الإسلامية في الدساتير وصياغة القوانين وفق ذلك.

استمر أثر قانون العائلة وقانون أصول المحاكمات الشرعية ومجلة الأحكام العدلية في القوانين لاحقاً لا سيما قانون الأحوال الشخصية،فيما استمر أثر قانون الجزاء الهمايوني العثماني في قانون العقوبات السوري بصورة أقل.

مثّلت السجلات الشرعية مرجعاً تاريخياً نزيهاً في إثبات أن العمل بمجلة الأحكام العدلية والقوانين العثمانية الأخرى ظلَّ مستمراً في المحاكم السورية وفق المذهب الحنفي بعد الدولة العثمانية في مرحلة الملكية والاحتلال الفرنسي وبداية عهد الاستقلال حتى عام ١٩٤٩م حيث أُلغيت على يد الانقلابي حسني الزعيم. ومع ذلك استمر تأثير القوانين العثمانية ومجلة الأحكام العدلية على وجه الخصوص في قانون الأحوال الشخصية السوري وبصورة أقل في قانون العقوبات السوري حتى يومنا الحاضر رغم ما أُجري على القوانين من تعديلات.

اعتنى الفقهاء والعلماء السوريين بمجلة الأحكام العدلية منذ صدورها من خلال تعريب موادها وشرح قواعدها،وطبعت العديد من الشروح القيمة للمجلة والتي تم اعتمادها على المستويين العلمي والقضائي حتى خلال فترة الاحتلال الفرنسي لسوريا.

خلال هذه الفترة أيضاً برزت الحاجة إلى الموازنة بين الفقه الإسلامي والنظريات القانونية المعاصرة لا سيما في ظل نشوء دول جديدة تتدافع القوى السياسية فيها على صياغة دساتير جديدة وقوانين مستقلة. وبدأت القوانين الجديدة تُصاغ استناداً إلى مشاريع فقهية قانونية صاغها كبار فقهاء المسلمين استناداً إلى مجلة الأحكام العدلية ومجمل الشروح والتفريعات التي تمت عليها أمثال الدكتور مصطفى الزرقا،حتى أصبحت النظريات الفقهية علماً قائماً بذاته ينافس القوانين الغربية في متانة المواد ودقة الصياغة،ويتجذر في صميم الفقه الإسلامي.

المصادر والمراجع

- حسين الحسن،تاريخ قانون الأحوال الشخصية السوري – المشاكل – الحلول،المنتدى القانوني السوري. على الرابط المختصر: https://cutt.us/A84Xk
- رهام الأسعد،مآخذ على قانون الأحوال الشخصية السوري.. التعديلات ”خجولة“،موقع عنب بلدي. على الرابط المختصر: https://cutt.us/bMcyH

- زيدون الزعبي،مصادر التشريع في الدستور السوري بين التيارات المحافظة والتيارات الليبرالية،مركز حرمون للدراسات المعاصرة. على الرابط المختصر: https://cutt.us/crdTN
- سليم بن رستم الباز،قانون الجزاء الهمايوني،المطبعة الأدبية،بيروت،١٩١٦م.
- شامل شاهين،دراسة موجزة عن مجلة الأحكام العدلية،دار غار حراء،دمشق،الطبعة الأولى،٢٠٠٤.
- طالب الدغيم،الدستور في سورية.. ميلاد بلا ميعاد،مدونات الجزيرة. على الرابط المختصر: https://cutt.us/gFKis
- عبد القادر عودة،مجلة المسلمون،السنة ٢،العدد ٥،القاهرة،١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
- عبّود السراج،شرح قانون العقوبات - القسم العام،من منشورات الجامعة الافتراضية السورية،٢٠١٨م.
- عثمان سعيد حوران،الأسس الفقهية الحاكمة في نظام الدولة والقضاء الدولة العثمانية أنموذجا،بحث محكم في مجلة İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi ،sy ٢٠١٨،٣٢م.
- قانون العقوبات السوري العام رقم ١٤٨ الصادر عام ١٩٤٩م والمعدّل بالمرسوم التشريعي ١ للعام ٢٠١١م.
- مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق،المجلد الثامن والعشرون،١٣٧٣ه – ١٩٥٣م.
- محمد براء الحنبلي، السجلات الشرعية في دمشق أهميتها ومصادرها ونموذج من سجل الشيخ عبد المحسن الأسطواني، بحث محكم في مجلة كوجالي للاهوت Kocaeli İlahiyat Dergisi / Kocaeli Theology Journal
- محمد رشيد رضا،مجلة المنار،المجلد ١١،جمادى الآخر ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م. والمجلد ١٢،رمضان ١٣٢٧هـ - ١٩٠٩م.
- مصطفى أحمد الزرقا،المدخل الفقهي العام،دار القلم،دمشق،١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م.
- الموسوعة العربية،قانون العقوبات. على الرابط المختصر: https://cutt.us/Mo٣zR
- موسوعة ودق القانونية،أنواع العقوبات تبعاً للقانون السوري. على الرابط المختصر: https://cutt.us/kSPXQ
- موقع «ترك برس»،نظام الإصلاحات العثماني وآثاره على الولايات العربية (الشام ١٨٣٩م - ١٨٧٦م) -٣. على الرابط المختصر:https://cutt.us/AIgkQ
- موقع «السورية»،تعديل قانون «جرائم الشرف» في سورية.. العقوبات لم تعد مخففة. على الرابط المختصر: https://cutt.us/WClDl
- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،قوانين الأحوال الشخصية في الوطن العربي بين المرجعيات الدينية ومتطلبات العصر.
- نديم الجسر،شرح قانون الجزاء،مطبعة دار المعرض،الطبعة الأولى،١٩٣١م.
- يحيى بن شرف النووي،المجموع شرح المهذب،دار الكتب العلمية،بيروت-لبنان،٢٠١١م.

مفهوم التأويل وتطبيقاته عند الإمام الزَّجَّاج(ت٣١١)ه في كتابه معاني القرآن وإعرابه

ضحى محمد صالح
Dhuha Mohammed Salih
عضو هيئة التدريس في جامعة يالوفا التركية
Doç. Dr., Yalova Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
dr.dhuha76@gmail.com

الملخّص

يعدّ الإمام الزّجّاج رحمه الله (ت٣١١هـ) من طبقة العلماء اللّغويين الذين أثروا المكتبة الإسلامية بنتاجهم العلمي الذي يرتكز على القرآن وعلى لغة العرب مرجعا لفهم نصوص التنزيل العزيز،وعليه فقد كان له السبق في تقعيد الكثير من قواعد التفسير زيادة على علم المصطلح،فقد فرّق بين مدلول بعض المصطلحات التي عدّها البعض من جملة المترادف،ومن بين تلكم المصطلحات التي فرّق في مدلولها: (التأويل) لفظا ومعنى عن مصطلح التفسير،وتجلى هذا الاستعمال في كتابه القيّم (معاني القرآن وإعرابه) . يعكس لنا فهم الزّجّاج اللّغوي لهذا المصطلح طبيعة البيئة اللّغوية في عصره،وأنّ هذا الاستعمال كان واضحا في فرقه عن التفسير الذي هو بمعنى البيان والكشف،علما أنّ الإمام الطبري كان معاصرا له زمانا ومكانا والذي لم يفرق في تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) بين المصطلحين. وبالتالي انعكست هذه الدلالة الفارقة على تطبيقاته في بيان نصوص التنزيل لغويا ونحويا ومن ثم على المعنى المصاحب لتغيّر تلك الدلالة . وهذا البحث محاولة لفهم مصطلح التأويل عند الزّجّاج النحوي وتطبيقاته على كتابه معاني القرآن وإعرابه.

الكلمات المفتاحية: التأويل،الزّجّاج،معاني القرآن،تطبيقات،التفسير

İmâm-ı Zeccâc'ın (ö.311) Kur'ân-ı Kerîm'in Meâl ve Tefsiri adlı Eserinde Tevil Kavramı ve Tatbiki

Öz

İmam Zeccâc (ö. 311/923), İslâmî ilimler literatürünü Kuran'a ve Kuran'ın terim ve kelimelerini anlamak noktasında bir referans olan Arapça'ya dayanan bilimsel çıktılarıyla zenginleştiren dilbilimcilerden biri olarak kabul edilir. İmam Zeccâc, terminoloji bilimindeki kuralları belirlemenin yanı sıra, Kur'an'ın tefsiri için gerekli olan kaideleri belirlemede birçok uzmandan önce gelmiştir. O, bazılarının *müteradif* kabul ettiği birtakım kavramları birbirinden ayırmıştır. Lafız ve mana bakımından tefsir kavramıyla farklılıklar taşıyan "tevil" kullanımı da onun birbirinden ayırdığı kavramlardandır. Bu metodoloji, onun *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû* adlı kıymetli eserinde yer almıştır. Zeccâc'ın bu kavramla ilgili anlayışı, bize kendi dönemindeki dil ortamının doğasını ve bu kullanımın, -her ne kadar İmam Taberî *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde bu iki kavram arasında herhangi bir fark gözetmemiş olsa da- *beyan* ve *keşf* anlamlarına gelen tefsir kavramından farkının açık olduğunu gösterir. Sonuç olarak, bu önemli metodoloji, onun Kur'ân'la ilgili filolojik ve gramatik açıklamalarına ve buna binaen bu anlayıştaki değişime eşlik eden anlamlara yansımıştır. Bu araştırma, Zeccâc'ın *tevil* kavramına dair anlayışını ve bu terimin *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı kitabında nasıl kullanıldığını anlamaya yönelik bir girişimdir.

Anahtar Kelimeler: Tevil, Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, Uygulamalar, Tefsir.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين،وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين،وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين،وبعد...

فلا نكاد نعثر على كتاب في ثقافة أمة من الامم أو حضارة من الحضارات عُني به كالقران الكريم. ومردّ ذلك أنّه كتاب الله الخاتم الذي شاءت إرادته أن تجعله معجزا على مرّ العصور.

ومن صفات هذا الإعجاز أن تولاه الله بالحفظ والرعاية وفي ذلك يقول عز وجل : (إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون) الحجر/ ٩.

وكان من مظاهر هذا الحفظ أن هيّأ الله له من تولاه بالعناية من عباده المخلصين،وهم كوكبة منتدبة من هذه الأمّة تعهدت كتاب ربّها وسنّة رسوله بالرعاية والحفظ.

وخيرة هذه الكوكبة تتمثل في العلماء الذين أوقفوا حياتهم لخدمة هذا الدّين،فكان لهم بهذا عظيم الفضل لما قدموه للأمة من علم ومعرفة.

ومن هذا وجدت أنّ أقل ما ينبغي القيام به إزاء علمائنا أن أعرّف بجهودهم،فكان اختياري لأحدهم وهو الإمام الجليل أبو اسحاق الزَّجَّاج رحمه الله الذي أغنى مدرسة القران والعربية بمصنفات قيّمة،ما زالت تتعاقب جيلا بعد جيل حتى وصلت إلينا وكان في مقدمتها كتابه النفيس معانى القران وإعرابه،والذي هو أشهرها على الإطلاق. إذ جمع فيه بين التفسير وفنون اللغة بأسلوب سلس لا يملّه القاريء أبدا.

أسباب اختيار البحث

هناك أسباب عديدة دعتني لكتابة هذا البحث منها:

١- الزَّجَّاج من الائمة الذين أغنوا العربية بمصنفات كثيرة ولهذا لم يعرف الا عند طلابها. فوجدت في نفسي ميلا لأعرّف به وبجهوده عند طلاب الشريعة كونه مفسّرا فضلا عن كونه نحويا لغويا.

٢- إن تناول الزَّجَّاج لمصطلح التأويل في معانيه دفعني للبحث عن المعنى الذي يقصده،وقد تبيّن لي عن طريق المنهج الاستقرائي أنه مغاير للتفسير عنده.

٣- اهتمامنا كأسرة من والدي رحمه الله د.محمد صالح محمد بالزَّجَّاج النحوي اللغوي،ودراسة حياته وكتبه ونظرياته في اللغة،قد خلق عندي شغفا في معرفة نتاج الرجل في التفسير،ولا سيما أنّ كتابه مرجعٌ لكثير من المفسّرين والمعجميين رحمهم الله،زيادة على أن الزَّجَّاج لغوي متقدم،وقد عاصر الإمام الطبري رحمه الله -صاحب أكبر مرجع في التفسير- زمانا ومكانا.

مشكلة البحث

يمكن إجمال مشكلة البحث بالتساؤلات الآتية:

١-ماهو مفهوم التأويل عند الزّجّاج وما هي ضوابطه؟

٢-لم خاض العالم اللغوي في هذا المفهوم وما كانت وجهته فيه؟

٢- كيف تعامل الزّجّاج مع هذا المفهوم في كتابه ؟ وهل هنالك فارق بين مفهوم التفسير والتأويل عنده؟

٣-هل أوّل الزّجّاج الصفات الخبرية أم توقف عندها،أم تعامل معها بملكته اللغوية؟

٤-هل اقتصر تأويله على مبحث الإلهيات أم كان عنده تأويل في ميدان المبحث اللغوي؟

الدراسات السابقة:

٥- التكريتي،محمد صالح،الزَّجَّاج،حياته وآثاره ومذهبه في النحو،رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٦٧.

٦- التكريتي،ضحى محمد صالح،التفسير والتأويل في معاني القرآن وإعرابه لأبي اسحاق الزّجّاج (ت٣١١هـ)،بحث ماجستير (مخطوط) ،كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد ١٤٢١هـ-٢٠٠١م

منهج البحث وموضوعاته

يتعرّض البحث لمنهجية الزَّجَّاج في كتابه معاني القران وإعرابه،من حيث التأويل وتعدّ هذه المنهجية من الخصائص التي ميّزت كتابه من غيره من كتب المعاني السابقة.وأشير إلى عدم وجود مصادر للبحث وروافد له من حيث منهجيته التأولية للنص القرآني،لذا سيكون جل ما اعتمد عليه هو ماكتبه وفصّل فيه هو في كتابه المعاني عند تعرضه للآيات التي تأولها العلماء قبله وبعده[1].

وقد حاولت جهدي الوقوف على المفردات التي اتبعها الرجل في مجال التأويل،فخرجت من خلال البحث بنتائج أرجو أن تكون قد سدّت جانبا من جوانب هذا المفهوم عند علماء اللغة.ونتيجة لندرة المصادر في هذا الموضوع عند علماء اللغة ،كان منهجي فيه وصفيا تحليليا استنباطيا.

وقد اقتضى البحث أن يكون على مبحثين يسبقها مبحث تمهيدي وتلحقها خاتمة:

أما المبحث التمهيدي فكان توطئة لتشكّل هذا المفهوم عند الزّجّاج: تحدثت فيه باقتضاب عن سيرة الزَّجَّاج ومكانته العلمية ومذهبه العقدي كما بيّنت أهم مصنفاته ألا وهو كتابه معاني القرآن.

---

1 في قول الله تعالى: (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) الفتح/١٠ على سبيل المثال يأتي الزّجّاج بمعانٍ ثلاثة لم يسبق لذكرها أحد ممن سبقه من علماء المعاني،بل إنفرد ذكرهم لواحد من تلكم المعاني كالفراء وقد كان لهذه المعاني أثر فيمن عقبه كالنحاس الذي ذكر أقوال شيخه الزّجّاج في تفسير الاية.ينظر : الفراء،أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي(المتوفى٢٠٧هـ)،معاني القرآن،تحقيق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي،ط١،الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر؛ النحاس،أبو جعفر أحمد بن محمد (المتوفى: ٣٣٨هـ) معاني القرآن،تحقيق: محمد علي الصابوني،ط١،الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٤٠٩هـ.

وأمّا المبحث الأول فقد تعرضت فيه لمفهوم التأويل بعامة وعند الزَّجَّاج وفرقه عن التفسير

والمبحث الثاني: تحدثت فيه عن منهج الزَّجَّاج التأويلي في كتابه معاني القران،وكان على ستة مطالب:

المطلب الاول: الحروف المقطعة في فواتح السور.

المطلب الثاني: أسماء الله الحسنى.

المطلب الثالث: صفات الله تعالى.

المطلب الرابع: رؤية الله تعالى.

المطلب الخامس: مشيئة الله وأفعال العباد.

المطلب السادس: التأويل اللغوي والنحوي.

أما الخاتمة فأودعت فيها نتائج البحث.

المبحث التمهيدي

الزَّجَّاج : سيرته : اسمه وكنيته ولقبه

هو إبراهيم بن السَّري بن سهل الزَّجَّاج[2] كنيته (أبو إسحاق)،وهي شائعة في اسم إبراهيم[3]. أمّا (الزَّجَّاج) فلقبه وهو بفتح الزّاي والجيم المشدّدتين،وقد شُهر به أبو إسحاق لأنّه احترف الزَّجَّاجة في شبابه.[4]

مولده وموطنه

لم يذكر المترجمون على كثرتهم تاريخ ولادة الرجل ومكانها،اللهم إلا الزركلي،فإنه جعلها في بغداد سنة ٢٤١ه[5].

---

2 الخطيب البغدادي،أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: ٤٦٣هـ)،تاريخ بغداد،تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف،ط١،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م ،أ: ٢٧٢؛ الأنباري،أبو البركات،عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري،(المتوفى: ٥٧٧هـ)،نزهة الألباء في طبقات الأدباء،تحقيق: إبراهيم السامرائي،ط٣،الناشر: مكتبة المنار،الزرقاء – الأردن ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م : ١٦٧

3 ينظر: كنى المسمين بابراهيم في تاريخ بغداد ٦/ ٤٠٥- ٤١٦

4 ابن منظور،أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)،لسان العرب،ط٣،الناشر: دار صادر،بيروت ١٤١٤ هـ،مادة –زجج–،وينظر: التكريتي،محمد صالح،الزَّجَّاج،حياته وآثاره ومذهبه في النحو،رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٦٧: ١١- ١٣.

5 ينظر: الزركلي،خير الدين خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (المتوفى: ١٣٩٦هـ)،الأعلام،الناشر:

أما مكانها،فما جاءنا من أخبار عنه في شبابه وكهولته،كاشتغاله بالزَّجَّاجة،وتلمذته،وأست اذيته،ومناظراته وتأديبه أولاد الخلفاء والوزراء ووفاته،كلها تأتينا من بغداد،فهو بغدادي منذ الولادة.[6]

شيوخه

تأثر الزَّجَّاج تأثرا كبيرا بشيوخه الذين كانوا سببا في صفاء عقيدته،وسلامتها من الأهواء الناجمة عن الصراع العنيف بين المذاهب المختلفة في عصره. وعليه تكون معرفة شيوخه أمرا له أهميته في تعرّف مذهبه النحوي والفقهي والكلامي.[7]

يمكن تقسيم الشيوخ الذين أخذ عنهم على قسمين:

القسم الاول: الشيوخ الذين أخذ عنهم علوم العربية منهم

١- ثعلب (٢٠٠ه- ٢٩١ه):

أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني[8] شيخه الاول،وزعيم النحو الكوفي،في بغداد قبل المبرد.[9] ولقد تأثر الزَّجَّاج به وبآرائه. وهذا ما نراه جليا في نقله الكثير من آراء الكوفيين اللغوية والنحوية[10].

٢- المبِرّد (ت ٢٨٥ه)

هو أبو العباس،محمد بن يزيد بن عبد الاكبر[11] شيخ نحو البصريين في عصره .

القسم الثاني: الشيوخ الذين أخذ عنهم العلوم الاخرى ويأتي هذا القسم بعد الأول،وهو

دار العلم للملايين،الطبعة: ١٥ ،٢٠٠٢ م: ٣٣/١ ولن اعتمد ذلك التاريخ سنة ولادة للرجل،وقد حققها د.محمد صالح التكريتي رحمه الله،وكانت سنة ٢٣١هـ،معتمدا على أدلة عديدة،ينظر: الزجاج،حياته وآثاره: ١٥.

6 المصدر السابق: ٥٤- ٥٨

7 ينظر: الزجاج،حياته واثاره:١٥

8 ينظر: الزبيدي،أبو بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي الإشبيلي (المتوفى: ٣٧٩هـ)،طبقات النحويين واللغويين،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط٢،الناشر: دار المعارف(دت): ١١١؛ تاريخ بغداد ٢٠٥/٥. نزهة الالباء: ١٥٨؛ القفطي،جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف،إنباه الرواة على أنباء النحاة،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة ١٩٥٠م: ١٣٩/١ .

9 ينظر: أنباه الرواة ١٤٢/١؛ الزجاج،حياته واثاره:٢٠.

10 كما نجده في إحاطته وبراعته في علم الكوفيين؛ مما جعل أستاذه ثعلب يختاره من بين طلابه مع زميله ابن الحائك لافحام المبرد وفض حلقته.ينظر: طبقات النحويين واللغويين: ١١١-١١٢

11 تاريخ بغداد ٣٨٠/٣؛ نزهة الالباء ١٤٨؛ ابن خلكان،أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر(المتوفى: ٦٨١هـ)،وفيات الأعيان،تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،مصر ١٩٤٨م: ٤٤١/٣

مهم جدا كما يقرره الدكتور محمد صالح التكريتي(رحمه الله)[12]،لكونه غير مذكور في كتب التراجم والطبقات التي تحدثت عن الزَّجَّاج،زيادة على أثرهما العقدي في منهجه التأويلي الذي هو موضوع البحث. ويشمل شيخين هما:

١- إسماعيل بن اسحاق القاضي ت (٢٨٢ه)

وهو إسماعيل بن اسحاق بن اسماعيل بن حماد،أبو اسحاق الازدي،البصري،الفقيه المالكي،القاضي ببغداد.[13]

٢- عبد الله بن أحمد بن حنبل ت (٢٩٠ه)

هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني أبو عبد الرحمن،البغدادي،علم من أعلام الحديث.

روى عن أبيه وإبراهيم بن الحجّاج وأحمد ابن منيع البغوي وأبي بكر بن أبي شيبة ويحيى بن معين[14] وإسماعيل بن اسحاق القاضي[15] .

تلاميذه

تتلمذ على أبي إسحاق الزَّجَّاج كثيرون،صاروا من بعده إعلاما في النحو واللغة،فأطبقت شهرتهم الافاق،بتضلعهم من العربية،ورسوخهم فيها،وتركهم المصنفات القيمة. ومن أشهرهم:

الزَّجَّاجي ت(٣٣٧ه) أبو القاسم،عبد الرحمن بن إسحاق الزَّجَّاجي [16] ؛ وأبو علي الفارسي ت (٣٧٧ه)صاحب كتاب : الحجّة،والتذكرة والمقصور والممدود،والإغفال؛ وأبو جعفر النحاس ت (٣٣٨ه) صاحب كتاب إعراب القرآن والناسخ والمنسوخ والكافي في النحو[17] .

---

12 أستاذ اللغة العربية والنحو في قسم اللغة العربية والدراسات العليا في كلية التربية الاولى ابن رشد-جامعة بغداد (١٩٣٨-٢٠٠٤م)

13 معاني القران وإعرابه ٦/٢

14 العسقلاني،أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (المتوفى: ٨٥٢هـ)،تهذيب التهذيب،ط١،مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية،الهند. (دت).

15 تاريخ بغداد ٦/ ٢٨٤قال الزَّجَّاج بعد أن تكلّم على الإعراب والمعنى والروايات الواردة في قصة حرق إبراهيم: (وجميع ما ذكرناه في هذه القصة مما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه،وكذلك أكثر ما رويت في هذا الكتاب من التفسير فهو من كتاب التفسير عن أحمد بن حنبل) معاني القران وإعرابه ٣/ ١٦٦

16 ينظر: طبقات النحويين واللغويين: ١١٩؛ ووفيات الأعيان ١/ ٣٣ ؛ كحالة،عمر رضا،معجم المؤلفين،مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي،بيروت (دت،دط): ٥/ ١٢٤.

17 ينظر:طبقات النحويين واللغويين :٢٢٠؛ أنباه الرواة ١/ ١٠١؛ معجم المؤلفين ٢/ ٨٢

مكانته العلمية

بلغ الزَّجَّاج منزلة عالية في العلم،فقد جد واجتهد في طلبه منذ نعومة أظفاره. ولم يقعده الفقر عن بلوغ مرامه،حتى صار إماما في النحو واللغة،وآلت إليه رئاسة النحو في بغداد بعد وفاة شيخه المبرّد سنة ٢٨٥ه.

يقول عنه الأزهري في مقدمة تهذيبه،بعد تقسيمه الأئمة المتقنين،وعلماء اللغة المأمونين على طبقات: (ويتلو هذه الطبقة- يعني طبقة المبرّد وثعلب- طبقة أخرى،أدركناهم في عصرنا،منهم أبو إسحاق إبراهيم بن السَّري الزَّجَّاج النحوي،صاحب كتاب المعاني في القران. حضرته ببغداد بعد فراغه من إملاء الكتاب،وألفيت عنده جماعة يسمعونه منه. وكان متقدما في صناعته،بارعا،صدوقا،حافظا لمذاهب البصريين في النحو ومقاييسه).[18]

عقيدته

من الممكن أن نُجمل عقيدة الزَّجَّاج في النّقاط الآتية :

أولاً: إفصاحه في غيرما موضع من كتابه « معاني القرآن وإعرابه » عن عقيدته السُّنيّة،التي تمثّلت بالتزامه منهج أهل السُّنة والجماعة في تفسيره للآيات القرآنية،ولا سيّما الكلامية منها؛ حتى أنّه جعل الإيمان إتّباع الكتاب والسُّنة وما عليه سلف الأمة.

قال الزَّجَّاج في تفسير قوله تعالى:)فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ (سورة النساء/ ٥٩ : (في هذه الآية أمر مؤكد يدلّ على أنّ القصد للاختلاف كُفرٌ ،وأنّ الإيمان،إتباعُ الاجماع والسُّنة،ولا يخلو قوله عز وجل:) فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ (من أحد أمرين : إما أن تردُّوا ما اختلفتم فيه الى كتاب الله وسُنة رسوله،أو تقولوا إن لم تعلموه : الله ورسوله أعلم)[19].

وقال في موضع آخر : (وهذا مذهب أهل السُّنة والعلم والحديث)[20] وأفصح في قوله بأنّ : (الأولى أن يُتبع ما جاء بالأسانيد الصِّحاح ،فإن جاء في الخبر من حيث ينقل أهل الثقة ،فينبغي أن يُقبل ذلك)[21]. وهذا في حديثه عن صفة الميزان يوم القيامة[22]. فهذه النّصوص وغيرها،تُثبت رسوخ عقيدة الرجل واستقامة منهجه .

---

18 تهذيب اللغة ١/ ٢٧

19 (٢) معاني القرآن وإعرابه : ٢/٥٥

20 المصدر السابق : ٢/٢٢٥ (سورة الأنعام : الآية : ١٠٣) ،٥/٦٥ (سورة القمر : الآية : ١)

21 معاني القرآن وإعرابه : ٢/٢٥٨ (سورة الأعراف : الآية : ٨)

22 المصدر السابق : ٢/٢٥٨

ثانياً: تصديه للدفاع عن كلام الله تعالى؛ وذلك بردّه على الطوائف الضالة كالرافضة،وتفنيد حججهم الواهنة. كما خالف المعتزلة،وردّ معتقدهم في غير موضع من كتابه[23]).

قال في حق الرافضة : (وهؤلاء الرافضة مُباينون لأهل الإسلام في اعتقادهم ،ويعتقدون في ذلك ما لا يشتبه على أحد من الخطأ)[24]).

مذهبه الفقهي

الزَّجَّاج مالكي المذهب،وهذا يتبين حينما نقرأ في المعاني المسائل الفقهية المختلف فيها بين الفقهاء،كمسائل النكاح والطلاق[25] والغنائم[26] وانتصاره لمذهب مالك رحمه الله وغيرها من المواضع التي تثبت مالكيته وتنفي حنبليته.

وفاته وآثاره

توفي الزَّجَّاج في بغداد سنة ٣١١ه،وقد أناف على الثمانين.

وخلف بعده مصنفات كثيرة منها ما هو مفقود ومنها ما وصل إلينا،ومن تصانيفه المفقودة: الاشتقاق،والأمالي،وخلق الفرس،والعروض،والوقف والإبتداء،والقوافي وغيرها.

أما تصانيفه الباقية فهي: خلق الإنسان،والردّ على ثعلب في الفصيح،وكتاب الشجرة،وشرح (بسم الله الرحمن الرحيم)،وفعلت وأفعلت،وما ينصرف وما لا ينصرف ومعاني القران الذي هو أشهرها،ومحل بحثنا[27] .

كتاب معاني القران

يعد هذا الكتاب من أغنى المصنفات في مادته العلمية،وقد ذاع صيته في الافاق،حتى أن كتاب التراجم يضعونه على رأس القائمة من كتبه.

والكتاب في أجزاء،وهو إذ يفصح عن المنزلة العلمية التي وصل إليها هذا الرجل في فهمه النص القراني،وتوجيهه إياه على وفق أسس وضوابط نقلية وعقلية،لا تشط به بعيدا كما فعل المتعصبون من أصحاب الملل والنحل.

---

23 يُنظر : معاني القرآن وإعرابه : ٣/٢٧٣-٢٧٤، ٢/٣١، ٥/٢٣٢.
24 معاني القرآن وإعرابه : ٢/٩ (سورة النساء : الآية : ٣)
25 ينظر: معاني القران وإعرابه ٥/ ١٨٣.
26 ينظر المصدر السابق: ٢/ ٤١٥- ٤١٦؛ ٢/ ٤٥٧- ٤٦٠.
27 ينظر: الزّجّاج حياته وآثاره ٦٧- ٨٦.

مادة الكتاب

الكتاب ذو قيمة علمية عالية،اعتمد فيه الزَّجَّاج على ملكته وتمكّنه في اللغة والنحو،فهو كتاب وتأويل وقراءات وإعراب وقواعد نحو ولغة وشواهد وأقوال علماء،كما أنّه يعرض مذهبه الخاص الذي كان متميزا عن غيره؛ معتمدا على تضلعه في النّحو واللغة.[28]

وكثيرا ما نراه يوازن بين الآراء،ويرجح بعضها،كما يزيد آراء جديدة لم يسبق إليها غيره. ومن خلال المادة العلمية في الكتاب نلمس عالما مجتهدا مرهف الحس،عميق الفكر،قوي الحجة يعرض مادته بأسلوب سلس،ولفظ سهل،ومنطق عذب،مما يجعل قارئه لا يملّ قراءته أبدا.[29]

وتعد هذه المادة التي قدمها في كتابه مثالا للورع والتقوى والدفاع عن الإسلام والقرآن.

المبحث الأول: التأويل في اللغة والإصطلاح وفرقه عن التفسير

قبل الكلام عن منهج الزّجاج في التأويل،كان لابد من توطئة لمفهوم التأويل عند علماء المصطلح،حتى نقف على المفهوم الدلالي لهذا اللفظ،لذا سنعرّف له أولا في اللغة والاصطلاح،ثم نعرّج على التفسير لنبين الفارق بين اللفظين عند علماء التفسير والدراسات القرآنية .

المطلب الأول: مفهوم التأويل في اللغة

التأويل تفعيل من أول يؤول تأويلا،وثلاثيه آل يؤول فهو مصدر أوَل.

ولقد جاء هذا اللفظ في لغتنا العربية على معان عديدة تعود في أصلها إلى ثلاثة معان،هي :

الرجوع والجمع. قال أبو عبيد في قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ال عمران/ ٧ (أما التأويل فهو المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا،أي صار إليه. وأوّلته صيرته إليه).[30] ومنه قولهم (أوّل الله عليك ضالتك أي ردّ ورجع).[31]

يقال إلت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته. فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه،وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك أي جمعه-وهذا من الدعاء له- وإذا دعوا عليه قالوا: لا أول الله عليك شملك .

---

28 ينظر: التكريتي،ضحى محمد صالح،التفسير والتأويل في معاني القرآن وإعرابه لأبي اسحاق الزّجّاج (ت٣١١هـ)،بحث ماجستير (مخطوط) ،كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد ١٤٢١ه-٢٠٠١م :٧٣-٧٧

29 الزجاج،حياته وآثاره ٨٨

30 تهذيب اللغة،اللسان مادة-أول-

31 الزَّبيدي،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (المتوفى: ١٢٠٥هـ)،تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر. (دت،دط): مادة- أول-.

ويأتي بمعنى التفسير والبيان. جاء في اللسان: (أول الكلام وتأوله: دبره وقدره. وأوله وتأوله: فسره ومنه قوله تعالى: (ولما يأتهم تأويله) يونس/ ٣٩

أي لم يكن معهم علم تأويله أي تفسيره).[32] وكذا قوله تعالى: (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث) يوسف/ ٦.

ويأتي بمعنى السياسة فهو مأخوذ من الإيالة،قال ابن فارس: (أول الحكم إلى أهله أي أرجعه إليهم،والإيالة السياسة؛ لأنّ مرجع الرعية إلى راعيها).[33]

المطلب الثاني: مفهوم التأويل في الاصطلاح

التأويل في الاصطلاح يطلق على ثلاثة معان: الأول منها وهو قول المتقدمين بمعنى:

(تفسير الكلام وبيان المراد منه،سواء وافق الظاهر أم لم يوافقه. فيكون بهذا المعنى مرادفا للتفسير)[34] وبه كان يستخدم الإمام الطبري رحمه الله كلمة التأويل في تفسيره،فيقول: (القول في تأويل قوله تعالى) و (بنحو الذي قلنا قال أهل التأويل) وهو في عامة تفسيره يستخدم هذه الكلمة قاصدا بها معنى التفسير كما هو معلوم عنه.[35]

المعنى الثاني: هو نفس المراد من الكلام،فتأويل الخبر وقوعه،وتأويل الأخبار الواردة في قيام الساعة هو قيام الساعة نفسه إذا حدث. وعلى هذا يفهم قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) الاعراف/ ٥٣. وتأويل الأمر: هو نفس الفعل المأمور به. وعلى هذا قول السيدة عائشة رضي الله عنها: (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي « يَتَأَوَّلُ القُرْآنَ).[36]

---

32 اللسان مادة –أول–.

33 ابن فارس،أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: ٣٩٥هـ)،مقاييس اللغة،تحقيق: عبد السلام هارون،دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م :١٠/ ١٦٠مادة–أول–

34 الجبوري،أبو اليقظان عطية،دراسات في التفسير ورجاله،المطبعة العربية الحديثة،القاهرة. (دت،دط): ١٤.

35 ينظر: الطبري،أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي،(المتوفى: ٣١٠هـ)،جامع البيان عن تأويل آي القرآن،تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة،دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،الطبعة: الأولى،١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

36 البخاري ،محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي(المتوفى:٢٥٦هـ)،صحيح البخاري،باب التسبيح والدعاء في السجود،رقم الحديث(٨١٧) ١/١٦٣؛ النيسابوري،مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (المتوفى: ٢٦١هـ) المسند الصحيح المختصر(صحيح مسلم)،باب مايقال في الركوع والسجود،رقم الحديث(٢١٧)١/٣٥٠

ومنه قول سفيان بن عيينة رحمه الله: (السنّة تأويل الأمر والنهي).[37]

وبين هذا المعنى والذي قبله بون،كما يقرره الإمام ابن تيمية،إذ أن الأول يأتي من باب الإيضاح والبيان والكشف،ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظ الرسمي؛ أما هذا المعنى فالتأويل فيه هو نفس الأمور الموجودة في الخارج،سواء أكانت ماضية أم مستقبلة،فإذا قيل: طلعت الشمس،فتأويله نفس طلوعها.[38]

المعنى الثالث: وبه قال غالبية المتأخرين من أهل العلم والتفسير ومنهم الامام البغوي،وهو (صرف الاية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الاية،غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط).[39]

وقال الامام الجويني: (هو ردّ الظاهر إلى ما إليه ماله في دعوى المتكلم. أي صرف الظاهر للوصول إلى حقيقة مقصود المتكلم)[40] وهذا لا يكون إلا بدليل اقتضى ذلك.

وقال إلامام الغزالي: (التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر. والاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد،فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب،وإن لم يكن بالغا في القوة. وإن كان بعيدا إفتقر إلى دليل قوي يجبر بعده،حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظّن من مخالفة ذلك الدليل. وقد يكون ذلك الدليل قرينة،وقد يكون قياسا،وقد يكون ظاهرا).[41]

ويقول ابن الحاجب المالكي: (والتأويل في الإصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وإن أردت الصحيح زدت بدليل يصير راجحا)[42] وإنما قال الصحيح تمييزا من الفاسد الذي اتخذه أهل البدع والضلالات سلما للوصول إلى مآربهم. وإليه ذهب الإمام الآمدي في قوله: (أما التأويل الصحيح المقبول فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله،بدليل يعضده).[43]

---

37 الكبيسي،محمد عياش،الصفات الخبرية عند أهل السّنة والجماعة،ط١،الناشر:المكتب المصري الحديث،القاهرة ٢٠٠٠م:٨١.

38 عبد الحميد،محسن،دراسات في أصول تفسير القران،ط١،مطبعة الوطن العربي،بغداد ١٤٠٠ه/ ١٩٨٠م: ٥٩.

39 البغوي،أبو محمد الحسين بن مسعود (المتوفى: ٥١٠هـ)،معالم التنزيل في تفسير القرآن،حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش،ط٤،الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م: ١/ ١٤

40 الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة ٨٢.

41 الغزالي،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،المستصفى من علم الأصول،ط١،القاهرة ١٣٥٦م: ١/ ١٥٧- ١٥٨.

42 الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة :٨٢.

43 المصدر السابق

وهذا الحديث الذي درج عليه المتأخرون هو ما استقر لفظ التأويل عليه تفريقا بينه وبين لفظ التفسير الذي ينصرف دائما إلى المحكم من الايات،في حين أن التأويل مختص بالمتشابه.

المطلب الثالث: الفرق بين مفهومي التفسير والتأويل

انقسم العلماء على فريقين في فهمهم للمدلول اللفظي لهذين المصطلحين: فالقدامى منهم لم يفرقوا بينهما بل جعلوهما مترادفين،كالإمام الطبري وبعض أهل العربية أمثال أبي العباس يحيى بن ثعلب وابن العربي وأبي عبيد.[44]

أما المتأخرون،فقد فرقوا بين هذين المصطلحين. وجعلوا لكل منهما خصوصية من حيث الاستعمال.

يقول البجلي: (التفسير يتعلق بالرواية والتأويل بالدراية).[45] وقيل: (إن التفسير بيان للفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا،والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة،إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة)[46] أو لإعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.[47]

ويرى الشريف الجرجاني: (أن التفسير في الأصل: هو الكشف والإظهار،وفي الشرع: توضيح معنى الاية وشأنها وقصتها والسبب الذي أنزلت فيه بلفظ عليه دلالة ظاهرة،وأن التأويل في الأصل: الترجيح،وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله،إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسّنة،مثل قوله تعالى: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) الانعام/ ٩٥. إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا،وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا).[48] أما الماتريدي فيذهب إلى القول بـ(أنّ التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا،والشهادة على أنه عنى باللفظ هذا. فإن قام دليل مقطوع به فصحيح،وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه. والتأويل أيضا : ترجيح لأحد المحتملات من دون القطع والشهادة على الله).[49]

---

44 الزركشي،بدر الدين أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر(المتوفى: ٧٩٤هـ)،البرهان في علوم القران،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط١،دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي وشركائه١٣٧٦ه/ ١٩٥٧م: ٢/ ١٦٤

45 المصدر السابق ٢/ ١٦٥؛ السيوطي،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ)،الاتقان في علوم القران،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط١،مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني،القاهرة ١٣٨٧ه/ ١٩٦٧م: ١٦٨

46 الاتقان في علوم القران ٤/ ١٦٧.

47 البياتي،حامد محمد شكر،أسباب اختلاف المفسرين في تأويل النص القرآني ،رسالة ماجستير (مخطوطة) -جامعة صدام للعلوم الإسلامية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م: ٨ .

48 الجرجاني ،أبو الحسن علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: ٨١٦هـ)،التعريفات،ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية،ط١،بيروت ،لبنان ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م: ٤٣- ٤٥.

49 الإتقان في علوم القران ٤/ ١٦٧.

من جملة ما تقدم يتضح بأن التفسير يختلف عن التأويل من حيث الدلالة اللفظية والمعنوية.

فالتفسير يعتمد الرواية بالمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة،والتابعين وعلى الأدلة الظاهرة التي لا تحتمل إلا وجها واحدا.

أما التأويل فيعتمد الدراية. فهو ترجيح أحد المحتملات بدليل راجح لايتم إلا به،من غير القطع والشهادة على الله،ومن غير الخروج عن إطار الضوابط التفسيرية الصحيحة .

المطلب الرابع: التأويل عند الزَّجَّاج

فرّق الزَّجَّاج رحمه الله بين التفسير والتأويل. فالتفسير عنده ما تعلق بالرواية سواء أكانت هذه الرواية تفسيرا من قبل الرسول والصحابة والتابعين أم كانت بيانا وتوضيحا عمن سبقه من أهل العلم،كقوله في تفسير قوله تعالى: (مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا) النساء/ ٤٧ : (فيها ثلاثة أقوال: قال بعضهم: نجعل وجوههم كأقفائهم. وقال بعضهم: نجعل وجوههم منابت للشعر كأقفائهم. وقال بعضهم: الوجوه ههنا تمثيل بأمر الدين. المعنى قبل أن نضلهم مجازاة لما هم عليه من المعاندة،فنضلهم ضلالا،لا يؤمنون معه أبدا).[50]

فهذا النّص وغيره من النصوص،ينقل الزَّجَّاج فيه رأي غيره نقلا من دون أي تدخل منه أو تعقيب عليه. وخصوصا النصوص الواردة في أسباب النزول التي يكثر في سردها أحيانا؛ لتوضيح معنى الاية وبيان مناسبتها.

وغالبا ما يتصدر هذه النصوص عبارة «وجاء في التفسير» و»يروى أن» و»قال بعضهم «كما في النص السابق وغيرها من العبارات التي توحي بنقله عمن سبقه.

أما التأويل عنده فهو ما تعلق بالدراية أي كل ما احتاج إلى نظر وتدبر،ولهذا نجده كثيرا ما يستخدم هذا اللفظ صريحا في معانيه فيقول: «وتأويله»،«وأما تأويله»،وقد لا يستخدم هذا اللفظ وإنما يستخدم ألفاظا أخرى،كقوله: «والذي عندي»،«وأرى أنّ». كما نجده يستخدم عبارة «والله أعلم» بعد إبداء رأيه في معنى النص. وهو في هذا لا يخرج عن إطار الضوابط التأويلية بل يعتمد الضوابط الصحيحة الواجب توافرها في المؤوِّل؛ كعلمه باللغة والنحو والصرف وكلام العرب،وعلمه بما تحيله الألفاظ من معان وغيرها من الشروط التي وضعها علماء الإسلام لمن أهلته مكانته الخوض في غمار التأويل.

وهكذا يتضح لنا جليا سابقة الفضل لهذا الرجل على غيره من علماء المصطلح في تمييزه بين هذين المصطلحين لفهم نصوص الكتاب العزيز.

---

50 معاني القران وإعرابه ٢/ ٥٩.

ولعلّه فهم ذلك الفرق من تخصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عباس رضي الله عنه في دعائه له بتعلّم التأويل،فقال صلى الله عليه وسلم: (اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل)[51].
فلو لم يكن التأويل غير التفسير،لما خصّ النبي صلى الله عليه وسلم ابن عباس رضي الله عنه بهذا اللفظ دون لفظ التفسير [52].

المبحث الثاني: منهج الزَّجَّاج التأويلي في معاني القرآن وتطبيقاته

لم يعتمد الزَّجَّاج المنهج التفسيري وحده في معانيه،وإنما نهج زيادة على ذلك منهجا آخر،له ضوابطه وشروطه في بيان معنى المفردات القرانية التي لم يجيء بها نص يبيّن معناها،من قرآن أو سنة أو إجماع.

فإذا جاء نص في بيانها،فلا ينصرف عنه البتة،بل يلجأ إليه لأنه أصل،والأصل إذا كان موجودا لا يحاد عنه إلى غيره فنجده يقدّمه ويأخذ به. وفيه يقول الزَّجَّاج في بيان معنى قوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) النساء/ ٥٩ .

(في هذه الاية أمر مؤكد يدل على أن القصد للإختلاف كفر،وإن الإيمان إتباع الإجماع والسنّة. ولا يخلو قوله عز وجل: (فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) من أحد أمرين: إما أن تردوا ما اختلفتم فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله،أو تقولوا إن لم تعلموه: الله ورسوله أعلم)[53]

ثم يزيد قائلا: (إن ردّكم ما اختلفتم فيه إلى ما أتى من عند الله،وترككم التحارب،خير وأحسن تأويلا لكم،أي أحسن من تأولكم أنتم،دون ردّكم إيّاه إلى الكتاب والسنة).[54]

وهو إذ يؤول،لا يتبع الهوى كما فعل غيره من أرباب الملل والنحل في التقوّل على الله بما لا يليق بجلاله،وإنما سار على وفق ضوابط وقواعد أرساها علماء الامة الأعلام لمن أهلته مكانته العلمية وملكته الخوض في غمار التأويل. وبالرغم من خوضه في التأويل فهو لا يقطع بصحة هذا الرأي أو ذلك ،فقد يكون مراده عز وجل غير ذلك. فكثيرا ما يقول قبل إبداء رأيه أو بعده والله

---

51 الحاكم،محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥ه)،المستدرك على الصحيحين،تحقيق: مصطفى عبد القادر،ط١،دار الكتب العلمية- بيروت ١٤١١ه/ ١٩٩٠م: رقم الحديث ٦٢٨٠،٣/ ٦١٥.

52 ينظر : آلابالق،دكتور أحمد،التفسير بالرأي أنواعه – اتجاهاته- ضوابطه - آراء العلماء فيه،ط١،مكتبة سيدا- دياربكر- تركيا،٢٠١٦: ١٥-١٦

53 معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٦٨.

54 المصدر السابق.وقد أفاد النحّاس من هذا المعنى عند تفسيره للآية ذاتها وانتهى الى تقرير ما قاله الزّجّاج بانّ هذا تغليط في الاختلاف.ينظر:النحّاس،أبو جعفر أحمد بن محمد (المتوفى: ٣٣٨هـ)،معاني القرآن،تحقيق: محمد علي الصابوني،ط١،الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة،١٤٠٩ه : ١٢٤/٢

أعلم[55] وغيرها من العبارات التي توحي بورع الرجل وبالأخص في آيات المتشابه التي اختلف المفسرون في شرحها وتأويلها ما بين مجوّز ومانع. وفيها يقول الزَّجَّاج ناقلا عن ابن عباس رضي الله عنه: (والايات المتشابهات (الم) و (المر) وما اشتبه على اليهود من هذه وغيرها).[56]

كما يدخل في حيز المتشابه: أسماء الله وصفاته،وغيرها من الايات التي تحتاج إلى تأويل؛ لعدم ظهورها كالمحكم من الآيات.

وقد بيّن أبو إسحاق الطريق المودي إلى التأويل الصحيح ويكون بالنظر والتعقّل والتدبّر،فقال: (أعلمهم الله الوجه الذي ينبغي أن يستدلوا به على أن هذا المتشابه عليهم كالظاهر إن تدبروه ونظروا فيه).[57] في اشارة منه إلى ردّ المتشابه إلى المحكم لتتضح دلالته.

ولا عجب،فالله سبحانه دعا إلى إعمال الفكر في آيات عديدة؛ للوصول إلى حقائق الأمور. منها قوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) محمد/ ٢٤ .

وقوله (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) الرعد / ٤ ،وقوله: (وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) إبراهيم/ ٥٣.

وليس ما تقدم هو معتمده وحسب،بل هناك ضوابط أخرى اعتمد عليها في التأويل،قد تكون لغوية أو نحوية أو غير ذلك.

فالقران أنزل بلغة العرب،فكان لزاما أن يُرجع إلى اللغة والشعر وما قاله العرب (فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح،إذ كان القران نزل بلغتها)[58] من ذلك ما جاء في بيان قوله تعالى: (مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا) البقرة/ ٢١٤،يقول: (وأصل الزلزلة في اللغة من زلّ الشيء عن مكانه،فاذا قلت زلزلة فتأويله كررت زلزلته عن مكانه وكل ما فيه ترجيع كررت فيه فاء التفعيل،تقول: أقل فلان الشيء إذا رفعه من مكانه،فإذا كرر رفعه ورده قيل قلقلة،وكذا صلّ وصلصل،وصرّ وصرصر. فعلى هذا قياس هذا الباب،فالمعنى أن يكرر عليهم التحريك بالخوف).[59]

---

55 ينظر: معاني القران وإعرابه ٥/ ١٠٥ قوله تعالى (وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ) الغاشية/ ١٥- ١٦؛ ٣/ ١٤٣ قوله (لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ) الرعد/ ١٤؛ ١/ ٣٤٢ قوله (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) البقرة/ ٢٥٩؛ ١/ ٤٨٧ قوله (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ) ال عمران / ١٦٤؛ ٢/ ٢٠٩ قوله (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) المائدة/ ٩٥؛ ٥/ ٢٤١ قوله (وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) المزمل/ ١٠.

56 المصدر السابق ١/ ٣٧٦ شرح قوله تعالى: (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) ال عمران/ ٧.

57 معاني القران واعرابه ١/ ٣٧٧.

58 المصدر السابق ٢/ ٢٥.

59 معاني القران واعرابه ١/ ٢٨٥.

ومن يقرأ المعاني يجد أنّ أبا إسحاق لا يمرّ على كل آية فيوؤلها،لكنه يؤوّل ما يحتاج إلى بيان وتوضيح مما يشتبه على الناس.

كما أن تأويله مجمل،فهو لا يخوض في تفاصيل وجزئيات بل أحيانا لا يذكر تأويلا لآية تحتاج إلى تأويل،بل يكتفي بالإشارة إليها إن كان قد بيّنها في موضع سابق،وأحيانا لا يذكرها أصلا كما سيمرّ بنا لاحقا في تأويل صفات الله تعالى.

وما ارتأيته في هذا الفصل هو عرض لبعض المسائل الكلامية والفقهية التي كانت محل خلاف بين العلماء؛ لبيان رأي الزَّجَّاج فيها،ومدى فهمه لنصوص الكتاب العزيز ودفاعه عنه،وردّه على المتأولين ذوي الأهواء والضلالات.

المطلب الأول: الحروف المقطعة في فواتح السور

يورد الزَّجَّاج الأقوال الواردة في هذه الحروف وذلك في تفسيره (الم) من سورة البقرة إيرادا موجزا.

فقد عرض رأي الأخفش وأبي عبيدة،ثم ذكر رأي أهل اللغة وانتهى بقول ابن عباس رضي الله عنهم فيها،قال: (يروى عن ابن عباس ثلاثة أوجه في (الم) وما أشبهها فوجه منها أنه قال: أقسم الله بهذه الحروف إن هذا الكتاب الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم،هو الكتاب الذي عنده عز وجل لا شك فيه. والقول الثاني عنه أن: (الر) و (حم) و (ن) اسم للرحمن عز وجل،مقطع في اللفظ موصول في المعنى. والثالث عنه أنه قال: (الم) معناه: أنا الله أعلم وأفصل و (المر) معناه : (أنا الله أعلم وأرى).[60] ويرجح الزَّجَّاج الرأي الثالث لابن عباس إن (المص) معناه: أنا الله أعلم وأفضل)[61] فهو يراه الأنسب والأصلح في تأويل هذه الحروف فهي إذن حروف دالة على أسماء أخذت منها وحذفت بقيتها.[62]

ولعلّ مردّ ذلك أنه كان يعتمد أقوال الصحابة في تفسير القرآن،خاصة تلكم الأقوال التي تستعين بكلام العرب ولغتهم في فهم الكتاب العزيز[63].وقد أكثر النقل عنه-أي عن ابن عباس

60 ينظر: معاني القران وإعرابه ١/ ٥٥- ٥٧.

61 المصدر السابق ٢/ ٣١٣. وينظر: المصدر السابق ٣/ ٣١٨ تأويله (كهيعص) مريم/١.

62 ينظر: القرطبي،أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن،تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،ط٢،الناشر: دار الكتب المصرية،القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م : ١/١٥٥تفسيره (الم) البقرة/ ١.

63 وقد عرف عن ابن عباس رضي الله عنه استشهاده بكلام العرب.فقد روي عنه أنه قال» الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه «الإتقان في علوم القرآن ٢/٦٧ .

رضي الله عنه- في بعض المسائل المتعلقة بأوجه القراءة والحروف المقطعة وغيرها من المسائل التي تحتاج إلى تاويل[64].

المطلب الثاني: أسماء الله الحسنى

تطرق الزَّجَّاج لأسمائه تعالى في كتابه المعاني،وشرح معنى كل اسم منها في موضعها من الآي الكريمة،كشرح اسمي الرحمن والرحيم في الفاتحة،[65] والرحمن[66] من قوله تعالى (الرحمن علم القران) الرحمن / ١- ٢،والأول والاخر والظاهر والباطن في سورة الحديد[67] من قوله تعالى: (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) المائدة/ ١١٨...الخ.

ولم يورد تأويلها مجتمعة إلا في نهاية سورة الحشر،حيث شرح هذه الأسماء شرحا وافيا لمناسبة مجيء ذكر أسمائه تعالى في نهاية هذه السورة. معتمدا في سردها على الرواية الصحيحة الثابتة عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الزَّجَّاج: (روى أبو هريرة الدوسي عن النبي عليه السلام،قال: إن لله مائة اسم غير واحد من أحصاها دخل الجنة[68] وهو الله،الواحد،الرحمن،الرحيم،الأحد،الصمد،الفرد،السلام،المؤ من،المهيمن،العزيز،الجبار،المتكبر،الخالق،البارىء،المصور،الحي،القيوم،العلي،الكبير،الغني، الكريم،الولي،الحميد،العليم،اللطيف،السميع،البصير،الودود،الشكور،الظاهر،الباطن،الأول،الا خر،المبدي،البديع،الملك،القدوس،الذاريء،الفاصل،الغفور،المجيد،الحليم،الحفيظ،الشهيد،ال رب،القدير،التواب،الحافظ،الكفيل،القريب،المجيب،العظيم،الجليل،العفو،الصفوح،الحق،المبي ن،المعز،المذل،القوي،الشديد،الحنان،المنان،الفتاح،الرؤوف،القابض،الباسط،الباعث،الوارث،ا لديان،الفاضل،الرقيب،الحسيب،المتين،الوكيل،الزكي،الطاهر،المحسن،المجمل،المبارك،السبو ح،الحكيم،البر،الرزاق،الهادي،المولى،النصير،الأعلى،الأكبر،الوهاب،الجواد،الوفي،الواسع،ال خلاق،الوتر).[69]

ومما سبق،نجد الزَّجَّاج يعد ستة وتسعين إسما لا تسعة وتسعين كما في الرواية ،كما نجده يحشر جملة من الأسماء ليست في الرواية الثابتة عن ابي هريرة،فالفاصل والفاضل والذاريء

---

64 ينظر : التفسير والتاويل في معاني القرآن وإعرابه ٣٨

65 ينظر: معاني القران وإعرابه ١/ ٢٣.

66 المصدر السابق ٥/ ٩٥.

67 ينظر: معاني القران واعرابه ٥/ ١٢٢.

68 صحيح البخاري،باب: إن لله مائة اسم إلا واحدا،رقم الحديث (٧٣٩٢) ١١٨/٩ بلفظ (مائة إلا واحدا)؛ صحيح مسلم،باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها،رقم الحديث(٢٦٧٧)٤/٢٠٦٣

69 معاني القران وإعرابه ٥ / ١٥١-١٥٢.

والرب والحنان والمنان والديان والزكي والطاهر والمحسن والمجمل والمبارك والسبوح والأعلى والأكبر والجواد والوفي والخلاق والوتر والفرد والصفوح والكفيل والشديد والمولى وهي أربعة وعشرون اسما ليست في الرواية،ويبدو لي أنها حشرت في غير موضعها،ولعله أشتقها من أفعال أضيفت للباري عز وجل في الكتاب والسنة والله أعلم بالصواب.

وقد بيّن معنى بعض هذه الأسماء الثابتة وغير التابثة ليكشف حقيقة المراد منها. وفيما يأتي بيان تأويله هذه الأسماء:

قال الزَّجَّاج: جاء في التفسير أن اسم الأعظم (الله). قال سيبويه:سألت الخليل عن هذا الإسم فقال: الأصل فيه اله،فأدخلت الألف واللام بدلا من الهمزة،وقال مرة أخرى: الأصل لاه وأدخلت الألف واللام لازمة[70]. وأما (الرحمن) (الرحيم)،فالرحمن اسم الله خاصة،لا يقال لغير الله رحمن،ومعناه المبالغ في الرحمة وأرحم الراحمين،وفعلان من بناء المبالغة،تقول للشديد الإمتلاء ملآن،وللشديد الشبع شبعان،و(الرحيم) اسم الفاعل من رحم فهو رحيم أيضا للمبالغة. و(الأحد) أصله الوحد بمعنى الواحد،وهو الواحد الذي ليس كمثله شيء،و(الصمد): السيد الذي صمد له كلّ شيء،أي قصد قصده،وتأويل صمود كل شيء لله،أنّ في كل شيء أثر صنعة الله.

(السلام): الذي سلم الخلق من ظلمه (المؤمن): الذين وحّد نفسه بقوله: (شهد الله أنه لا إله هو والملائكة) ال عمران/ ١٨،وقيل: المؤمن الذي أمن الخلق من ظلمه. (العزيز): أي الممتنع الذي لا يغلبه شيء. (المهيمن): جاء في التفسير أنه الشهيد،وجاء في التفسير أنه الأمين،كما قالوا: إياك وهياك،والتفسير يشهد لهذا القول،لأنّه جاء أنّه الأمين. وجاء أنّه (الشهيد) وتأويل الشهيد: الأمين في شهادته. وقوله (الجبّار) تأويله: الذي جبر الخلق على ما أراده من أمره. وقوله (المتكبر): الذي تكبّر عن ظلم عباده[71]... و (الباري): الخالق،تقول: برأ الله الخلق يبرؤهم أي خلقهم. و(القيّوم): المبالغ في القيام بكل ما خلق وما أراد. و(الولي): المتولي للمؤمنين.و(اللطيف): للخلق من حيث لا يعلمون ولا يقدرون. و(الودود): المحبّ الشديد المحبّة. (الشكور): الذي يرجع الخير عنده.(الظاهر)،(الباطن): الذي يعلم ما ظهر وما بطن. (المبديء) الذي ابتدع الخلق على غير مثال (القدوس): قد رويت القدوس بفتح القاف،جاء في التفسير أنه المبارك،ومن ذلك أرض مقدسة مباركة،وقيل: الطاهر أيضا.(المذريء) مهموز الذي ذرأ الخلق وما بطن،يرجع الخير عنده.(الظاهر)،(الباطن): الذي يعلم ما ظهر وما بطن. (المبديء): الذي ابتدع الخلق على غير مثال (القدوس): قد رويت القدوس بفتح القاف،جاء

---

70 ينظر: الكتاب ١٩٥/٢ باب النصب على المدح و التعظيم

71 معاني القران وإعرابه ٥/ ١٥٠- ١٥١.

في التفسير أنه المبارك[72]،ومن ذلك أرض مقدسة مباركة،وقيل: الطاهر أيضا.(المذريء) مهموز الذي ذرأ الخلق أي خلقهم.و(الفاصل): الذي فصل بين الحق والباطل. و(الغفور): الذي يغفر الذنوب،وتأويل الغفران في اللغة: التغطية على الشيء ومن ذلك المغفر: ما غطي به الرأس. (المجيد): الجميل الفعال. و(الشهيد): الذي لا يغيب عنه شيء. و (الرب) مالك كل شيء. و (الصفوح): المتجاوز عن الذنوب يصفح عنها.(الحنّان): ذو الرحمة والتعطف.(المنّان):الكثير المنّ على عباده بمظاهرة النعم.(الفتاح): الحاكم.(الديّان): المجازي.(الرقيب): الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء.(المتين): الشديد القوة على أمره. (الوكيل): الذي يوكل بالقيام بجميع ما خلق. و (الزكي): الكثير الخير. و(السبّوح): الذي بيّن عن كل سرّ.(الحليم): الذي لا يعجل بالعقوبة،وكان الحلم على هذا تأخير العقوبة.[73]

ومنها أخلص إلى القول بأنّ الزَّجَّاج اعتمد على القرآن وعلى السّنّة في بيان معنى هذه الأسماء ،كما اعتمد أيضا اللّغة والنّحو في تأويلها مثل لفظ الجلالة (الله) واسم المهيمن والرحمن والرحيم والغفور كما مرّ آنفا.

المطلب الثالث: صفات الله تعالى

القاريء لكتاب الله،يجد حشدا كبيرا لأسمائه تعالى وصفاته،منها ما تكرر ذكره في مواضع عدة،وجاء تأكيدا لحقيقة معينة ومنها ما انفرد ذكره. وكل منها بلا ريب ينطوي على حكمة بالغة أرادها المولى عز وجل في وضعها بما يناسبها من السّور والآي الكريمة.

فصفاته تعالى عديدة،قسّمها بعض الباحثين على أقسام؛ منها ما اقترنت بأسمائه،وهي أسماؤه الحسنى التي تدل على صفات معينة. ومنها ما تحمل معنى أسمائه المتقدمة ولم تأت بصيغة الاسم،وكأنها جاءت مؤكّدة لهذه الأسماء مثل (وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ) ال عمران/ ١٥٦،وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) البقرة/ ٢٩.

وقسم آخر وهو الذي يهمنا في هذا المبحث كونه موضع خلاف بين المدارس الكلامية. ويأتي بصيغة توهم التركيب والتجسيم والتغيّر والتشبيه[74] وغيرها من الصيغ التي توهم مشابهة؛ ولذا كان الحال أن تثبت لله سبحانه و بما يليق بجلاله تعالى.

وعليه سيكون تقسيم النصوص التي تحوي هذه الصفات المختلف فيها على الوجه الآتي:

---

72 ذكر هذا المعنى للقدوس بانه :الطاهر والمبارك الإمام الطبري في تفسيره للآيات من سورة الحشر ينظر: جامع البيان ٢٣/٣٠٢،٢٣/٣٧١

73 معاني القران وإعرابه ٥/ ١٥٢- ١٥٣.

74 ينظر: الكبيسي،محمد عياش،العقيدة الاسلامية في القران الكريم ومناهج المتكلمين،رسالة دكتوراه (مطبوعة) ط١،مطبعة الحسام،بغداد ١٩٩٥م: ١١٧- ١٥٢.

القسم الأول: النصوص الموهمة للتركيب والتجسيم

ومثال هذا القسم،إثبات الوجه والعين واليد وغيرها من الألفاظ كالجنب والنفس والروح للباري عز وجل. وهي كثيرة في القران الكريم وليس المراد منها الوجه والعين واليد وما هو معلوم عند الناس وإنما يراد منها شيء آخر يليق بجلاله تعالى.

فالزَّجَّاج يؤول هذه النصوص تأويلا يتناسب مع الإطار العام لفهم الاية التي جاءت فيها هذه الألفاظ حتى لا تزل قدم بعد ثبوتها كما زلت أقدام المجسمة والمشبهة والعياذ بالله،وهو مانسميه فهم السياق الذي ورد فيه النص،وفيما يأتي بيان لتأويله نصوص الوجه واليد والعين.

نصوص (الوجه واليد والعين)

أ- تأويله لنصوص الوجه

قال الزَّجَّاج في تأويل قوله تعالى: (إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى) الليل/ ٢٠:

(أي إلا طلب ثوابه)[75] فالمؤمنون يقصدون بنفقتهم ما عند الله وهذا ما أكده في الاية (وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) البقرة/ ٢٧٢،قال: (هذا خاص للمؤمنين أعلمهم إنه قد علم أنهم يريدون بنفقتهم ما عند الله جل وعز،لأنه إذا أعلمهم ذلك،فقد علموا أنهم مثابون عليه كما قال: (وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ) البقرة/ ٢٧٢.

كما يؤول الوجه من قوله تعالى: (وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) الكهف/ ٢٨،قائلا: (أي لا يقصدون بعبادتهم إلا إياه)[76]

ومن الآيات التي توهم التشبيه ماجاء في قوله تعالى:(وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)القصص/٨٨ فقد أختلف في تفسيرها،فذهب الزّجّاج إلى القول: بأن كلّ شيء هالك إلا هو ،ويكون المعنى: كل شيءغير وجهه هالك[77]. واستشهد غيره لهذا المعنى ببيت من الشعر وهو قول الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيهُ ... رَبُّ العِبادِ إِلَيْهِ الوَجْهُ والعَمَلُ[78]

---

75 معاني القران وإعرابه ٥/ ٣٣٧.وقد ذهب الطبري الى ذات المعنى في تفسير الآية مستعينا بالسياق في فهمها،ينظر : جامع البيان ٤٧٩/٢٤،و١٠٥/٢٠تفسير قوله تعالى (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ)الروم/٣٩

76 معاني القران وإعرابه ٣/ ٢٨١.

77 ينظر: معاني القران وإعرابه ١٥٨/٤

78 الكتاب ١/ ٣٧ من شواهد سيبويه وذكره الفراء في معاني القرآن ٢٣٣/١،و الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان في تفسيره للآية نفسها من سورة القصص٦٤٣/١٩ وكان تأويله موافقا للزّجّاج رحمه الله.

وغيرها من الآيات التي حوت هذه اللفظة،التي تستخدم في لغة العرب بمعنى القصدية كما مرّ آنفا.

تأويله لنصوص (اليد)

يذكر الزَّجَّاج ثلاثة أوجه في تأويل اليد من قول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) الفتح/ ١٠،مرجحا الوجه الثالث منها وهو: (أن يد الله في المنة عليهمه في الهداية فوق أيديهم في الطاعة).[79]

ويخطيء من قال إن المقصود باليد،النعمة في قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا) المائدة/ ٦٤: (وهذا القول خطأ ينقضه: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) المائدة/ ٦٤،فيكون المعنى: بل نعمتاه مبسوطتان،ونعم الله أكثر من أن تحصى) بل يرجّح ما قاله أهل اللغة في تأويلها (بأنهم قصدوا تبخيل الله عز وجل،فقيل: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) أي هو جواد)[80] ردا على إدعائهم الباطل.

ولعله مال إلى هذا التأويل لأن العرب تستخدم اليد في معنى النعمة والقوة والملك ولهذه المعاني أصل في كتاب الله[81] .

ج- تأويله لنصوص (العين)

أوّل الزَّجَّاج العين التي أضيفت للباري عز وجل على معنى الحفظ والرعاية. ففي قوله تعالى: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) الطور/ ٤٨،يقول: (أي فإنك بحيث نراك ونحفظك ونرعاك،ولا يصلون إلى مكروهك).[82]

وفي قوله: (وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ * تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ) القمر/ ١٣- ١٤. يقول أيضا: (أي تجري بمرأى منا وحفظ).[83] فهنا أخذ الزّجّاج بكلام العرب في تأويله العين بمعنى الحفظ والرعاية ،ولم يكن بدعا فقد وافقه معاصروه من أهل السنة بهذا المعنى[84] .

---

79 معاني القران وإعرابه ٥/ ٢٢.

80 المصدر السابق ٢/ ١٨٩- ١٩٠

81 ينظر: جامع البيان ١٠/٤٥٤-٤٥٥ حيث ساق الطبري كل معنى بمعنى مرادف في كتاب الله فوافق ماذهب إليه الزّجّاج،لكنه رجّح هاهنا صحة قول من قال: إن»يد الله«،هي له صفة.

82 معاني القران وإعرابه ٥/ ٨٨.

83 المصدر السابق ٢/ ١٨٩- ١٩٠.

84 قال الطبري:(فإنك بمرأى منا نراك ونرى عملك،ونحن نحوطك ونحفظك،فلا يصل إليك من أرادك بسوء من المشركين)جامع البيان ٢٢/ ٤٨٨،في حين نجد أن بعضهم قد توقف في تأويلها ففسرها بأنك في عين الله.ينظر:مقاتل،أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى (المتوفى: ١٥٠هـ) تفسير مقاتل بن

القسم الثاني: النصوص الموهمة للجهة

هي النصوص التي تناولت الجهات،كالعلو،والتحت،والأمام،والأحاطة،والسعة،والحل ول كالنصوص التي ظاهرها حلوله في السماء أو حلوله في الارض،زيادة على صفة القرب والعندية،والمعية.

فلطالما أغفل الزَّجَّاج تأويل هذه النصوص،فكانت كسابقتها قليلة جدا في كتابه.

ومن النصوص القليلة (المعيّة) التي أولها على معنى المنعة والنصر في قول الله (إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) التوبة/ ٤٠،فقال: (أي إنّ الله تعالى يمنعهم منّا وينصرنا وقوله عز وجل: (وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ) محمد/ ٣٥: (أي ناصركم).[85]

أما معيته تعالى للصابرين في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) البقرة/ ١٥٣،(فتأويل إن الله معهم،أي يظهر دينه على سائر الأديان،لأنّ من كان الله معه،فهو الغالب،كما قال عز وجل: (فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) المائدة/ ٥٦)[86] .

ومن أمثلة النصوص التي ظاهرها حلول الله جل وعز في السماء والأرض قوله تعالى: (وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ) الأنعام/ ٣ يقول الزَّجَّاج مؤولا إياها تأويلا نحويا: («في» موصولة في المعنى بما يدل عليه اسم الله،والمعنى هو الخالق العالم بما يصلح به أمر السماء والأرض،وهو المتفرد بالتدبير في السموات والأرض،ولو قلت هو زيد في البيت والدار،لم يجز إلا أن يكون في الكلام دليل على أن زيدا يدبر أمر البيت والدار،فيكون المعنى هو المدبّر في الدار والبيت،ولو قلت: هو المعتضد،الخليفة في الشرق والغرب جاز على هذا،ويجوز أن يكون خبرا بعد خبر،أو قلت هو المعتضد في الشرق والغرب جاز على هذا ويجوز أن يكون خبرا بعد خبر،كأنه قيل إنه هو الله،وهو في السموات والأرض ومثل هذا القول الأول (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ) الزخرف/ ٨٤،ومثل أن يكون وهو الله في السموات وفي الأرض،أي هو المعبود فيهما وهذا نحو القول الأول).[87]

فنجده متاؤلا هذا النص،مخرجا إيّاه تخريجا نحويا جريا على لسان العرب وما جرى عليه القياس،ثم يستدل بآية أخرى تعضد قوله الاول،وهو في جميعها ينزّه الله تعالى عن كل مالايليق به،ويثبت له صفات الخلق والقدرة والغلبة،وكذا يثبت التوحيد في النصوص التي توهم الحلول،ففي قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ)

سليمان ،تحقيق: عبد الله محمود شحاته،ط١،الناشر: دار إحياء التراث – بيروت ١٤٢٣ هـ ٥/٩٣.

85 معاني القران وإعرابه ٥/ ١٦.

86 معاني القران وإعرابه ١/ ٢٢٩ وينظر: المصدر السابق ١/ ٣٣٢ تأويل قوله تعالى (والله مع الصابرين) البقرة/ ٢٤٩.

87 معاني القران وإعرابه ٢/ ٢٢٨.

الزخرف/ ٨٤،فتأويله أنه الموحَّد فيهما[88] يقول الزَّجَّاج (المعنى هو الموحَّد في السماء وفي الارض،وقرئت (في السماء الله وفي الارض الله).)[89] أي وهو الذي يوحّد في السماء،ويوحّد في الأرض واستدل على هذا المعنى بقراءة دلّت عليه[90] .

القسم الثالث: النصوص الموهمة للنقص والتغيّر والتشبيه

منها الحركة والأنتقال،كالنزول والمجيء،والحُب،والسخط،والمكر،والخداع،والإستهزاء،و التعجب وغيرها.

فإضافة هذه المعاني للباري عز وجل يوهم النقص والتشبيه بغيره من الحوادث والله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) الشورى/ ١١،و (وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) الروم/ ٢٧،فكان التأويل.

أولاً: الإنتقال كمجيء الله وإتيانه

يلجأ الزَّجَّاج في تأويله لقوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ) البقرة/ ٢١٠،إلى ما قاله أهل اللغة في إتيانه تعالى،ومعناه عندهم: (يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب والحساب مستدلين بالاية الكريمة (فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا) الحشر/ ٢،أي أتاهم بخذلانه إياهم).[91]

فنجده يتأول النص مستدلا بمعنى آية أخرى كما مرّ بنا سابقا [92]،وهو منهج ينتهجه الرجل في التأويل معتمدا على ماقوي من الأدلة سواء أكان نصّا قرآنيا أم قراءة واردة،وكذلك على القياس من كلام العرب.

---

88 يقول الطبري في تفسير الآية:» يقول تعالى ذكره: والله الذي له الألوهة في السماء معبود،وفي الأرض معبود كما هو في السماء معبود،لا شيء سواه تصلح عبادته; يقول تعالى ذكره: فأفردوا لمن هذه صفته العبادة،ولا تشركوا به شيئا غيره»جامع البيان ٦٥٢/٢١.

وينظر: تفسير مقاتل بن سليمان٣٠٦/٣

89 معاني القران وإعرابه ٤/ ٤٢١.

90 وهي من الشاذ أوردها جملة من المفسرين في تفاسيرهم،«قرأها عمر بن الخطاب،وابن مسعود،وابن عباس،وابن السميفع،وابن يعمر،والجحدري: «في السماء اللهُ وفي الأرض الله» بألف ولام من غير تنوين ولا همز فيهما ". الجوزي،أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ) زاد المسير في علم التفسير،تحقيق: عبد الرزاق المهدي،ط١،الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت ١٤٢٢ هـ:٨٥/٤،وينظر: الزمخشري،جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى: ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،ط٣: دار الكتاب العربي – بيروت ١٤٠٧ هـ:٢٦٧/٤

91 معاني القرآن وإعرابه ١/ ٢٨٠- ٢٨٠.

92 راجع الأيات الموهمة للجهة القسم الثاني من المطلب الثالث صفات الله تعالى.

ثانياً: المكر،والخداع،والإستهزاء

تعرض الزَّجَّاج للايات التي أضافت المكر والخداع والاستهزاء للباري عز وجل،فبيّن رأيه وتأويله لها،خشية الفهم المغلوط فيها من قبل قاصري الأفهام.

ففي تأويله لمكر الله في الاية (وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) ال عمران / ٥٤ فرّق بين مكرين،مكر الخلائق ومكر الخالق (فالمكر من الخلائق خِب وخداع،والمكر من الله المجازاة على ذلك،فسمي بإسم ذلك،لأنّه مجازاة عليه[93]،كما قال عز وجل : (اللَّه يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) البقرة/ [94]١٥.

ويذهب الزَّجَّاج إلى ما ذهب إليه أهل اللغة،فيقول: (ويجوز والله أعلم وهو الوجه المختار عند أهل اللغة،أن يكون معنى يستهزيء بهم،يجازيهم على هزئهم بالعذاب،فسمّى جزاء الذنب باسمه،كما قال عز وجل: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) الشورى / ٤٠،فالثانية ليست سيئة في الحقيقة،ولكنها سمّيت سيئة لإزدواج الكلام. وكذلك قوله عز وجل: (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) البقرة/ ١٩٤. فالأول ظلم،والثاني ليس بظلم،ولكنه جيء في اللغة بإسم الذنب،ليعلم عقاب عليه وجزاء به)[95].

فنجده في هذه النصوص يتأوّل الكلام جريا على لسان العرب من باب المشاكلة عندهم،ويذهب إلى ما أجمع عليه أهل اللغة واللسان،فهو لا ينفرد برأي دون أن يكون له أصل يتكئ عليه،فيتورّع في الحديث عنه مقدّما عبارة «والله أعلم» مع عدم قطعه بمراد الله تعالى في الحكم بجواز هذا المعنى،حتى ولو كان هو القول عند أهل اللسان،تنزيها لله جل وعز،وتقديسا للنص عن قصور الفهم.

---

93 يعدّ الزّجّاج مرجعا لكثير من المفسرين في تفسير هذه النصوص الموهمة،باعتباره لغويا نحويا صفت عقيدته ورسخ علمه وراج بين الثقاة فكان له أثر على من خلفه في التفسيراللغة والمعاني،فممن أخذ القول عنه في هذه الايات الثعلبي،أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم (المتوفى: ٤٢٧ هـ) الكشف والبيان عن تفسير القرآن،تحقيق: عدد من الباحثين،ط١،الناشر: دار التفسير،جدة – المملكة العربية السعودية ١٤٣٦ هـ – ٢٠١٥ م: ٣٦٣/٨-٣٦٤؛ الواحدي،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) الوسيط في تفسير القرآن المجيد،تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،الشيخ علي محمد معوض،الدكتور أحمد محمد صيرة،الدكتور أحمد عبد الغني الجمل،الدكتور عبد الرحمن عويس،ط١،الناشر: دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م: ٤٥٤/٢؛ السمعاني،أبو المظفر،منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)،تفسير القرآن،تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم،ط١،الناشر: دار الوطن،الرياض – السعودية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م: ٢٦٠/٢؛ النيسابوري،أبو القاسم نجم الدين محمود بن أبى الحسن بن الحسين (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ) إيجاز البيان عن معاني القرآن،تحقيق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي،ط١،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٤١٥ هـ :١ /١٩٢،وغيرهم.

94 معاني القران وإعرابه ١/ ٤١٩.

95 معاني القران وإعرابه ٩٠/١.

ثالثاً: الإستواء

النصوص التي توهم الحركة كثيرة ومن هذه النصوص الاستواء. فالذي يقرأ المعاني ويتتبع هذه الصفة يجد أن الزَّجَّاج مُقلّ في سردها بل يتحرج من بيانها وما ذكره في الأستواء قليل جدا،معتمدا على من سبقه دون زيادة عليه،ففي قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) البقرة/ ٢٩،يورد قولين. الأول: (قال بعضهم: استوى إلى السماء،عمد بالإستواء إليه،والثاني بمعنى : صعد أمره إلى السماء،وهذا قول ابن عباس).[96]

وما ذكره في معنى الاستواء من قول الله تعالى (ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) فصلت/ ١١،فهو تأكيد للقول الأول وفيه يقول (معنى استوى عمد إلى السماء وقصد)[97]. وهذا النص يفصح عن ورع الرجل وخشيته من التقول في جلال الله بما لا يليق،وما فعله هو عرض لأقوال العلماء والمفسرين قبله في معنى الاستواء كقول ابن عباس رضي الله عنه. وغيره من علماء السلف .

ولا أعجب من هذا الموقف فهو مالكي المذهب ولعل هذا من أثر الشيخ في أتباعه،فما شهر عن الإمام مالك في الاستواء تكاد تبلغ شهرته الآفاق[98] .وإن بدا لمن يقرأ ما ذكره من معنى أنه متأوّل فيه،والذي يبدو لي أنّه ماتعرّض إلّا لقول من سبقه من العلماء متجاوزا بقية المعاني،ودون الخوض في تفصيلات المسألة التي كانت محل نزاع لفظي في مسائل العقيدة.

وحتى ترتسم لنا صورة واضحة عن منهجيته في التأويل. ارتأيت عرض مسألتين هامتين كانتا موضع خلاف وجدل بين المتكلمين،تلكما مسألة الرؤية،ومسألة مشيئة الله وأفعال العباد. وفيما يأتي عرض لهاتين المسألتين عند الزَّجَّاج والتي تفصح لنا عن عقيدة الرجل في هذه القضايا الكلامية.

---

96 المصدر السابق ١/ ١٠٧

97 معاني القران وإعرابه ٤/ ٣٨١.

98 ورد عن الامام مالك- رضي الله تعالى عنه - لما سئل عن الاستواء قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة قال العلامة ابن أبي شريف: «ومذهب السلف أسلم فهو أولى بالاتباع كما قال بعض المحققين،ويكفيك في الدلالة على أنه أولى بالاتباع ذهاب الأئمة الأربعة إليه... ومعنى قول مالك: الاستواء معلوم أن عقولنا دلتنا على أن الاستواء اللائق بالله هو الاستيلاء دون الاستقرار والجلوس؛ لأنهما من صفات الأجسام،وقوله: والكيف مجهول معناه أن ذات الله لا توصف بالأحوال المتعقلة والهيئات الحسية من التربع ونحوه،والإيمان به واجب لوروده في الكتاب،والسؤال عنه بدعة لأنه لم تجر العادة بالسؤال عنه من السلف بل يفوضون معرفته على التحقيق إلى الله» النفراوي،أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا،شهاب الدين الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني،دط،الناشر: دار الفكر تاريخ النشر: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م ١/٥١-٥٢

المطلب الرابع: رؤية الله تعالى

رؤية الله في الآخرة وتعني الإنكشاف التام بالبصر،جائزة عند أهل السنة في العقل،ثابتة بالأدلة السمعية الصحيحة[99] وعلى هذا الرأي،الزَّجَّاج،بخلاف المعتزلة الذين أنكروا ذلك وذهبوا إلى أنّ الله لا يُرى في الاخرة،مؤولين ما ورد من النصوص في هذه المسألة. مع اتفاق كلا الفريقين على امتناع رؤيته في الدنيا.

لقد ذهب الزَّجَّاج إلى أن الله يرى في الاخرة كما ذكرتُ آنفا،مستدلا بنصوص الكتاب والسّنة. فنجده يفسّر الزيادة من قوله تعالى: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) يونس/ ٢٦،بأنّها النّظر إلى وجهه تعالى،قال: (الحسنى: الجنة وزيادة في التفسير: النظر إلى وجه الله – عز وجل- ويجوز أن تكون الزيادة تضعيف الحسنات،لأنّه قال – جل وعز- (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) الانعام/١٦٠)[100].

ويرجح ما جاء في التفسير قائلا: (والقول في النظر إلى وجه الله كثير في التفسير،وهو مروي بالأسانيد الصّحاح،لا شك في ذلك)[101].

ولا يكتفي بما جاء في التفسير،وإنما يؤول ما يتفق والنصوص الثابتة. ففي قوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) القيامة/ ٢٢- ٢٣،فيؤول نضارة الوجوه بالنظر إلى ربّها،ويقول: (نُضّرت بنعيم الجنّة،والنّظر إلى ربها)[102] مستدلا بقوله تعالى: (تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ) المطففين/ ٢٤. أما الايتان اللتان لا يتفق تأويلهما في الظاهر والنصوص الثابتة،أولاهما: قوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) الانعام/ ١٠٣.

فلا يمنع مدلولها من رؤية الله في الاخرة،إذ المقصود من هذه الاية،الإحاطة بحقيقته سبحانه. قال أبو إسحاق: (أما ما جاء في الأخبار في الرؤية،وصحّ عن رسول الله،فغير مدفوع،وليس في

---

99 ينظر: التفتازاني،سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفى ٧٩٣هـ)،شرح العقائد النسفية،تحقيق:أحمد حجازي السقا،ط١،مكتبة الكليات الأزهرية- مصر،١٤٠٧ه/ ١٩٨٧م: ٥١ وما بعدها.

100 معاني القران وإعرابه ٣/ ١٥.

101 المصدر السابق٣/١٥،وينظر: صحيح البخاري،باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) رقم الحديث(٧٤٣٤) ٩/ ١٢٩ ؛صحيح مسلم ،باب فضل صلاتي الصبح والعصر،رقم الحديث(٢١١)١/٤٣٩؛ الترمذي،أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (المتوفى: ٢٧٩هـ) الجامع الكبير - سنن الترمذي،تحقيق،بشار عوّاد معروف،دط،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٩٩٨م،باب ماجاء في رؤية الرب تبارك وتعالى،رقم(٢٥٥٢) ٤/ ٢٦٨؛ النسائي،أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (المتوفى: ٣٠٣هـ) السنن الكبرى،حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط،ط١،الناشر: مؤسسة الرسالة،بيروت١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م،باب قوله تعالى(للذين احسنوا الحسنى وزيادة) رقم(١١١٧٠) ١٠/ ١٢٣.

102 معاني القران وإعرابه ٥/ ٢٥٣.

هذه الاية دليل على دفعه – كما زعمت المعتزلة[103]– لأنّ معنى هذه الآية إدارك الشيء،والإحاطة بحقيقته وهو مذهب أهل السنة والعلم والحديث).[104]

والأخرى: في سؤال موسى ربه بالنظر إليه،وتعليق الله رؤيته بإستقرار الجبل في قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) إلى قوله: (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) الاعراف/١٤٣. يقول: (لن نفي لما يستقبل،وقوله (وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) أي أول المؤمنين بأنّك لا ترى في الدنيا،وهذا معنى (أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) إلى آخر الاية وهو قول أهل العلم وأهل السنة).[105]

ويخطّيء أبو إسحاق قول من قال: إنّ الرؤية التي سألها موسى هي رؤية أمر عظيم،لا يرى مثله في الدنيا مما لا تحتمله بنية موسى فيقول: (وهذا خطأ لا يعرفه أهل اللغة،ولا في الكلام دليل أن موسى أراد أنّ يرى أمرا عظيما من أمر الله.[106] وقد أراه الله من الايات في نفسه ما لا غاية بعده..) ثم ينتهي إلى خلاصة ما في هذه الاية وهي أن موسى لما سمع كلام الله. سأل الباري عز وجل أن يريه نفسه بقوله عليه السلام : سمعت كلامك فأنا أحب أن أراك،فأعلمه الله جل ثناؤه أنّه لن يراه.[107]

المطلب الخامس: مشيئة الله وأفعال العباد

---

103 زعم الزمخشري وهو من علماء اهل الإعتزال أن المقصود بقوله (أرني أنظر إليك) عرّفني نفسك تعريفا واضحا جليا،كأنها إرادة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك(أنظر إليك) يعني أعرفك معرفة اضطرار،كأني أنظر إليك،كما جاء في الحديث «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» بمعنى: ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى.الكشاف ١٥٤/٢. فهنا لاينكر الزمخشري الحديث التفق عليه،وإنّما يتاوله على غير وجهه؛ ليوافق مذهبه في عدم رؤية الله في الآخرة.

104 معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٧٩. قال أبو جعفر: والصواب من القول في ذلك عندنا،ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال:»إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر وكما ترون الشمس ليس دونها سحاب» فالمؤمنون يرونه،والكافرون عنه يومئذ محجوبون،كما قال جل ثناؤه: (كَلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) المطففين/ ١٥ جامع البيان ١٩/١٢

105 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٧٣- ٣٧٤.

106 قال القرطبي في هذا الموضع موافقا الزّجّاج الذي نقل عنه كثرا وافاد من علمه» ولا يجوز الحمل على أنه أراد: أرني آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك،لأنه قال» إليك» و» قال لن تراني». ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل،كما أعطاه سائر الآيات. وقد كان لموسى عليه السلام فيها مقنع عن طلب آية أخرى،فبطل هذا التأويل»القرطبي،أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن،تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،ط٢،الناشر: دار الكتب المصرية،القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م : ٢٧٨/٧ وإنما سقت هنا كلام القرطبي ،لأن الزّجّاج وكتابه المعاني كان له بالغ الأثر في تفسير القرطبي وفي كثير من المسائل حتى أنه قد يذكر الرأي عنه ولايشير صاحبه وكأنه يتبى القول ينظر: التكريتي،ضحى محمد صالح،أثر معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي،رسالة دكتوراه (مخطوطة)كلية العلوم الإسلامية –جامعة بغداد ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م :٧٥

107 ينظر: معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٧٤.

أكّد الزَّجَّاج حقيقة مطلقة هي أنّ الأمور كلّها تجري بمشيئة الله تعالى وتقديره،قال أبو إسحاق (ولايحدث شيء إلا بمشيئته وعن علمه).[108]

فمشيئته تنفذ ولا مشيئة لعباده إلا ما شاء لهم،ومذهبه هذا هو مذهب أهل السنة في إثبات المشيئة له سبحانه[109]

ومذهبهم أن الله تعالى قد أعطى العباد مشيئة تناسبهم،ولكن مشيئتهم مرتبطة بمشيئة الله،فلا يشاؤون إلا ما شاءه الله،فهو أولاً أثبت لهم المشيئة: (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) التكوير/٢٨ ،ثم ربط مشيئتهم بمشيئته: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) التكوير/٢٩ ،ومن هنا نعرف أن مشيئة الله تعالى غالبة لمشيئة العبد،وأن العبد له مشيئة تناسبه[110].

ويفصّل الزّجّاج مسألة المشيئة في كل موضع اقتضى شرحا لها وبيانا،فيقول:

(والمشيئة في اللغة بينة لا تحتاج إلى تأويل[111]- فمعنى قوله عز وجل (وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا.) الأعراف/ ٨٩،ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يكون الله عز وجل قد سبق في علمه ومشيئه أنا نعود فيها،وتصديق ذلك قوله وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) الأعراف/ ٨٩،ثم قال (عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا) وفي موضع اخر (وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) هود/ ٨٨.[112]

فمشيئة الله مهيمنة على الخلق حتى قبل إيجاده (فلا يجوز عدم ما علمه كائنا،ولا يجوز كون ما علمه معدوما،فالخلق كلهم جارون على ما علم منهم أنهم يختارون الطاعة ويختارون المعصية فلا سبيلا إلى أن يختاروا خلاف ما علم أنهم يختارونه)[113] ويزيد الزَّجَّاج إن لم يكن الأمر على ماذكر آنفا،وجب أن يكون قولهم عَلِم الله أفعال العباد قبل كونها إنما هو سبيل مجاز لا على سبيل الحقيقة،والله تعالى عالم على حقيقة لا مجاز[114].

لكن هذا لا يعني أن سبحانه يجبر الخلق على الاسلام أو الكفر؛ لأن مشيئته اقتضت ذلك

---

108 معاني القران وإعرابه : ٢/ ٣٩٥.

109 ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣٩٥/٢ ؛ زيدان،عبد الكريم،مختصر شرح العقيدة الطحاوية،ط١،دار النذير للطباعة والنشر،بغداد١٣٨٨ه/ ١٩٦٩م:٣٦-٣٨

110 جبرين،عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله،إعتقاد أهل السّنة :٤/٦(دروس صوتية مفرغة –المكتبة الشاملة)

111 المشيئَةُ،مَهْمُوزَة: الإرادة.تاج العروس مادة-شيأ- وبحسب اللغة يستعمل كلّ منهما مقام الآخر،أما من حيث المصطلح فقد فرق بينهما ينظر: التهانوي،محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،تحقيق: د. علي دحروج،نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي،ط١،الناشر: مكتبة لبنان ناشرون،بيروت ١٩٩٦م.١٥٥٤/٢

112 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٥٥- ٣٥٦.

113 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٥٦.

114 ينظر : المصدر السابق.

كما زعمت الجبرية،بل ترك لهم مشيئة الاختيار (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) الكهف/ ٢٩،قال الزَّجَّاج: (الإجماع على أنّ الله عز وجل يقدر على أن يجبر العباد على طاعته،ولكنه جل ثناؤه تعبّد العباد،ووفق من أحبّ توفيقه،وأضلّ من أحبّ إضلاله).[115]

ومسألة المشيئة كأي مسألة كلامية تنازع فيها القوم وكفّر بعضهم بعضا،ففي الاية (وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ) النحل/ ٣٥،يقول الزَّجَّاج: (وهذه الاية وأشباهها،فيه تنازع،وينبغي أن يقف أهل القران والسّنّة على حقيقة تفسيرها،لأنّ قوما زعموا أنّ من قال هذا فقد كفر،وأنّ من قال من العباد أن لا يفعل إلا ما شاء الله فقد كفر،وهذا تأويل رديء،[ثم يبين علّة رداءته] بأن سبب كفرهم وتكذيبهم لأنهم قالوا (لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ) على جهة الهزؤ،والدليل على ذلك أن قوم شعيب عليه السلام قالوا لنبيهم (قَالُوا يَاشُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ) هود/ ٤٦. فلو كان نعتهم له إعتقادا منهم بذلك في حقّه لكانوا مؤمنين،وإنما قالوه مستهزئين)[116] ومن أشباه هذه الاية التي تكلّم فيها الزَّجَّاج قوله تعالى: (لو شاء الله ما أشركنا) الانعام/ ١٤٨.

إذ جعل المشركون مشيئته تعالى حجّة في إقامتهم على شركهم،فاعلمهم عز وجل أنّ (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا) الانعام/ ١٤٨

ثم يحتج عليهم في بأنّ الحجّة عليهم في هذا لأنهم إذا اعتقدوا أنّ كل من كان على شيء- والأشياء تجري بمشيئة الله تعالى- فهو على صواب فلا معنى إذن على قولهم للرسالة والأنبياء،فيقال لهم: فالذين على دين يخالفكم أليس هو على ما شاء الله،فينبغي ألا تقولوا أنّهم ضالون وهو عز وجل يفعل ما يشاء،وهو قادر على أن يهدي الخلق أجمعين،وليس للعباد على الله أن يفعل بهم كل ما يقدر عليه،فقال عز وجل (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) الانعام/ ١٤٩،فحجته البالغة تبيينه أنه الواحد وإرساله الأنبياء بالحجج التي يعجز عنها المخلوقون.[117] ولربما سائل يسأل عن الحكمة من غياب مشيئته تعالى عن عباده،ويجيب عنها الزَّجَّاج بقوله: (غيّب الله تبارك وتعالى عن الخلق علمه فيهم ومشيئته من أعمالهم،فأمرهم ونهاهم،لأنّ الحجّة إنّما تثبت من جهة الأمر والنهي وكل ذلك جائز على ماسبق في العلم وجرت به المشيئة)[118] مستدلا بقوله تعالى: (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا...)[119]

---

115 معاني القران وإعرابه ٣/ ١٩٧.

116 ينظر: المصدر السابق ٣/ ١٩٧.

117 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٠٢ – ٣٠٣.

118 معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٥٦.

119 قال تعالى: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)الانعام/٥٩

فسقوط الورقة مثلا منسوب إليها وهو سبحانه قد خلقه فيها كما خلقها،وكذلك كل مظاهر القدرة والمشيئة إلى آخر الاية الكريمة.[120]

المطلب السادس: التأويل اللّغوي والنّحوي

هناك ألفاظ عديدة استخدمها النص القراني للتعبير عن حقائق معينة أرادها الشارع الحكيم دون غيرها وهذه الألفاظ تحتمل معاني كثيرة،ولكي ندرك المعنى المقصود علينا الرجوع إلى اللغة؛ فبها يفهم كلام الله،كما يفهم من سياق الآية التي ورد فيها.

وهذا هو منهج الزَّجَّاج في فهمه للنصوص القرانية ففي قوله تعالى:

(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) النساء/ ٢٤،يغلّط قوما زعموا أن المراد بالاستمتاع زواج المُتع فيقول: (هذه الآية قد غلط فيها قوم غلطا عظيما جدا لجهلهم باللغة وذلك أنهم ذهبوا إلى أن قوله (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) من المتعة التي قد أجمع أهل الفقه أنها حرام)[121] ثم يبيّن رحمه الله الوجه الصحيح تبعا لمنهجه هو،فيقول: (والمتاع في اللغة كل ما انتفع به،فهو متاع وقوله عز وجل في غير هذا الموضع: (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ) البقرة/ ٢٣٦،ليس بمعنى زوجوهن المتع،إنما أعطوهن ما يستمتعن به[122] وكذلك قوله: (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) البقرة / ٢٤١،ومن زعم أن قوله: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) المتعة التي هي الشرط في التمتع الذي تعمله الرافضة فقد أخطأ خطأ عظيما،لأن الاية واضحة بينة).[123]

وفيما سبق نجده يفهم اللفظ من خلال سياقه العام،فالأجور في هذه الاية المهور بدليل قوله فريضة،زيادة على ورودها في سياق آيات النكاح،فقوله تعالى: (فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) النساء/ ٢٤: (أي مهورهن،فإن استمتع بالدخول بها أعطى المهر تاما،وإن استمتع بعقد النكاح اتى نصف المهر).[124]

وفي قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) البقرة ٢٢٨،يعرض جملة من أقوال أهل الفقه واللغة. إذ اختلف هؤلاء في تفسير المراد بالقرء الوارد في النص،فذهب فريق وهم أهل الكوفة بالقول إلى أنّ: الإقراء هو الحيض. أما الفريق الثاني وهم أهل الحجاز ومالك معهم رحمهم الله فقالوا: إنّ الإقراء هو الطهر. ويحتج كل فريق بعدة أدلّة،مستدلا بها على صحة ما ذهب إليه.[125]

120 ينظر: معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٥٦.
121 المصدر السابق ٢/ ٣٨.
122 وَمَتِّعُوهُنَّ أي: أعطوهن ما يتمتعن به من أموالكم على قدر أحوالكم في الغنى والفقر. والمتاع: اسم لما ينتفع به .زاد المسير في علم التفسير١/٢١٢
123 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٨.
124 معاني القران وإعرابه ٢/ ٣٨.
125 ينظر: معاني القران وإعرابه ١/ ٣٠٢- ٣٠٤.

وهناك قول ثالث يجمع بين القولين،وهو رأي أبي عبيدة الذي يرى أنّ القرء الطهر والحيض معا،وهذا من الاضداد في اللغة وقد استدل باللغة على صحة رأيه.[126] وهذا ما رجّحه أبو إسحاق وقد ذهب إلى أنّ كلاهما أفاد معنى الجمع بقوله: (والذي عندي أن القرء في اللغة هو الجمع،وأن قولهم قريت الماء في الحوض من هذا،وإن كان قد ألزم الماء فهو جمعته تقول قرأت القرآن أي: لفظت به مجموعا.. وإنما القرء اجتماع الدم في البدن،وذلك إنما يكون في الطهر،وقد يكون اجتماعه في الرحم،وكلاهما حسن،وليس بخارج من مذاهب الفقهاء،بل هو تحقيق المذهبين،والمقرأة الحوض الذي يقرأ فيه الماء أي يجمع).[127]

أما قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) المائدة/ ٦،بالنصب فيوجهه توجهيها نحويا بعد ذكره الوجوه الجائزة في القراءة. قال (القراءة بالنصب،وقد قرئت بالخفض – أي وأرجلكم- وكلا والوجهين جائز في العربية،فمن قرأ بالنصب،فالمعنى: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين... ومن قرأ: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين... ومن قرأ: وأرجلكم بالجر عطف على الرؤوس

ثم بين عدم صحة من قرأ بالجر – أي وأرجلكم- وإن كان جائزا في العربية،فقال: فأما الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله[128] وزاد على ذلك بأن المسح في القران على هذا التحديد كالغسل لأن قوله: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إلى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى الْكَعْبَيْنِ) فذكر الحد في الغسل لليد إلى المرافق،ولليد من أطراف الأصابع إلى الكف،ففرض علينا أن نغسل بعض اليد من أطراف الأصابع إلى المرفق،معناه مع المرافق،واليد المرفق داخل فيها).[129]

ويرى الزَّجَّاج أن المرافق لا تدخل في الغسل معلّلا ذلك بقوله: فلو كان اغسلوا أيديكم مع المرفق،لم تكن في المرافق فائدة،وكانت اليد كلها يجب أن تغسل. ولكنه لما قيل إلى المرافق اقتطعت في الغسل من حد المرفق. والمرفق في اللغة ما جاوز الأبره،وهو المكان الذي يرتفق به،أي يتكأ عليه على المرفق وغيرها. فالمرافق حد ما ينتهى إليه في الغسل منها،وليس يحتاج إلى تأويل مع.

وقياسا على المرافق غسل الأرجل إلى الكعبين،يقول الزَّجَّاج: لما حد الرجل إلى الكعبين،والرجل من أصل الفخذ إلى القدم،علم أن الغسل من أطراف الأصابع إلى الكعبين والكعبان هما العظمان الناتئان في آخر الساق مع القدم،وكل مفصل من العظام فهو كعب،إلا

126 ينظر: المصدر السابق ١/ ٣٠٤- ٣٠٥.
127 معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٠٥.
128 المصدر السابق ٢/ ١٥٣.
129 معاني القران وإعرابه ٢/ ١٥٣

أن هذين الكعبين ظاهران عن يمنة فوق القدم ويسرته. فلذلك لم يحتج إلى أن يقال: الكعبان اللذان صفتهما كذا كذا[130]

وينتهي أبو إسحاق إلى القول بأن المراد من قوله تعالى:(وأرجلكم إلى الكعبين) ليس المسح وإنما الغسل والدليل على ذلك أن الغسل هو الواجب في الرجل و أن المسح على الرجل لا يجوز،هو تحديد (إلى الكعبين)،فحدد اليد إلى المرافق،ولم يجيء في المسح تحديد،فقال: (فامسحوا برؤسكم) بلا تحديد،والحال كذلك في قوله: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) المائدة/ ٦.

وجوّز الزَّجَّاج قراءة (وأرجلكم) بالجر[131]،فقال: (ويجوز وأرجلكم بالجر على معنى واغسلوا،لأنّ قوله (الى الكعبين) قد دلّ على ذلك كما وصفنا،وينسق بالغسل على المسح كما قال الشاعر:

يا ليت بعلك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

المعنى متقلدا سيفا وحاملا رمحا،وكذلك قال الاخر:

علفتها تبنا وماءا باردا

المعنى وسقيتها ماءا باردا).[132]

الخاتمة

من خلال دراستي لمعاني الزَّجَّاج وإعرابه،والتطواف في كتابه مع هذا المفهوم حيثما ورد،تبيّن لي الآتي:

محاولة الزَّجَّاج -رحمه الله- تصحيح مفاهيم العقيدة الاسلامية وتصفيتها مما علق بها من شوائب،بسبب التيارات الفكرية والمعتقدات التي سادت المجتمع الاسلامي خلال المدة التي سبقته،ولاسيما فكرة الإعتزال التي علا صوتها حتى وصلت إلى السلطة وتحديدا في القرن الثالث الهجري. فكان كتابه المعاني ردا على هذه الفكرة وغيرها،إذ أن مذهبه قائم على الحجة النقلية والعقلية.

إنّ دراسة المفاهيم التي تتعلق بالعقيدة تتطلب معرفة المناهل التي رفدت المتكلم في

---

130 المصدر السابق

131 قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بنصب اللام،والباقون بكسره .ينظر: القاضي،عبدالفتاح عبد الغني،البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة،تحقيق:أسامة هيثم عطايا،ط١،دار البيروني،دمشق١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م :١٤٧

132 معاني القرآن وإعرابه ٢/ ١٥٤.وينظر: معاني القرآن للفراء:١/١٤

مسائلها،والبيئة التي عاشها فأثرت بها وتأثر بها وأثراها بنتاجه العلمي،وكذا حال الزّجّاج مع شيوخه وتلامذته.

اعتمد الزَّجَّاج الشواهد الصحيحة،وكان من الرواد في هذا الموضوع،لذا يعدّ كتابه المعاني من أفضل المصادر في التفسير واللغة والنحو بل كان مرجعا لمن كتب فيها،كما يعدّ الزّجّاج من الرواد في المصطلح،إذ كانت له أسبقية الفصل بين المصطلحات اللغوية ومنها تفريقه بين مصطلحي التفسير والتأويل. فقد جعل كلا منهما علما قائما بذاته.

يمتلك الزّجّاج أسلوبا فصيحا سهلا غير متكلف،فعباراته واضحة كوضوح اللغة التي سخّر حياته لخدمتها.

الأصل عند الزّجّاج في البيان هو التفسير،فنجده يلتزم النّص أنى وجد،فلا يخرج عن تفسيره إن صحت الرواية فيه،فإن عدمت لجأ حينها إلى التأويل .

التأويل عند الزّجّاج ما تعلق بالدراية -أي كل ما يحتاج إلى نظر وتدبر-،وكان واضحا في التصريح بلفظه ومدلوله في معانيه بقوله: «وتأويله»،«وأما تأويله»،وقد لا نجد له استخداما،إنما يستعمل ألفاظا أخرى تدلّ على اجتهاده التأويلي،كقوله: «والذي عندي»،«وأرى أنّ». كما لا نجده ينفك عن عبارة «والله أعلم» بعد إبدائه الرأي في معنى النص. فللزّجّاج أسبقية في هذا المصطلح زمانا وتأصيلا.

إتكأ الزّجّاج في تأويله على علمه وتمكنه فيه؛ كعلمه باللّغة والنحو والصرف وكلام العرب،وعلمه بما تحيله الألفاظ من معان ومراعاة السياق الذي هو قرينة الفهم ،زيادة على علوم الشريعة،وهي الشروط التي وضعها علماء الإسلام لمن أهلته مكانته ومقدرته العلمية الخوض في غمار التأويل.

من ضوابطه في التأويل أن يكون لما يذهب إليه عاضدا من كتاب أو سنة أو أثر صحيح أو متكأ من لغة العرب وأقيستهم،وبغيرها تقوّل على الله.

لم يكن في منهجه التأويلي على نسق واحد،فيؤوّل حينا،ويحجم عن التأويل أحيانا أخرى وفي ذات اللفظ،وعلى الرغم من ذلك فقد كان نَفَسه واضحا في المواضع التي كانت مثار جدل بين المتكلمين،فينبري حينها للكشف عن حقيقة اللفظ ومفهومه وبيان لبسه بملكته اللغوية،غير متكلِف ولا مبالِغ.

ثبت المصادر والمراجع

- القران الكريم
- كتب السُّنن

- البخاري،محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي(المتوفى:٢٥٦هـ)،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري،تحقيق:محمد زهير بن ناصر الناصر،ط١،الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ١٤٢٢هـ
- الترمذي،أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك (المتوفى: ٢٧٩هـ)،الجامع الكبير - سنن الترمذي،تحقيق،بشار عوّاد معروف،دط،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٩٩٨م
- الحاكم،محمد بن عبد الله (المتوفى ٤٠٥ه)،المستدرك على الصحيحين،تحقيق: مصطفى عبد القادر،ط١،دار الكتب العلمية- بيروت ١٤١١ه/ ١٩٩٠م.
- ابن حبان ،محمد ابن حبان بن أحمد (ت ٣٥٤ه)،صحيح ابن حبان،تحقيق: شعيب الأرنؤوط،ط٢،مؤسسة الرسالة،بيروت ١٤١٤ه/ ١٩٩٣م.
- النسائي،أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (المتوفى: ٣٠٣هـ)،السنن الكبرى،حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط،ط١،الناشر: مؤسسة الرسالة،بيروت١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م
- النيسابوري،مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (المتوفى: ٢٦١هـ)،المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي،بيروت (دت،دط)
- ج- الكتب المطبوعة.
- الأزهري،أبو منصور محمد بن أحمد (المتوفى: ٣٧٠هـ)،تهذيب اللغة،تحقيق: عبد السلام محمد هارون،دار القومية العربية للطباعة،١٩٦٤م.
- الأنباري،أبو البركات،عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري،(المتوفى: ٥٧٧هـ)،نزهة الألباء في طبقات الأدباء،تحقيق: إبراهيم السامرائي،ط٣،الناشر: مكتبة المنار،الزرقاء – الأردن ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- آلابالق،دكتور أحمد،التفسير بالرأي أنواعه – اتجاهاته- ضوابطه - آراء العلماء فيه مع ثلاثة نماذج تفصيلية للتفسير بالرأي المحمود،ط١،مكتبة سيدا- ديار بكر- تركيا،٢٠١٦.
- البغوي،أبو محمد الحسين بن مسعود (المتوفى: ٥١٠هـ)،معالم التنزيل في تفسير القرآن،حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش،ط٤،الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
- البياتي،حامد محمد شكر،أسباب اختلاف المفسرين في تأويل النص القرآني ،رسالة ماجستير (مخطوطة) -جامعة صدام للعلوم الإسلامية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- التفتازاني،سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله (المتوفى ٧٩٣هـ)،شرح العقائد النسفية،تحقيق:أحمد حجازي السقا،ط١،مكتبة الكليات الأزهرية- مصر،١٤٠٧ه/ ١٩٨٧م.
- التكريتي،ضحى محمد صالح،التفسير والتأويل في معاني القرآن وإعرابه لأبي اسحاق الزّجّاج (ت٣١١هـ)،بحث ماجستير (مخطوط) ،كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد ١٤٢١ه-٢٠٠١م
- التكريتي،ضحى محمد صالح،أثر معاني القرآن وإعرابه للزّجّاج في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي،رسالة دكتوراه (مخطوطة)كلية العلوم الإسلامية –جامعة بغداد ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

- التكريتي،محمد صالح،الزَّجَّاج،حياته وآثاره ومذهبه في النحو،رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد ١٣٨٦هـ/١٩٦٧.
- التهانوي،محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،تحقيق: د. علي دحروج،نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي،ط١،الناشر: مكتبة لبنان ناشرون،بيروت ١٩٩٦م.
- الثعلبي،أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم (المتوفى: ٤٢٧ هـ) الكشف والبيان عن تفسير القرآن،أشرف على إخراجه:د.صلاح باعثمان،د.حسن الغزالي،أ.د. زيد مهارش،أ.د.أمين باشه،تحقيق: عدد من الباحثين مثبت أسماؤهم بالمقدمة وأصل الكتاب: رسائل جامعية (غالبها ماجستير) لعدد من الباحثين،ط١،الناشر: دار التفسير،جدة - المملكة العربية السعودية،الطبعة: الأولى،١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.
- الجبوري،أبو اليقظان عطية،دراسات في التفسير ورجاله،المطبعة العربية الحديثة،القاهرة. (دت،دط)
- الجرجاني ،أبو الحسن علي بن محمد بن علي الزين الشريف (المتوفى: ٨١٦هـ)،التعريفات،ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية،ط١،بيروت ،لبنان ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م
- الجوزي،أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)،زاد المسير في علم التفسير،تحقيق: عبد الرزاق المهدي،ط١،الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت ١٤٢٢ هـ
- الحموي،شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (المتوفى: ٦٢٦هـ)،معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ط٢،مطبعة هندية،مصر ١٩٢٨م.
- الخطيب البغدادي،أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (المتوفى: ٤٦٣هـ)،تاريخ بغداد،تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف،ط١،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م
- ابن خلكان،أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر(المتوفى: ٦٨١هـ)،وفيات الأعيان،تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد،مصر ١٩٤٨م.
- الذهبي،شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (المتوفى: ٧٤٨هـ)،العبر في خبر من غبر،تحقيق: فؤاد سيد،الكويت ١٩٦١م. (دط)
- الزبيدي،أبو بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي الإشبيلي (المتوفى: ٣٧٩هـ)،طبقات النحويين واللغويين،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط٢،الناشر: دار المعارف(دت)
- الزَّبيدي،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (المتوفى: ١٢٠٥هـ)،تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر. (دت،دط)
- الزَّجَّاج،أبو إسحاق إبراهيم بن السّري،معاني القران وإعرابه،تحقيق: عبد الجليل شلبي،ط١،عالم الكتب- بيروت ١٤٠٨ه/ ١٩٨٨م؛ وطبعة المكتبة العصرية- بيروت/ صيدا،(ج٢).
- الزركشي،بدر الدين أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر(المتوفى: ٧٩٤هـ)،البرهان في علوم القران،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط١،دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي وشركائه١٣٧٦ه/ ١٩٥٧م.
- الزركلي،خير الدين خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (المتوفى: ١٣٩٦هـ)،الأعلام،الناشر: دار العلم للملايين،الطبعة: ١٥ ،٢٠٠٢ م .
- الزمخشري،جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (المتوفى: ٥٣٨هـ)،الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،ط٣: دار الكتاب العربي – بيروت ١٤٠٧ هـ

- زيدان،الدكتور عبد الكريم،مختصر شرح العقيدة الطحاوية،ط١،دار النذير للطباعة والنشر،بغداد١٣٨٨ه/ ١٩٦٩م.
- السمعاني،أبو المظفر،منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)،تفسير القرآن،تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم،ط١،الناشر: دار الوطن،الرياض – السعودية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م
- سيبويه،أبو البشر،عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (المتوفى: ١٨٠هـ)،الكتاب،تحقيق: عبد السلام محمد هارون،ط٣،الناشر: مكتبة الخانجي،القاهرة ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م
- السيوطي،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ)،الاتقان في علوم القران،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط١،مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني،القاهرة ١٣٨٧ه/ ١٩٦٧م.
- السيوطي،جلال الدين،بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،مصر ١٣٢٦ه. (دط،دم)
- الطبري،أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي،(المتوفى: ٣١٠هـ)،جامع البيان عن تأويل آي القرآن،تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة،دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،الطبعة: الأولى،١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- عبد الباقي،محمد فؤاد،المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم،دار ومطابع الشعب (دت،دط).
- عبد الحميد،محسن ،دراسات في أصول تفسير القران،ط١،مطبعة الوطن العربي،بغداد ١٤٠٠ه/ ١٩٨٠م.
- العسقلاني،أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (المتوفى: ٨٥٢هـ)،تهذيب التهذيب،ط١،مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية،الهند. (دت).
- الغزالي،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)،المستصفى من علم الأصول،ط١،القاهرة ١٣٥٦م.
- ابن فارس،أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: ٣٩٥هـ)،مقاييس اللغة،تحقيق: عبد السلام هارون،دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- القاضي،عبدالفتاح عبد الغني،البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة،تحقيق:أسامة هيثم عطايا،ط١،دار البيروني،دمشق١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م .
- القرطبي،أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن،تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،ط٢،الناشر: دار الكتب المصرية،القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م
- القفطي،جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف،إنباه الرواة على أنباء النحاة،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة ١٩٥٠م.
- الكبيسي،محمد عياش،الصفات الخبرية عند أهل السّنة والجماعة،ط١،الناشر:المكتب المصري الحديث،القاهرة ٢٠٠٠م.
- الكبيسي،محمد عياش ،العقيدة الاسلامية في القران الكريم ومناهج المتكلمين،رسالة دكتوراه (مطبوعة) ط١،مطبعة الحسام،بغداد ١٩٩٥م.
- كحالة،عمر رضا،معجم المؤلفين،مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي،بيروت (دت،دط).

- محمد،محمد مصطفى،الفهرس الموضوعي لايات القران الكريم،مطبعة الأديب البغدادية،١٤٠١ه/ ١٩٨١م. (دط).
- مقاتل،أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى (المتوفى: ١٥٠هـ)،تفسير مقاتل بن سليمان ،تحقيق: عبد الله محمود شحاته،ط١،الناشر: دار إحياء التراث – بيروت ١٤٢٣ ه
- ابن منظور،أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)،لسان العرب،ط٣،الناشر: دار صادر،بيروت ١٤١٤ هـ .
- النحّاس،أبو جعفر أحمد بن محمد (المتوفى: ٣٣٨هـ)،معاني القرآن،تحقيق: محمد علي الصابوني،ط١،الناشر: جامعة أم القرى - مكة المكرمة،١٤٠٩ه
- ابن النديم،أبو الفرج،محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي(المتوفى: ٤٣٨هـ)،الفهرست،تحقيق: إبراهيم رمضان،ط٢،الناشر: دار المعرفة بيروت،لبنان١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م
- النفراوي،أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا،شهاب الدين الأزهري المالكي (المتوفى: ١١٢٦هـ) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني،دط،الناشر: دار الفكر تاريخ النشر: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م
- النووي،أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)،تهذيب الأسماء واللغات،إدارة الطباعة المنيرية.(دت،دط).
- النيسابوري،أبو القاسم نجم الدين محمود بن أبى الحسن بن الحسين (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ) إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي،ط١،الناشر: دار الغرب الإسلامي،بيروت ١٤١٥ هـ
- الواحدي،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)،الوسيط في تفسير القرآن المجيد،تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،الشيخ علي محمد معوض،الدكتور أحمد محمد صيرة،الدكتور أحمد عبد الغني الجمل،الدكتور عبد الرحمن عويس،ط١،الناشر: دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

ولاية البصرة والأحساء في نهاية العهد العثماني ١٨٧٥-١٩١٤

مهند يوسف العلام
Mohanad Alellam
Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
استاذ علم الاجتماع الديني في قسم الفلسفة الدينية – كلية العلوم الاسلامية – جامعة يالوا – تركيا
mohanad@yalova.edu.tr / ORCID Id 0000-0003-0446-3419

الملخص

هذا البحث في فلسفة التاريخ السياسي لمنطقة الشرق المسلم يبين كيف لعبت الشخصيات العثمانية والأمريكية دورًا في تشكيل تاريخ ولاية البصرة والأحساء في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. في هذه الورقة ومن خلال هذه الوثائق غير المنشورة من قبل.. شرح للثقافة الاجتماعية والنفطية والدينية التي تعامل معها الامريكان في ولاية البصرة والأحساء. هذا البحث جاء من عدة أقسام في تغيير احوال ولاية البصرة والاحساء والمراحل التاريخية لذلك التغيير إلى الخلافة العثمانية،وفي دراسة الشخصية البروتستانتية الأمريكية ومبررات ذلك الدخول في منطقة البصرة والأحساء. وما هي الأهداف والدوافع التي وضعها المبشرون البروتستانت الامريكان. كذلك تناول البحث مناقشة موضوع احتكار الاحتياطيات النفطية،في منطقة البصرة والاحساء،حيث ان هذه الصناعة والتي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في عبادان،رافقها ظهور مبدأ الاحتكار النفطي،اضافة الى قضايا الملكية المشتركة لموارد النفط من قبل شركات النفط الأمريكية،خلافا للمفهوم العثماني الذي يؤكد على الاجارة. في هذه الأوراق جمع أجزاء صغيرة من بعض الصفات الفريدة لهتين الولايتين عن طريق استخدام «طريقة العرض الوثائقي المتسلسل تاريخيا» كأساس لكتابة هذا الموضوع. ومن خلال الاطلاع على وثائق

حكومة الولايات المتحدة المحفوظة في الأرشيف القومي الأمريكي[1].

مفاتيح الكلمات:بروتستانت، نفط، احتكار،تبشير، امتياز، شركات، الولايات المتحدة الأمريكية، البصرة، الأحساء.

1850-1914 Osmanlı Döneminin Son Zamanlarında Basra ve Ahsa Vilayetleri

Öz

Müslüman Doğu bölgesinin siyasi tarih felsefesi üzerine yapılan bu araştırma, 19. yüzyılın ikinci yarısında Basra ve Ahsa vilayetlerinin tarihinin şekillenmesinde Osmanlı ve Amerikan şahsiyetlerinin nasıl bir rol oynadığını göstermektedir. Bu yazıda ve daha önce yayınlanmamış bu belgeler aracılığıyla, Amerikalıların Ahsa ve Basra eyaletlerinde ele aldıkları sosyal, petrol ve din kültürü hakkında bir açıklama. Bu araştırma, Basra ve Ahsa'nın koşullarının değiştirilmesi ve bu değişimin Osmanlı Halifeliğine tarihsel aşamaları ve Amerikan Protestan kişiliğinin ve bunun Basra ve El-Ahsa bölgelerine girişinin gerekçelerinin incelenmesinde çeşitli bölümlerden geldi. Amerikan Protestan misyonerlerinin belirlediği amaç ve güdüler nelerdir. Araştırma aynı zamanda Basra ve Al-Ahsa bölgesindeki petrol rezervlerinin tekeli meselesinin tartışmasını da ele aldı, çünkü on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında Abadan›da başlayan bu sanayi, ilkenin ortaya çıkmasıyla birlikte ortaya çıktı. Amerikan petrol şirketlerinin petrol kaynaklarının müşterek mülkiyeti konularına ek olarak, petrol tekelinin. Bu makalelerde, bu konuyu yazmak için "tarihsel belgesel yöntemi"ni kullanarak bu iki devletin benzersiz özelliklerinden bazılarının küçük parçalarını toplamaya çalışıyorum. Ve Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin Amerikan Ulusal Arşivlerinde tutulan belgelerini inceleyerek.

Anahtar Kelimeler: Protestan, petrol, şirketler, Amerika, Basra, Al-Ehsa.

Basra and al-Ahsa Provinces in the Late Ottoman Period, 1850-1914

Abstract:

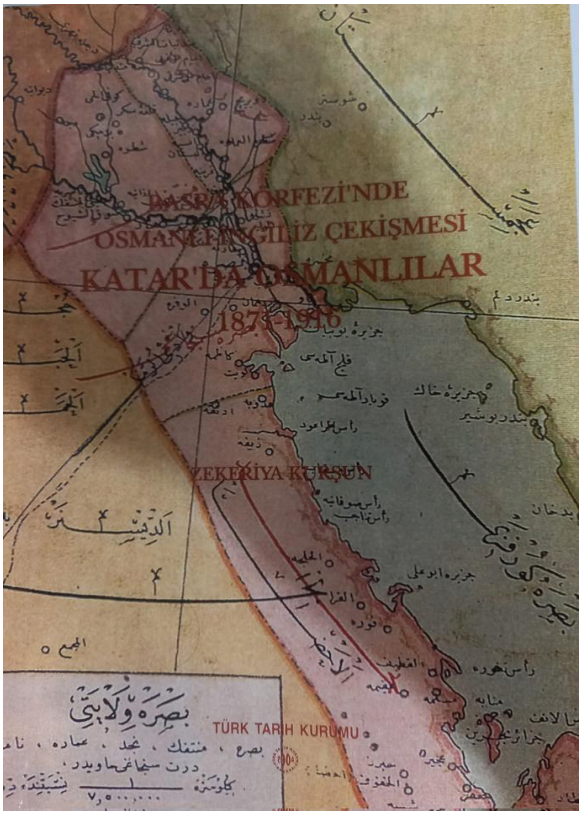
Ottoman and American personalities played a role in shaping the history of Basra and Al-Ahsa province in the second half of the nineteenth century. In this paper and through these documents, an explanation of the social, cultural, oil, and religion

[1] الوثائق الواردة في هذا البحث هي محفوظات الارشيف الامريكي ولم تنشر من قبل ...

National Archives Microfilm Publications. Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Asia, 1889 – 1929. 890 g Mesopotamia (Iraq). 890 g Political Affairs.
The National Archives and Records Service, General Services Administration. Washington; 1968.

which the Americans dealt with in the province of el-Hassa and Basra. This research comprises several sections, like, as the nature of the American Protestant personality and why entered the Islamic countries, the historical stages of that entry to the Ottoman Caliphate'and a study of the American Protestant personality and the justifications for that entry into the Basra and el-Hassa regions. And the goals'and motives made by American Protestant missionaries. The monopoly of oil reserves and this industry, which began in the late nineteenth and beginning of the twentieth century in Abadan, and the nature of American dealings and the emergence of the principle of the oil monopoly. And there are discussions on the issues of joint ownership of oil resources by American oil companies, contrary to the Ottoman concept. I try in these papers to collect small pieces of unique features related to territory by using the "historical sequential documentary method" as a basis for writing this topic. And by viewing the documents of the United States government which were preserved in the American National Archives[2].

Keywords: Protestants'oil'monopoly'concession'companies'America'Basra'el-Hassa.



2 National Archives Microfilm Publications. Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of ASIA, 1889 – 1929. 890 g Mesopotamıa (IRAQ). 890 g Political Affairs.
The National Archives and Records Service, General Services Administration. Washington; 1968.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد..

لم يأخذ التاريخ مكانه الطبيعي في معرفة التأثير المتبادل للوجود الامريكي في المنطقة، بالرغم من انّ التأريخِ يُعلّمُ تَشْكِيلة من الدروسِ ذات العلاقةِ،وان سوء استخدام التاريخ من اي طرف معناه رسم صورة مضللة أو رغبة عدوانية للعلاقات بين الشعوب،اضافة الى ان المقارنة التأريخية المعيبة تؤدي دوما إلى اختيارات سياسيةِ معيبةِ.

يدرس هذا البحث ملامح تأثير الوجود الامريكي في خليج البصرة وما هو الاثر او التأثير الامريكي فيه،وكيف كانت الشخصية الوطنية الأمريكية المعروفة بالاعتماد على النفس والتكيف والاستقلالية،اضافة الى تعدد المعتقدات والتحولات الدينية في المجتمع الامريكي،رغم بقاء

بعضها ضمن خصوصيتها الدينية،وكانت سبباً لتحقيق ما يريده الرب منهم،والتي قادت إلى تحضير ودراسة سياسية خارجية وفقاً للشخصية الأمريكية،وهذا ما سيعتبر تحدياً أخلاقياً وأيدلوجياً واضحاً ودافعاً إلى معرفة السلوك الأمريكي في خليج البصرة.

أضف إلى ذلك ولتأكيد تفوق قوة الاقتصاد الأمريكي،وهو ما اعطى شعوراً واسعاً للشعب الأمريكي بالمسؤولية تجاه دول العالم،لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار حركة التجدد والتغيير في الفكر الرأسمالي،وتحت هذا التأثير تحركت السياسة الاقتصادية الأمريكية،إلى وجه جديد في تغيير صورة التأثير من خلال دعم جهودها السياسية،بوضع خطط وأفكار حول ماهية متطلبات الاقتصاد العالمي تجاه ما ستستخدمه السياسة الأمريكية.

إن القوى الأمريكية الناعمة في خليج البصرة أدت دوراً كبيراً في صياغة هويات مجتمعية واعتقادية بين أبناء المجتمع الخليجي،ووصلت فيه إلى مستوى عال من النجاح،حينما بدأ السكان يعتقدون إلى أن هذه الولاءات التي دفعتهم القوى الخارجية إلى اعتناقها هي ولاءاتهم الأصلية ونابعة من صميم المجتمع الذي يعيشون فيه ولا بد من الاعتراف بها.

وكان من أهم الملامح الأساسية لتطور السياسة والتغيير والتجدد في النظام الأمريكي تجاه ولاية البصرة والاحساء[3]،والذي هو معتمداً على التطورات العالمية أكثر من الحاجات

---

[3] ولاية البصرة (بالتركية العثمانية: ولايت بصره) هي إحدى ولايات الدولة العثمانية الجنوبية عاصمتها البصرة. أسست عام ١٨٧٥ وبقيت حتى بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤. كانت مساحتها الإدارية تمتد من أعالي منطقة علي الغربي شمالاً حيث تبدأ حدود ولاية بغداد حتى لواء الإحساء ولواء نجد. وهي تشمل الكويت وقطر والمنطقة الشرقية. بعد الحرب العالمية الأولى شكلت ولاية البصرة مع ولاية بغداد وولاية الموصل منطقة الانتداب البريطاني في اتفاقية سايكس بيكو المعقودة بين فرنسا وبريطانيا عام ١٩١٧ م،ومن ثم شكلت فيما بعد المملكة العراقية.

كانت البصرة جزءا من ولاية بغداد،حتى عهد مدحت باشا والي بغداد والذي شرع في توسيع رقعة الولاية بشن حملة عسكرية عام ١٨٧١ في شرق الجزيرة العربية ضد القطيف والهفوف ضد الدولة السعودية الثانية والتي كانت في حالة حرب أهلية بين أبناء الإمام فيصل بن تركي. وبعد ان نجاح الحملة في الاستيلاء على الاحساء والقطيف قام مدحت باشا بضم الاراضي الجديدة إلى ولاية بغداد كما قام بمنح حاكم الكويت لقب قائم مقام تقديرا لجهوده في الحملة. كما منح ذات اللقب لحاكم قطر.

وفي عام ١٨٧٥ تأسست ولاية البصرة والتي شملت إضافة إلى مدينة البصرة والكويت وقطر والاحساء والقطيف إلا إنها لم تستمر لمدة طويلة حيث اندمجت مرة أخرى مع ولاية بغداد عام ١٨٨٠،إلى ان انفصلت مرة أخرى عام ١٨٨٤م حينما حُول سنجق البصرة إلى ولاية،وفصلت السناجق الجنوبية لولاية بغداد لتضم لولاية البصرة والاحساء.

اما التقسيمات الإدارية التابعة لولاية البصرة فهي...

لواء البصرة: (قضاء البصرة،قضاء القرنة،قضاء الفاو،قضاء الكويت)

لواء المنتفك: (قضاء المنتفك،قضاء الحي)

والمصالح المنظورة عند السياسيين والموظفين الحكوميين،كانت تلك الرؤية الرأسمالية في صناعة الاحتكارات،إلى جانب السيطرة،والتملك،والذي كان من أهم السمات التي اتسمت بها هذه العلاقة،والتي جعلتها بيئة مستقرة،بالرغم من الحروب والعواصف والكوارث التي سادت الاقليم وانتشار المذاهب الفكرية في الديمقراطية والحرية السياسية.

لقد كانت الدراسات السابقة عن تاريخ هذه المنطقة تعتمد بشكل اساس على الوثائق البريطانية ووثائق شركة الهند الشرقية بصورة خاصة،وبالتالي جاء هذا البحث مختلفا في ذلك واعتمد على وثائق الخارجية الامريكية. حيث من خلال اتجاه الوثائق المنشورة فيه بيان حول الطبيعة الاجتماعية والثقافية والنفطية والدينية التي تعاملت معها الحكومة الأمريكية مع ولاية البصرة والاحساء ويؤكد على النهج الذي اتخذته الحكومات الأمريكية في المنطقة.

أهمية البحث تكمن في بيان صورة جزء مهم من التاريخ الاجتماعي للدولة العثمانية وفي نهاية عهدها وكيف كانت الحكومات الغربية تتعامل مع الدولة العلية وفي اجزائها بهذا الشكل،وكان الغرض من هذا البحث ومبرراته وأهدافه هو بيان اهمية الدراسات الاجتماعية التاريخية من خلال التأثير الديني والاقتصادي لمستقبل المجتمعات الاسلامية.

اما إشكالية البحث فتنطلق من عدة فرضيات مفادها،ان علاقة الدين بالنفط،وانتشار التبشير البروتستانتي والفكر الاصولي قد انتشر وازدهر بفعل العامل الاقتصادي وخاصة عند اكتشاف النفط في ولاية البصرة والاحساء،وهذا ما أثر بشكل كبير على مستقبل الفكر الاسلامي في المنطقة وفي منطقة الشرق المسلم بشكل عام.

خطة البحث تتكون من مباحث عدة،تبحث في طبيعة الشخصية البروتستانتية الامريكية ومبررات دخولها الى البلاد الاسلامية بشكل عام والمراحل التاريخية لهذا الدخول،ومبحث اخر في الشخصية البروتستانتية الامريكية ومبررات دخولها بالذات الى منطقة خليج البصرة،والاهداف والدوافع التي جعلت المبشر البروتستانتي الامريكي يختار هذه المنطقة لعمله خاصة إذا ادركنا الواقع التاريخي آنذاك لمنطقة خليج البصرة قبل اكتشاف النفط.

وقد أملت من هذا البحث في جمع قطع صغيرة من ملامح مختلفة تتعلق بالدين والايمان والنفط،لنتمكن وبشكل أفضل من فهم التعقيدات والمتغيرات التي تظهر امامنا في هذا العالم

لواء العمارة: (قضاء العمارة،قضاء طويرج)

لواء نجد: (قضاء الهفوف،قضاء القطيف،قضاء قطر)

لواء القصيم: (قضاء بريدة،قضاء الرياض)

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%-D8%A8%D8%B5%D8%B1%D8%A9

المتطور. على أمل أن يعيش أبنائنا ويتاح لهم فرص الحياة السليمة،وفي عالم أكثر أمنا من خلال حاضر جديد للبلاد ومستقبل ذو تحديات أخرى جديدة.

لقد فرضت طبيعة هذا البحث اتخاذ «المنهج الوثائقي التاريخي المتسلسل» أساساً لكتابة هذا الموضوع،وذلك من خلال عرض وثائق حكومة الولايات المتحدة الأمريكية المحفوظة في مركز الارشيف الوطني الامريكي[4].

١,١ الشخصية البروتستانتية والبلاد الاسلامية:

في القرون الاربعة الاخيرة أدى تطور الأوضاع في أوربا وهو العالم القديم إلى ظهور حكومات قوية في المدن،أدى إلى قوة سلطة الدولة،بحيث هدد ذلك بضياع هيبة البابوية والكنيسة معاً من الناحية السياسية،ومن هنا وقع الاختلاف بين البابوية والإمبراطوريات الأوربية وملوكها[5].

ولكن أصبحت سياسة الدول الكبرى الأوربية سياسة صليبية متعصبة،ولقد كانت الكنيسة تعمل على توطيد مصالح الدول الأوربية الاستعمارية عن طريق الإرساليات التبشيرية التي كانت جنباً إلى جنب مع الحملات الاستعمارية التي تجوب البحار وكانت طبيعة التكافؤ بين الدولة الحديثة والكنيسة الكاثوليكية يتمثل في طبيعة الأهداف المزدوجة التي كانت تسعى إليها كل من الدولة والكنيسة [6].

جاءت الحركات الإصلاحية التي كانت ترى،أن للدولة حق التصرف في كثير من شؤون الكنيسة،وجاءت هذه الأفكار الإصلاحية كردة فعل عنيفة إزاء سلطة البابا المطلقة الأثوقراطية[7] .

فاجتاح الشعور الديني العارم أوربا منذ نهاية القرن السابع عشر،وتمثل في عام ١٧٢٧ والتي عرفت باسم (اليقظة العظمى الأولى Great a wakening) والتي اتسمت بهياج ديني عام وكبير،ولم يعرف حدودا اجتماعياً أو جغرافياً،كما شملت جميع طبقات المجتمع.

وكانت بداية الحركة بين أتباع الكنائس المصلحة في نيوجرسي في الولايات المتحدة،ثم امتدت لتشمل المشيخيين والجمهوريين ووصلت ذروتها عام ١٧٤٠ في نيو أنكلند،وقد تميزت

---

4 الوثائق الواردة في هذا البحث هي محفوظات الارشيف الامريكي ...

National Archives Microfilm Publications, Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of ASIA, 1889 – 1929, 890 g, Mesopotamia (IRAQ), Political Affairs.
The National Archives and Records Service, General Services Administration. Washington, 1968.

5 محمد فؤاد شكري،محمد أنيس،أوربا في العصور الحديثة،ج١،ط٢،القاهرة،١٩٦١،ص٢٤٤.

6 جرانت،هارولد تمبرلي،أوربا في القرنين التاسع عشر والعشرين،ترجمة: بهاء فهمي،أحمد عزت عبد الكريم،ط/٦،دار الكتاب العربي،القاهرة،(د. ت)،ص ٢٣٢.

7 المصدر نفسه،ص ٢٤٥.

بمطالبتها بأن يتغير الإنسان تغييراً فورياً وجذرياً،وعندئذ كما يقال يرى النور. وبعد الثورة الأمريكية (١٧٧٥ – ١٧٨٣) تجددت نهضة مماثلة عرفت (باليقظة العظمى الثانية) وقد بدأت هذه اليقظة في الكنائس الابريشانية في نيو انكلند ثم انتشرت بين المشيخية والميتودست والمعمدانيين وسائر أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية ودعا قادتها إلى نبذ العاطفة المفرطة والقيام بالأعمال المسيحية الخيرية الفعالة.. [8].

كانت هذه هي التحديات التي واجهتها الكنيسة الكاثوليكية في الغرب،وعلى المستوى الدولي أثرت تأثيراً قوياً وواضحاً في التطور التاريخي للتبشير،ووظائفه الفكرية،لاسيما بعد أن انقسام الوحدة الكنيسة المسيحية الغربية،حيث أضافت كنيسة جديدة إلى مجموعة الكنائس الأخرى.

لذلك اتخذت الكنيسة خطوات لتكثيف جهودها في مجال التبشير في خارج أوربا في العالم الجديد،والشرق الإسلامي،وقد أدت هذه التطورات إلى نشوء تنافس حاد بين الكاثوليك والبروتستانت الأمر الذي أدى إلى نشوء (التبشير المذهبي) أو التنافس والصراع المذهبي،حيث كان كل مذهب يدعو لكنيسته،ففي حين كان المد الديني البروتستانتي يجتاح الكنائس الأميركية والبريطانية منذ القرن الثامن عشر،والذي كان بصدد تأصيل الفكر الإصلاحي الديني،وتنظير فلسفته،إزاء التحديات التي فرضها نجاح التبشير الكاثوليكي في العالم الجديد والأماكن الأخرى،بدأ لدى البروتستانت يؤكدون على ضرورة كسب الأتباع ونشر الكنيسة الإصلاحية . غير ان التبشير البروتستانتي لم يبد واضحاً في منطقة الشرق الإسلامي في ذلك الوقت إلا في مناطق نائية من صحرائه،وكانت محاولات فردية واستطلاعية،وكان تأثيرها محدوداً جداً[9] .

وبنهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر،أخذ الحماس الديني في الولايات المتحدة الأمريكية يتصاعد وبدات الحركة التبشيرية تتكون بواكيرها مع هذا الاتجاه الداخلي [10]،والذي كان تعبيراً،عن الارتباط بين النشاط الديني البروتستانتي وبالتطورات التي صاحبت النزعة الأوربية الاستعمارية. إن هذا الدافع الديني الذي انتعش في تلك الفترة،كان يوجه تلك النزعات،حيث تغلغل بعيداً في عمق الاتجاه البروتستانتي وأصبح له تأثيراً واضحاً من الكتاب المقدس في ان يتمسك البروتستانت بحرفيته دوراً في لفت أنظار الغرب إلى ثروات الشرق الغنية وكنوزه وحضارته الراقية الغابرة فمن الملاحظ أن الكثير من المبشرين والسياسيين الذين دخلوا الشرق الإسلامي يذكرون كيف أن الكتاب

---

[8] – حارث يوسف غنيمة،البروتستانت الإنجيليون في العراق،مطبعة الناشر المكتبي،بغداد،١٩٩٨،ص٢٢.

[9] حارث يوسف غنيمة،البروتستانت الإنجيليون في العراق،مصدر سابق،ص ٧٦.

[10] Gabriel L Joseph, Protestant Diplomacy and The Near East, Missionary Influence on American Policy 1914 – 1937, University of Minnesota Press, 1971, p-32.

المقدس (العهد القديم) كان يتحدث عن آشور وبابل،وغيرهم من الأقوام وما أنجزوه من حضارات ومدنيات[11].

وبدات طلائع وتوافد الإرساليات التبشيرية البروتستانتية في أوائل القرن التاسع عشر بالوصول الى منطقة الشرق المسلم،والتي حاولت أن تجد لها موطئ قدم في مناطق النفوذ الحيوية في الولايات العثمانية. وخلقت هذه الأحداث التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية الشعور بضرورة التبشير،إلا أن البروتستانت لم يكن لديهم رهبانيات تبشيرية مثلما كان للكاثوليك فاضطروا إلى تكوين الجمعيات التبشيرية لمواكبة التنافس بين القوى الأوربية لتتولى تعزيز مصالحها عن طريق كسب الأقليات المسيحية إلى مذهبها الديني،وقد زاد من تأكيد هذه الاتجاهات،هو وجود الإسلام والذي عد خصماً عبر الواقع التاريخي وتكريساته في الواقع الأوربي وخاصة في المجال التاريخي والمعرفي.

ويؤكد المؤرخون الكنسيون بأن القرن التاسع عشر هو القرن العظيم لنشر المسيحية في العالم،في إشارة إلى كثافة الجهود التبشيرية التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية في ذلك القرن. والحقيقة أن تصاعد المد الديني باتجاه الشرق المسلم،جاء متزامناً مع تنامي المصالح والأطماع الغربية في المنطقة،ومعبراً عن تصاعد المد الاستعماري الغربي بجناحيه الكاثوليكي والبروتستانتي،وفق ظروف ساهم في صنعها وصياغتها عبر ثلاثة قرون من استثمار الدافع الديني والسياسة الكنيسة،في السياسة الغربية الأوربية اتجاه العالم الإسلامي.

فقد كان لفرنسا الكثير من الإرساليات الدينية العاملة في تلك الفترة،خاصة بعد أن أصبح احتلال فرنسا لمصر ١٧٩٨،واتخاذها قاعدة للانطلاق نحو الشرق تهديدا مباشرا للمصالح البريطانية وكان من الأسباب التي دفعت باتجاه دخول البروتستانت إلى المنطقة [12].

ولقد أعطت (التنظيمات) في بلاد الشام والتي فرضتها بريطانيا وفرنسا على الدولة العثمانية،للمسيحيين تطلعات إلى وضع اجتماعي ممتاز،والى حدود الإطار الاجتماعي في ظل الحماية الأجنبية (المسيحية). وقد استغل الكثير من مسيحي الشام في ظل التعبئة التي كان يمارسها المبشرون اليسوعيين إلى التمادي في سلوكهم وإلى التجاوز على المسلمين،وإلى منافسيهم تجارياً،ذلك أن الأوربيون كانوا يعطونهم الأموال فيشترون لهم ما يحتاجونه من الشام ويرسلونها لهم،وبذلك أصبحت مصالحهم مرتبطة مع الفرنسيين خاصة[13].

---

[11] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط،القاهرة،١٩٦٨،ص١٧٧.

[12] طلال عتريسي،البعاث اليسوعية،الوكالة العالمية للتوزيع،لبنان،١٩٨٧،ص ١٩٦.

[13] Marlowe. John, Arab Nationalism and British Imperialism, A study in Power Politics, London, Cresset Press, 1961, p 68.

ومنذ أن أقدمت بريطانيا على احتلال خليج البصرة،أصبح جميع سواحل جنوبي الخليج تحت الاحتلال البريطاني،وكانت سلطنة عمان،أول منطقة فرضت عليها بريطانيا (حمايتها) ومنها استولت على (حار) حيث القاعدة الجوية البحرية. ثم كانت الكويت تحت (الحماية) البريطانية منذ أواخر القرن التاسع عشر،حينما طلب أمير الكويت حمايته من الباب العالي [14]. وكان احتلال العراق بعد ذلك في بداية الحرب العالمية الاولى قد ضمن لها طريق الهند بشكل كبير اضافة الى سلامة طريقها إلى البحر المتوسط ويؤمن لها غلق الطريق على أي عدو من جهة بغداد – خانقين – عبادان [15].

إلا أن اتجاه التبشير البروتستانتي قد جاء إلى منطقة الشرق الإسلامي متأخرا،بحكم عدد من الأسباب والاعتبارات،واخذ التبشير البروتستانتي في القرن التاسع عشر يتوسع. والحقيقة أن بعث الحياة الدينية البروتستانتية منذ أواخر القرن الثامن عشر في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية ارتبط بشكل وثيق مع الحركات الاقتصادية والإمبريالية الجديدة. وساهمت الثورة الصناعية في تسهيل النقل والمواصلات،بحيث لم تعد عائقاً أمام المبشرين.

فأخذ المد الديني يتصاعد حتى كان من مظاهره بروز المؤسسات الدينية وتكوين الإرساليات الدينية التبشيرية والهيئات. فقد تشكلت مجموعة من الجمعيات التبشيرية،مثل (الجمعية المعمدانية البريطانية The English Baptist Society) عام ١٧٩٢ وكذلك (جمعية لندن الإرسالية The London Missionary Society) عام ١٧٩٥ وكذلك (الجمعية الإرسالية أو جمعية التبشير الكنيسة Society Missionary The Church عام ١٧٩٩ وكذلك (جمعية الكتاب المقدس البريطانية الأجنبية The British hand Foreign Bible Society) عام ١٨٠٤ و(جمعية لندن لنشر المسيحية بين اليهود London Society For promoting Christianity among Jews عام ١٨٠٩ [16].

في القرن التاسع عشر مرت الولايات المتحدة الأمريكية،بمرحلة من الانتعاش الديني والذي تمثل بإنشاء الجمعيات الدينية ونشر الأدب الإنجيلي وإنشاء الهيئات التبشيرية،وازدياد حدة الجدل الديني فيها،وقد جرى تأكيد المعتقدات والممارسات المسيحية من الداخل،كما اشتد الحماس للتبشير في الخارج.

وتعود بدايات فكرة إرسال بعثات تبشيرية إلى خارج الولايات المتحدة إلى بدايات القرن التاسع عشر،عندما تأسست (الهيئة الأمريكية للإرساليات التبشيرية الخارجية Missions American Board of commissioners for Foreign في عام ١٨١٠ ومقرها في مدينة بوسطن،وفي عام ١٨١٣ تم إرسال مبشرين إلى الهند [17].

14 Sachar M. Howard, Europe Leaves the Middle East 1936 -1954, New York, Knopf, 1972, p-22.

15 Khadduri. Majid, The Problem of Regional Security in the Middle East, An Appraisal, Middle East Journal, XI, 1957, p 116.

16 Gabriel. Joseph Op cit, p 74.

17 David H. Finnie, pioneers east, the Early American Experience in the Middle East, Massachusetts, Harvard

والحقيقة فأن المطامح التجارية الأمريكية كانت في تلك المرحلة تتجه إلى المنطقة الإسلامية وكانت البدايات منصبة على المناطق الناشطة تجارياً واقتصادياً مثل الهند وطريقها البحري. والتي كانت تعد قمة المصالح البريطانية آنذاك،وقد جلب البريطانيون معهم بعض الأفراد من المبشرين البروتستانت. واما اتجاه المصالح الأمريكية في المنطقة،وقيام علاقات تجارية مع الدولة العثمانية فقد اقتضت أن تقيم الولايات المتحدة الامريكية علاقات اقتصادية وتجارية مع السكان وخاصة مع الأقليات المسيحية.

ولم يمض وقت طويل على تأسيس الجمعيات التبشيرية البروتستانتية،حتى أخذت تمارس نشاطاتها،وكانت باكورة تلك الأعمال،قيام الكنيسة الأنغليكانية بإرسال (هنري مارتن) Henry Martin عام ١٨٠٥ إلى كلكتا كقسيس في شركة الهند الشرقية،ثم توجه إلى بلاد فارس،وقام بترجمة العهد الجديد إلى الفارسية والهندوسية وأعد ترجمة للعربية والأرمينية. وبعد ذلك اخذ يتجول في بلاد الشرق الأوسط لدراسة أحواله والقيام بالوعظ وتوزيع الكتاب المقدس ولتأسيس الإرسالية فيها بعد أن تدرب على العمل التبشيري في الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي عام ١٨١٨ قرر المجلس الوكلاء الأميركي للإرساليات الأجنبية إيفاد كل من المبشر ليري بارسنز Parsons Lery وبليني فيسك Pliny Fisk إلى الأراضي المقدسة لتأسيس إرسالية تبشيرية فيها. وقد قام هذا المجلس بتأسيس محطة تبشيرية في مالطا في العقد الثاني من القرن التاسع عشر،وأخرى في بيروت عام ١٨٢٥. وأوغر هذا المجلس إلى المبشر أيلي سميت D. Eli Smith ودوايت O. Dwight أن يتوجها إلى أوروبا لدراسة أحوال النساطرة هناك. حيث قررت الهيئة الأميركية بدء العمل التبشيري بين النساطرة شمال بلاد فارس[18].

الا ان أول ظهور للمبشرين الامريكان في الشرق كان في عام ١٨٢٠،ونظراً لعدم وجود علاقات دبلوماسية بين الولايات المتحدة الأمريكية والدولة العثمانية لغاية ١٨٣١ فإن أولئك المبشرين كانوا تحت حماية الدبلوماسيين الإنكليز،ذلك أن فرنسا كانت ترعى الكاثوليك وروسيا كانت ترعى الأرثوذكس بينما لم يكن لبريطانيا طائفة مسيحية ترعاها.

وقد وجهت الهيئة الأميركية اهتمامها منذ البداية إلى الأقليات الدينية في الدولة العثمانية لاسيما اليونانية الأرثوذكس والأرمن الأرثوذكس وكذلك النساطرة لأنهم جاءوا متأخرين إلى المنطقة ووجدوا أن المبشرين الكاثوليك قد نجحوا في كسب أعداد كبيرة من المسيحيين إلى العقيدة الكاثوليكية،كما لم يتردد المبشرين البروتستانت من محاولة كسب أفراد الطوائف المسيحية المرتبطة بالكنيسة الكاثوليكية في روما مثل المارونيين في لبنان والكلدان في العراق[19].

University Press, 1967, p 114.

18 Finnie, Op cit, p 202.

19 John Joseph, the Nestorian and their Muslim neighbor, Princeton, 1961, p 41.

وتحفزت فرق تبشيرية أخرى للعمل في المنطقة حيث عين المجلس الإرسالي الأجنبي للكنيسة الأسقفية في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٣٥ القس هوراتيو ساوث كيث gate South Horatio مبعوثاً إلى الشرق الأدنى لدراسة إمكانية العمل التبشيري في بلاد فارس والدولة العثمانية وبالأخص في ولاية البصرة والاحساء.

ولقد ركز البروتستانت على ضرورة إقامة المدارس والمعاهد العلمية والدينية،لذلك عملوا على إنشاء المدارس والمعاهد التعليمية لجذب أبناء السكان إليهم من خلالها. وقد قام المبشرون البروتستانت وحاولوا بكل الوسائل منافسة الجهود التبشيرية الكاثوليكية التي كان يقوم بها اللعازريون واليسوعيون والتي تمثلت بإقامة المؤسسات التعليمية [20].

وقد نشطوا في جلب المطابع،حيث جلبوا المطبعة الأمريكية عام ١٨٣٤ والتي جلبت من مركزهم في مالطا والتي كانت تعمل على طبع المنشورات التبشيرية منذ عام ١٨٢٢ [21]. أما في مصر فقد بدأت الإرساليات البروتستانتية نشاطاتها في منتصف القرن التاسع عشر حيث أنشأ أولى مدارسها في القاهرة عام ١٨٥٥،ووفد جورج لانسج إلى مصر عام ١٨٥٧ ليفتتح اول مركزاً للتبشير بالبروتستانتية في الإسكندرية وليتولى المسؤولية عن مدرسة للبنات التي أنشأت عام ١٨٥٦ وكان المبشرون البرسبتيريون الأسكتلنديون ينفقون عليها [22].

ولقد افتتح المبشرون الامريكان كذلك عدد من المدارس في باقي مناطق الدولة العثمانية،وتشير الإحصائيات الرسمية لعام ١٩١٤ إلى وجود ٦٧٥ مدرسة أمريكية في الدولة العثمانية وقد بلغ عدد طلابها حوالي ٣٥ ألف طالب [23] .

وكان يوجد بينهم عدد قليل من الأطفال المسلمين. وقد أدى ذلك إلى انتشار المذهب البروتستانتي بين الأرمن والآثوريين (النساطرة)،فلم يمض على وجود المبشرين سوى سنوات قليلة حتى بلغ أتباع المذهب البروتستانتي بين الأرمن وحدهم أكثر من مئة ألف شخص تتبعهم ١٩٨ كنيسة خاصة مع ٣٥٦ مدرسة وقد حقق المبشرون البروتستانت نجاحاً نسبياً بين النساطرة حيث اعتنق قسماً منهم البروتستانتية.

كما جلبت البعثة الأميركية مطبعة خاصة لها بحروف سريانية وقام بيركنز بترجمة العهد الجديد للغة السريانية في عام ١٨٤٦.

ومنذ عام ١٨٣٧ وحتى عام ١٨٧٣ صدر في إيران ١١٠ ألف مطبوع دعائي بلهجة النساطرة. كما قام المبشرون بإصدار مجلة تعني بشؤونهم باسم (زانزيري ديارا) أي أشعة النور[24].

---

20 طلال عتريسي،مصدر سابق،ص ١٤٥.

21 خليل صابات،تاريخ الطباعة في الشرق العربي،دار المعارف،مصر , ١٩٥٨, ص ١٧٦.

22 Field. James, American and Mediterranean World 1776 – 1882, Princeton N.J, Princeton University Press, 1969, p 238.

23 Finnie, op cit, p 202.

24 أحمد سوسة،ملامح التاريخ القديم ليهود العراق،مطبعة أسعد،ط/١،بغداد ١٩٧٨،ص ١٢٢.

لقد كان التبشير البروتستانتي مختلفا في طريقة عمله عن التبشير الكاثوليكي حيث كان الكاثوليك منظمين ويعتمدون المؤسسات في عملهم والتي كانت بإشراف وقيادة الكنيسة،أما البروتستانت،فقد كانت جمعياتهم وهيئاتهم التبشيرية تابعة وخاضعة للدولة،أو تابعة للكنائس البروتستانتية المتعددة الاتجاهات داخل المذهب نفسه والتي عرفت بالكنائس المفتوحة،مما جعل لكل إرسالية أو بعثة أهدافها ووسائلها الخاصة بها،ولم تكن تعمل ضمن إطار المركزية والقيادة الواحدة وهذا الذي جعلها نركز جهودها في مجالات التعليم بمراحله المتعددة.

فقد توجهوا في بداية الأمر إلى الأقلية من الأقليات التي لم ترتبط مع كنيسة روما،وانتبهوا إلى النساطرة في جبال كردستان،وحاولوا العمل في أوساطهم،وتمكنوا من جذب أعداد منهم إلى البروتستانتية،كما توجهوا للاهتمام بالايزيدية الموجودة في الموصل وحلب وماردين.

الشخصية البروتستانتية الامريكية ومنطقة خليج البصرة:

ابدى المبشرون البروتستانت ايضا اهتماما ملفتا بمنطقة خليج البصرة في القرن التاسع عشر،فقد قام هنري مارتن بتقديم ترجمة عربية للإنجيل عام ١٨٦١ وفي عام ١٨٨٩ أنشأ جيمس كانتين وصموئيل زويمر الإرسالية العربية Arabian Mission بالتعاون مع لانسنج أستاذ اللغتين العربية والعبرية في كلية اللاهوت التابعة للكنيسة الهولندية،ودشنت الإرسالية أول مركز تبشيري لها في البصرة وذلك في عام ١٨٩٣.

وافتتح لها فرعين الأول في البحرين والثاني في مسقط،وقبل نهاية السنة بيع أكثر من مئة نسخة من الإنجيل. وافتتحت مدرسة اخرى في البصرة من قبل زويمر عام ١٩١١،وكان لها نشاط طبي في الكويت عام ١٩١٠ وكذلك في الأهواز،وقد اقتصر النشاط التبشيري البروتستانتي في تلك المنطقة على تقديم الخدمات الطبية للسكان. إلا إنهم قاموا بتوزيع الكتاب المقدس وعدد من النشرات في عام ١٨٩٢،كذلك فانهم وزعوا أكثر من ٤٠٠٠ نشرة في عام ١٩٠٥ [25] .

كما قام المبشرون في مجال التعليم بفتح مدارس تبشيرية في منطقة خليج البصرة،فقد افتتحت مدرسة تبشيرية للبنات من قبل المبشر زويمر وذلك عام ١٨٩٢ في البصرة،وكانت زوجته تعمل بين النساء المسلمات،وافتتحت كذلك عام ١٩٠٥ مدرسة للبنين في البحرين،وأخرى في القطيف. كما افتتحت عام ١٩١٢ مدرستين أولاهما للبنات والأخرى للبنين في البحرين وكانت تدعى مدرسة (الرجاء الصالح) [26].

[25] Gordon. Leland James, American Relation With turkey 1830 – 1930, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1932, p 235.

[26] Gordon. Leland James, op cit, p ٢٧١.

وهكذا انتشرت في منطقة الخليج الإرساليات التبشيرية ومؤسساتها وهيئاتها وأساليبها ووسائلها الخاصة بها،والتي كان أثرها واضحاً على ابناء هذه المنطقة ليس بالنسبة الى مستوى الايمان المسيحي،وانما بفك ارتباطهم بالمجتمع الذي عاشوا فيه،وفك ارتباطهم السياسي بسلطته،وقد أدى هذا الأمر بالتالي إلى اضطرابات سياسية مختلفة،كما ان تأثيرها عند السكان،شكلت غزواً ثقافياً خطيراً من خلال مؤسساتها التعليمية والذي ادى ذلك إلى فك الروابط الفكرية والثقافية.

واهم تلك المؤسسات التعليمية التي انشات في المنطقة المدرسة الامريكية للابحاث الشرقية[27] والتي انشات في بادئ الامر في القنصليةِ الأمريكيةِ في بغداد عام ١٩٢٣. حيث بنيت عن طريق الاوقاف والتبرّعاتِ مِنْ الأفرادِ البروتستانت والإنجليز المُخْتَلِفين،ثم بعد ذلك عَرَضَ المسؤولونُ العراقيونُ ان يكون لمدرسة بغداد موقعا ومقرا دائم في العاصمة [28] وقامت المدرسةَ بمحاولاتَ مُخْتَلِفةَ،للانضمام إلى المؤسساتِ الأمريكيةِ الأخرى كجامعة شيكاغو،وبتَأسيس حضور طبيعي في المنطقة.

في ١٩٢٤-٢٥ خطّطَ مدير المدرسة Chiara بمسح الجزءِ الجنوبي للبلادِ،لكن جيرترود بيل دعته للتنقيبِ في نوزي قُرْب كركوك،والذي كَانتْ تَصِلُ أسواقَ بغداد منه مقتنيات العصور القديمة،مما قادَه لتَغيير مكانِ نشاطاتِه. وهكذا سعت الحكومة والهيئات الأمريكية تعزيز علاقاتها مع الدول الجديدة المطلة على خليج البصرة وحتى البحر الأبيض المتوسط.

فقد واصل القناصل الامريكان البحث في حواضر هذه المنطقة وحطوا على مشارف الصحراء وقاموا بمحاولات لاختراق الصحراء الفاصلة بين بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام من اجل الوصول إلى أفضل السبل لتحقيق مصالح بلادهم[29].

وأوكلت وزارة الخارجية في واشنطن القنصل العام الأمريكي في بيروت مهمة جمع المعلومات السياسية والأخبار المهمة الأخرى المتعلقة بالمنطقة ثم نقلها الى مقر الوزارة. وخولته صلاحية طلب تقارير عن تلك الأخبار من القنصليات الأمريكية في بغداد والقدس،ومن الوكالتين القنصليتين في البصرة والحديدة.

---

[27] المَدارِسَ الأمريكيةَ للبحثِ الشرقي،أَسّسَت في ١٩٠٠،وحدّدتْ كمنظمةُ خيرية في جامعةِ بوسطن. والمَدارِس الأمريكية لأهدافِ البحثِ الشرقي تنص قوانين تأسيسها على أَنْ تَبدأ،وتشجّعُ وتدْعمُ البحوث حول ثقافاتِ الشرق الأدنى في التاريخ القديم،وتَتبنّى المَدارِسُ الأمريكيةُ للبحثِ الشرقي مثل هذا الابحاثِ الأصليةِ من تنقيب واستكشافات آثارية،وتُشجّعُ ثقافةً وتواريخ ثقافية وتقاليد الشرق الأدنى القديمة. وتَنْشرُ المَدارِسُ الأمريكيةُ للأبحاث الشرقيةِ أحد أكثر المجلاتِ الرفيعة المستوى حول النصوصِ المسماريةِ،وهي مجلّة الدِراساتِ المسماريةِ،والتي أَسّسَت قبل أكثر من خمسين سنة.

[28] تقرير مديرِ المدرسةِ في بغداد،بي أي إس أو آر ١٢،كانون الأول ١٩٢٣ أَو مُلاحظات مِنْ الأستاذِ دورتري في بغداد،٢١ شباط ١٩٢٦.

[29] National Archives and Records Administration (NARA), RG 84, Baghdad Consular Post, (hereafter B.C.P.), File No.3135, No.1. Dept. of State, Washington, to American Consul, Baghdad, 8 feb1907.

وقد قام القنصل الأمريكي في بغداد بتنفيذ هذه التعليمات والتوجيهات التي تلقاها من وزارته. فكتب في حزيران ١٩٠٧ بان صحيفة (The Times of India) أوردت تقريرا من الكويت يفيد بانقراض أسرة آل رشيد الحاكمة في حائل نتيجة موت آخر صبيين ينتميان إليها،ولذا فان ابن سعود سيغدو سيدا لنجد كلها. وطلب القنصل من الوكيل القنصلي الأمريكي في البصرة التحقق من ذلك ومتابعة تطورات الأوضاع في نجد وضرورة موافاته بأية معلومات مهمة تتوفر له عنها وعن منطقة خليج البصرة عموما سواء أكانت متصلة بالسياسة أو بالمواضيع الأخرى المهمة[30].

وكتب القنصل نفسه الى القس جون فان ايس J.Van Ess كبير المبشرين الامريكان في البصرة رسالة في شباط ١٩٠٨ تضمنت رغبته بالحصول على تقرير عن الأحوال في المناطق المحيطة بالبصرة،وحثه على بذل جهده من أجل الحصول على أخبار موثقة عنها [31] .

في هذه الوثيقة يتبين عمق الترابط بين الإرساليات التبشيرية الأمريكية وحكومتها وما كانت تقدمه تلك الإرساليات من خدمات لصالح السياسة الأمريكية. في غضون ذلك تابع القنصل العام الأمريكي في بيروت ما كان يجري في المنطقة وكتب إلى القنصل الأمريكي في بغداد في أيار ١٩٠٨ طالبا منه موافاته بأية معلومات موثقة تتوفر لديه عن رأي السكان لمد سكة الحديد وقد اقترح القنصل الأمريكي في بغداد أن يقوم شخصيا بزيارة المنطقة بحجة البحث عن فسائل نخيل [32].

إذ كانت وزارة الزراعة الأمريكية معنية حينئذ بالحصول على فسائل النخيل من مختلف أنحاء المنطقة الخليجية لاستزراعها في بعض الولايات الأمريكية ذات المناخ الملائم. وكانت الوزارة توكل الى القنصليات الأمريكية العاملة في المنطقة مهمة انتخاب الفسائل الممتازة وتدبير أمر شحنها الى الولايات المتحدة.

فاستغل القنصل الأمريكي في بغداد تلك التعليمات وكتب إلى وزارة الزراعة في واشنطن في أيار ١٩٠٨ رؤيته لأصناف ممتازة من التمر. لكنه أورد في التقرير أن الرحلة إلى ذلك المكان مكلفة ماديا وخطرة أمنيا لأن واحدا أو اثنين فقط من «الكفار» – على حد قوله – استطاعوا الوصول إليه. كما أن السلطات العثمانية لا تستطيع ضمان سلامة الأجانب الذين يعتزمون زيارة تلك المنطقة. ولكنه على الرغم من ذلك كله كان مستعد للقيام بتلك الرحلة[33]. لكن وزارة الزراعة اعتذرت للقنصل في آب ١٩٠٨ عن قبول اقتراحه بالسفر الى تلك المناطق على نفقتها لأنها لا تتوفر لديها الاعتمادات المالية اللازمة لتغطية نفقات الرحلة[34].

30 NARA, RG 84, B.C.P, File NO: 11, American Consular in Baghdad to American Consular agent Basra, 3 June 1907.

31 NARA, RG 84, B.C.P. File NO: 302, American Consular in Baghdad to Rev. J. Van Ess, 7 Feb 1908.

32 NARA, RG 84, B.C.P, File No: 896 Misc, Bie Ravndal, to American Consular in Baghdad, Beirut, 5 May 1908.

33 NARA, RG 84, B.C.P. File No: 381, American Consular in Baghdad, to Hon. D. Fairchild, Washington, 15 May 1908.

34 NARA, RG 84, B.C.P, File No: 448, American Consular in Baghdad, to Bie Ravndal, Beirut, 14 Aug 1908.

وتلقى القنصل الأمريكي في بغداد رسالة اخرى من القنصل العام الأمريكي في بيروت ضمنها رغبته بالحصول على تقرير يحوي أسماء القبائل الرئيسة في بلاد العرب وتعداد أفرادها ومواقع ديارها وأية معلومات أخرى ممكنة عنها. فرد عليه القنصل في الخامس عشر من آب ١٩٠٨ برسالة تضمنت نبذة عن شؤون المنطقة وأحاله القنصل أيضا إلى كتاب القس «زويمر» الموسوم «الجزيرة العربية مهد الإسلام» Arabia, the cradle of Islam « باعتباره مرجعا يحتوي معلومات موثقة حسب رأي من وصفهم «بالمطلعين «[35].

ثم قام القنصل العام بالكتابة إلى القنصل الأمريكي في بغداد في الحادي والثلاثين من اب ١٩٠٨ حول ما بلغه من معلومات عن إعلان كل من شريف مكة المكرمة ووالي الحجاز رفضهما لإعلان اسطنبول ومطالبتهما بإعادة العمل بالدستور. ولم يستبعد القنصل العام احتمال تعاطف سكان بلاد العرب مع من أسماهم «بالمحافظين الترك» [36].

ثم أرسل القنصل تقريرا أعده تحت عنوان «البدو وسياساتهم» ورفعه إلى الخارجية الأمريكية. والتقرير طويل يقع في ثلاثة وعشرين صفحة،كانت بدايته بمحاولة تحديد ما أسماه بأرض البدو،وهي التي تشمل حسب رأيه شبه الجزيرة العربية بكاملها حتى نهر الفرات شمالا. وحاول التقرير تتبع علاقات القبائل البدوية القاطنة في تلك المنطقة الشاسعة مع السلطات العثمانية خلال القرن التاسع عشر.

وانتقل القنصل بعد ذلك إلى استعراض التقديرات المتضاربة لعدد سكان المنطقة ورجح تقدير المبشر الأمريكي القس صموئيل زويمر والذي توصل فيه إلى أن سكانها حينئذ يبلغون حوالي ثمانية ملايين نسمة [37].

واستمر القنصل العام الأمريكي في بيروت بتتبع أخبار القبائل. فكتب في الحادي عشر من أيلول ١٩٠٨ إلى القنصل الأمريكي في بغداد مستفسرا عما يتوقع من آثار لانقلاب تموز ١٩٠٨ في اسطنبول والمطالبة بإعادة العمل بالدستور على البادية. فكان الجواب بان «النعم» الدستورية تلك تقع خارج نطاق إدراك أبناء القبائل الذين سيستمرون منشغلين بغاراتهم وغزواتهم [38].

وقد استعان القنصل الأمريكي في بغداد في هذا المجال بخبرة القس جون فان ايس كبير المبشرين الامريكان في البصرة. حيث كتب له طالبا بموافاته بما لديه من معلومات عن الأوضاع السياسية في المنطقة. ووعده القس بتلبية طلبه حال تلقيه المعلومات المطلوبة من مصادره. وبدوره كان القنصل يسارع بنقل أخبار التطورات المهمة المتصلة بأحوال البلاد إلى القنصل العام في بيروت حال حصوله عليها.

35 NARA, RG 84, B.C.P. File No: 451, American Consular in Baghdad, to Bie Ravndal, Beirut. 15 Aug 1908.
36 NARA, RG 84, B.C.P. File No: 1092, Bie Ravndal, Beirut, to American Consular in Baghdad, 31 Aug 1908.
37 NARA, RG 84, B.C.P, "The Bedouins and their politics ", by American Consul General, Beirut.
38 NARA, RG 84, B.C.P, File No:1103 Misc, Bie Ravndal, Beirut, to American Consul, Baghdad, 11sep1908.

إذ كان أكثر ما يشغل الامريكان آنذاك هو الوجود البريطاني المتنامي في المنطقة وبداية تأثيرهم السياسي والاقتصادي عليها[39].

حيث يشير التقرير للقنصل الأمريكي في بغداد بتاريخ الثالث والعشرين من حزيران ١٩١٣ إلى الموقف البريطاني المناوئ للوجود العثماني في منطقة شمال خليج البصرة «ولعل ذلك ناشئ من تأثره بالجو العام السائد في بغداد» والذي يميل إلى الشك الشديد بالنوايا البريطانية حيال المنطقة.

وهنا تبدو الإشارة إلى ظهور الانتقاد في الوثائق الأمريكية خلال تلك المرحلة للنشاط البريطاني في المنطقة. ويعود هذا الانتقاد إلى تهديد الاتفاقات والتفاهمات الأمريكية العثمانية حول المنطقة ولرغبة أمريكية حقيقية في تنافس البريطانيين في الميدان التجاري والاستثماري.

ومن ناحية أخرى كانت لأنشطة المبشرين الامريكان سببا للاهتمام الأمريكي ورغبتهم المباشرة في التغلغل الى داخل المنطقة. فلقد كانت نظرة أولئك المبشرين الى ضرورة العمل في كل شبه الجزيرة العربية نظرة في منتهى الجدية. وعبر عنها القس صموئيل زويمر بقوله « إن من بين الدوافع الى العمل في المنطقة الأسباب التاريخية. فللمسيح الحق في استرجاع الجزيرة العربية التي أكدت الدلائل التي تجمعت لدينا في الخمسين عام الأخيرة ان المسيحية كانت منتشرة فيها في بداية عهدها «.

وقد كتب إلى القنصل الأمريكي في بغداد في الثامن من كانون الثاني ١٩١٢ يخبره فيها بأن السلطات العثمانية في بغداد رفضت التماسه السماح له بزيارة الصحراء للقيام بالأعمال التبشيرية المعتادة مثل معالجة المرضى وبيع الكتب. وذكر بأنه سبق أن زار ذلك المكان مرتين تحت ظل النظام القديم (وهو حكم السلطان عبد الحميد) وأضاف انه كرر المحاولة مع والي البصرة الذي رد بشكل حاسم حين أخبره بأنه لن يسمح له قط بزيارة المنطقة. ورجا زويمر القنصل القيام بكل ما في طاقته لمساعدته في الوصول الى هدفه[40] .

ولأجل ذلك الطلب،اتصل القنصل الأمريكي بسلطات ولاية بغداد حول ذلك فأوضحت له مبررات رفضها التماس زويمر. فكتب للأخير قائلا «إن له الحق في زيارة أي مكان في الأراضي العثمانية. ولكن عند الرغبة في السفر الى المناطق الداخلية يجب أن تؤخذ السلامة في الاعتبار». وأضاف «إن السلطات العثمانية أفادته بأنها رفضت إعطاءه الإذن بزيارته إلى الصحراء لأنه يعتبر ذهابه لها أمرا غير مأمون العواقب،وهي لا ترغب بتحمل أية مسؤولية عما يمكن أن يتعرض له هناك،وتترك له حرية السفر على مسؤوليته الخاصة دون أن توفر له الحرس

39 NARA, RG 84, B.C.P., File No: 800, American Consul, Baghdad, to American Ambassador Const, 23 June 1913.

40 NARA, RG 84, B.C.P.S. Zwemer, Bahrain, to American Consul, Baghdad, 8 Jan 1912.

المرافق المعتاد». ونصح القنصل في ختام رسالته زويمر بعدم القيام برحلته المزمعة لحين إقناع السلطات العثمانية مستقبلا بتوفير الحراسة اللازمة له [41].

وكتب القنصل الأمريكي في بغداد إلى القائم بأعمال الوكيل القنصلي الأمريكي في البصرة يخبره بهذا الموضوع،ويرجوه مفاتحة والي البصرة من أجل الحصول منه على أمر يقضي بتوفير الحراسة اللازمة للقس زويمر أثناء رحلته المزمعة الى الصحراء. وقد قام القائم بالأعمال بمقابلة والي البصرة وطرح عليه الأمر. فرد الوالي بالقول بأن البدو مستثارون بسبب الحرب الايطالية –العثمانية،ولذلك فان السلطات المحلية فيها أخبرت الولاية بأنها لا تستطيع تأمين سلامة القس زويمر هناك،لاسيما وانه قد قام بدعايات ضد الإسلام خلال زيارتيه السابقتين لذلك المكان.

وعلق القائم بالأعمال على ذلك الرد بقوله إن تلك الأسباب يمكن قبولها مؤقتا مع تأكيد حق المواطنين الامريكان في السفر لأي مكان في الأراضي العثمانية،وأضاف تصميمه على الحصول على موافقة الوالي على زيارة زويمر الى الصحراء حين تهدأ الأوضاع بشرط عدم قيامه بالتبشير بين المسلمين [42].

تلك الدوافع الدينية التي جعلت الامريكان في بداية امر وجودهم فيه يتطلعون نحو هذه المنطقة جعلت بريطانيا متحفظة على تلك الخطوات لأنها كانت تمس مصالحها فيها ايضا.

إذ أظهرت الوثائق الرسمية الأمريكية ان ذلك الاهتمام بدأ بالفعل قبل بدء العلاقات بأكثر من عقدين من الزمن،وكانت بواعث ذلك الاهتمام اقتصادية بالدرجة الرئيسة،تسندها وتسوغ لها وتبرر كل أفعالها اهتمامات دينية وسياسية. وقد تصاعدت وتيرة ذلك الاهتمام فيما بعد وخاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى واحتدام الصراع على النفط في المنطقة.

ويتضح من استعراض تلك الوثائق ان الشخصية الامريكية أظهرت اهتماما بشؤون مفتاح منطقة خليج البصرة منذ بداية التمثيل القنصلي الأمريكي عام ١٩٠٧. والذي أقيم فيها لجملة عوامل من الأسباب والبواعث الاقتصادية والسياسية والتبشيرية والتي ظهرت في المنطقة عموما. اذ تولت السياسة الأمريكية تلك السبل والوسائل،وقد كان للكنيسة البروتستانتية في ذلك الوقت الدور الكبير في خلق هذا الاتجاه وتكوينه في حين تولى التبشير البروتستانتي دعم هذه السياسة بكل الوسائل والسبل [43] .

١ – ٣ بدايات الدخول الاقتصادي والنفطي الامريكي الى خليج البصرة:

41 Ib id.

42 NARA, RG 84, B.C.P, American Consul, Baghdad, to Dr. S. Zwemer, Bahrain, 22 Jan 1912.

43 يقول صموئيل زويمر المبشر البروتستانتي الأمريكي «إن التبشير قد وصل إلى أسمى غاياته في مهاجمة العالم الإسلامي،فأدى مهمته على أكملها،وانتهى إلى نتائج لم يكن أحد يحلم بها،منذ الحروب الصليبية».

التنافس البريطاني الأمريكي على نفط خليج البصرة بدأ حينما حاول كل منهما إقناع الحكومة العثمانية بمنحها امتيازات نفطية في أراضيها. وكان الإسهام الأمريكي في المنافسة في ذلك قويا. فقد تولى الأميرال المتقاعد كولبي تشستر تكوين اتحاد (كونسورتيوم) لشركات النفط الأمريكية،وتولى التفاوض مع الباب العالي من أجل الحصول على امتيازات لمد السكك الحديدية والقيام بالتنقيب عن النفط والمعادن وحصلت بذلك شركة ستاندرد أويل في نيويورك على امتياز من الحكومة العثمانية للتنقيب عن النفط في شمال الأناضول وفي أراضي فلسطين.

وتطلعت أنظار المصالح النفطية الأمريكية أيضا إلى المناطق المجاورة من المكامن النفطية. ومن تلك المناطق المجاورة مناطق الهلال الخصيب،فقد أكد القنصل العام الأمريكي في بيروت في تقريره المطول عن «البدو وسياساتهم « الذي سبق ذكره على طبيعة الاهتمام الأمريكي بتلك المنطقة.

إذ جاء في التقرير «لا أستطيع إلا الإيمان بأن التقدم العثماني في المناطق الواقعة شمال خليج البصرة والجزيرة سينحسر عاجلا أو آجلا،وبالتالي فأن أياما أكثر سعادة ستشرق على العرب البدو على الرغم من نقائص الترك. وهناك مجال واسع للتطوير المادي حيث يمكن إدخال وسائل عصرية وخلق صناعات جديدة وتعزيز الأنشطة التجارية في تلك المناطق «[44].

ولم يكن ذلك الاهتمام الأمريكي هو مجرد اجتهادات شخصية للقنصليات الامريكية العاملة في المنطقة وإنما كان منسجما مع التوجهات العامة للسياسة الأمريكية حينئذ فقد كان هدف الامريكان منذ وصولهم الى منطقة خليج البصرة في بدايات القرن التاسع عشر هو محاولة للتنافس مع حلفائهم الأوربيين في السوق الجديدة والحلول محلهم كقوة اقتصادية مهيمنة هناك وهو ما كان مهيئا ومناسبا قبيل أحداث الحرب العالمية الأولى .

ووجد ذلك السعي تعبيرا عنه في توجيه أصدرته القنصلية العامة الأمريكية في اسطنبول إلى القناصل العاملين تحت إشرافها في المنطقة. وكان ذلك التوجيه منسجما مع السياسة الرسمية الأمريكية المعتمدة. وقد جاءت مرحلة رئاسة الرئيس الأمريكي «تافت» Taft (١٩٠٩- ١٩١٣) لتعطي دفعة قوية لذلك الاتجاه[45] .

فقد تبنت الحكومة الأمريكية سياسة تهدف إلى جعل الولايات المتحدة الأمريكية قوة رئيسة في العالم في ميداني التجارة والمال،واشترك الرئيس الأمريكي مع وزير خارجيته «نوكس»Knox في رؤيتهما في أن يكون هدف الدبلوماسية الأمريكية هو إقامة استقرار في العلاقات الخارجية بما يعزز المصالح التجارية الأمريكية. وكان وزير الخارجية يسعى أيضا لاستخدام رأس المال الخاص لتنمية مصالح الولايات المتحدة عبر البحار.

44 NARA, RG 84, B.C.P., "The Bedouins and Their Politics ", OP CIT.

45 NARA, RG 84, B.C.P. File No: M 266, American Consul General Const to American Consul Baghdad, 6 Feb 1911.

وقد نشطت دوائر وزارة الخارجية الأمريكية لتفعيل تلك السياسة في المنطقة فعينت في عام ١٩١١ قنصلا عاما في مقر السفارة الأمريكية في اسطنبول وجعلت مهمته الرئيسة هي السعي لتنشيط التجارة الأمريكية في المنطقة والتي هي سوق واعدة بحسب التطلع الأمريكي هذا ويمكن فتحها أمام المزيد من المنتجات الأمريكية بعد أن ظلت لحد ذلك اليوم لا تعرف من تلك المنتجات إلا الأقمشة القطنية التي كانت تصلها عن طريق البحرين والكويت وتسمى في أسواقها « بالأمريكاني «.

وهناك أمر آخر جذب اهتمام المستثمرين الأجانب نحو المنطقة كلها،وهو مرتبط في أكثر الأحيان مع مشاريعهم النفطية،ويتمثل في السعي للحصول على امتيازات إنشاء السكك الحديدية. فقد كانت المنطقة المحيطة تعج بمشاريع سكك حديد كثيرة وجد بعضها طريقه للتنفيذ يوم ذاك مثل سكة حديد المدينة المنورة وسكة حديد برلين – بغداد. وقد حظيت السكة الأخيرة باهتمام كبير من لدن القنصلية الأمريكية في بغداد منذ عام ١٩٠٨.

إذ وجدت في سجلات القنصليات الأمريكية في المنطقة عشرات التقارير والرسائل التي تابعت كل صغيرة وكبيرة تتعلق بذلك المشروع ومراحل تنفيذه. ولم يكن ذلك الاهتمام منصبا على تلك السكة فقط،بل كان يمتد لأي مشروع سكة حديد آخر يتم طرحه.

فقد اهتم القناصل الامريكان بمشروع مقترح لمد سكة حديد من دمشق إلى بلدة هيت الواقعة على نهر الفرات الى الشمال الغربي من بغداد. وكتبوا عنه تقارير طويلة بدأت في العاشر من تشرين الثاني ١٩٠٩ ولم تنته حتى أواخر العشرينيات من القرن الماضي وتضمنت جميع التفاصيل الفنية للمشروع وجدواه الاقتصادية وخلص إلى دعوة أصحاب رؤوس الأموال الامريكان للتفكير في إمكانية تبني تنفيذ هذا المشروع. واقترح أن يرسل المهتمون منهم فرق استكشافية للعراق لدراسة المشروع المقترح على ارض الرافدين[46] .

وعاد القنصل للكتابة عن هذا المشروع ثانية بعد أقل من شهر،حيث كرر حث المستثمرين الامريكان على الاهتمام بذلك المشروع. وإيجاد حصة في ذلك التنافس الدولي المحموم على مشاريع السكك الحديدية،حيث أريد لبعض تلك المشاريع السكك أن تمر في أطراف وتخوم منطقة الهلال الخصيب حيث كان المستثمر الروسي الكونت كابنست يحاول منذ أواخر القرن التاسع عشر الحصول على امتياز لمد خط سكة حديد من البحر المتوسط حتى الكويت على خليج البصرة.

كما أن بريطانيا سعت بشكل كبير بعد أن نال الألمان امتياز خط برلين – بغداد في تنفيذ سكة حديد منافسة تصل البحر المتوسط بخليج البصرة. وكان من المقترح أن تبدأ من ميناء بور سعيد الى العقبة ومن هناك تتجه نحو بلدة الجوف في شمال نجد ومنها تمتد الى البصرة.

46 NARA, RG 84, B.C.P., "Could a railroad from Damascus to Hit be made to pay by American Consul, Baghdad, 10 Nov 1909.

٤- احتكار الاحتياطيات النفطية

الامتيازات النفطية الخليجية النافذة اليوم يعود تاريخ انشاؤها الى نتائج الحرب العالمية الاولى وتصفية الحلفاء لممتلكات الدولة العثمانية،وقد أُنجز ذلك من خلال استعمال تقنيتين،«ملكية مشتركة وعقود طويلة المدى» لاستكشاف وانتاج وتصفية ونقل وبيعِ للنَفط الخامّ الخليجي.

وإنّ تأريخَ التطويرَ النفطي في خليج البصرة،تصاعدت أهميته من كونه أساس التجهيزِ النفطي المستقبليِ العالمي (من خلال السعرِ المستقبليِ وسلوكِ الإنتاجِ)، الى عمليات التطويرِ والتركيزِ من قبل شركاتَ النفط الرئيسيةَ لفرض إرادة السيطرةِ على الاحتياطيات النفطِية.

منذ بداية اكتشاف النفط في ولاية البصرة والاحساء في بداية القرن العشرين،مالتَ شركاتُ النفط الرئيسية إلى الاتجاه إلى أحد الصنفين فيما يتعلق بسياساتِها التي تَتعلّقُ بالاحتياطيات الخليجية. فمن ناحية كَانتْ المخاوفَ سائدة لعدّة سَنَوات من اسناد عملياتَها حول سيطرةِ الاحتياطيات والإنتاج للنَفط الخامّ. ومن الناحية الأخرى كَانتْ الشركاتَ التي أنجزتْ أهمية عملها كموزّعين،ويَمتلكُون بِضْعَ احتياطيات لإنتاج النفط الخامَّ[47].

التسلسل التاريخي النفطي الامريكي في خليج البصرة يبدأ عند شركة Anglo-Iranian Oil المحدودة،والتي بدأت في ١٩٠١،عندما مَنحَ امتياز حق التنقيب عن النفط لوليام دارسي،والى شركة Anglo-Iranian Oil. والتي شُكّلَت في ١٩٠٩ لاكتساب هذا الامتياز،والذي اعيد النظر فيه في ١٩٣٣ لتَغْطية ما مجموعه ١٠٠،٠٠٠ ميل مربّع.

غير إنّنا اذا اردنا ان نفهم بشكل متكامل طبيعة الوجود النفطي الامريكي فلابد لنا من العودة قليلا الى اسس ذلك الوجود والذي بدأ مع شركة Standard Oil. فهذه الشركة التي دَمجَت أولاً في ١٨٧٠،حيث كَانتَ عبارة عن تصفية شركةِ oniy التي كانت تسيطرُ على ١٠٪ مِنْ قدرةِ تكريرَ النفط التشغيلي الأمريكيِ واشترت مِنْ الآخرين باقي نسب الشركة.

وفي ١٨٧٣،شَغلَت أولاً خطِ الأنابيب لنقلِ النفط الخامّ. وبحلول الـ ١٨٧٩،زادَت سيطرتَها مِنْ طاقةِ التصفية إلى ٩٠ ٪، في الولايات المتّحدة. وفي ١٨٨٧،دَخلَت حقلَ الإنتاجِ بصورة قليلة،بشركتين تابعتين كمنتجين مصنّفينِ للنَفط الخامّ. ثم ركزت اهتمامها بأربعة مِنْ الوظائفِ هي الإنتاجِ. التصفية،والنقل،والتسويق،لكن القاعدةَ الرئيسيةَ لنموها في الداخل والأسواق

[47] تقرير إلى اللجنةِ التجاريةِ الإتحاديةِ،أصدرَ خلال اللجنة الفرعيّةِ على احتكار اللجنة المشرفة على الأعمال الصغيرةِ،مجلس الشيوخ الأمريكي،الجلسة ٨٣،واشنطن،١٩٥٢،فصل تطوير السيطرةِ المشتركةِ على النفطِ الأجنبي،ص ٣٧-٤٦.

الخارجية كَانَ سيطرتَها على النقلِ،والتصفية،والتسويق. وفي ١٩٠٤،أنتجَت الشركة أكثر مِنْ سُدس إنتاج النفط الخامِ الأمريكيِ الكليّ[48].

كَانتْ الولايات المتّحدةِ المنتجَ الأكبر في العالمَ مِنْ حيث المُنتَجاتِ الخامّ والمصفّاةِ للتصديرِ في بداية القرنِ،وكانت هيمنة ستاندرد في النقلِ المحليِ،والتصفية،والتسويق في موقع مهيمن في التجارة الدوليةِ للنَفط الخامّ ومُنتَجاتِه المصفّاةِ.

وقدرة الشركةَ للإنْجاز والإبقاء في ذلك الموقعِ من خلال السيطرةِ الشاملةِ على الاحتياطيات وعلى الإنتاجِ الفعليِ والاكتشاف الدوريِ لحقولِ النفط الجديدةِ حيث أبقت الإنتاج الداخلي بمثل هذا المستوى العالي ومستقرا بالنسبة إلى خْلقُ فائض للتصديرِ في كافة السَنَواتِ الـ ٣٥ الأولى مِنْ تأريخِ الشركةَ.

في أوائِل القرن العشرين،قادتْ الشركة مع مجموعةَ جديدةَ كليًّا مِنْ شركاتَ النفط العالمية بعَكْس سياستِها التقليديةِ النفطية المحلية في الولايات المتحدة،واتباع سياسة خارجية يكون اساسها عدمِ التحيز في امتلاك الاحتياطيات الجديدة المكتشفة حديثا في منطقة الشرق المسلم. وهذه السياسة الجديدةِ تتُلخّصُ كالتّالي: انه وبسبب الكلفة العالية لشراء الحقوقِ المعدنيةِ الخاصّةِ في الولايات المتّحدةِ،من حيث احتياطيات القانونَ إلى ملاكِ الأرضِ،والحقّ في الامتلاك،والاَستغلالُ،أَو من حيث إنَّ الأراضي الحاملة للنفط هي جزءَ من الملك العامِ وهي محتملة للتَفَاوُض مع الحكومةِ للامتيازات،كأراضي حاملة للنفط والتي كَانتْ جزءَ من الملك العامِ،فانه أصبحَت هذه الاراضي الامريكية هي مصدر للتموين.

هذا العامل الاقتصادي كَانَ مِنْ الأهميةِ لَيسَ بسبب الخوفِ من نَقْص النفطِ المتوقّعِ في الولايات المتّحدةِ،لكن بسبب أنَّ النفط الأمريكي سيَكُونُ في ضررِ متزايدِ بسبب تموين الأسواق الخارجيةِ.

تلك الأسواقِ في ذَلِك الوَقت كَانتْ تتُطوّرُ بسرعة بسبب نمو النقلِ المحرّكِات واستعمال المنتجات النفطية لتوليد الطاقة الكهربائيةِ،واستعمالات أخرى. وكان من المهم جداً معرفة كمية النفط في الأسواق الخارجيةِ والتي كَانتْ تنمو،خاصة بعد إن تقدّمِت البحريةِ البريطانيةِ في ١٩١٢،بتحويل مُعظم أساطيلِ شحن العالمِ مِنْ الفحمِ إلى زيتِ الوقود كمصدر للطاقةِ[49].

الامر الاخر في السياسة النفطية الامريكية كان الخوف من الاحتكار الأجنبي في ان يلتقي مع الخوفِ من نَقْصِ النفطِ في الولايات المتّحدة،وأيضاً كان هناك خوف عامّ من ان يتُطوّر الاحتكار الأجنبي لكُلّ مصادر النفطِ الاجنبية. ولذلك في بداية العشرينات طَلَبَ مجلس الشيوخ الأمريكي بالتحقيقَ في رفع القيودِ التي فَرضَت على المواطنين الامريكان في البلدانِ الاجنبية في مجال التنقيب عن النفطِ والخطواتِ التي يجب ان تؤْخَذَ لإزالة هذه القيودِ.

48 Daniel. yergin, the prize. the epic quest for oil, money, power, the free press, New York, 1992, p 24.
49 Daniel yergin, the prize, OP CIT, p 28.

وبسبب هذه العواملِ،وعند نهاية الحرب العالمية الأولى كَانتْ كُلّ شركاتِ النفط الأمريكيةِ المهمةِ تُريدُ السيطرة والاحتفاظ باحتياطيات أجنبيةَ بشكل فعال ودائم. ومواجهة العقباتِ الهائلةِ،والتي تمثلت في السياساتَ الاستعمارية لبريطانيا العظمى ونشاطات شركاتِ النفط البريطانيةِ والهولنديةِ والتي كَانتا قد عملتا في البحثِ عن الاحتياطيات الاجنبية.

في بلاد فارس،كانت شركة الأنجلو- فارسية المحدودة،قد حَصلَت على الامتيازات خلال شركتها التابعةِ لها،وهي شركة Persian North Oil المحدودة،والتي حصلت على امتياز على حوالي ٥٠٠،٠٠٠ ميلِ مربّعِ التي تَحوي الأراضي الحاملة للنفطِ الوَاعِدِ لبلاد فارس. حيث كان الإنتاج الفارسي للنفط قد طوّرَ من قبل البريطانيينِ بشكل كبير لدَعْم السُفُنِ البريطانيةِ التي تعمل بالنفطَ أثناء الحرب العالمية الأولى،وأسفرت عمليات التنقيب عن العثور على النفط بكميات تجارية في حقل مسجد سليمان على مقربة من شمال شرق خليج البصرة.

وكانت الحكومةِ البريطانيةِ قد شاركتْ في هذا التطويرِ مباشرة من خلال ملكيتها المشتركةِ لشركة الأنجلو- فارسية المحدودة في جنوب بلاد فارس،والتي حصلت على امتياز لمدة ٦٠ سَنَة من خلال امتياز مَنحَ في ١٩٠١ إلى «وليم دارسي» William D'Arcy.

وبسبب هذه السياساتِ جرت محاولات للشركاتِ الأمريكيةِ للحُصُول على امتيازاتِ النَفط الخامّ في آسيا لكنها كَانتْ فاشلةَ بشكل كبير،لان في البلدانِ الاجنبية مِنْ نصف الكرة الأرضيةِ الغربيةِ،كانت الموانع سياسية هي السبب في انها لَمْ تَجدْ لها اي موطئ قدم في تلك البلاد[50].

لقد كانت الشركات الامريكية تريد السيطرةِ على الاحتياطيات النفطية في الدولة العثمانية – كما ذكرنا – من خلال استعمال تقنيتين اثنتين،ملكية مشتركة بين الشركات الغربية وعقود طويلة المدى لبيعِ النَفط الخامّ. ونُسِجتْ مصالح شركاتِ النفط الدوليةِ بما يعرف «بالملكية المشتركةِ» وهذه المُشَابَكَة مِنْ السيطرةِ جاءت من خلال تأريخِ طويل ومعقد من المفاوضاتِ الدبلوماسيةِ السياسيةِ والخاصّةِ مع الدولة العثمانية لكنها لم تصل الى نتيجة معها وفشلت،لكنها بعد ذلك نجحت تلك الشركات،ولكن بعد الحرب العالمية الاولى.

وبتحليلِ الإدارةِ والسياساتِ التابعةِ لهذه الشركات. فان المصالح النفطية الغربية في الشرق الأوسطِ تكونت من خلال خمس مِنْ شركاتِ النفط الدوليةِ السبع والتي تشابكت معهم مباشرةً مِنْ خلال العقودِ طويلة المدى لبيعِ النَفط الخامّ. وامتازت بالمدد الطويلة للعقودِ،والكميات العظيمة للنفطِ التي تَضمّنتهاْ،والطبيعة غير العادية لطرقِ التسعير وشروطَ

[50] جون عيسى،سياسة النفطِ الأمريكيةِ،الجلسة السابعة والستّون،اللجنة التجارية الإتحادية وُجّهتْ لكِتابَة تقريراً على الملكيةِ العربية لشركاتِ النفط الأمريكيةِ. التقرير،الملكية الأجنبية في الصناعة النفطيةِ،١٩٢٣،المجلد٥،ص٤٦٢.

البيعِ،وإدراج البنودِ التي تُحدّدُ تسويق النفطِ والتي جعلت من هذه العقودِ تَمتدُّ أبعد بكثيرً وراء صفقات العملِ العاديةِ [51] ..

يشير تأريخ تطوير شركة النفط العراقية المحدودة بوضوح الى تطورِ نظام السيطرةِ المشتركةِ من خلال الملكية الجماعيةِ. وبالتشغيل خلال آليةِ الملكية الجماعيةَ،وان الشركات الدولية الرئيسية المشاركة فيها كَانتْ قادرة عملياً لإعاقة المنافسةِ.

ان شركة النفط العراقية المحدودة لَمْ تعملْ كشركة لصنع الارباح ومستقلة فحسب وانما كَانَت شراكة جوهرية للإنْتاج والاشتراك بالنَفط الخامِ بين مالكيه. حيث ان فشل شركة النفط العراقية المحدودة في ضمان الامتيازات في البحرين وقطر والسعودية يَجِبُ أَنْ لا يحْجبَ حقيقةَ بانها كانت أعظم وانجح شركة في الشرق الأوسطِ،حيث نجحت في إغلاق البابِ المفتوحِ في العراق عن الغرباءِ من المنافسين الرئيسيين للامتيازات. وبالتالي فهي تمثل النموذج الامريكي الحقيقي في كيفية التأثير والسيطرة على العلاقة الامريكية النفطية.

يَعُودُ أصلِ شركة النفط العراقية المحدودة مبكراً إلى عام ١٩٠٠،هو ما أَصْبَحَ مهمَا في دوائرِ النفطِ العالميةِ الا إن الترتيباتَ التقييديةِ للحرب العالمية الأولى جاءتْ مبكرة في حياةِ الشركةِ واصبحت اتفاقية وزارةَ الخارجية البريطانية عام ١٩١٤. من القيود الهامّة التي لَمْ تُطوّرْ الشركة حتى منتصف العشرينات كنتيجة من نتائج الحرب العالمية الاولى.

وإذا نظرنا إلى الاساس الذي أَسّستْ عليه سياسات التشغيل لشركة النفط العراقية المحدودة والنَتائِج التي نتجت عنها من منظورَ تأريخيَ والفلسفةِ التي وجّهتْ عملياتِها الداخليةِ فسنكتشف أن شركة النفط العراقية المحدودة هي العمل المشترك الأول في اعمالِ النفطِ الدوليةِ.

ولكن في تلك المرحلة تعرضت عملياتِ شركة النفط العراقية المحدودة داخل وخارج العراق إلى مجموعة من المشاكلِ السياسيةِ والماليةِ،وخصوصاً مع حكومةِ العراق والتي يمكننا فهم تلك المشاكل من خلال معرفة تاريخ عقود تأسيس هذه الشركة[52].

ان تأريخ تطوير شركة النفط العراقية المحدودة يشير بوضوح الى تطورِ السيطرةِ المشتركةِ من خلال الملكية الجماعيةِ. وبالتشغيل خلال آليةِ الملكية الجماعيةَ،وان الشركات الدولية الرئيسية المشاركة فيها كَانتْ قادرة عملياً لإعاقة المنافسةِ.

51 Bailey. T A A, Diplomatic History of the American People, 9th ed, Englewood Cliffs, p 331.

52 شركة انابيب البحر الأبيض المتوسط المحدودة (إم بي إل)،واجهت مشكلةَ أخرى يعني،اعتراف بحكوماتِ فلسطين وعبر الأردن الذي يُمْكِنُ أَنْ يَحْصلَ على امتياز وحيدِ إذا آي بي سي سلّمَ حقوقَه لتَشْغيل خطوطِ الأنابيب. والاعتراف احتج لكي يُصدّقَ امتيازات عبورِ إم بي إل،لكن إذا تخلت شركة النفط العراقية المحدودة عن حقَّها في تَشْغيل خطوطِ الأنابيب،فإنها تفَقدَ سيطرةَ وحدةِ على إم بي إل. مذكّرة مِنْ جْي. سكيلورس إلى المجموعاتِ،الانعكاسات على اتفاقية المجموعةَ،٢٣تشرين الأول ١٩٣٣.

وان شركة النفط العراقية المحدودة لَمْ تشغّلْ كشركة لصنع الارباح ومستقلة فقط. وانما كَانَ جوهرياً شراكة لإنْتاج واشتراك النَفط الخامِ بين مالكيه. وأبقتْ أرباحها في مستوى إسمي كنتيجة لممارسةِ بعض الضغوط عليها مع احتفاظها بالسعر المنخفضَ بشكل اعتباطي للنفط الخامِ العراقي مع ممارسة كافة المتطلبات التي تخفّضَ مسؤوليةَ ضريبةِ الشركة إلى الحكومةِ البريطانيةِ وسَمحَ بالتصفية وبتسويق الشركات التابعةِ لها مِنْ المجموعاتِ لجعل السهمِ الرئيسيِ للأرباحِ يَنْتجُ مِنْ عملياتِ شركة النفط العراقية المحدودة.

واليوم إذا نظرنا الى القرن العشرين وبرؤية شاملة نجد ان هذا القرن قد اتسم بانه عصر النفط الاسود فمنذ الحرب العالمية الاولى ونتائجها من سقوط للدولة العثمانية ثم بعد ذلك جاءت الحرب العالمية الثانية ومرورا بالحرب الباردة الى الحرب العراقية الامريكية الثانية كانت الافتراضات تشير بان نشوء تلك الحروب كانت بسبب اكتشاف وامتلاك والسيطرة على النفط.

وحينما نعتقد بأهمية العامل النفطي بالنسبة للعلاقة التي حكمت الاطراف المشاركة بالاحتكار النفطي نجد ان من اهم السمات التي حكمت تلك العلاقة هي العلاقة الوطيدة بين الحكومة الامريكية وبين رؤساء الشركات النفطية ومدراء الاعمال التجارية فيها حول مسالة الامتياز او الاحتكار النفطي عبر البحار. وهذه العلاقة هي نفس العلاقة التي خلقها ودروو ويلسون في عشرينيات القرن الماضي لمساعدة استمرارية دعم السياسة الامريكية في منطقتنا وهي نفس العلاقة التي اعاد بنائها وبشكل مختلف ايزنهاور في قانون منع الاحتكار وتدمير ستاندرد اويل عام ١٩٥٤ ذلك لان هذه العلاقة تهدف الى شئ واحد هو ضمان والسيطرة والاستحواذ على النفط الخليجي وان تعددت واختلفت اشكال اوجه العلاقة.

ومرة ثانية افترضت جعل المنطقة النفطية بداية لكونها منطقة امنة وان تصبح مركز التأثير على القضايا العالمية وتشكلت دول المنطقة بحدودها الحالية بهدف ضمان امن منطقة الخليج ودون النظر الى حقوق شعوب المنطقة في تأسيس الدول.

الخاتمة:

كانت ولاية البصرة والاحساء خلال القرن الماضي تمثل جزءا من مفهوم اقتصاد المستقبل او ما يطلق عليه مفهوم «الاقتصاد الذكي المستقبلي» والذي يعتمد على المعلومات والمعرفة والاتصالات ثم الاحتكارات والامتيازات بكافة أشكالها وحيازتها وامتلاكها والسيطرة عليها وحلول الآلات والمعدات وتكنولوجيات الإنتاج الذكية محل العمالة اليدوية المحلية لأنهم كانوا يدركون ان المستقبل سيكون للمتخصصين والمبدعين وأصحاب المهارات المعرفية والتكنولوجية.

ومن هنا نفهم ارادة الامريكي وبشدة تنفيذ مسالة نقل « ملكية» الامتيازات لتصنع صيغة جديدة في مفهوم التعامل الامريكي مع دول الخليج البصرة،فالمنطق السائد في نقل الملكية من

شخص لآخر هو اما بالبيع،او الورث،او الهبة،او أية وسيلة قانونية لانتقال الملكيات الأخرى.

لكن في هذه العملية ارادت الشركات والحكومات الامريكية انتقال ملكية الامتيازات المختلفة للمصادر الطبيعية من الخليجيين الى الشركات الامريكية حسب الية جديدة لانتقال الملكيات والتي ستصبح فيما بعد بصورة غير ظاهرة هي المالك والحاكم الجديد.

فمصطلح الامتياز يعني منح الانتفاع،او الاجازة،او التمليك،او الهبة،او الاحتكار،او الحق الخاص لشركة وطنية او اجنبية من قبل الدولة ضمن منطقة محددة من اراضيها لأجل مسمى. وتتخذ اتفاقيات الامتيازات اشكالا مختلفة منها امتياز اقتصادي وامتياز سياسي[53].

ومن باب المقارنة التاريخية نجد ان من اهم سمات سياسة السلطان عبد الحميد خان الثاني النفطية هي عدم منح الامتيازات للشركات الغربية بالمعنى السابق اي امتياز وتملك او تمليك لأراضي النفط في كركوك والموصل،لان هذه الاراضي هي ملك للدولة العلية،وبالتالي فالسلطان عبدالحميد خان الثاني رغب بإيجار تلك الاراضي للشركات مقابل عوائد سنوية يتم الاتفاق عليها مع الشركات النفطية،وتبقى ملكية الاراضي لأصحابها الشرعيين،مستندا في ذلك الى الفقه الحنفي في احكام الايجار،واذا نظرنا اليوم الى اتفاقيات الامتيازات النفطية في ارامكو وفي عامة مناطق الشرق الاوسط وفي مناطق التي كانت سابقا ضمن الدولة العثمانية وخاصة في ولاية البصرة والاحساء فسنجد ان جميع اتفاقيات الامتيازات النفطية تعتمد على احكام المذهب الحنبلي والتي هي جواز اعطاء وتملك الارض البوار لمن يحيها وبالتالي فجميع الاراضي النفطية في هذه المنطقة وبموجب احكام اتفاقيات الامتيازات هي ملك للشركات النفطية ...

وفي الختام اعتقد جازما أن تحقيق ومعرفة قيمة السلام يتم فقط حينما نفهم معنى التنافس والصراع،وآمل أن يكون هذا البحث خطوة في تحقيق هذا المبدأ في السعي لفهم تنافس مختلف الاركان امتد ما يقرب لأكثر من قرن من الزمان ولا يزال مستمرا حتى هذا اليوم.

المصادر:

- Bailey. T A A, Diplomatic History of the American People, 9th ed, Englewood Cliffs.
- Daniel. yergin, the prize. the epic quest for oil, money, power, the free press, New York, 1992.
- David H. Finnie, pioneers east, the Early American Experience in the Middle East, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.
- Field. James, American and Mediterranean World 1776 – 1882, Princeton N.J, Princeton University Press, 1969.
- Gabriel L Joseph, Protestant Diplomacy and The Near East, Missionary Influence on

[53] احمد عبد الرزاق السعيدان،القانون والسيادة وامتيازات النفط،مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت،١٩٩٧،ص ٢٧- ٢٨.

American Policy 1914 – 1937, University of Minnesota Press, 1971.
- Gordon. Leland James, American Relation With turkey 1830 – 1930, Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1932.
- John Joseph, the Nestorian and their Muslim neighbor, Princeton, 1961.
- Khadduri. Majid, The Problem of Regional Security in the Middle East, An Appraisal, Middle East Journal, XI, 1957.
- Marlowe. John, Arab Nationalism and British Imperialism, A study in Power Politics, London, Cresset Press, 1961.
- NARA, RG 84, B.C.P, "The Bedouins and their politics ", by American Consul General, Beirut.
- NARA, RG 84, B.C.P, American Consul, Baghdad, to Dr. S. Zwemer, Bahrain, 22 Jan 1912.
- NARA, RG 84, B.C.P, File NO: 11, American Consular in Baghdad to American Consular agent - Basra, 3 June 1907.
- NARA, RG 84, B.C.P, File No: 448, American Consular in Baghdad, to Bie Ravndal, Beirut, 14 Aug 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P, File No: 896 Misc, Bie Ravndal, to American Consular in Baghdad, Beirut, 5 May 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P, File No:1103 Misc, Bie Ravndal, Beirut, to American Consul, Baghdad, 11sep1908.
- NARA, RG 84, B.C.P. File No: 1092, Bie Ravndal, Beirut, to American Consular in Baghdad, 31 Aug 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P. File NO: 302, American Consular in Baghdad to Rev. J. Van Ess, 7 Feb 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P. File No: 381, American Consular in Baghdad, to Hon. D. Fairchild, Washington, 15 May 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P. File No: 451, American Consular in Baghdad, to Bie Ravndal, Beirut. 15 Aug 1908.
- NARA, RG 84, B.C.P. File No: M 266, American Consul General Const to American Consul Baghdad, 6 Feb 1911.
- NARA, RG 84, B.C.P., "The Bedouins and their politics ", OP CIT.
- NARA, RG 84, B.C.P., "Could a railroad from Damascus to Hit be made to pay by American Consul, Baghdad, 10 Nov 1909.
- NARA, RG 84, B.C.P., File No: 800, American Consul, Baghdad, to American Ambassador Const, 23 June 1913.
- NARA, RG 84, B.C.P.S. Zwemer, Bahrain, to American Consul, Baghdad, 8 Jan 1912.
- National Archives and Records Administration (NARA), RG 84, Baghdad Consular Post, (hereafter B.C.P.), File No.3135, No.1. Dept. of State, Washington, to American Consul, Baghdad, 8 feb1907.
- National Archives Microfilm Publicatıons, Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of ASIA, 1889 – 1929, 890 g, MESOPOTAMIA (IRAQ), Political Affairs.
- National Archives Microfilm Publicatıons. Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of ASIA, 1889 – 1929. 890 g MESOPOTAMIA (IRAQ). 890 g Political Affairs.

- National Archives Microfilm Publicatıons. Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of ASIA, 1889 – 1929. 890 g MESOPOTAMIA (IRAQ). 890 g Political Affairs.
- Sachar M. Howard, Europe Leaves the Middle East 1936 -1954, New York, Knopf, 1972.
- THE National Archives and Records Service, General Services Administration, Washington, 1968.
- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B5%D8%B1%D8%A9

- حارث يوسف غنيمة،البروتستانت الإنجيليون في العراق،مطبعة الناشر المكتبي،بغداد،١٩٩٨.
- أحمد سوسة،ملامح التاريخ القديم ليهود العراق،مطبعة أسعد،ط/١،بغداد ١٩٧٨.
- احمد عبد الرزاق السعيدان،القانون والسيادة وامتيازات النفط،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،١٩٩٧.
- تقرير إلى اللجنةِ التجاريةِ الإتحاديةِ،أصدرَ خلال اللجنة الفرعيّةِ على احتكار اللجنة المشرفة على الأعمال الصغيرةِ،مجلس الشيوخ الأمريكي،الجلسة ٨٣،واشنطن،١٩٥٢،فصل تطوير السيطرةِ المشتركةِ على النفطِ الأجنبي.
- تقرير مديرِ المدرسةِ في بغداد،بي أي إس أو آر ١٢،كانون الأول ١٩٢٣ أَو مُلاحظات مِنْ الأستاذِ دورتري في بغداد،٢١ شباط ١٩٢٦.
- جرانت،هارولد تمبرلي،أوربا في القرنين التاسع عشر والعشرين،ترجمة: بهاء فهمي،أحمد عزت عبد الكريم،ط/٦،دار الكتاب العربي،القاهرة،(د. ت).
- جون عيسى،سياسة النفطِ الأمريكيةِ،الجلسة السابعة والستّون،اللجنة التجارية الإتحادية وُجّهتْ لكِتابَة تقريراً على الملكيةِ العربية لشركاتِ النفط الأمريكيةِ. التقرير،الملكية الأجنبية في الصناعة النفطيةِ،١٩٢٣،المجلد٥.
- طلال عتريسي،البعاث اليسوعية،الوكالة العالمية للتوزيع،لبنان،١٩٨٧.
- محمد فؤاد شكري ومحمد أنيس،أوربا في العصور الحديثة،ج١،ط٢،القاهرة،١٩٦١.
- مذكّرة مِنْ جْي. سكيلورس إلى المجموعاتِ،الانعكاسات على اتفاقية المجموعةَ،٢٣تشرين الأول ١٩٣٣.
- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط،القاهرة،١٩٦٨.

دلالة (تعالَوا) في القرآن الكريم

Soumia Haj Nayef / Osama Almallohi

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Balagati Anabilim Dalı
alafaf1945@yahoo.com

Dr. almallouhialmallouhi@gmail.com

ملخص البحث

تناول البحث دراسة فعل الأمر (تعالَ) في القرآن الكريم داسة لغويَّة،دلاليَّة،وقد تناولنا دراسة هذا الفعل في كتب اللغة والمعاجم،وكذلك دراسة الآيات الكريمة في عدد كبير من التفاسير لنتبيَّن آراء المفسرين وأقوالهم في معنى الآيات بشكل عام،ومعنى ودلالة فعل الأمر (تعالَ) بشكل خاص،ومن ثَمَّ ذكر الجانب الدلالي الذي توصَّلنا إليه،والذي يربط دلالة استعمال (تعالَوا) مع المعنى المراد في الآيات الكريمة. ورد الفعل بصيغة «تعالوا» بصورة فعل أمر في القرآن الكريم سبع مرات،وورد بصيغة تعالين مرة واحدة عن نساء النبي صلى الله عليه وسلم،وورد بصيغة الفعل الماضي «تعالى» خمسة عشر مرة بما يخص علو الجليل وسمو شأنه ورفعة مقامه العظيم العالي. استخدم الناس معنى «تعالوا» بالاتجاه المكاني الحسي الأفقي ووجه القرآن المعنى بالاتجاه المعنوي العمودي الرأسي...الناس يقصدون الاقتراب المكاني الأفقي والمعنى في القرآن الارتفاع والارتقاء المعنوي،فيظهر فيه معنى العلو والارتقاء والسمو وترك الصغائر إلى عظائم الأمور،وغير ذلك من النتائج التي ذكرناها في البحث.

الكلمات المفتاحيَّة: تعالَ،تعالَوا،تعالَيْنَ،دلالة،العلو

Kur'an-ı Kerim'de "تعالَوا" İfadesinin Anlam Çerçevesi

Öz

Bu çalışmada Kuran-ı Kerim'de geçen te-â-le (تعالَ) emir fiili dil ve mana açısından ele alınmıştır. Bu fiili lügat kitaplarından ve sözlüklerden incelemeye çalıştık. Ayrıca genel olarak ayetlerin manasıyla ilgili müfessirlerin söz ve görüşlerini ortaya koymak için sayıca birçok tefsirden ayet-i kerimeleri incelemekle birlikte özelde te-â-le (تعالَ) emir fiilini dil ve mana açısından ele almaya çalıştık. Daha sonra te-â-le-v (تعالَوا) fiilinin kullanıldığı mana ile ayet-i kerimelerde kastedilen manayı bağdaştırma konusunda ulaştığımız anlamsal yönleri zikrettik. Kuran-ı Kerim'de geçen bu fiil, yedi defa (تعالَوا) emir sığasıyla, Hz. Peygamber'in eşlerine hitaben bir defa te-â-le-y-ne (تعالين) sığasıyla ve celal sahibi Allah'ın zatının yüceliğini, şanının büyüklüğünü ve çok yüce makamının yüksekliğini ifade etmek üzere on beş defa te-â-lê (تعالى) şeklinde fiili mazi sığasıyla kullanılmıştır. İnsanlar, (تعالَوا) fiilini mekânsal fiziki ve yatay manasında kullandılar. Kuran ise bu manayı manevi, dikey, yüksek ve yüce yönünde kullanmaktadır.. Bununla insanlar mekânsal yatay yakınlığı kastederken Kuran'daki mana, yücelik ve manevi anlamda yükselmek şeklinde geçmektedir. Böylece Kuran'daki manada yükselme ve yücelme ile birlikte küçük ve önemsiz işleri terk edip büyük ve önemli olan işlere yönelme manası ortaya çıkmaktadır. İşte bunun gibi ulaştığımız diğer sonuçları da çalışmamızda zikrettik.

Anahtar Kelimeler: Teâle, teâlev, teâleyne, delalet, ulûv

المقدمة

الحمد لله الرحمن الذي علم القرآن وخلق الإنسان وعلمه البيان وجعل في القرآن أدلَّ المعاني والكلمات،والصلاة والسلام على الصادق الأمين الذي بلَّغ الرسالة وأدى الأمانة وطبَّق القرآن وتمثَّله حتى صار قرآنا يمشي على الأرض وعلى آله وصحبه الكرام.

المؤمنون المتدبرون للقرآن والمشتغلون في لغة القرآن ومعانيه هم أولو الألباب وكلما تدبروا وتمعنوا ازدادوا إيمانا ورشداً،وفي كل قراءة متمعِّنة منهم لآيات الذكر الحكيم يزدادون معرفة بدقة عبارات القرآن العظيم وكلماته وحروفه.

والمتدبرون يصبحون في اشتغالهم بالقرآن أكثر دقة وأكثر تسديداً في كلماتهم التي يكتبونها أو ينطقونها لأنهم وجدوا في القرآن دقة ليس كمثلها دقة،وهم يزدادون يقينا أنَّ كلَّ كلمة في

القرآن أتت دالَّة في محلها تماماً،بحيث يستحيل للمعنى أن يتمَّ كما أراده الهادي جل شأنه لو استُبدلت كلمة مكان كلمة مهما كان الترادف قريبا أو التشابه عظيماً.

وفي ربط كلمات المتكلمين وكتابة الكاتبين مع دقة المعاني ودلالاتها درجات كثيرة عديدة فمنهم من ابتعد قليلاً فأنقص في دقة الدلالة ومنهم من ابتعد كثيراً حتى أصبحت الكلمة مغايرة لمعناها الأصلي إلى حد كبير.

وهذا البحث يدرس ما ورد في القرآن الكريم من الفعل «تعالوا» ويفصل في معناه الدقيق الذي وجَّهه القرآن الكريم عند استخدامه. فقد ورد الفعل بصيغة «تعالوا» كفعل أمر في القرآن الكريم سبع مرات،وورد بصيغة تعالين مرة واحدة عن نساء النبي صلى الله عليه وسلم،وورد بصيغة الفعل الماضي»تعالى» خمسة عشر مرة بما يخص علو الجليل وسمو شأنه ورفعة مقامه العظيم العالي.

مشكلة البحث: الكشف عن دلالة فعل الأمر (تعالَ) الوارد في الآيات الكريمة في القرآن الكريم.

أهميَّة البحث: تكمن أهميَّة هذا البحث في إظهار المعنى المراد من استعمال فعل الأمر (تعالَ) في القرآن الكريم.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى الكشف عن دلالة الفعل (تعالَ) في الآيات التي ورد فيها،وبيان دقَّة استعماله في القرآن الكريم،وعدم إمطان استعمال غيره في الآيات الكريمة التي ورد فيها.

خطَّة البحث:

تناولنا في هذا البحث دراسة فعل الأمر (تعالَوا)،وقد قسَّمنا البحث على مقدِّمة،ومبحثين،المبحث الأوَّل: الدراسة اللغوية للفعل (تعالَ)

المبحث الثاني: الدراسة الدلالية،وقد تضمن دراسة الآيات الكريمة التي ورد فيها لفظ (تعالَوا)،دراسة دلاليَّة عميقة،وحرصنا على إيراد أقوال المفسرين في هذه الآيات الكريمة.

ثمَّ الخاتمة وذكرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

المبحث الأوَّل: الدراسة اللغويَّة

قال الخليل: ((علو: العُلُوُّ لله سبحانَه وتَعَالَى عن كلِّ شيء فهوأعلى وأعظم مما يُثْنَى عليه،لا إله إلا الله وحده لا شريك له. والعلو: أصل البناء. ومنه العَلاءُ والعُلُوّ،فالعَلاءُ الرِّفْعَةُ،والعُلُوُّ العظمة والتجبّر. [يقال] : علا مَلِكٌ في الأرض [أي: طغَى وتعظّم]...وتقول لكلّ شيء علا:

علا يَعْلو علوا،وتقول في الرِّفعة والشرف: عَلِيَ يَعْلى عَلاءً. والعَلْياء: رأسُ كلّ جَبَلٍ مُشْرِف... ويقال: اعْلُ عن مَجْلِسِك. فإذا قام فقد علا عنه. وتعلّتِ المرأة فهي تتعلَّى إذا طَهُرت من نفاسها. وتقول: يا رجل تعالَهْ،الهاءُ صِلَة،فإذا وصلتَ طرحتَ الهاء. فتقول: تعالَ يا رجلُ وتعاليا وتعالَوْا،وأماتوا هذا الفعل سوى النّداء.))[1]

قال أبو بكر: ((قال الفراء: أصل « تعال «: « تفاعل « من « العلو «،أي: ارتفع. ثم أكثروا استعماله حتى جعلوه بمنزلة « أقبل « فصار الرجل يقول،وهو في الموضع المنخفض للذي هو على المكان المرتفع: تعال،يريد: أقبل. [2]

ويقال للرجلين: تعاليا،وللرجال: تعالَوْا،بفتح اللام،وللمرأة: تعالَيْ،بفتح اللام،وللمرأتين تعاليا،وللنسوة: تعالَيْن. وإذا قيل للرجل: تعال،فأراد أن يقول: لا أفعل،قال: لا أتعالى،على مثال: لا أتقاضى.))[3]

قال الأزهري: ((وَتقول الْعَرَب فِي النداء للرجل: تعالَهْ،وللاثنين: تعاليا،وللرجال: تعالَوْا،وللمرأة: تعالَيْ،وللنساء: تعالين. وَلَا يبالون إِن كَانَ المدعوّ فِي مَكَان أَعلَى من مَكَان الدَّاعِي،أَو فِي مكانٍ دونه.))[4]

قال الجوهري: ((والتَعالي: الارتفاع. تقول منه إذا أمرتَ: تَعالَ يا رجل بفتح اللام،وللمرأة: تعالَيْ،وللمرأتين: تعالَيا،وللنسوة: تعالَيْنَ. ولا يجوز أن يقال منه تعالَيْتُ،ولا ينهى عنه. ويقال قد تعالَيْتُ. وإلى أي شئ أتعالى.))[5]

---

1 أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)،كتاب العين،تحقيق د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال،مادة (ع ل و)،(٢/٢٤٥-٢٤٧)

2 ينظر معجم مقاييس اللغة،أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي،أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)،المحقق: عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. (١١٨/٤)

3 محمد بن القاسم بن محمد بن بشار،أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)،الزاهر في معاني كلمات الناس،تحقيق: د. حاتم صالح الضامن،مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة الأولى،١٤١٢ هـ -١٩٩٢،(٢٦٥/٢)

4 تهذيب اللغة،محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي،أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)،المحقق: محمد عوض مرعب،دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى،٢٠٠١م،(١٢٠/٣)

5 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)،تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين – بيروت،الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (٢٤٣٧/٦)،وينظر الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها،أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي،أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)،الناشر: محمد علي بيضون،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م،(١٠٥/١)،لسان العرب،محمد بن مكرم بن على،أبو الفضل،جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)،دار صادر – بيروت،الطبعة الثالثة - ١٤١٤ هـ،(٩٠/١٥)،تاج العروس من جواهر القاموس،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني،أبو الفيض،الملقّب بمرتضى،الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)،المحقق: مجموعة من المحققين،الناشر: دار الهداية،(٨٩/٣٩)

قال ابن سيدة: ((وَقَالُوا فِي النداء: تعال أَي اعْل،وَلَا يسْتَعْمل فِي غير الْأَمر.))[6]

قال الراغب الأصفهاني: ((تعال،فإنه في الأصل دعاء إلى العلو،صار أمرا بالمجيء سواء كان إلى أعلى أو إلى أسفل))[7]

وقد وضَّح الفيومي أنَّ استعمال تَعَالَ كَثُرَ فِي كَلَامِهِمْ حَتَّى اُسْتُعْمِلَ بِمَعْنَى هَلُمَّ مُطْلَقًا سَوَاءٌ كَانَ مَوْضِعُ الْمَدْعُوِّ أَعْلَى أَوْ أَسْفَلَ أَوْ مُسَاوِيًا فَهُوَ فِي الْأَصْلِ لِمَعْنًى خَاصٍّ ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ فِي مَعْنًى عَامٍّ وَيَتَّصِلُ بِهِ الضَّمَائِرُ[8]

المبحث الثاني: الدراسة الدلاليَّة:

ورد الفعل بصيغة «تعالوا» بصورة فعل أمر في القرآن الكريم سبع مرات،وورد بصيغة تعالين مرة واحدة عن نساء النبي صلى الله عليه وسلم،وورد بصيغة الفعل الماضي «تعالى» خمسة عشر مرة بما يخص علو الجليل وسمو شأنه ورفعة مقامه العظيم العالي.[9]

في بداية الدراسة الدلاليَّة لابدَّ لنا من عرض الآيات الكريمة التي ورد فيها فعل الأمر (تعالَوا) وهي كما يأتي:

﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ آل عمران ٦١

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ آل عمران ٦٤

﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُواْ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوِ ادْفَعُواْ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاَّتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ آل عمران ١٦٧

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً﴾ النساء ٦١

---

6 المحكم والمحيط الأعظم،المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: ٤٥٨هـ،المحقق: عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة الأولى،١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م،(٢/٣٥٤)

7 المفردات في غريب القرآن،لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى المتوفى٥٠٢ه،المحقق: صفوان عدنان الداودي،دار القلم،الدار الشامية - دمشق بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٢ هـ،(٢٨١)

8 ينظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي،أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)،المكتبة العلمية – بيروت،(٢/٤٢٧)

9 الأنعام/١٠٠،الأعراف/١٩٠،يونس/١٨،النحل/١،النحل/٣،الإسراء/٤٣،طه/١١٤،المؤمنون/٩٢،المؤمنون/١ ١٦،النمل/٦٣،القصص/٦٨،الروم/٤٠،الأحزاب/٢٨،الزمر/٦٧،الجن/٣.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ المائدة ١٠٤

﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ الأنعام ١٥١

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ المنافقون ٥

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ الأحزاب ٢٨

معاني (تعالَ) ودلالتها في الآيات الكريمة التي وردت فيها بصيغة (تعالوا)،(تعالين)

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[10]

هذه الآية الكريمة التي ورد فيها لفظ (تَعَالَوا) هي آية المباهلة ومعنى الابتهال في اللغة: ((المبالغة في الدعاءِ،وأصله الالتعان ويقال بَهَلَهُ الله أي لَعَنَهُ اللَّه،ومعنى لَعَنَهُ الله باعَدَهُ اللَّه من رحمته،يقال: ناقة بَاهل وباهلة إذا لم يكن عليها صِرَار،وقد أبهل الرجل ناقته إذا تركها بغير صرار ورجل باهل إذا لم يكن معه عصا. فتأويل الْبَهْل في اللغة المباعدة والمفارقة للشيء))[11]

سبب نزول هذه الآية أن وفد نصارى نجران حين قدموا المدينة أخذوا يُجادلون رسول الله صلى الله عليه وسلم في نبي الله عيسى عليه السلام،ويزعمون فيه الألوهيَّة والنبوَّة،وقد تمسَّكوا بأفكترهم الباطلة وأصرُّوا عليها حتى بعدما أقام عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الحجج والبراهين على أنَّ عيسى عليه السلام هو عبد الله ورسوله،فأمره الله تعالى أن يباهلهم،فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المباهلة ،بأن يحضر هو وأهله وأبناؤه ،وهم يحضرون بأهلهم وأبنائهم ،ثم يدعون الله تعالى أن ينزل عقوبته ولعنته على الكاذبين،فأحضر النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم ،وقال : هؤلاء أهلي،فتشاور وفد نجران فيما بينهم : هل يجيبونه إلى ذلك؟

فاتفق رأيهم أن لا يجيبوه ؛ لأنهم عرفوا أنهم إن باهلوه هلكوا ،هم وأولادهم وأهلوهم

---

10 آل عمران / ٦١

11 معاني القرآن وإعرابه،إبراهيم بن السري بن سهل،أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)،المحقق: عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب – بيروت،الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م،(٤٣٢/١)

،فصالحوه وبذلوا له الجزية ،وطلبوا منه المهادنة ،فأجاب صلى الله عليه وسلم طلبهم[12]

وقد وردت قصة أهل نجران في صحيح البخاري: ((حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ الحُسَيْنِ،حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ،عَنْ إِسْرَائِيلَ،عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ،عَنْ صِلَةَ بْنِ زُفَرَ،عَنْ حُذَيْفَةَ،قَالَ: جَاءَ العَاقِبُ وَالسَّيِّدُ،صَاحِبَا نَجْرَانَ،إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرِيدَانِ أَنْ يُلاَعِنَاهُ،قَالَ: فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: لاَ تَفْعَلْ،فَوَاللَّهِ لَئِنْ كَانَ نَبِيًّا فَلاَعَنَّا لاَ نُفْلِحُ نَحْنُ،وَلاَ عَقِبُنَا مِنْ بَعْدِنَا،قَالاَ: إِنَّا نُعْطِيكَ مَا سَأَلْتَنَا،وَابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا أَمِينًا،وَلاَ تَبْعَثْ مَعَنَا إِلَّا أَمِينًا. فَقَالَ «لَأَبْعَثَنَّ مَعَكُمْ رَجُلًا أَمِينًا حَقَّ أَمِينٍ»،فَاسْتَشْرَفَ لَهُ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «قُمْ يَا أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ» فَلَمَّا قَامَ،قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا أَمِينُ هَذِهِ الأُمَّةِ))[13]

وضحنا معنى المباهلة وسبب النزول لما له من صلة في توضيح معنى (تعالَوا)،إلا أننا إذا عدنا إلى كتب التفسير فإننا سنجد من فسر (تعالَوا) بمعنى طلب الحضور،ومنهم من تجاوز هذا المعنى ليصل إلى لب الأمر.

أقوال المفسرين:

أولا: معنى (تعالَوا) طلب الحضور أي أقبلوا،أو دعوة للحضور،وهنا أورد عددا من التفاسير ممن قالوا بهذا المعنى:

ذكر الماتريدي في معنى (تعالّوا) أنّ النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم إلى المباهلة[14]

أمَّا الواحدي فقد ذكر أنَّها بمعنى: (هلمُّوا ندع أبناءنا وأبناءكم)،وأضاف الشوكاني إلى لفظ (هلمُّوا)،لفظ (أقبلوا) [15]

---

12 ينظر جامع البيان في تأويل القرآن،محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي،أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)،المحقق: أحمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،الطبعة: الأولى،١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م،(٤٨٢/٦)،تفسير القرآن العظيم،أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)،المحقق: سامي بن محمد سلامة،دار طيبة للنشر والتوزيع،الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م،(٤٩/٢)

13 الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري،محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي،المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة،الطبعة: الأولى،١٤٢٢هـ،(١٧١/٥)

14 ينظر تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)،محمد بن محمد بن محمود،أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)،المحقق: د. مجدي باسلوم،دار الكتب العلمية - بيروت،لبنان،الطبعة: الأولى،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م،(٣٩٢/٢)،تفسير الماوردي = النكت والعيون،أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي،الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)،المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم،دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان،(٣٩٨/١)،

15 الوسيط في تفسير القرآن المجيد،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي،النيسابوري،الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)،تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،الشيخ علي محمد معوض،الدكتور أحمد محمد صيرة،الدكتور أحمد عبد الغني الجمل،الدكتور عبد الرحمن عويس،دار الكتب العلمية،بيروت

والثعالبي استعمل كلمة (استدعاء) للمباهلة،في تفسير قوله تعالى (فَقُلْ تَعالَوْا)[16]

ثانيا: معنى (تعالَوا)،الارتفاع والعلو إلى مكان الداعي،والمجيء بالرأي والعزم،والانتقال إلى الحسم،وهنا أيضا أورد عددا من التفاسير ممن قالوا بهذه المعاني:

أشار إلى معنى العلو والارتفاع إلى مكان الداعي،البغوي،وابن عطية،وابن الجوزي،وأبو حيان،فقد ذكروا أنَّ (تعالَوا) من العلو كأنَّه يقول ارتفعوا[17]

أمَّا الزمخشري،والبيضاوي،والنسفي،والشوكاني،فقد أعطوا معنى المجيء بالرأى والعزم،كما نقول تعال نفكر في هذه المسألة[18]

قال القاسمي في معنى (تَعالَوْا): ((أي أقبلوا أيها المجادلون إلى أمر يعرف فيه علوّ الحق وسفول الباطل))[19]

– لبنان،الطبعة: الأولى،١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م،(٤٤٤/١)،فتح الرحمن في تفسير القرآن،مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ٩٢٧ هـ)،اعتنى به تحقيقا وضبطا وتخريجا: نور الدين طالب،دار النوادر (إصدَارات وزَارة الأوقاف والشُؤُون الإسلامِيّة - إدَارَةُ الشُؤُونِ الإسلاَمِيّةِ)،الطبعة: الأولى،١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م،(٤٦٧/١)،فتح القدير،محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)،دار ابن كثير،دار الكلم الطيب - دمشق،بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ،(٣٩٨/١)

16 الجواهر الحسان في تفسير القرآن،أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥هـ)،المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود،دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ،(٥٤/٢)

17 ينظر معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي،أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : ٥١٠هـ)،المحقق : عبد الرزاق المهدي،دار إحياء التراث العربي –بيروت،الطبعة : الأولى ،١٤٢٠ هـ،(٤٥٠/١)،المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)،المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ،(٤٤٧/١)،زاد المسير في علم التفسير،جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)،المحقق: عبد الرزاق المهدي،دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ،(٢٨٩/١)،البحر المحيط في التفسير،أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)،المحقق: صدقي محمد جميل دار الفكر – بيروت،الطبعة: ١٤٢٠ هـ،(١٧٢/٣)

18 ينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد،الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)،دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ،(٣٦٨/١)،أنوار التنزيل وأسرار التأويل،ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)،المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي،دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ،(٢٠/٢)،تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)،أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)،تحقيق يوسف علي بديوي،دار الكلم الطيب،بيروت،الطبعة: الأولى،١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م،(٢٦٠/١)،فتح القدير،محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)،دار ابن كثير،دار الكلم الطيب - دمشق،بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ،(٣٩٨/١)

19 محاسن التأويل،محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)،المحقق: محمد باسل عيون السود،دار الكتب العلميه – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ،

في هذه الآية الكريمة بعد أن جاء العلم للنبي صلى الله عليه وسلم عن كل الحقائق التي تخص عيسى عليه السلام،وقد أبلغها صلى الله عليه وسلم لأهل نجران،وتحاور معهم، وناقشهم،وأجابهم عن كل ما سألوه،وأعطاهم الأدلة والبراهين التي تجعلهم يقرون ويؤمنون،وبعد كل ذلك رفضوا أن يسلموا،واستمروا في جدالهم وعنادهم،فخيرهم النبي صلى الله عليه وسلم بين الموادعة والمباهلة كما وضحنا ذلك في سبب النزول،ودعاهم بلفظ (تعالَوا) الذي شمل أوجه معنى (تعالَوا) كلها ولكن وجه الحسم،ووجه الوصول إلى نهاية الجدل والنقاش العقيم هما الوجهان السائدان في هذا الآية الكريمة.

إنَّها دعوة لترك الجدل العقيم،والدائرة المفرغة،وما لا نتاج ولا فائدة منه إلى ما فيه نفع،وحسم وبت،وقطع.

وكأنَّ السياق يقول لنرتق ولنتوقف عن النكرار إلى الحسم المتمثل في موقف المباهلة،وهو موقف عملي ينهي الجدل ويخرجهم من الدائرة المفرغة التي يصرون على البقاء والدوران فيها حتى لا يُقِروا بالحق الذي جاءهم.

ومن هنا تحوَّل الأمر إلى الحسم من خلال (تعالَوا) هذه الدعوة العملية إلى المباهلة،فخشي حكماء نجران من المباهلة وعلموا أنَّ العذاب سيحل بهم إن هم باهلوا نبيًّا ودعا عليهم،وبذلك انتهى الموقف وحُسِم الجدل إلى موادعة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد عبَّر بما يقارب هذا المعنى عبد الكريم الخطيب حين وضح معنى الآية الكريمة بطريقة تدبرية رائعة حيث قال: ((لقد عاشت أجيال النصارى نحو سبعة قرون قبل مبعث النبي الكريم،وهم على هذا المعتقد فى المسيح- عليه السّلام- وأنه هو الله،تجسد فى بطن عذراء!

وإنه لمن العسير أن يتخلّصوا من هذا المعتقد الذي دانوا به،وأقاموا له بناء ضخما من المنطق العاطفى،الذي امتزج بتفكيرهم،واختلط بمشاعرهم،وهيهات- والأمر كذلك- أن يستمعوا إلى قول يخالف ما قالوا،وأن يتصوّروا المسيح على غير الصورة التي انطبعت فى كيانهم

وإذن،فالحديث إليهم بمنطق العقل لا يجدى شيئا،وإقامة البراهين والحجج بين أيديهم[20]

لتفنيد ما زعموا،سيلقونها ببراهين وحجج،وإنه لا محصّل لهذا إلّا المماحكة والجدل،واتساع شقة الخلاف والخصام... فإن جاءوا إلى النبىّ الكريم يجادلونه ويحاجّونه،فلا يلقاهم النبي بجدال وحجاج،إذ خرج الأمر فيه عن العقل ومنطقه،عند أتباعه،وصار إلى الوجدان والعاطفة.. فليكن مقطع الحق فى هذا الموقف،أن يصار فيه إلى الأسلوب العملىّ الملموس الذي يجابه

20 ينظر التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»،محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)،الدار التونسية للنشر – تونس،١٩٨٤ هـ،(٢٤٦/٣)

الحواس،ويؤثّر آثاره فيها،بحيث يعلق الأثر بمن وقع عليه،ويجد مذاقه.. الحلو أو المرّ،فى نفسه

وجاء وفد من نصارى نجران،بعد أن أداروا الأمر فيما بينهم،وأعدوا له العدة- جاءوا يحاجّون النبىّ فى «المسيح» بما عندهم من مقولات فيه،وهم يريدون أن يسقطوا ما تلقّى النبىّ من كلمات الله فى المسيح وفى أمّه،وبذلك تسقط دعوى النبىّ كلها بأنه رسول من عند الله،وأن ما بين يديه من قرآن هو من عند الله،وأخذ النبىّ- كما أمره الله- الطريق عليهم،فدعاهم إلى أن يدخلوا معه فى تجربة عملية،هى أبلغ من كل قول،وأقوى من كل حجة،(قل تعالَوا...).))[21]

قبل أن نبدأ بتوضيح معنى (تعالَوا) في الآيات الكريمة الأخرى التي وردت فيها لابد انا من الإشارة إلى أننا لن نكرر معنى (تعالَوا) الذل ورد في التفاسير لأننا تكلمنا عنه ووضحناه بشكل كامل في الآية الأولى.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [22]

في معنى هذه الآية الكريمة قال الطبري: ((إلى كلمة سواء»،يعني: إلى كلمة عدل بيننا وبينكم،والكلمة العدل،هي أن نوحِّد الله فلا نعبد غيره،ونبرأ من كل معبود سواه،فلا نشرك به شيئًا وقوله:»ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا»،يقول: ولا يدين بعضُنا لبعض بالطاعة فيما أمر به من معاصي الله،ويعظِّمه بالسجود له كما يسجدُ لربه «فإن تولوا»،يقول: فإن أعرضوا عما دعوتَهم إليه من الكلمة السواء التي أمرتك بدعائهم إليها،فلم يجيبوك إليها «فقولوا»،أيها المؤمنون،للمتولِّين عن ذلك =»اشهدوا بأنا مسلمون))[23]

وأضاف الماتريدي في معنى (عدل) أنَّ كلمة التوحيد عدل بيننا وبينكم؛ لأنهم كانوا يقرون أن الله خالق السماوات والأرض ،قال تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) لقمان/٥٢،وكذلك يقرون أن خالقهم اللَّه،بقوله: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) الزخرف/٨٧،لكن منهم من يعبد دون اللَّه أوثانًا،ومنهم من يجعل له شركاء وأندادًا يشركهم في عبادته،فدعاهم رسول اللَّه - صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ - إلى ألا يجعلوا عبادتهم لغير الذي أنعم عليهم؛ إذ العبادة لا تكون إلا لله الذي أقروا جميعًا أنه خالق السماوات والأرض،وأنه ربهم.[24]

ومما يبدو واضحا لنا أنَّ استعمال (تعالَوا) في هذه الآية الكريمة لا يمت بصلة إلى معنى الأمر

21 التفسير القرآني للقرآن،عبد الكريم يونس الخطيب (المتوفى: بعد ١٣٩٠هـ)،الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة،(٤٨٣/٢)

22 آل عمران/٦٤

23 جامع البيان في تأويل القرآن (٤٨٣/٦)،وينظر معالم التنزيل (٣٧٠/١)،الكشاف (٣٧٠/١)،المحرر الوجيز (٤٤٨/١)،التحرير والتنوير (٢٦٨/٣)

24 يظر تفسير الماتريدي (٣٩٣/٢)،أنوار التنزيل (٢١/٢)

بالمجيء الجسدي،أو معنى هلمُّوا،كما أنَّ بداية الآية الكريمة «قل يا أهل الكتاب» توطئة تخفف من فعل الأمر «تعالوا» والأطراف المتجادلة لا تحب صيغة الأوامر وتزيدها استكباراً لذلك أمر الرحمن نبيه أن يبتدئ معهم بالمديح ورفع الشأن والتذكير أيضا بالكتاب وماأنزل إليهم بلا تحريف

وفي معنى الفعل (تعالوا) في هذه الآية يتصدر معنى السمو والارتقاء والرقي باتجاه التقارب والالتقاء وكلها معانٍ سامية سلمية تنهى الجدال والصراع إلى نهج واحد مشترك عام فقط فيه ترك الشرك قولاً وفعلاً...فلا نشرك بالله وبعبادته ولا نتخذ من بيننا أربابا.

فالمعنى المستخلص من لفظ (تعالَوا) في هذه الآية الكريمة أنَّه دعوة للارتقاء والسمو،والتعالي إلى المنزلة الرفيعة،وعدم الانحطاط.

الآية الثالثة: قال الله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُواْ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَوِ ادْفَعُواْ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لاَّتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ﴾ [25]

قال الطبري: ((قال أبو جعفر: يعني تعالى ذكره بذلك عبدَ الله بن أبيّ ابن سلول المنافق وأصحابَه،الذين رجعوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه،حين سار نبي الله صلى الله عليه وسلم إلى المشركين بأحد لقتالهم،فقال لهم المسلمون: تعالوا قاتلوا المشركين معنا،أو ادفعوا بتكثيركم سوادنا! فقالوا: لو نعلم أنكم تقاتلون لسرنا معكم إليهم،ولكنا معكم عليهم،ولكن لا نرى أنه يكون بينكم وبين القوم قتالٌ! فأبدوْا من نفاق أنفسهم ما كانوا يكتمونه،وأبدوا بألسنتهم بقولهم:»لو نعلم قتالا لاتبعناكم»،غير ما كانوا يكتمونه ويخفونه من عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل الإيمان به))[26]

ولتوضيح معنى تعالّوا في هذه الآية الكريمة نقول إنَّ في الآية نداء للمنافقين: يقال لهم تعالوا وارتقوا واستجيبوا لما يحييكم،وينجيكم،وتكونوا في حال أفضل لكم،حال فيه خير ونفع وعزة ومكانة عالية،فقاتلوا أو ادفعوا ورابطوا ولكنهم لايتعالون عما هم فيه من مكانة متدنية سفلى ويسوّغون ويكذبون وهم بذلك أقرب للكفر من الإيمان.

الآية الرابعة: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً﴾[27]

---

25 آل عمران/١٦٧

26 جامع البيان في تأويل القرآن (٣٧٨/٧)،ينظر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي،النيسابوري،الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)،تحقيق: صفوان عدنان داوودي،دار القلم , الدار الشامية – دمشق،بيروت،الطبعة: الأولى،١٤١٥ هـ،(٢٤٢)،معالم التنزيل في تفسير القرآن (٥٣٣/١)

27 النساء/٦١

ومثلها الآية الخامسة: قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[28]

قال الطبري: (ألم تر،يا محمد،إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك من المنافقين،وإلى الذي يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل من قبلك من أهل الكتاب،يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله»،يعني بذلك:»وإذا قيل لهم تعالوا»،هلُمُّوا إلى حكم الله الذي أنزله في كتابه،وإلى الرسول ليحكم بيننا «رأيت المنافقين يصدون عنك»،يعني بذلك: يمتنعون من المصير إليك لتحكم بينهم،ويمنعون من المصير إليك كذلك غيرهم «صدودًا)[29]»

وفي معنى (تعالَوا) في هذه الآية الكريمة نقول: أن يُدعى الذين يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت إلى ما أنزل الله وإلى الرسول فصيغة «تعالَوا» تناسب مرتبتهم التي انحدروا إليها،وما أنزل الله وما يقضي بينهم أرقى لهم وأسمى.

فقوله تعالى: (تعالَوا إلى ما أنزل الله) لفظ تعالّوا متناسب كثيرا مع ما أنزل الله،لأنَّ ما أنزل الله فيه الرقي والسمو والارتفاع إلى المنزلة الرفيعة،هذا من جانب ومن جانب آخر فيه النفع والفائدة والخير الكثير.

أما قوله تعالى (وإلى الرسول) فيناسبه أيضا لفظ تعالَوا من جانب الدعوة إلى ارتقاء المأمور إلى منزلة الآمر

الآية السادسة: قول الله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[30]

قال البغوي: ((قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً،وذلك أن المشركين سَأَلُوا وَقَالُوا: أَيُّ شَيْءٍ الَّذِي حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى؟ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ،أَقْرَأْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا ويقينا لا ظنا وكذبا كَمَا تَزْعُمُونَ.))[31]

وفي الآية الكريمة أمر من الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم أن يدعوا جميع الخلق إلى معرفة ما حرم الله بشرع الإسلام المبعوث الناس كافَّة. [32]

---

28 المائدة /١٠٤

29 جامع البيان في تأويل القرآن،(٥١٣/٨)،ينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٣٦٩/١)،تفسير ابن كثير (٣٤٦/٢)

30 الأنعام /١٥١

31 معالم التنزيل في تفسير القرآن (١٧٠/٢)

32 ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٣٦١/٢)،تفسير الماوردي،النكت والعيون (١٨٥/٢)،الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٣٨١)

وفي تدبر دلالة هذه الآية الكريمة نقول: معنى (تعالوا) فيها أي انتقلوا صعودا ورقيا واسمعوا إلى الأحكام التي ترفع من شأنكم ووصَّاكم بها الرحمن لعلكم تعقلون،والذين يعقلون في مرتبة سامية عالية تليق بالإنسان الذي رفعه الله جل شأنه.

تحريم الله جلَّ جلاله هذه الأمور عليكم فيه دفع الضرر عنكم،والتعالي عن الضرر إلى المنفعة،والفائدة،والخير لكم.

الآية السابعة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [33]

ذكر الطبري أنَّه إذا قيل لهؤلاء المنافقين تعالوا إلى رسول الله يستغفر لكم لووا رؤوسهم،يقول حرّكوها وهزّوها استهزاء برسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم وباستغفاره[34]

وأضاف الثعلبي لوَّوا رؤوسهم إظهارًا للكراهيَّة[35]

في دلالة هذه الآية الكريمة نقول: يقال لهم تعالوا وأي مرتبة أعلى وأعظم من أن يستغفر لكم الرسول صلى الله عليه وسلم فتعالوا،ولكنهم يستكبرون ويرفضون ويخلدون إلى الأرض نحو الأدنى.

وفي الآية الكريمة من معاني (تعالَوا) التي تكلَّمنا عنها معنى ترك ما أنتم فيه إلى حال أعلى وأرقى بعد أن يستغفر لكم رسول الله،وفي الاستغفار ما فيه من النفع والفائدة لكم.

الآية الثامنة: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾ [36]

قال الطبري: ((يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم (قُلْ) يا محمد،(لأزْواجِكَ إنْ كُنْتنَّ تُرِدْنَ الحَياةَ الدُّنْيا وَزِينَتَها فَتعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ) يقول: فإني أمتعكن ما أوجب الله على الرجال للنساء من المتعة عند فراقهم إياهنّ بالطلاق بقوله (وَمَتِّعُوهُنَّ على المُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى المُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى المُحْسِنِينَ) وقوله (وَأُسَرِّحْكُنَّ سَراحًا جَمِيلا) يقول: وأطلقكنّ على ما أذن الله به،وأدّب به عباده بقوله (إذَا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) (وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) يقول: وإن كنتن تردن رضا الله ورضا رسوله وطاعتهما فأطعنهما. (فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ) وهن العاملات منهنّ بأمر الله وأمر رسوله (أجْرًا عظِيما).))[37]

---

33 المنافقون/٥

34 ينظر جامع البيان في تأويل القرآن (٣٩٧/٢٣)،

35 ينظر الكشف والبيان عن تفسير القرآن،أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي،أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)،تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور،دار إحياء التراث العربي،بيروت – لبنان،الطبعة: الأولى ١٤٢٢،هـ – ٢٠٠٢ م،(٣٢٠/٩)

36 الأحزاب/٢٨

37 جامع البيان في تأويل القرآن (٢٥٠/٢٠)

ودلالة فعل الأمر في هذه الآية الكريمة،القول لنساء النبي «فتعالين» إن أردن الحياة الدنيا ليأخذوا أعلى ما في الحياة الدنيا من الإمتاع والسراح الجميل في حالة الطلاق والتسريح فهي أفضل وأعلى مكتسبات أو حقوق لمن أراد واختار الحياة الدنيا واختار الطلاق ولكن أمهات المؤمنين لم يخترن الحياة الدنيا بل اخترن الله ورسوله.

وفي استخدام «تعالين» وجه الحسم وإنهاء مسألة ما حدث بين النبي صلى الله عليه وسلم وزوجاته.

الخاتمة والنتائج:

استخدم الناس معنى «تعالوا» بالاتجاه المكاني الحسي الأفقي ووجه القرآن المعنى بالاتجاه المعنوي العمودي الرأسي...الناس يقصدون الاقتراب المكاني الأفقي والمعنى في القرآن الارتفاع والارتقاء المعنوي.

ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها أوجه المعنى الأساس الذي عناه السياق القرآني عند استخدامه للفعل (تعالَوا) ونجملها فيما يأتي:

معنى العلو والارتقاء والسمو وترك الصغائر إلى عظائم الأمور.

وفيه تجاوز الجدل العقيم وتجاوز التوقف في الحوار والنقاش.

الخروج من الدائرة المفرغة إلى ما فيه نفع وحسم وبت.

فيه دعوة إلى فتح الأقفال والتعامل المجدي مع العقول المقفلة.

ارتقاء المأمور إلى منزلة الآمر.

المعنى فيه الانتقال من الكلام وتكراره والإصرار عليه إلى خطوات عملية،الانتقال من الكلام إلى الفعل.

المعنى فيه الانتقال من حالة المراوحة وتكرار المواقف نفسها مع المجادلين إلى النهاية والحسم.

في المعنى تجاوز التكرار في عرض الآراء.

الابتعاد عن السلوك الطفولي والخفة إلى السلوك الراشد المتزن.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل،ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)،المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي،دار إحياء التراث العربي بيروت،الطبعة: الأولى – ١٤١٨ ه..
- البحر المحيط في التفسير،أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)،المحقق: صدقي محمد جميل دار الفكر – بيروت،الطبعة: ١٤٢٠ ه..
- تاج العروس من جواهر القاموس،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني،أبو الفيض،الملقّب بمرتضى،الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)،المحقق: مجموعة من المحققين،الناشر: دار الهداية.

- تفسير القرآن العظيم،أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)،المحقق: سامي بن محمد سلامة،دار طيبة للنشر والتوزيع،الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
- التفسير القرآني للقرآن،عبد الكريم يونس الخطيب (المتوفى: بعد ١٣٩٠هـ)،الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة.
- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)،محمد بن محمد بن محمود،أبو منصور الماتريدي (المتوفى: ٣٣٣هـ)،المحقق: د. مجدي باسلوم،دار الكتب العلمية - بيروت،لبنان،الطبعة: الأولى،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- تفسير الماوردي = النكت والعيون،أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي،الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)،المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم،دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.
- تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)،أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)،تحقيق يوسف علي بديوي،دار الكلم الطيب،بيروت،الطبعة: الأولى،١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- تهذيب اللغة،محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي،أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)،المحقق: محمد عوض مرعب،دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى،٢٠٠١م.
- جامع البيان في تأويل القرآن،محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي،أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)،المحقق: أحمد محمد شاكر،مؤسسة الرسالة،الطبعة: الأولى،١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري،محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي،المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة،الطبعة: الأولى،١٤٢٢هـ.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن،أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥هـ)،المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود،دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.
- زاد المسير في علم التفسير،جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)،المحقق: عبد الرزاق المهدي،دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ ه.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها،أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي،أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)،الناشر: محمد علي بيضون،الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)،تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،دار العلم للملايين – بيروت،الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ـ - ١٩٨٧ م.
- فتح الرحمن في تفسير القرآن،مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ٩٢٧ هـ)،اعتنى به تحقيقا وضبطا وتخريجا: نور الدين طالب،دار النوادر (إصدَارات وزَارة الأوقاف والشُؤُون الإِسلامِيّة - إدَارَةُ الشُؤُونِ الإِسلاَمِيّةِ)،الطبعة: الأولى،١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- فتح القدير،محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)،دار ابن كثير،دار الكلم الطيب - دمشق،بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ.
- كتاب العين،لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)،تحقيق د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل،أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد،الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)،دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ.

- الكشف والبيان عن تفسير القرآن،أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي،أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)،تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور،دار إحياء التراث العربي،بيروت – لبنان،الطبعة: الأولى ١٤٢٢،هـ - ٢٠٠٢ م،
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»،محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)،الدار التونسية للنشر – تونس،١٩٨٤ هـ.
- لسان العرب،محمد بن مكرم بن على،أبو الفضل،جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)،دار صادر – بيروت،الطبعة الثالثة - ١٤١٤ ه..
- محاسن التأويل،محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)،المحقق: محمد باسل عيون السود،دار الكتب العلميه – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)،المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ.
- المحكم والمحيط الأعظم،المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ت: ٤٥٨هـ،المحقق: عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة الأولى١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- محمد بن القاسم بن محمد بن بشار،أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)،الزاهر في معاني كلمات الناس،تحقيق: د. حاتم صالح الضامن،مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة الأولى،١٤١٢ هـ -١٩٩٢م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي،أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)،المكتبة العلمية – بيروت.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : ٥١٠هـ)،المحقق : عبد الرزاق المهدي،دار إحياء التراث العربي –بيروت،الطبعة : الأولى ،١٤٢٠ هـ.
- معاني القرآن وإعرابه،إبراهيم بن السري بن سهل،أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)،المحقق: عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب – بيروت،الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- معجم مقاييس اللغة،أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي،أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)،المحقق: عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،١٣٩٩هـ - ١٩٧٩..
- المفردات في غريب القرآن،لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى المتوفى٥٠٢ه،المحقق: صفوان عدنان الداودي،دار القلم،الدار الشامية - دمشق بيروت،الطبعة: الأولى - ١٤١٢ ه..
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي،النيسابوري،الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)،تحقيق: صفوان عدنان داوودي،دار القلم، الدار الشامية - دمشق،بيروت،الطبعة: الأولى،١٤١٥ هـ.
- الوسيط في تفسير القرآن المجيد،أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي،النيسابوري،الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)،تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،الشيخ علي محمد معوض،الدكتور أحمد محمد صيرة،الدكتور أحمد عبد الغني الجمل،الدكتور عبد الرحمن عويس،دار الكتب العلمية،بيروت – لبنان،الطبعة: الأولى،١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

مصادر المعرفة عند الفارابي من أرسطو وحتى الفخر الرازي

Osman Saitoğlu

Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
oth.man70@yahoo.com

• Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article
• Geliş Tarihi/Date Received: ? • Kabul Tarihi/Date Accepted: ?
• Yayın Tarihi/Date Published: ?

المُلخص

«المعرفة» هي العلة التي معرفة حقيقة الوجود،وسببه؛ وتظهر أهمية الفارابي،بكونه أرد أن يضع تصورا يبين طرق وأسباب المعرفة فيكون القياس أصلا في نمو المعرفة،فمرحلته قد توسطت بين أهم حضارتين،الحضارة اليونانية الملهمة للنظريات الغربية عموما،والحضارة العباسية المؤسسة لأصول المعرفة التي توازن بين مقام روح النقل ونور العقل وحقيقة الوجود؛ فيظهر دور الفارابي أنه هذّبَ نظريات ارسطو بما يتعلق بالمعرفة،وأثر بمن بعده ومنهم الفخر الرازي . • مجالات الدراسة : تظهر مجالات الدراسة من خلال،المحاور التي تحاول المقاربة بينها،وكما يلي : - المعرفة: كمصطلح له دلالته بكونها دلالة «مطابقة» أو «تضمين» أو «التزام»،لقد حاول الفارابي أن يؤسس منه نظريته،تقو على إدراك التصور والتصديق والبراهين . - التأثير والأثر: الذي احدثه أرسطو طاليس في المنطق العقلي،وكيف ترك أثرها على تلمذته؛ وفي المقابل كيف أثر الفارابي فيمن جاء بعده مثل ابن سينا؛ وبينه والرازي مقاربة وافتراق . - الاستقرار والاضطراب: الاضطراب ظاهرة ارتبطت بالفلسفة الغربية،حاول ارسطو أن يضع بمنطقه استقرارا لها،وأدرك الفارابي أهمية معرفة طرق استقراء مصادر المعرفة،ليكون الفخر الرازي ضابطا لقواعدها،ناقد لها كالإمام الغزالي .

الكلمات المفتاحية: المعرفة، المنطقة،التصورات التصديقات، الدلالة، الوجود .

Aristo'dan Er-Razi'ye Farabi'de Bilgi Kaynakları

Öz

Bilgi, varlığın hakikatini bilmenin illetidir. Farabi'nin önemi, bilginin yöntemlerini ve sebeplerini belirten bir imge sunmasında ortaya çıkar. Kıyas, bilginin gelişmesinde esastır ve aşamaları iki önemli medeniyetin merkezinde yer almıştır. Bu iki önemli medeniyet: Genellikle Batı teorilerinden ilham alan Yunan medeniyeti ve aktarım ruhunun durumu, aklın rehberliği ve varoluş gerçekliği arasında denge kuran bilginin kökenlerini oluşturan Abbasi medeniyetidir. Farabi'nin rolü, Aristo'nun bilgiye ilişkin teorilerini disipline etmesinde ortaya çıkar. Farabi, kendisinden sonra Fahreddin er-Razi gibi şahsiyetlerde tesir bırakmıştır. **Araştırma Alanları:** Araştırmanın alanları aşağıda belirttiğimiz eksenler üzerinden ele alınmıştır: **Bilgi:** Bilgi bir terim olarak uygunluk, ihtiva ve bağlılık manaları üzerine mebnidir. Farabi bu nosyonlardan tasavvur, tasdik ve delile dayanan teorisini tesis etmeye çalışmıştır. **Tesir ve Etki**: Aklî muhakemede Aristo'nun ihdas ettiği bir olgudur. Aristo'nun öğrenciliği üzerindeki etkisi ve öte yandan Farabi'nin kendisinden sonra gelen İbni Sina ve Razi gibi farklı ve benzer teorilere sahip kimselerde nasıl bir etki bir bıraktığı ele alınacaktır. **İstikrar ve Kaos:** Kaos, Aristoteles'in mantığıyla bir istikrar kurmaya çalıştığı Batı felsefesiyle ilişkili bir olgudur. Farabi; Fahreddin er-Razi'nin Gazali gibi tenkit ederek kurallarını koyması için bilgi kaynaklarının inceleme yöntemlerinin bilinmesinin önemini idrak etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Mantık, Tasavvur, Tasdik, Mana, Varlık.

مقدمة مؤسسة للبحث

الفلسفة الإسلامية كمصطلح مركب من لفظين لهما دلالتهما الخاصة،يظهر من خلالهما خصوصية التركيب،فيلتقي فيه الزمان بالتاريخ،فلفظ فلسفة يسبق ظهور الإسلام،ولا يسبق حقيقة الإسلام كتوحيد ملازم لظهور الخلق،ولفظ الإسلام كدين قائم على القرآن العظيم والسنة المطهرة؛ لهذا يحتاج لمن يبحث في تكونيه إلى تحليل الفترة التي نشأ فيها كعلم مستقل توسّط قسم منه الفلسفة كمصطلح عام،والقسم الثاني ظهر كقيد له دلالاته وأثرها بكونها إسلامية،ولهذا لا يخلو من أن يجد الباحث صعوبة في تحليل الفلسفة الإسلامية في القرن الثاني الهجري والثالث الهجري،بظهور المدارس الكلامية،والمذاهب الفقهية؛ وتظهر الصعوبة أكثر عند محاولة تحليل

فيلسوف كبير مثل أبي نصر الفارابي[1]،الذي حاول أن يضع قواعد التعامل مع هذا أو هذه العلم أو العلوم الفلسفية..!! فليس من السهل وضع ميزان مواحد لقياس أجزاء هذا العلم،لسعته وتضاد أجزائه،فضلا عن غياب وجود معايير خاصة تؤسس للحكم بين طرفي الميزان وعاموده الأوسط،كما يصعب تحديد النسبة بين طرفي الميزان[2]،بمعنى أنّ تلك الفترة التي ظهرت بظهور الدولة العباسية ومحاولة تصنيف العلوم وتدوينها، هي فترة ولادة لأصول العلوم جميعا،وهي فترة تأسيس لتلك العلوم عن طريق ضبط أصول كلّ علم،ثم حصر مصطلحات العلوم،ثم بيان أثر المصطلح على أفراده في الخارج،لهذا اجتهد أهل العلم ببيان الشروط العشر في بيان كل علم،وينقل لنا العلامة ابن عابدين ذلك بقوله: «اعْلَمْ أَنَّ مَبَادِئَ كُلِّ عِلْمٍ عَشَرَةٌ نَظَمَهَا ابْنُ ذِكْرِيٍّ فِي تَحْصِيلِ الْمَقَاصِدِ فَقَالَ:

فَأَوَّلُ الْأَبْوَابِ فِي الْمَبَادِي ... وَتِلْكَ عَشْرَةٌ عَلَى الْمُرَادِ

الْحَدُّ وَالْمَوْضُوعُ ثُمَّ الْوَاضِعُ ... وَالِاسْمُ وَاسْتِمْدَادُ حُكْمِ الشَّارِعِ

تَصَوُّرُ الْمَسَائِلِ الْفَضِيلَةُ ... وَنِسْبَةٌ فَائِدَةٌ جَلِيلَةٌ»[3].

بمعنى أنّ مرحلة التأسيس تبدأ من الخطأ إلى الصواب،ومن الصحيح إلى الأصح،ومن المرجوح إلى الراجح،والظاهر إلى الأظهر[4]،والقاعدة الفقهية التي جاءت كالْمَادَّة قانونية

1 أبو نصر محمد الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي. ولد عام ٢٦٠ هـ/٨٧٤ م في فاراب في إقليم تركستان (كازاخستان حاليًا) وتوفي عام ٣٣٩ هـ/٩٥٠م. فيلسوف مسلم،المعلم الثاني،العارف بالعلوم واللغات. ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم الإربلي (ت: ٦٨١هـ)،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق: إحسان عباس،دار صادر،بيروت،٥/ ١٥٣-١٥٦؛ شمس الدين الذهبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت: ٧٤٨هـ)،سير أعلام النبلاء،تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط،مؤسسة الرسالة،بيروت،الطبعة: الثالثة،١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م،١٥/٤١٦-٤١٨.

2 لقد حاول أبو نصر الفارابي الموازنة بين افلاطون وأرسطو من خلال مصنفه،فاختار أجزاء من الافتراق وتوقف في بعضها..!! لأن الجمع يحتاج إلى قواعد يحتكم إليها،ويضعف الجمع أن كان التأويل هو الأصل للجمع: الجمع بين رأيي الحكيمين،دار المشرق،بيروت،توزيع المكتبة الشرقية،١٩٨٦م،مثل المعرفة: ص٧٥،والمجازاة والعقاب: ص٧٦.

3 ابن عابدين: محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ)،رد المحتار على الدر المختار،دار الفكر،بيروت،الطبعة: الثانية،١٤١٢هـ١٩٩٢م،ج١،ص٣٦.

وقد جاءت كنظم:

إن مباديء كل فن عشرة ..... الحد والموضوع ثم الثمرة

وفضله ونسبة والواضع ..... والاسم الاستمداد حكم الشارع

ينظر: أحمد بن يوسف بن محمد الأهدل،إعانة الطالب في بداية علم الفرائض،تقديم: هاشم محمد علي بن حسين مهدي،دار طوق النجاة،الطبعة: الرابعة،١٤٢٧ هـ ٢٠٠٧م،ص١٩.

4 ينظر تعريف المصلحات السابقة: الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ١٩٨٣م،ص:

برقم (٥٦) ونصها «الْبَقَاءُ أَسْهَلُ مِنْ الِابْتِدَاءِ»،وتؤيدها قاعدة أخرى كالْمَادَّة (٥٥) : «يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الِابْتِدَاءِ»،فكان الابتداء في تدوين العلوم أسهل لوجود القرآن الكريم وإعجازة،والسنة وبيانها.

وإذا كان الابتداء في تدوين العلوم الإسلامية كان أسهل عند سلف الأمة لقوة عقولهم وقدارتها وإدراكهما،فإنّ الانتهاء من التأسيس للفلسفات التي لا تخالف حُجج الشريعة الإسلامية صعب،وهنا يظهر دور المعلم الثاني أبو نصر الفارابي،فقد حاول حصر الفلسفات السابقة وخصوصا اليونانية منها،ثم تنظيمها،ثم استخلاص ما يناسب الشريعة الإسلامية،وهو بهذا أشبه الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان في تحريره للفقه والاستنباط،كما أشبه الإمام الماتريدي والأشعري في تحريره لعلم الكلام،لتشكّل تلك الثلاثية من فلسفة وعلم كلام وفقه واقعي تطبيقي،ثلاثية استيعاب واندماج ودخول غير المسلمين في الإسلام،فلم تكن الدولة العباسية دولة فتوحات عسكرية بقدر كونها دولة سعت إلى ضبط العلم وتدوينه والتأسيس للعلوم جميعا،فلا يوجد أصول علم أو مباحث علم إلا ودونت في زمن الخلافة العباسية،من علم كلام ومباحثه،وتفسير وعلومه،وعلم حديث وعلوم،وفقه وأصوله،وفي المقابل ظهرت الطوائف والأفكار والاتجاهات،وبقي الأصل فيها المناظر والجدل والحجة بالحجة،ولقد شكّل عنصر «المعرفة» والبحث في «أصولها» محور هذا التدافع في الفكر،والصراع في الحجج،ليظهر الفرق بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية،لأنّ الحضارة الإسلامية حضارة تستند إلى أصول منظمة تجعل من الحركة العلمية حركة متسلسلة غير منقطعة،فهي «نوعية» من حيث «أصولها»،وهي «كمية» من حيث «فروعها»،وهي «أصيلة» من حيث «مصادرها»،وهي «متجدّدة» مستمرة من حيث «اجتهادها»؛ وفي المقابل فإن الفلسفة اليونانية وحضارتها تفتقد لهذا الترابط،ونستطيع أن نقول إنّ ثمرة الحضارة اليونانية هو علم المنطق،حيث شكّل علم المنطق وظهوره في الفلسفة اليونانية على يد أرسطو نقلة منهجية من فوضى الفلسفة اليونانية في التفكير إلى وجود وسيلة لفحص وتصحيح الفكر،لأنّ الأصل في الفلسفة اليونانية والتي أسست فيما بعد للفلسفة الغربية،أنها لا تخضع لقواعد حاكمة،لقد أدى هذا كلّه إلى انحلال الحضارة اليونانية بسب الفوضى في التفكير التي ظهرت إلى أن قام «بيوثيوس» بترجمة منطق أرسطو (٤٧٠-٥٢٥م)،ليكون هذا أنموذجا للفكر في العصور المتوسطة وخصوصا في أوروبا[5]؛ لهذا حاول الفارابي أن ينقّح ويهذِّب الفلسفة من خلال مصنفاته التي دارتْ حول المنطق وأصول المعرفة،فينقل الفلسفة بتجردها،ثم يضع أصولا

١٢٧،٨٧،وغيرها.

وينظر: ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،علق عليه: المفتي مظفر حسين المظاهري،مع تعليق: المفتي أبو لبابة شاه منصور،مكتبة الخليج،كراتشي،الطبعة الخامسة،١٤٣٧هـ٢٠١٦م،ص١٥٣.

5 ينظر: ول ديورانت،قصة الفلسفة،الطبعة السادسة،المعارف،بيروت،١٩٨٨م،٨٠،٧٨.

للمعرفة،فكان جهده بمثابة أول مُرشح (filter) لمنع انتقال فوضى الفلسفة اليونانية على الحضارة الإسلامية،من خلال تصانيفه.

المدخل العام لمصطلح المعرفة:

المعرفة: مصطلح له دلالته وله أثره،عند بعض أهل العلم قد يكون له دلالة يمكن حصرها،وقد يكون له دلالة تقيّدت بمفهوم معين عند البعض الآخر من أهل العلم،فهل الفارابي من الصنف الأول أم من الصنف الثاني؟ والذي يترجّح أن توسّط الصنفين من حيثُ دلالة المصطلح يحاول أن يضبطه،ومن حيث أثره يحاول أن يجعل أثر المعرفة واسعا إن كان في التصورات ومقيدا أو في التصديقات.

فليس بغريب أن يفترق أهل العلم في حصر المصطلح مع اتفاقهم على ماهيته المجردة عن التأويل البعيد عن ضوابط أصول التعريف والبيان،ولهذا لها دلالتها عن أهل كلّ فنّ من الفنون،وهذا ما أشار إليه الفارابي[6].

فمثلا عرفها الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦ه- ١٤١٣م) بأنها: «ما وضع ليدل على شيء بعينه،وهي المضمرات،والأعلام،والمبهمات،وما عرف باللام،والمضاف إلى أحدهما،والمعرفة أيضًا: إدراك الشيء على ما هو عليه،وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم،ولذلك يسمى الحقّ تعالى بالعالم دون العارف»[7]،لقد حاول الجُرجاني أن يجعل المعرفة كمصطلح ارتبط بالمخلوق لكنّ الله تعالى يطلق عليه العليم دون العارف.

والسبب هل يمكن حصر دلالة مصطلح المعرفة؟ ربما يكون الأمر صعبًا يرجع على كيفية التعامل والنظر في هذا المصطلح،لهذا حاول الفاروقي التهانوي (ت: بعد ١١٥٨ه) أن يجمع ما يدل على المصطلح قائلاً[8]:

- «هي تطلق على معانٍ منها العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصوّرا كان أو تصديقا ولهذا قيل كلّ معرفة وعلم فإمّا تصوّر أو تصديق.
- منها التصوّر كما سبق وعلى هذا يسمّى التصديق علما كما مرّ أيضا.

---

6 ينظر: أبو نصر الفارابي،الجمع بين رأيي الحكيمين،ص٧٥.

7 الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣ه- ١٩٨٣م،ص٢٢١.

8 التهانوي الفاروقي: محمد بن علي ابن القاضي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨ه)،موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم،تحقيق: علي دحروج،نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي،الترجمة الأجنبية: جورج زيناني،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م،١٥٨٣/٢ وما بعدها.

- ومنها إدراك البسيط سواء أكان تصوّرا للماهية أو تصديقا بأحوالها،وإدراك المركّب سواء أكان تصوّرا أو تصديقا،على هذا الاصطلاح يخصّ بالعلم،فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى،وكلاهما أخصّ من العلم بمعنى الإدراك مطلقا،وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم.
- ومنها إدراك الجزئي سواء أكان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا،وإدراك الكلّي مفهوما كلّيا كان أو حكما كلّيا على هذا الاصطلاح يخصّ بالعلم.
- ومنها إدراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه ويسمّى معرفة استدلالية أيضا.
- ومنها الإدراك الأخير من الإدراكين لشيء واحد إذا تخلّل بينهما عدم،بأن أُدرك أولا ثم ذُهل عنه ثم أُدرك ثانيا.
- ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل ويعبّر عنه أيضا بالإدراك المسبوق بالعدم.» وغيرها.

وأما أهل اللغة وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:١٧٠هـ)،فقد بيّن دلالة اللفظ من حيثُ اللغة قائلا: «عَرَفَ: عَرَفت الشيءَ مَعْرِفَةً وعِرْفاناً. وأَمْرٌ عارفٌ،معروفٌ،عَرِيفٌ. والعُرْفُ: المعروف» وقيدها عند تعريفه للبدعة قائلا: «البَدْعُ: إحداثُ شيءٍ لم يكن له من قبلُ خلقٌ ولا ذكرٌ ولا معرفةٌ.»[9].

فأين الفارابي ومن قبله أرسطو ومن بعده الفخر الرازي في منهجه من هذا كله؟ هنا يشير أرسطو لأهمية المعرفة بقوله: «إن البشر جميعا يسعون إلى المعرفة بحكم طبيعتهم»،بمعنى أن المعرفة هي غاية وجود البشر[10]،وهنا يبين لنا الفخر الرازي أن أساس العلم هو الإدراك المتمثل بحدوث صور الشيء للمدركات في النفس[11]،ولهذا يجعل من معرفة النحو أصلا لتفسير الألفاظ وفي ذلك يقول: «لَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ كَمَا يَنْبَغِي إِلَّا بَعْدَ مَعْرِفَةِ الِاسْمِ وَالْفِعْلِ وَالْحَرْفِ أَوَّلًا،وَهَذِهِ الْمَعْرِفَةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بَعْدَ ذِكْرِ حُدُودِهَا وَخَوَاصِّهَا»[12]؛ وأما ثمرة المعرفة تظهر الفارابي من خلال فصل جعله تحت عنوان «معرفَة الْخَالِق وَمَا يجب لعزته»،وقوله في ذلك ف بيان الجزء على هذه المعرفة بقوله: «وَأول مَا يَنْبَغِي أَن يسْتَدلّ بِهِ الْمَرْء

9 الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري،كتاب العين،تحقيق: مهدي المخزومي،إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال،٢/٦٥ و٥٤.

10 أرسطو طاليس،دعوى للفلسفة،تعليق وشرح: عبد الغفور مكاوي،دار التنوير،بيروت،٧.

11 فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)،المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات،انتشارات بيدار- جمعدارى اموال،إيران،٢/٣٣١.

12 فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت: ٦٠٦هـ)،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،دار إحياء التراث العربي،بيروت،الطبعة: الثالثة،١٤٢٠هـ،١/٢٧.

على وجوب الْمُكَافَأَة هُوَ أَنه مَتى مَا اعتقد مَا تقدم ذكره من معرفَة البارئ ووحدانيته وتنزهه عَن صِفَات المخلوقين وَمَعْرِفَة رَسُوله فِي أَي زمَان كَانَ وانتهج النهج الْمُسْتَقيم وجد فِي صَدره سَعَة وَفِي أَحْوَاله استقامة وَعَن الأشرار سَلامَة وَعند الِاخْتِيَار خطْوَة وَفِي معاشه سدادا»[13].

المطلب الأول: موجهات تضبط مصادر المعرفة:

قبل الخوض في مجالات البحث،يجب تحديد نطاق البحث من خلال موجهات لمسالك المقدمات لكل نتيجة،فلا يمكن فصل الزمان الذي ولد فيه الفارابي والفترة التي عاشها عن مصنفاته،كما لا يمكن فصل أثر الجغرافية في تشكيل مصادر المعرفة عنده،ومثل هذا ينطبق على من قبله مثل أفلاطون وأرسطو،وعن مَن جاء بعده مثل ابن سينا وحجة الإسلام الغزالي والفخر الرازي،وعليه وجب بيان موجهات للدراسة:

١. الدلالة اللغوية للمصطلح الخاص بالعلم: هي الأصل في معرفة مراد اللفظ،ثم معرفة الدلالة الاصطلاحية للفظ في العلم؛ وعليه ضبط الدلالة اللغوية للألفاظ أولاً هو الأصل،ثم بيان ما يندرج تحتها من الألفاظ المرادفة لها ثانيا هو الفرع،فتظهر دلالات اللفظ على أفراده من حيثُ العموم والخصوص،والحقيقة والمجاز،والصريح والكناية،وغيرها.. فيكون اسم لجنس يدل على أنواع بعينها،أو لقباً لبعض أنواع ذلك الجنس دون غيرها[14]،ولهذا الهدف وضع علم المنطق،كآلة قانونية،قامت على وضع قوانين لضبط دلالة المعقولات على الألفاظ،ودلالة الألفاظ على المعقولات[15]،فالمعقولات هي دالة،أي هي «اسم فاعل» على الألفاظ،والألفاظ هي مدلول أي هي «اسم مفعول» على المعقولات،وهنا يظهر علاقة اللفظ بالمدلول فلا يحكم على قائل اللفظ حتى يُعرفُ مراده،وعليه صنّف الفارابي مصنفا هو «الألفاظ المستعملة في المنطق» يضبط الألفاظ؛ لتصحيح الخطأ والغلط في التصورات والتصديقات،فيتدرج من اللفظ المجرد إلى التركيب المسند،فيبدأ بدلالة اللفظ إلى أصناف

13 أبو نصر الفارابي،رسالة ضمن «مجموع في السياسة»،تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد،مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية،الطبعة: الأولى،١٤.

14 ينظر: أبو نصر الفارابي،كتاب في المنطق العبارة،تحقيق: محمد سليم سالم،الهيئة المصرية للكتاب،مطبعة دار الكتب،١٩٧٦م،ص٢٢ (رقم الصفحة خطا: ٣٢).

« اسم الجنس»: « اسم الجنس: هو ما وُضع لأن يقع على شيء أو على ما أشبهه،كالرجل فإنه موضوعٌ لكل فرد خارجيٍ على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه. والفرق بين الجنس واسم الجنس: أن الجنس يطلق على القليل والكثير،كالماء فإنه يطلق على القطرة والبحر،واسمُ الجنس لا يطلق على الكثير،بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل.»؛ و»الجنس»: « الجنس: اسم دال على كثيرين مختلِفين بالأنواع،وعند الأصوليين: هو كليٌ مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض،وعند الفقهاء: ما لا يكون بين أفراده تفاوت فاحش بالنسبة إلى الغرض.»؛ و»النوع»: «كليٌ مقولُ على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق». الشريف الجرجاني،التعريفات،ص: ٢٣٣،٧٣،٢٨.

15 ينظر: أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،مركز الإنماء القوي،بيروت،١٩٩١م،١٥.

اللفظ[16]،فلا يحكم على القائل حتى يدرك السامع حقيقة اللفظ،وعلى ذلك جاءت العديد من المباحث عند أرسطوطاليس لبيان علاقة اللفظ بالتعريف حينما يضع سؤالاً لمبحث قائلا «هل هناك تعريف واحد؟»[17]،وكذلك عند ذكر المباحث المتعلقة بعلم المنطق لها علاقتها باللفظ المفرد والمركب،وذلك في مباحث عدة منها «في الاسم (الأسماء البسيطة والمركبة والأحوال)»[18]،ولهذا اجتهد أرسطو في معرفة القواعد التي تؤدي إلى ضبط دلالة اللفظ على الماهيات،كما فعل في كتابه «النفس».

ومن أجل ضبط دلالة الألفاظ ظهرت المعاجم اللغوية،والمصنفات في المصطلحات العلمية،مثل معجم «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت:١٧٠هـ -٧٨٦م)،ومن بعده معجم «الجيم» لأبي عمرو الشيباني الكوفي (ت: ٢٠٦ه-٨٢١م)،ومصنف أبو علي قطرب البصري الذي صنّف في دلالة اللفظ على معاني الذوات في كتابه «الأزمنة وتلبية الجاهلية»،ثم مصنف أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (ت: ٢٢٤هـ -٨٣٨م) «الغريب المصنف»،والذي جاء على خمسة كتب الأول عن خلق الإنسان والثاني النساء والثالث اللباس والرابع عن الأطعمة والخامس عن الأمراض[19]،وغيرها من المصنفات التي سبقت وعاصرت الفارابي،وقد ظهر تأثير التصنيف عليه،فنجد معاجم تطلق على حرف من الحروف،ولهذا نجد الفارابي يصنف كتابه «الحروف» لبيان أثر حروف المعني على المعاني[20]،ومثله فعل الإمام الفخر الرازي حينما أفراد مبحثا في تفسيره تحت عنوان « فِي الْمَبَاحِثِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنَ الصَّوْتِ وَالْحُرُوفِ وَأَحْكَامُهَا،وَفِيهِ مَسَائِلُ» ذاكر فيه مسائل منها «كيفية حدوث الصوت» و»الصوت ليس بجسم» و»حد الحرف» و»حروف المد واللين» وغيرها

16 ينظر: أبو نصر الفارابي،الألفاظ المستعملة في المنطق،تحقيق: محسم مهدي،دار المشرق،بيروت،الطبعة الثانية،مثلا: الفصل الثالث: الألفاظ المركبة وأصناف المعاني،ص٥٦-٥٩،والفصل الرابع: أصناف المعاني الكلية،ص٥٩-٦٥.

17 أرسطو طاليس،كتاب النفس،ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني،مراجعة: چورچ شحاته قنواتي،المركز القومي للترجمة،القاهرة،الطبعة الثانية،٢٠١٥م،٥.

18 أرسطو طاليس،منطق ارسطو،تحقيق: عبد الرحمن بدوي،دار القلم،بيروت،الطبعة الأولى،١٩٨٠م،١٠٠.

19 الخليل بن أحمد الفراهيدي: أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري،كتاب العين،تحقيق: د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال؛ أبو عمرو الشيباني: إسحاق بن مرّار،الجيم،تحقيق: إبراهيم الأبياري،راجعه: محمد خلف أحمد،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،القاهرة،عام النشر: ١٣٩٤هـ١٩٧٤م؛ أبو علي قُطْرُب: محمد بن المستنير بن أحمد،الأزمنة وتلبية الجاهلية،تحقيق: د حاتم صالح الضامن،مؤسسة الرسالة،الطبعة: الثانية،١٤٠٥هـ ١٩٨٥م؛ القاسم بن سلاّم: أبو عُبيد بن عبد الله الهروي،الغريب المصنف،تحقيق: صفوان عدنان داوودي،مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،جـ ١: السنة السادسة والعشرون،العددان (١٠٢،١٠١) ١٤١٤/١٤١٥هـ،جـ ٢: السنة السابعة والعشرون،العددان (١٠٣،١٠٤) ١٤١٦ / ١٤١٧هـ.

20 ينظر: أبو نصر الفارابي،الحروف،دار المشرق،بيروت،طبعة ثانية،١٩٩٠م،٦١.

لنجده يناقش أقوال ابن سبنا في الصوت،ثم يربط بين الصوت وبين علم التجويد،وعلم الكلام،ويصف الصوت بكونه موجة متحركة وهو ليس من قبيل الْأَجْسَامِ الصَّلْبَةِ[21].

ثم يربط بين الدلالة اللفظية كصوت والدلالة على الماهيات من خلال «كتاب المنطق في العبارة» وغيرها،جاءت لأجل بيان ضوابط معرفة اللغة،بقواعد منطقية تخضع لتحليل الصوت وبيان الفروق المترتبة على دلالته من خلال تقسيمه وحصر تلك الدلالة[22]،وهو بذلك سار على العرف الذي سبقه في التصنيف.

وخلاصة ما سبق أن مسألة دلالة اللفظ على المعنى دلالة «مطابقية» أو «تضمينية» أو «لزومية» هي الدافع لضبط الألفاظ ثم صياغة التعريفات سواء أكانت «تعريفا بالحد» أو «تعريفا بالرسم»،وخلاصة ذلك يذكره الفخر الرازي في مبحث مهم عند تقسيمه للفظ: « في تقسيم الألفاظ من وجهين التقسيم الأول: اللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسمّاه أو بالنسبة إلى ما يكون داخلا في المسمّى من حيث هو كذلك أو بالنسبة إلى ما يكون خارجا عن المسمّى من حيث هو كذلك فالأول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام.

تنبيهات: الأول الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة وأما الباقيتان فعقليتان؛ لأنّ اللفظ إذا وضع للمسمّى انتقل الذهن من المسمّى إلى لازمه،ولازمه إن كان داخلا في المسمّى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام. الثاني إنما قلنا في التضمن إنه دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث هو كذلك احترازا عن دلالة اللفظ على جزء المسمّى بالمطابقة على سبيل الاشتراك وكذلك القول في الالتزام الثالث دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي؛ لأنّ الجوهر والعرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدّال على أحدهما في الآخر والضدان متنافيان وقد يستعمل اللفظ الدّال على أحدهما في الآخر» ثم بيّن التقسيم الثاني بقوله: «التقسيم الثاني للفظ المفرد وهو أنه إما أن يكون معناه مستقلا بالمعلومية أو لا يكون والثاني هو الحرف والأول إما أن يكون اللفظ الدال عليه دالا على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل أو لا يدل وهو الاسم»[23]،فيكون الفخر الرازي بذلك قد أوجز دلالات الألفاظ وانطباقها بشكل واضح وجليّ.

٢. المرحلة الزمنية لتدوين العلم: هي أصل معرفة تطور العلم من حيث المصطلحات

21 في هذا الباب المتعلق بالصوت والحروف،نجد سعة المعارف لدى الرازي لدرجة يبين طبيعة حركة الصوت بكونه «موجة» أي «تردد» راديوي «~» مع مناقشة لغيره،ينظر: فخر الدين الرازي،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،١/٤٢ وما بعدها.

22 مثل الأسماء،وتقسيمها من حيث الدلالة. ينظر: أبو نصر الفارابي،المنطق في العبارة،تحقيق: محمد سليم سالم،مطبعة دار الكتاب،القاهرة،١٩٧٦م.

23 فخر الدين الرازي،المحصول،١/ ٢١٩ وما بعدها،٢٢٥.

والتعاريف وأصول العلم وفروعه وأثره التطبيق؛ بمعنى ينظر إلى عرف التدوين في ذلك العصر،ثم الحكم على المصنف من خلال ذلك العُرف،فكل مصطلح أقرَّ من أهل علم من العلوم هو حُجة على من جاء بعدهم،وهو كاشف عن مراد من سبق من وضع اللفظ ودلالته،وهذا ينطبق على أغلب العلوم مثل التفسير والحديث والفقه وغيره؛ فإذا كان هذا القيد أصل في العلوم الإسلامية من كون دلالة اللفظ تأخذ من قصد اللفظ،فإذا وقع الوهم للسامع وجب بيانه من اللافظ (اسم الفاعل) لمعرفة الملفوظ (اسم مفعول)،وعليه فلا يصحّ محاكمة المصنفين الذين صنفوا قبل ظهور كتب مفاتيح العلوم والتعريفات على ما دوّن بعدهم؛ لأنّ ما دُوِّن بعدهم من مصنفات هي مصنفات «كاشفة» للأصول «المؤسسة» للعلوم؛ لكون من صنّف في علم المصطلحات صنف بعد ظهورها فلا يكون تصنيفه حكما على السابقين،بل هو ملزم لمَن جاء بعدهم إن اتفق أهل الصنعة على دلالة المصطلح،ووقع الإجماع منهم على تلك الدلالة.

وهذا الأمر إن وجب الأخذ به في المصنفات التي هي أصل تدوينها باللغة العربية،وفي ظلّ القرآن الكريم والسنة النبوية وأشعار العرب وأيامهم،فيكون من باب أولى يقع اللبس للكتب المترجمة من لغة غير اللغة العربية إلى اللغة العربية،فهي تحتاج إلى بيان مدلول اللفظ،بحيثُ تكون دلالة البيان هي مقصد من كتب اللفظ بحسب لغته؛ وهذه القاعدة أصل في أصدر الحكم على مدلول الألفاظ،ومن باب أولى على مقصد الناطق من لغة غير اللغة العربية؛ وعلى هذا جاءت مجلة الأحكام العدلية بقاعدة «يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا» بحسب المادة (٧١) هنا فصل الشارح العلامة علي حيدر أفندي بمنع الحكم من قبل القاضي الذي لا يعرف اللغة[24]،فلا ينظر إلى أجزاء اللفظ في الجمل لكن ينظر إلى مقصد اللفظ،وعليه قول المترجم هو لبيان مقصد اللفظ،دون بيان دلالة الألفاظ،وعلى هذا جاء قاعدة «الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا»[25] من أهم القواعد التي يقوم عليها أصول الاجتهاد والحكم في الشريعة الإسلامية.

وعلى ذلك نجد أنّ ما قام به أرسطوطاليس في كتابه «الطبيعة» عموما وخصوصا في

24 ونص قول الشارح: «فَعَلَيْهِ وَبِمُقْتَضَى هَذِهِ الْمَادَّةِ إذَا كَانَ الْحَاكِمُ غَيْرَ عَارِفٍ بِلِسَانِ الْمُدَّعِي أَوْ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَوْ شُهُودِهِمَا فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْتَمِعَ ادِّعَاءَ الْمُدَّعِي أَوْ دِفَاعَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَوْ شَهَادَةَ الشُّهُودِ بِوَاسِطَةِ الْمُتَرْجِمِ،وَيَجِبُ أَنْ يَعْتَبِرَهَا،كَمَا لَوْ كَانَتْ صَادِرَةً رَأْسًا مِنْ أَصْحَابِهَا،وَيُشْتَرَطُ فِي الْمُتَرْجِمِ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا». علي حيدر،درر الحكام،تعريب المحامي: فهمي الحسيني،دار الكتب العليمة،بيروت ٢٠١٠م،ج١،ص٦٦.

25 الحموي: أبو العباس شهاب الدين الحسيني أحمد الحنفي (ت: ١٠٩٨هـ)،غمز عيون البصائر،دار الكتب العلمية،الطبعة: الأولى،١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م،ج١،ص ٩٦؛ علي حيدر،درر الحكام،ج١،ص١٣،المادة (٢)؛ الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٤هـ)،تشنيف المسامع بجمع الجوامع،دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع،مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية،١٩٩٨م،ج٣،ص٤٧٤.

«المقالة الخامسة» هو محاولة ضبط لدلالة المعنى لكل لفظ على أفراده،ولهذا نجده يؤسس لذلك بقوله في هذه الرسالة «القول في العلة» و«القول في العلة» و«القول في الطبيعة» و«القول في المضطر» و«القول في « و«القول في الواحد» و«القول في الهوية» و«القول في الجوهر» و«القول في القبل والبعد» و«القول في القوة» و«القول في الكمية» و«القول في الكيفية» و«القول في المضاف» و«القول في التام» و«القول في النهاية» و«القول في الذي بذاته» و«القول في الوضع» و«القول في الهيئة» و«القول في الانفعال» و«القول في العدم» و«القول في له» و«القول في الذي من شيء» و«القول في الجزء» و«القول في الكل» و«القول في الناقص» و«القول في الجنس» و«القول في الكاذب» و«القول في العرض»[26]،وبهذا ضبط أرسطو دلالة اللفظ على مدلولها ضبطا يمنع الترجمة التي تغير تلك الدلالة عن مدلولها.

ولهذا حرص الفارابي على معرفة الفلسفة اليونانية من مصادرها،وضبط أصول المعرفة العقلية،قبل الحكم عليهم،مع معرفة للغتهم والنظر والمقارنة بين الترجمات التي تكتب عنهم،فمثلا هو يضبط في كتابه الحروف دلالة الحرف بين اللغة العربية كمقصد من الترجمة،وبين اليونانية والفارسية كما فعل في معرض بيانه لحرف «إن»[27]،ثم المقارنة بين دلالات الحروف في النحو العربي ودلالاتها في اللسان اليوناني مع بيان التقسيم[28]،كما يعقد فصولا تبيّن علاقة علم «الحروف وأصنافها وأسماء أصنافها عند أهل العلم بالنحو اليوناني»،كما يبيّن علاقة علم النحو بصناعة المنطق[29].

ويظهر الفرق عنده من خلال النظر إلى الناتج الفكري البشري (الملة) عبر الزمن،ليكون بنظره أن الفلسفة سبقت علم الكلام وعلم الفقه،فيرسم خط ظهور الدلالات في العقل على الماهيات بقوله: «إن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملة،والملة متأخرّة عن الفلسفة،وأنّ القوّة الجدليّة والسفسطائية تتقدّمان الفلسفة،والفلسفة الجدليّة والسفسطائية تتقدّمان الفلسفة البرهانيّة»[30]،والناظر يدرك أن الفارابي نظر إلى النتاج الفكري للبشرية كخط متصل،وأن الجدل والبرهان هو عنصر ظهور الفلسفة،وأن العلوم الإسلامية جاءت متممة لهذه السلسلة من تاريخ البشرية،وفي هذا توقّف،وسؤال هو: هل إن الفارابي ينظر

---

26 ارسطو طاليس،ما بعد الطبيعة،دار ذو الفقار،اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ٨٦، ٨٩ ،٩٢،٩٧،٩١، ٩٨، ١٠٣،١٠٢،١٠٠، ١٠٦،١٠٤-١١٧.

27 ينظر: أبو نصر الفارابي،الحروف،٦١.

28 ينظر: أبو نصر الفارابي،كتاب في المنطق العبارة،٤٢.

29 ينظر: أبو نصر الفارابي،الألفاظ المستعمل في المنطق،٤١ وما بعدها.

30 أبو نصر الفارابي،الحروف،١٣٢؛ يقول في بيان «الملّة»: «والملّة إذا جُعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة». ص١٣١.

إلى الفلسفة كأصل يحتج به؟ الجواب نعم،لكن يحتج بقواعد الفلسفة المتمثلة في المنطق بجانب الفقه وعلم الكلام،فالمنهج القرآني يدعو إلى التأمل في الأمم السابقة،وهي ليست شرا محضا أو خيرا محضا،بل هي سنة التدافع والتزاحم،قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف:١١١]،وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الروم:٤٢]،بمعنى أن التفكر في الأمم السابقة مقصد من مقاصد القرآن الكريم،وتظهر ثمرة ذلك من خلال الجمع بين اللفظ والمعنى المراد،لتكن دلالة الملفوظ أصل في مصادر المعرفة دلالة مطابقة وتضمين والتزام،وفي هذا يقول الإمام الفخر الرازي: «الْكَلِمَةُ هِيَ اللَّفْظَةُ الْمُفْرَدَةُ الدَّالَّةُ بِالِاصْطِلَاحِ عَلَى مَعْنًى،وَهَذَا التَّعْرِيفُ مُرَكَّبٌ مِنْ قُيُودٍ أَرْبَعَةٍ: فَالْقَيْدُ الْأَوَّلُ كَوْنُهُ لَفْظًا،وَالثَّانِي كَوْنُهُ مُفْرَدًا،وَقَدْ عَرَفْتَهُمَا،وَالثَّالِثُ كَوْنُهُ دَالًّا وَهُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُهْمَلَاتِ،وَالرَّابِعُ كَوْنُهُ دَالًّا بِالِاصْطِلَاحِ وَسَنُقِيمُ الدَّلَالَةَ عَلَى أَنَّ دَلَالَاتِ الْأَلْفَاظِ وَضْعِيَّةٌ لَا ذَاتِيَّةٌ.» ليرد بعدها على ابن سينا قائلا: «قِيلَ: الْكَلِمَةُ صَوْتٌ مُفْرَدٌ دَالٌّ عَلَى مَعْنًى بِالْوَضْعِ: قَالَ أَبُو عَلِيِّ بْنُ سِينَا فِي كِتَابِ «الْأَوْسَطِ»: وَهَذَا غَيْرُ جَائِزٍ لِأَنَّ الصَّوْتَ مَادَّةٌ وَاللَّفْظَ جِنْسٌ،وَذِكْرُ الْجِنْسِ أَوْلَى مِنْ ذِكْرِ الْمَادَّةِ،وَلَهُ كَلِمَاتٌ دَقِيقَةٌ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالْجِنْسِ،وَمَعَ دِقَّتِهَا فَهِيَ ضَعِيفَةٌ قَدْ بَيَّنَّا وَجْهَ ضَعْفِهَا فِي الْعَقْلِيَّاتِ،وَأَقُولُ: السَّبَبُ عِنْدِي فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ ذِكْرُ الصَّوْتِ أَنَّ الصَّوْتَ يَنْقَسِمُ إِلَى صَوْتِ الْحَيَوَانِ وَإِلَى غَيْرِهِ،وَصَوْتُ الْإِنْسَانِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَحْدُثُ مَنْ حَلْقِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ،وَالصَّوْتُ الْحَادِثُ مِنَ الْحَلْقِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَكُونُ حُدُوثُهُ مَخْصُوصًا بِأَحْوَالٍ مَخْصُوصَةٍ مِثْلَ هَذِهِ الْحُرُوفِ،وَإِلَى مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ مِثْلَ الْأَصْوَاتِ الْحَادِثَةِ عِنْدَ الْأَوْجَاعِ وَالرَّاحَاتِ وَالسُّعَالِ وَغَيْرِهَا،فَالصَّوْتُ جِنْسٌ بَعِيدٌ،وَاللَّفْظُ جِنْسٌ قَرِيبٌ،وَإِيرَادُ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ أَوْلَى مِنَ الْجِنْسِ الْبَعِيدِ»[31]،وتظهر علاقة الصوت بالأسباب الناقلة له من خلال فصول عقدها لذلك : «سبب الصوت» ،و «في إثبات الصوت في الخارج»،و»في سبب نقل الصوت وحدته»[32]،فلا يترك الباحث عن المعرفة دون أن يضع له ما يضبط مساره في إدراك المعارف ومن أعظمها ضبط غير المنظور بالمنظور مثل «الصوت".

٣. العلم يعرف بأصول تدوينه ومراحل تكوينه: تضبط أعراف كل علم مصطلحاتها،وأغلب المصطلحات العلمية ظهرت بحسب أولية حركة التدوين العلمي،فما تعلّق بعلوم القرآن كان له السبق،وما تعلّق بالفلسفة بقي يحتاج إلى فترة لضبطه؛ ولهذا يظهر الفرق من خلال التصنيف الدّلالي عند أهل اللغة،ويطلق الفارابي عليه «أصناف الألفاظ»،فمنها ما يستعمله الجمهور،ولهذا يقول: «إنما يعرف أصحاب النحو من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب

31 فخر الدين الرازي،المباحث الشرقية،١/٣٠٦-٣٠٨.

32 فخر الدين الرازي،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،١/٣٦.

ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند أصحاب العلوم»[33]،وفي هذا يقول الفخر الرازي لضبط مصطلحات المعرفة بأن هناك قانونا للفظ حيث قال: «وَاعْلَمْ أَنَّ الْقَانُونَ الصَّحِيحَ فِي هَذِهِ الْأَلْفَاظِ أَنْ نَقُولَ: لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ أمور توجد معها في البداية،وآثار تَصْدُرُ عَنْهَا فِي النِّهَايَةِ»،وهو بذلك يضبط تفسير ألفاظ القرآن الكريم قائلا: «الْقَانُونُ أَنَّهُ يَجِبُ حَمْلُ كُلِّ لَفْظٍ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ عَلَى حَقِيقَتِهِ إِلَّا إِذَا قَامَتْ دَلَالَةٌ عَقْلِيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ تُوجِبُ الِانْصِرَافَ عَنْهُ،وَلَيْتَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئًا لَمْ يَخُضْ فِيهِ»[34]،فهو حصر الغاية من وجود اللفظ وأثر اللافظ (اسم الفاعل) على الملفوظ (اسم المفعول)،فيكون المصطلح له دلالة مطابقة على أفراده،وليس له دلالة تضمين.

والمصطلح الذي له دلالة «تضمين» على جملة من الأفراد غالبا ما يكون تعريفه من حيث اللغة،وأخذ فرد من أفراده يكون تعريف «مطابقة» على فرده أي على معنى خاص،ولهذا فصّل وبيّن الفارابي في بيان اللفظ وتفريعاته،هذا ما يظهر من خلال تصنيف الفارابي كتابه «إحصاء العلوم"[35].

٤. الخصوصية في المصطلح لها دلالة مطابقة للعلم التابع له ولها دلالة لزوم للعلم آخر: لا يمكن استعمال مصطلح خُصّ بعلم له دلالته المعيَّنة في معرفة علم آخر،وذلك بطريقة دلالة «المطابقة» على علوم أخرى؛ ولهذا وجب النظر إلى المصطلح أنّ له دلالة «تضمين» في تعريفه اللغوي العام وهو التعريف بالحدّ أو التعريف بالرسم،فيكون الأول الذي به دلالة مطابقة من قبيل الحدّ التام،والثاني من قبيل الحدّ الناقص،يقبل أن يتضمن غيره[36]،وهنا

33 ينظر: أبو نصر الفارابي،كتاب في المنطق العبارة،٤٣.

34 فخر الدين الرازي،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،٢٢/١،١٤١/١٠.

35 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ينظر مقدمات جميع العلوم،ثم تعريفاتها.

36 والتعريف كما يلي:

الحَدُّ: «قَوْلٌ دَالٌّ عَلَى مَاهِيَّةِ الشَّيْءِ»،والأصل فيه وجود «الفَصلُ» في التعريف.

– الحدُّ التَامُّ: «وَهُوَ الَّذِي يَتَرَكَّبُ مِنْ جِنْسِ الشَّيْءِ وَفَصْلِهِ الْقَرِيبَيْنَ» ومثاله: «كَالحَيَوانِ النَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ».

– الحدُّ النَّاقِصُ: «وَهُوَ الَّذِي يَتَرَكَّبُ مِنْ جِنْسِ الشَّيْءِ الْبَعِيدِ وَفَصْلِهِ الْقَرِيبِ»،ومثاله: «كَالْجِسْمِ النَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ».

الرَّسْمُ: والأصل فيه وجود «الخاصة» في التعريف.

الرَّسْمُ التَّامُّ: « وَهُوَ الَّذِي يَتَرَكَّبُ مِنْ جِنْسِ الشَّيْءِ الْقَرِيبِ وَخَوَاصِّهِ اللَّازِمَةِ لَهُ»،ويكون بالقوة مثل: « كَالحَيَوانِ الضَّاحِكِ فِي تَعْرِيْفِ الْإِنْسَانِ »،والأول من خواص الإنسان «كنوع».

– الرَّسْمُ النَّاقِصُ: «وَهُوَ الَّذِي يَتَرَكَّبُ مِنْ عَرَضِيَّاتٍ» كتعريف الإنسان: « إِنَّهُ مَاشٍ عَلَى قَدَمَيْهِ »،والثاني مشرتك

تظهر أهمية «علم المنطق» وذلك «فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم،ويأخذها من حيثُ هي مشتركة،ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما،بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»[37].

وهنا يؤسس الفارابي لضوابط العلوم وتدوينها،من خلال شروط متسلسلة لمعرفة العلوم،أولاها: استيفاء معرفة أصول كل علم وكل صنعة،وثانيها: القوة والقدرة على استنباط ما يلزم من تلك الأصول الموجودة،والثالثة: القدر على دفع المغالطات الواردة عليه في ذلك العلم والتفريق بين المغالطات وبين الصواب،مع إصلاح الخلل الموجود[38]؛ وهذه المنهجية هي الحكامة في كل فنّ من فنون العلوم،وأهمية الخصوصية في المصطلح تضبط في الشرط الأول من هذه المنهجية المتمثلة بالأصول،ويظهر أثر الخلاف في دلالة المصطلح في الشرط الثالث المتمثلة بالمناظرة والجدل والبرهان.

المطلب الثاني: طرق تصنيف مصادر المعرفة والعلاقة بينها:

بعض العلوم تقترب من بعضها وقد تشترك في مباحث،وتفترق في مباحث أخرى،بحيثُ تظهر العلاقة بين العلوم جميعا من حيث الإجمال،وبين مباحث أثر العلوم بعضها على بعض من حيثُ التفصيل؛ ولهذا فلا يمكن فصل علم عن آخر،فارتباط العلوم هي لبيان معلوم،قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا،وبيان المعلوم قد تكون بالإدراك الحسي،وقد يكون بالإدراك الذهني والأخير هو أعظم وأشمل.

فمثل العلوم مع بعضها كمثل سلطان في قصره الكبير،والملكة على القصر تكون بحسب الغلبة،وقدرة هذا السلطان على فرض الطاعة على أقرانه الذين يعيشون في ذلك القصر،فكل سلطان وكل علم يقول أنا الأصل وغيري التبع!! والحقيقة أنّ العلاقة بين كل سلطان علم هي علاقة هدف وغاية،وتكامل بين العلوم،ونسبة السلطان من حيث حجمه ومعرفته بما يدركه

مع غيره «كجنس».

محمود حسن المغنيسي،مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي،تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي،دار البروتي،دمشق،الطبعة الأولى،١٤٣٠هـ٢٠٠٩م،ص١٢١-١٢٣،وص١٢٤وما بعدها.

ينظر تعريف المصلحات السابقة: الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ١٩٨٣م،ص: ٨٧،١٢٧،وغيرها.

وينظر: ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،علق عليه: المفتي مظفر حسين المظاهري،مع تعليق: المفتي أبو لبابة شاه منصور،مكتبة الخليج،كراتشي،الطبعة الخامسة،١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م،ص١٥٣.

37 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص ١٦ وما بعدها.

ينظر تعريف المصلحات السابقة: الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ-١٩٨٣م،ص: ٨٧،١٢٧،وغيرها.

وينظر: ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،ص١٥٣.

38 أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،تحقيق: غطاس عبد الملك خشبه،دار الكتاب العربي،القاهرة،ج١،ص٣٧.

بحواسه ويحكمه بقوته صغيرة لا وجه مقارنة بين السلطان الذي يعيش في زاوية من هذا القصر الكبير؛ لكن هذا القصر بالنسبة للعالم الخارجي كنقطة في هذا الكون؛ وكذلك الحال بالنسبة للعلوم التي بين أيدينا قياسا على حقائق الكون.

والسلطان بطبعه يتطلع إلى معرفة الخارج رهبة ورغبة،فيحتاج السلطان إلى من يخبره وينقل له عن العالم الخارجي ليكتشف ما فيه،فمهما بلغت قدرة السلطان على التجوال بذاته خارج قصره،ومعرفة العالم الخارجي عنه،عن طريق الحواس الخمسة فهو بحاجة إلى الثقة الذي يخبره عن المجهول،فرغبته بالمعرفة تفوق رغبته فيما يملك..!!

ذات يوم وهو معجب بقصره العظيم،فتح نافذة قصر معرفته وتطلع إلى الأفق.. شاهد حشداً من جيش عظيم مهيب،ملء السماء والأرض،يقوده ملك عظيم الملك يجلس على عرش يفوق من حيث العظمة والضخامة قصر هذا السلطان،حوله من الأمراء والوزراء أصحاب الهيبة والعظمة،والقوة والقدرة ما يفق إدراكه السلطان الصغير بحواسه الخمسة الجالس بقصره البسيط،فتضاءلت عظمة قصر السلطان الخاضع في زاوية من هذا القصر أمام عظمة عرش الفاتح الجديد؛ فليس له هنا إلا أن يخضع لهذا الملك الجديد الذي يجلس على عرش عظيم،فكيف بقصره الذي تركه خلفه،فيقيس السلطان الصغير المحصور في قصره،مقدار عظمة السلطان الكبير العظيم القادم من خلال مقامه بين الأمراء،كما يقيس قصره الصغير إلى عرش هذا السلطان المتنقل فكيف به –وهذا قياس الأولى– بقصره الذي تركه...!! وهنا يعلن تسليمه لهذا الفاتح العادل الرحيم العظيم،ويتمنى أن يكون من ضمن حاشيته؛ وهنا تقع الدهشة للسلطان الصغير حينما يدرك أن السلطان القادم مع الحاشية التي تحيط به ليس بسلطان..!! بل هو رسول من سلطان أعظم وأكبر ويملك ويقدر،وأن هذا الجيش هو قطرة من بحر جيشه وملكه،فهنا يتمنى السلطان الصغير أن يتشرف بمجلس الملك العظيم الذي لم تدركه حواسه الخمسة؛ هنا يعطي رسول الملك كتابا هو أشرف من الرسول نفسه،ويقول له إن أخذت به كنت من خاصة ملوك الملك العظيم...

وهذا حال ملكة سبأ مع سيدنا سليمان؛ وكذلك حال الإنسان مع معرفة الغيب كحال السلطان مع عالمه،فيحتاج عقله وروحه ونفسه إلى الوحي؛ فمثل السلطان الصغير الفيلسوف الذي يذعن للسلطان الفاتح العظيم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم،والنبي صلى الله عليه وسلم وهو رسول الذات الإلهية المقدسة الله سبحانه وتعالى،وحاشيته من الأنبياء يتبعون هذا الرسول الكريم،والكتاب هو القرآن الكريم،إن البقاء على شاطئ الفلسفة يؤدي إلى الهلكة،لكن السباحة في وسطها تؤدي إلى النجاة،والنظر إلى أفقها يؤدي إلى الفناء،وهي مرتبة «الإحسان».

والحق لم أجد مثالاً يقرب صورة الفلسفية من الوحيّ إلا هذه الصورة،فالفلسفة هي السلطان الصغير،الذي استسلم للوحي القادم من خالق الكون،وأذعنت لحضرة السلطان

الجديد متمثلة بمقامة ختم النبوة،وسلمت لمدركات القرآن العظيم وهو الكتاب الذي يحمله الرسول،فقدرة لفظ القرآن على فتح نوافذ الغيب تفق ما تدركه العقول لوحدها،وهنا يظهر أهمية الوحي من خلال قول الفارابي -رحمه الله تعالى- في معرض كلامه عن معرفة توحيد الله سبحانه قائلا: «بل هو أحق باسم الواحد ومعناه،وباسم الموجود ومعناه،وباسم الحق ومعناه... إنّ هذا الذي هو بهذه الصفات هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الله عزّ وجلّ وتقدست أسماؤه»[39]؛ إن غاية جميع العلوم هي إدراك معرفة الغيب الأكبر المتمثل بأصل الخلق،وهذا هو المنظور الأكبر،يقابله على الطرف الآخر معرفة مكامن النفس وهو المنظور الأصغر،ولهذا وجب النظر في الكون المنظور لمعرفة عظم الغيب والوصول إلى التصديق وفي ذلك يقول: «ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك أشياء أخرى» مثل حدوث العالم لإدراك وجود الخالق العظيم[40]،وعليه أن يدرك أن خلقه «بالجملة لا نقص في شيء منها ولا شر أصلًا. ثم يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله -عزّ وجلّ- في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها،فيبطلها كلها ببراهين تفيد لعلم اليقين الذي لا يمكن إن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالجه فيه شك»[41].

ويظهر لنا الفخر الرازي لمن يبحث عن الحكمة لأنه: { وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [سورة البقرة: ٢٦٩] حينما يجعل من تفسيره عنوانا لمسالك الحكمة «مفاتيح الغيب»،فجعل مفاتيح الفاتحة أصلا ليفردها في جزء مستقل،ثم يصف حال أهل الحكمة الذين يدركون أثر العلم فيهم،فيصلون إلى السعادة،قائلا: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ عِلْمَكَ يَنْفَعُكَ أَمْ لَا فَاطْلُبْ مِنْ نَفْسِكَ خَمْسَ خِصَالٍ: حُبُّ الْفَقْرِ لِقِلَّةِ الْمُؤْنَةِ،وَحُبُّ الطَّاعَةِ طَلَبًا لِلثَّوَابِ،وَحُبُّ الزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا طَلَبًا لِلْفَرَاغِ،وَحُبُّ الْحِكْمَةِ طَلَبًا لِصَلَاحِ الْقَلْبِ،وَحُبُّ الْخَلْوَةِ طَلَبًا لِمُنَاجَاةِ الرَّبِّ»[42]،أو ليست غاية العلم هي السعادة بالوصول إلى المعلوم..!! فكيف بأهل العقول حينما تدرك خالقها فتصل النفس إلى سعادتها فتستقر وتطمئن،ولن تتحقق الطمأنينة إلا بالرجوع إلى خالقها: {يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً}[الْفَجْرِ: ٢٧-٣٠]،فإن أساس الرجوع هو إدراك العقل للعلوم فيدرك عظمة الخالق.

هنا يؤسس لذلك الفارابي حينما يجعل من علم المنطق أصلاً في الوصول على السعادة،ويصنف لبيان سبل «السعادة « التصانيف،فيسلك فيها مسلك السؤال والجواب[43].

---

39 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٦٣.

40 ينظر: أبو نصر الفارابي،عيون المسائل،مطبعة شمس المعرف،دلهي،٣ وما بعدها.

41 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،٦٣.

42 ينظر الجزء الأول الخاص بسورة الفاتحة: فخر الدين الرازي،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،٤٠٢/٢.

43 ينظر الفصل «فائدة علم المنطق»: أبو نصر الفارابي،رسالة التنبيه على سبل السعادة،دراسة وتحقيق: سحبان خليفات،الجامعة الأردنية،عمان،الطبعة الأولى،١٩٨٧م،٢٤ وما بعدها؛ ينظر كلامه عن «المبدأ الأول

لقد فتح الفارابي نافذة المعرفة الفلسفية عموما من خلال قصره،حينما نظر إلى الأفق أولا وحاول إدراك المعلوم ثانيا وأسس لمفاتيح العلوم أخيرا،وليس بشطر أنه يكون قد استوعب المعلوم وجمع مفاتيح العلوم،ويمكن بيان تلك المفاتيح من خلال بيان تلك المفاتيح كمصادر لفتح آفاق المعرفة للإنسان عبر تاريخيه،وذلك من خلال تصنيف للعلوم،فمصنف «إحصاء العلوم» هو مفتاح لمصنفاته الأخرى،يظهر من خلال تحليل أبواب الكتاب،وبيان العلاقة بين تلك العلوم أنها علاقة تكامل هدفها المعرفة...

ومنهجه يظهر في بيان مصادر المعرفة من خلال تقسيمه للعلوم من خلال مجلات أو حزم تنسّق بنظم متسلسل،وكما يليّ:

المجموعة الأولى: وجاءت متعلقة بـ»علم اللسان»[44]،فضبط الصوت المركب على ذات الحروف هو وسيلة لوصول المعنى إلى السامع،وقد تشترك معاني الحروف بين اللغات مثل المقارنة بين دلالة الحرف على المعنى،كما قد تختلف من حيث التركيب الصوتي،مثلا المقارنة بين اللغة العربية واليونانية والفارسية[45]،وكذلك وضع القواعد التي تضبط علم الصوت من خلال ما صنفه في الموسيقا بيان «علم المناسبات الصوتية» و»علم التأليف والتحليل» و»» و»علم مقامات الألحان» و»علم الإيقاع» وغيرها من العلوم[46].

إنّ ضبط اللسان وألفاظ الكلم هو أصل من أصول المعرفة،وبيان حسن اللفظ هو فرع عن هذا الأصل ولهذا اجتهد أهل القراءات القرآنية بهذا الأصل وثمرة الفرع،وفي ذلك يقول العلامة ابن الجزري ومن قبله أبو عمرو الداني: «وَلِذَلِكَ عَدَّ الْعُلَمَاءُ الْقِرَاءَةَ بِغَيْرِ تَجْوِيدٍ لَحْنًا وَعَدُّوا الْقَارِئَ بِهَا لَحَّانًا؛ وَقَسَّمُوا اللَّحْنَ إِلَى جَلِيٍّ وَخَفِيٍّ،وَاخْتَلَفُوا فِي حَدِّهِ وَتَعْرِيفِهِ،وَالصَّحِيحُ أَنَّ اللَّحْنَ فِيهِمَا خَلَلٌ يَطْرَأُ عَلَى الْأَلْفَاظِ فَيُخِلُّ،إِلَّا أَنَّ الْجَلِيَّ يُخِلُّ إِخْلَالًا ظَاهِرًا يَشْتَرِكُ فِي مَعْرِفَتِهِ عُلَمَاءُ الْقِرَاءَةِ وَغَيْرُهُمْ،وَأَنَّ الْخَفِيَّ يُخِلُّ إِخْلَالًا يَخْتَصُّ بِمَعْرِفَتِهِ عُلَمَاءُ الْقِرَاءَةِ وَأَئِمَّةُ الْأَدَاءِ الَّذِينَ تَلَقَّوْا مِنْ أَفْوَاهِ الْعُلَمَاءِ وَضَبَطُوا عَنْ أَلْفَاظِ أَهْلِ الْأَدَاءِ؛ الَّذِينَ تُرْتَضَى تِلَاوَتُهُمْ،وَيُوثَقُ بِعَرَبِيَّتِهِمْ،وَلَمْ يَخْرُجُوا عَنِ الْقَوَاعِدِ الصَّحِيحَةِ،وَالنُّصُوصِ الصَّرِيحَةِ،فَأَعْطَوْا كُلَّ حَرْفٍ حَقَّهُ ؛ وَنَزَّلُوهُ مَنْزِلَتَهُ وَأَوْصَلُوهُ مُسْتَحَقَّهُ،مِنَ التَّجْوِيدِ وَالْإِتْقَانِ،وَالتَّرْتِيلِ وَالْإِحْسَانِ.»[47]،ولهذا فحسن

لجميع الموجودات»: أبو نصر الفارابي،كتاب تحصيل السعادة،بوّبه وشرحه: علي بو ملحم،دار مكتبة الهلال،بيروت،الطبعة الأولى،١٩٩٥م،ص٤٥.

44 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٩-١٢.

ينظر تعريف المصلحات السابقة: الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ١٩٨٣م،ص: ٨٧،١٢٧،وغيرها.
وينظر: ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،ص١٥٣.

45 ينظر: أبو نصر الفارابي،الحروف،٦١.

46 أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،ج١،ص٢١-٢٣.

47 ابن الجزري: أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ هـ)،النشر في القراءات العشر،تحقيق

الأداء الصوتي أصل في وصول المعنى إلى السامع،وهنا يربط الفارابي بين المعرفة وبين حسن الأداء الصوتي،قائلا: «والمعرِفةُ التي في هذه الهيئةِ أيضاً هي معرفة الوُجودِ على الحالِ التي هي قريبةٌ من أن تُحَسَّ أو التي بها يُمكن المُؤدِّى أن يُوجِدَهُ محسوساً،وهذه أيضاً هي معرفة»[48]،ولهذا اهتم الفارابي بضبط علم اللسان وما تفرّع منه،قائلا: «وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة،وعلم الألفاظ المركبة،وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة،وقوانين الألفاظ عندما تركّب،وقوانين تصحيح الكتابة،وقوانيين تصحيح القراءة،وقوانيين الأشعار»[49]،وبهذا فقد أجمل جميع مباحث علم اللسان.

المجموعة الثانية: وهي تخصّ علم المنطق وعلاقته الألفاظ الدالة[50]،فصناعة المنطق «تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل وتسدِّد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحقّ في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات،والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل» وصناعة المنطق «تناسب صناعة النحو. فكل ما يعطينا علم النحو من قوانين في الألفاظ فإنّ علم المنطق يعطينا نظائره في المعقولات» وهو «يناسب علم العروض: فإنّ نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر. فكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين في أوزان الشعر فإن علم المنطق يعطينا نظائره في المعقولات»[51]،لهذا ربط بين علم المنطقة وعلم الحروف والصوت عن طريق المقارنة بين دلالات الحروف في النحو العربي ودلالاتها في اللسان اليوناني[52]؛ ولهذا وكأنه يريد أن يقول إنّ علم المنطق هو مصدر المعرفة الذي يتوسط العلوم لكونه يضبط اللغة من حيث تصور الملفوظ،ويضبط المفهوم بقواعد تضبط العقل،وهنا يقول الفارابي: «والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم»[53]،وهنا يبين الإمام الغزالي أثر المنطق في علم الكلام قائلا: «المنطق: وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام»[54].

: علي محمد الضباع (ت:١٣٨٠هـ)،المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]،ج١،ص٢١١؛ وعن ابن مجاهد: «اللحن في القرآن لحنان: جلي وخفي،فالجلي لحن الإعراب،والخفي ترك إعطاء الحرف حقه من تجويد لفظه». أبو عمرو الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت:٤٤٤هـ)،التحديد في الإتقان والتجويد،تحقيق: الدكتور غانم قدوري حمد،مكتبة دار الأنبار،بغداد،الطبعة: الأولى،١٤٠٧ هـ١٩٨٨م،ص١١٨.

48 أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،ج١،ص٥٩.

49 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص١٠.

50 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص١٣؛ كتاب في المنطق العبارة،ص٧.

51 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص١٣.

52 ينظر: أبو نصر الفارابي،كتاب في المنطق العبارة،٤٢.

53 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص١٦.

54 الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت:٥٠٥هـ)،إحياء علوم الدين،دار المعرفة،بيروت،ج١،ص٢٢.

المجموعة الثالثة: وهذه المجموعة واسعة حيث إنها جاءت تجمع علوما شتى أطلق عليها «في علم التعاليم» وتنقسم أجزاء،وهي كما يليّ:

١. علم العدد: ويعرف بهذا الاسم نوعان أحدهما علم العدد العملي،والآخر علم العدد النظري؛ فالعملي يبحث عن الأعداد المعدودة تحتاج إلى تضبط بها الأجسام؛ وأما النظري فهو يفحص الأعداد بإطلاق على انها مجردة في الذهن عن الأجسام وعن كل معدود منها،وهو يدخل في جميع العلوم[55].

٢. علم الهندسة: ويرعف بها شيئيان: هندسة عملية،وهندسة نظرية؛ فالعملية منها تنظر في خطوط وسطوح الماديات من خشب وحديد وغيرهما،وأما النظري فهي تنظر بشكل مطلق على رسوم وخطوط مطلقة،ولا يتقيد بالأجسام[56]،وقد عد الإمام الغزالي الهندسة قسم من أقسام الفلسفة التي تتحقق بها المعرفة[57].

٣. علم المناظر: وهو يفحص عما يفحص عنه علم الهندسة من الأشكال والترتيب والأوضاع والتساوي والتفاضل وغير ذلك،فعلم الهندسة أعمّ،ولكن دعت الحاجة على أفراده لإدراك التساوي والتفاضل وغيرها من النسب،ويميز هذا العلم أن ما يظهر بالبصر قد يخالف الحقيقة فيقع الغلط[58].

وهذا العلم ينقسم قسمين: أولهما عما ينظر إليه بالشعاعات المستقيمة. والثاني: الفحص عما ينظر إليه بالشعاعات غير المستقيمة،وهو المخصوص بعلم المرايا.

٤. علم النجوم: وينقسم إلى علمين علم أحكام النجوم وهو يقابل علم التنجيم،وعلم النجوم التعلمي وهو يقابل علم الفلك ولذلك توسّع في ذكره عن طريق بيان أشكالها وحركتها،وعن حركة الأرض[59].

٥. علم الموسيقى: ويعرف بهذا الاسم علم الموسيقى العملية المتعلق بأصناف الألحان في محسوساتها،وهي على ضربين الطبيعية مثل الحنجرة واللهاة وما في الأنف،والصناعية مثل المزمار والعود وغيرها من الآلات؛ والنظرية ما تعلق بعلوم النغم والألحان،وقسمها إلى خمسة أجزاء[60]،ولهذا وضع مصنفا لبيان هذا العلم بعد النظر في كتب القدماء[61].

---

55 ينظر: أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٢٤؛ ينظر كيف ارتبط علم العدد بالنغم: أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،ج٢،ص٨٩٢ وما بعدها.

56 ينظر: أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٢٥.

57 الغزالي،إحياء علوم الدين،ج١،ص٢٢.

58 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٢٦؛ وينظر كيف ناقش مسالة الابصار بين أفلاطون وارسطو. الجمع بين رايي الحكيمين،٩١ وما بعدها.

59 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٢٨؛ أبو نصر الفارابي،عيون المسائل،ص١٣ و١٥.

60 ينظر: أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٢٩ وما بعدها.

61 ينظر: أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،ج١،ص٣٥.

المجموعة الرابعة: في العلم الطبيعي والعلم الإلهي،والأول منها جاء لبيان العلوم المتعلقة بالطبيعة من معادن وحيوان ونبات وغيرها.

وأما العلم الإلهي ينقسم على ثلاثة أجزاء:

١. يفحص عن الموجودات والأشياء.

٢. يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية،والتي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص،مثل المنطق لضبط قوانين العقل،والهندسة لضبط الأشكال وغيرها،فيكون للبراهين والأقيسة أثرها في هذا الفنّ[62].

٣. يفحص عن الموجودات التي هي ليست بأجسام ولا في أجسام،وذلك ببراهن إثبات وجودها،وأن سائر الموجودات متأخرة عنها في الوجود وأنه هو «الموجود الأول الذي أفاد كل واحد سواه الوجود،وأنه هو الواحد الأول الذي أفاد كل شيء سواه الوحدة،وأنه هو الحقّ الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه الحقيقة» و»هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه الله عزّ وجلّ تقدست أسماؤه» ثم «يمعن بعد ذلك في باقي ما يوصف الله به على أن يستوفيها كلها» مع تقديس لوحدانيته،ثم «يشرع بعد ذلك في إبطال الظنون الفاسدة التي ظنت بالله عزّ وجلّ في أفعاله بما يدخل النقص فيه وفي أفعاله وفي الموجودات التي خلقها،فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين» فتحصل الطمأنينة والراحة ويندفع الشك والظن[63]،فهو واجب الوجود الخالق لكل موجود[64]،وحدوث العالم دليل على وجود المحدث له،وأن أجزاء العلم هي من إبداع الباري عزّ وجلّ،الواحد الحقّ،ومبدع كل شيء[65].

المجموعة الخامسة: في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام،وهنا جمع بينهم في فصل واحد،ويندرج تحت العلم المدني علم الأخلاق والسجايا،وكذلك علم الرياسة والشيم،وهذا العلم جزءان: جزء يشتمل على تعريف السعادة،وتميز ما بين الحقيقة منها والمظنون به،والثاني يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم،ومنها تتشكّل المدينة الفاضلة.

وأما علم الفقه: وهو صنعة «التي بها يقتدر الإنسان أن يستنبط تقدير شيء شيئا مما لم يصرّح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرّح فيها بالتحديد والتقدير»،وهو جزءان: جزء في الآراء،وجزء في الأفعال.

---

62 أبو نصر الفارابي،الجمع بين رايي الحكيمين،ص٨١.

63 أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،ص٣٦ وما بعدها؛ ينظر كيف يبحث الفخر الرازي حول مسألة العلم: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،ج٨،ص١٩٥.

64 ينظر: أبو نصر الفارابي،عيون المسائل،ص٥ وما بعدها.

65 ينظر: كيف بين القول في حدوث العالم،وخرج أقوال أرسطوطاليس. أبو نصر الفارابي،الجمع بين رايي الحكيمين،ص١٠٠،و ص ١٠٢.

وأما علم الكلام: فهو «ملكة يتقدّر بها الإنسان عن نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها وأضح الملة،وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»،وينقسم إلى جزئين: جزء في الآراء،وجزء في الأفعال.

وهو غير الفقيه؛ «لأنّ الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلمة،ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها»،و«المتكلم ينصر الأشياء التي ستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى»،ولهذا فإن الوحي يفيد الإنسان بما «شأنه أن لا يدركه بعقله ويخور عقله عنه» وبما «ليس في طاقة عقولنا إدراكه» ولهذا «فإن الذي أتانا بالوحي من عند الله جلّ ذكره صادق لا يجوز أن يكون قد كذب» وهو مؤيد «بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يده» وإما «بشهادات من تقدم من قبله من الصادقين المقبولين الأقاويل عن صدق هذا ومكانه من الله جلّ وعزّ» أو مؤيد بكليهما.

لقد حاول الفارابي أن يؤسس لأصول معرفة مشتركة بين البشرية في مباحث المعرفة،وبين الحضارات السابقة،لتظهر ثمرتها مع بداية انطلاق الحضارة الإسلامية،فمصادر المعرفة لدى البشر،الدافع لها حبّ المعرفة واكتشاف المجهول من خلال المعلوم،وهذه هي الفلسفة من حيث صورتها،فالفلسفة هي تراث بشري وليس يونانيا فقط[66]،يقابلها الحكمة،وهي غاية المعرفة،وهذه الغاية عظيمة القدر إذا انتظمت بأصول صحيحة،فتكون قوة خير،وإذا شابها سوء في ضبط أصولها فهي فساد عظيم،ولهذا فمعرفة الحكمة وتعريفها فهي غاية المعرفة،قال تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [البقرة:٢٦٩]،ولهذا اجتهد أهل العلم بتعريف الحكمة لكونها ثمرة المعرفة.

66 يقول المؤرخ الأمريكي: «وِل ديورَانت»: «لقد اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يبدؤوا قصتهم باليونان،وأن الهنود الذين يعتقدون أنهم مخترعو الفلسفة،والصينيين الذين يعتقدون أنهم بلغوا بها حدّ الكمال،وأن هؤلاء وأولئك يسخرون من ضيق عقولنا وتعصبنا. ولعلنا كلنا مخطئون في ظننا؛ لأننا نجد بين أقدم القطع المتناثرة التي خلفها لنا المصريون الأقدمون كتابات تمت بصلة بعيدة إلى الفلسفة الأخلاقية. ولقد كانت حكمة المصريين مضرب المثل عند اليونان الذين كانوا يعتقدون أنهم أطفال بالقياس إلى هذا الشعب القديم (٢٢٢). وأقدم ما لدينا من المؤلفات الفلسفية «تعاليم بتاح حوتب» وتاريخه يرجع على ما يبدو لنا إلى عام ٢٨٠٠ ق. م أي إلى ما قبل كنفوشيوس وسقراط وبوذا بألفي عام وثلاثمائة (٢٢٣). وكان بتاح حوتب هذا حاكماً على منف وكبير وزراء الملك في أيام الأسرة الخامسة. فلما اعتزل منصبه قرر أن يترك لولده كتاباً يحتوي على الحكمة الخالدة. ثم نقل بعض العلماء المصريين قبل عهد الأسرة الثامنة عشرة هذا الكتاب باعتباره من أمهات كتب القدماء». وهنا يغفل دور حضارة بابل وآشور،فمن يجهل تشريعات حمورابي..!! ينظر: وِل ديورَانت = ويليام جيمس ديورَانت (ت:١٩٨١م)،قصة الحضارة،تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر،ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين،دار الجيل،بيروت – لبنان،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،تونس،١٤٠٨هـ ١٩٨٨م،ج٢،ص ١٤٩؛ وينظر: طه باقر،مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة،دار الورّاق،بيروت،الطّبعة الثّانية،٢٠١٢م،ج١،ص٤٨٠ وما بعدها.

وهنا يضبط لنا الإمام الفخر الرازي مصادر المعرفة من خلال تفسيره لسورة الفاتحة،مبينا ذلك حينما يضع مراتب عشرة يقول بعدها: «وَاعْلَمْ أَنَّ مَنِ اعْتَبَرَ هَذِهِ الْمَرَاتِبَ الْعَشَرَةَ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْمَوْجُودَاتِ فَقَدِ انْفَتَحَتْ عَلَيْهِ أَبْوَابُ مَبَاحِثَ لَا نِهَايَةَ لَهَا،وَلَا يُحِيطُ عَقْلُهُ بِأَقَلِّ الْقَلِيلِ مِنْهَا،فَظَهَرَ بِهَذَا كَيْفِيَّةُ الِاسْتِنْبَاطِ لِلْعُلُومِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْأَلْفَاظِ القليلة»،ونجد أثر ضبطه لمصادر المعرفة عند بيانه لضبط الألفاظ ثم بيانها لدلالة الألفاظ على المراد،فيظهر أثر العلم على المعلوم،ويقول: «وَالْمَرْتَبَةُ السَّادِسَةُ: مِنَ الْبَحْثِ هِيَ أَنَّ الْحَرْفَ وَالصَّوْتَ كَيْفِيَّاتٌ مَحْسُوسَةٌ بِحَاسَّةِ السَّمْعِ،وَأَمَّا الْأَلْوَانُ وَالْأَضْوَاءُ فَهِيَ كَيْفِيَّاتٌ مَحْسُوسَةٌ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ،وَالطُّعُومُ كَيْفِيَّاتٌ مَحْسُوسَةٌ بِحَاسَّةِ الذَّوْقِ،وَكَذَا الْقَوْلُ فِي سَائِرِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَحْسُوسَةِ،فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ الْكَيْفِيَّاتُ/ أَنْوَاعٌ دَاخِلَةٌ تَحْتَ جِنْسٍ وَاحِدٍ وَهِيَ مُتَبَايِنَةٌ بِتَمَامِ الْمَاهِيَّةِ،وَأَنَّهُ لَا مُشَارَكَةَ بَيْنَهَا إِلَّا بِاللَّوَازِمِ الْخَارِجِيَّةِ أَمْ لَا؟

ثُمَّ نَقُولُ: وَالْمَرْتَبَةُ السَّابِعَةُ: مِنَ الْبَحْثِ أَنَّ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَحْسُوسَةَ نَوْعٌ وَاحِدٌ مِنْ أَنْوَاعِ جِنْسِ الْكَيْفِ فِي الْمَشْهُورِ،فَيَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ تَعْرِيفِ مَقُولَةِ الْكَيْفِ،ثُمَّ يَجِبُ الْبَحْثُ أَنَّ وُقُوعَهُ عَلَى مَا تَحْتَهُ هَلْ هُوَ قَوْلُ الْجِنْسِ عَلَى الْأَنْوَاعِ أَمْ لَا؟.

ثُمَّ نَقُولُ: وَالْمَرْتَبَةُ الثَّامِنَةُ: أَنَّ مَقُولَةَ الْكَيْفِ،وَمَقُولَةَ الْكَمِّ،وَمَقُولَةَ النِّسْبَةِ عَرَضٌ،فَيَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ مَقُولَةِ الْعَرَضِ وَأَقْسَامِهِ،وَعَنْ أَحْكَامِهِ وَلَوَازِمِهِ وَتَوَابِعِهِ.

ثُمَّ نقول: والمرتبة التاسعة: أن العرض والجواهر يشتركان في الدخول تحت الممكن وَالْوَاجِبُ مُشْتَرِكَانِ فِي الدُّخُولِ تَحْتَ الْمَوْجُودِ،فَيَجِبُ الْبَحْثُ عَنْ لَوَاحِقِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ،وَهِيَ كَيْفِيَّةُ وقوع الموجود على الواجب وَالْمُمْكِنِ أَنَّهُ هَلْ هُوَ قَوْلُ الْجِنْسِ عَلَى أَنْوَاعِهِ أَوْ هُوَ قَوْلُ اللَّوَازِمِ عَلَى مَوْصُوفَاتِهَا وَسَائِرُ الْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذَا الْبَابِ.

ثُمَّ نَقُولُ: وَالْمَرْتَبَةُ الْعَاشِرَةُ: أَنْ نَقُولَ: لَا شَكَّ أَنَّ الْمَعْلُومَ وَالْمَذْكُورَ وَالْمُخْبَرَ عَنْهُ يَدْخُلُ فِيهَا الْمَوْجُودُ وَالْمَعْدُومُ،فَكَيْفَ يُعْقَلُ حُصُولُ أَمْرٍ أَعَمَّ مِنَ الْمَوْجُودِ؟ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ الْمَظْنُونُ أَعَمُّ مِنَ الْمَعْلُومِ،وَأَيْضًا فَهَبْ أَنَّ أَعَمَّ الِاعْتِبَارَاتِ هُوَ الْمَعْلُومُ،وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَعْلُومَ مُقَابِلُهُ غَيْرُ الْمَعْلُومِ،لَكِنَّ الشَّيْءَ مَا لَمْ تُعْلَمْ حَقِيقَتُهُ امْتَنَعَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِكَوْنِهِ مُقَابِلًا لِغَيْرِهِ،فَلَمَّا حَكَمْنَا عَلَى غَيْرِ الْمَعْلُومِ بِكَوْنِهِ مُقَابِلًا لِلْمَعْلُومِ،وَجَبَ أَنْ يَكُونَ غَيْرُ الْمَعْلُومِ مَعْلُومًا،فَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْمُقَابِلُ لِلْمَعْلُومِ مَعْلُومًا،وَذَلِكَ مُحَالٌ» [67]،ووجود حرف «ثم» يدل على التدرّج والتسلسل لمعرفة المعلوم من خلال مصطلحات العلم.

وهنا نستطيع القول إنّ علماء المسلمين استطاعوا أن يضبطوا مصطلح «الحكمة»،ليكون اللفظ الدال على الفلسفة التي لها غاية.

---

67 فخر الدين الرازي،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،٢٨/٢.

التحليل والنقد:

اخترت هذا العنوان ليكون خاتمة الدراسة؛ لأنّ موضوع مصادر المعرفة هي تحدد اتجاه التفكير كنتيجة لتلك المصادر،فمسار البحث هو ينتقل من «المدخلات» (girişler/ Inputs)، ثم «المعالجات» (İşlemciler/Processors)، ثم «المخرجات» (çıkışlar/Outputs)،وأخيرا «الراجع» (geribildirim/ Feedback,Outcame) ؛ ولهذا فإن ضبط مصادر المعرفة هو ضبط «للمدخلات» في أي عملية بحثية،ومعرفة قوانين البحث هي ضابطة «للمعالجات» ،ووضع الأهداف والغايات هي موجهة «لمخرجات»،ومراجعة الأثر هي محركة لدورة البحث «الراجع» بما يحقق استمرارية الدراسة.

١. يمكن القول إن أغلب كتب المعلم الثاني أبي نصر الفارابي تحتاج إلى إعادة قراءة وتحليل،من زوايا مختلفة،زاوية التحقيق للنص مع البحث في الأصول الخطية،وزاوية لقراءة أثرها على محيطها في ذلك العصر،وزاوية هي تحليل الأهداف من كل مصنف له،والزاوية الرابعة حصر المصطلحات ودلالتها في عصره مع بيان أثرها.

٢. هل يوجد شيء اسمه فلسفة إسلامية..؟ سؤال يمكن من خلال تحليلنا لمصنفات الفارابي نجد الجواب،بمعنى أن الفلسفة سبقت ظهور الديانات الثلاثة،لكنها قطعا لم تسبق عقيدة النظر وجود الإله الخالق القادر،فظاهرة الإلحاد ظاهرة فردية ظهرت لكنها لم تكن أصلا في تفكير البشرية،علماً أن الحضارة البشرية حضارة متقدمة من حيث العمران والفكر والفلسفة،نعم قد تكون الحضارة المعاصرة هي حضارة تكنلوجية رقمية،لكنها لم تتفوق من حيث فن العمارة ولا الفكر عن الحضارات السابقة،وهنا نضع سؤالا:

الأول: إذا نظرنا إلى الفلسفة كمنتج عقلي مجرد تخضع للحكم والقياس يكون أقرب إلى العلوم التطبيقية،بمعنى أن الخيال والغيب مقيد بالدلالات -كأدلة حاكمة ومقيدة- العقلية والوضعية والطبيعية سواء أكانت لفظية أم غير لفظية؛ فلا نحتاج إلى وصف الفلسفة بكونها يونانية أو إسلامية،والأولى -اليونانية- بالنظر إلى الجغرافيا ونوع الحضارة،والثانية -الإسلامية- بالنظر إلى النص والتفكير بالنص،فيكون مصطلح الفلسفة يقابل علم القوافي والأوزان في الشعر والجغرافيا والفيزياء،ولا يقال على واحد منها هذا جغرافيا أو فيزياء يونانية،أو جغرافيا أو فيزياء إسلامية..!! لكون هذا المنتج منتجا بشريا،وعلى هذا فمصادر المعرفة يمكن أن تعرف بالبحث المجرد التجريبي والحسي،أي أن العقل يدرك الحقائق بنفسه.

والثاني: إذا نظرنا إلى الفلسفة كمنتج عقلي مجرد تقبل الحكم والقياس،تنطلق من المحسوس إلى الغيب،بمعنى أنّ الدلالات -كأدلة موجهة ومرشدة- العقلية والوضعية

والطبيعية سواء أكانت لفظية أم غير لفظية،تكون الفلسفة هي فلسفية تسعى لمعرفة أصل الكون والحياة والغاية؛ وهي بذلك تكون قريبة إلى المباحث «اللاهوتية» للمسيحية،والمباحث «الكلامية» للعلوم الإسلامية،وعلى هذا فإنّ مصادر المعرفة تدرك بالعقل الخادم للنقل،أي أن العقل في دائرة الوحي .

والخلاصة: إنّ الفارابي كان في كثير من مباحثه يميل على الصنف الأول مع أنه أدرك أنّ الكثير من الحقائق هي تحتاج إلى الوحي،ولهذا لا نجده يذكر «آية» أو حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم،لكوننا لو لم نجعله يميل إلى القول الأول مع إقراراه بأهمية الوحي لخرج من كونه فيلسوفا مسلما،يقول بعلم الفلسفة،فلا يعني أن يكون الفيلسوف مسلماً أن هناك فلسفة إسلامية..

وهنا يظهر دور فخر الدين الرازي الذي وظّف الصنف الأول من الفلسفة «فلسفة الماديات والحسيات والمنطقيات» لخدمة النوع الثاني المتعلق بإثبات الغيبيات المستندة إلى الوحي من قرآن وسنة نبوية،فظهرت الفلسفة الإسلامية بصورتها الخاصة،علما أن الفخر الرازي ينقل عن الرئيس ابن سينا ويفند دون أن يذكر الفارابي في معرض رده ونقده..

٣. دالة مصطلح «الفلسفة» على المدلول دلالة غير منضبطة أنتجت حالة من العدم والعبث في معرفة الغاية،بسبب عدم حصر مصادر المعرفة لدى منتسبي هذا المسلك؛ لكن في المقابل أثمر مصطلح «الحكمة» أثرا واضحا في نمو الحضارات وقيام المجتمعات وحل المعضلات،حيثُ ارتبط هذا المصطلح بمصادر معرفية حقيقة وليس نفسية،ويظهر الفرق بين الفلسفة الغربية الحالية المتمثلة بمظاهر العبث المطلق،وبين الفلسفة الإسلامية المتمثلة بقيمة «الحكمة» وتحقيق الأمن النفسي والمنهج الحضاري،من خلال قراءة مسار كلا المصطلحين،فنجد مثلا كيف انتقلت وتضادت المفاهيم داخل المنظومة الفلسفية،بحيث يقع الخلاف بين الأساتذة والطلاب،فلا نجد معرفة تراكمية يأخذها التلميذ من أستاذه،ويرثها لمن يأتي بعده،ولهذا تكاد تختفي التكاملية بين مدراس الفلسفة،ويظهر التضاد والصراع بشكل يخرج عن وجود طرف مرجّح لذلك الخلاف..

فمثلا نجد من خلال تحليل فلسفة المذهب «السفسطائيين» وشذوذ أحد أكبر زعمائهم «غورجياس»،بنفيه كل ما هو من قبيل التصورات البديهية،فيصل ذروة العبث في التفكير،ليظهر بعده تلميذه المتمرد عليه «سقراط» فيسلك المسلك العقلي،فيكون نقيضه[68]،ومن بعده تلميذه «أفلاطون» الذي يدعو إلى شيوعية النساء والأولاد،فيؤسس

68 نديم الجسر،قصة الإيمان،المكتب الإسلامي،بيروت،الطبعة الثالثة،١٩٦٩م،ص٢٩-٤٢؛ غنار سكيربك ونلز غيلجي،تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين،ترجمة: حيدر حاج اسماعيل،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،الطبعة الأولى،٢٠١٢م،ص٤٧-٦٥.

لنظام عبثي بديلا عن الأسرة[69]؛ ولهذا حينما جاء تلميذه «أرسطو» وأراد أن يضع في «فنّ الشعر» نظريته التراجيديا خلاف لأستاذه أفلاطون،كان قد فقد القدرة على فهم ما هو الإنسان التراجيدي الذي صار بمعنى من المعاني غريبا عليه..!! لقد أتت التراجيديا بعد الملحمة والشعر الغنائي،وانمحت في اللحظة التي انتصرت فيها الفلسفة[70].

لقد اتخذت الفلسفة العبثية بعدا مهما مع الوجوديين الفرنسيين والألمان في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الثانية لتعكس الفوضى الحقيقة في الحضارة الغربية في تصور مصادر المعرفة حالة من الحرية المطلقة،فيظهر فلاسفة وجوديون وغيرهم مثل «سارتر» الذي ذهب مذهبا في اكتشاف العبث بعدم قدرة العقل البشري على تفسير الوجود ويكتب روايته «الغثيان»[71]؛ وكذلك سار بمثل هذا المسرحي والروائي «ألبير كامو» في أغلب كتابته؛ لكن يقف على الضد منهم «غبرييل مارسيل» حيث يؤكد الصلة بين مفهوم العبث وما درج الفلاسفة المؤمنون على تسميته بالسر أو أسرار الكون والحياة والإرادة الخفية للخلق وللحكمة الإلهية التي لا يسبر غورها؛ لهذا أصبحت كلمة عبث هي نتاج الفكر الملحد،وتقابلها كلمة سر والتي هي نتاج الفكر الغربي المؤمن بوجود الإله،ولهذا كانت جذور كلمة الفلسفة التي تفتقد إلى مصادر معرفية هي جذور دينية في أصلها،كثرة في الآلة والفوضى،لتكون الفلسفة حاكمة على الآلة[72].

٤. أثبتت الحضارة الإسلامية قدرتها على النظر والتمحيص والتكوين للمصلحات التي هي بمثابة مفاتيح المعرفة في كل علم،ويظهر ذلك من خلال تعريف مصطلح «الحكمة» وهي مقصد الوجود المعرفي،وغاية الفكر وإعمال العقل،ولهذا ضبطت دلالتها من خلال التعاريف؛ لأنّ الأصل مَرْجِعُها إلى العَدْل والعِلْم والحِلْم[73]؛ ولهذا يطلق: مُحِبُّ الحِكْمَةِ على الفَيْلَسوفِ[74]؛ وهي إتقان الفعل والقول وأحكامهما. وفي اصطلاح العلماء

69 أفلاطون،جمهورية أفلاطون،إعداد: أحمد الميناوي،دار الكتاب العربي،حلب،٢٠١٠م،حيث وضع فصلا خاصا،١٤١.

70 جان بيير فران،بيير فيدال ناكه،الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة،ترجمة: حنان فصاب حسن،الأهالي للطباعة والنشر،صدر الكتاب من قبل السفارة الفرنسية في سوريا،الطبعة: الأولى،١٩٩٩م،ص٢١ وينظر أيضا الهامش في الصفحة نفسها؛ فاروق عبد المعطي،أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان،دار الكتاب العربي،بيروت،ص٥٧.

71 جان بول سارتر،الغثيان،ترجمة: سهيل إدريس،فاروس للنشر والتوزيع السلسلة،بيروت،١ يناير ٢٠١٤.

72 ينظر: معن زيادة،الموسوعة الفلسفية،معهد الانماء العربي،الطبعة: الأولى،١٩٨٦م،ج١،ص٥٧٩.

73 الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)،كتاب العين،تحقيق: د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال،ج٣،ص٦٦.

74 الفيروزآبادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت:٨١٧هـ)،القاموس المحيط،تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،الطبعة: الثامنة،١٤٢٦ه ٢٠٠٥م،٨٢٢.

تطلق على معان[75]؛ فمن حيث كونها لفظا عاما يندرج تحته أفراد فهي: «الحكمة: علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية،فهي علم نظري غير آلي،والحكمة أيضًا: هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الغريزة التي هي إفراط هذه القوة،والبلادة التي هي تفريطها»[76]،وهي عبارةٌ عَن معرفَة أَفْضَلِ الَأشْياء بِأَفْضَلِ العُلُوم[77]،ولهذا بيّن الإمام الغزالي المعرفة بأنّ غايتها معرفة الله تعالى بقوله: «الفكر فهو أشرف العبادات إذ فيه معنى الذكر لله تعالى وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف،والثاني زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ولا تنكشف عظمة الله سبحانه وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله فيحصل من الفكر المعرفة ومن المعرفة التعظيم ومن التعظيم المحبة والذكر أيضاً يورث الأنس وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التي سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم»[78]،هنا تحصل الطمأنينة النفسية للقلب،والاستقرار للفكر.

٥. لقد أحدث الفارابي فرقا في الفلسفة الإنسانية،وكان نافذة من نوافذ قصر العلم التي ترى منها الحضارة الإسلامية الأمم السابقة،وهذه النافذة زجاجها صاف لولا أن كدرتها شوائب خارجية،لو لا وجودها لدخلت تلك الشوائب والآفات إلى قصر المعرفة في الحضارة الإسلامية،فقد أثر في الحضارة المعرفية عموما،فلا يؤاخذ في نقل تصورات إن أخطأ،وقصده التنزيه لعقل الإنسان؛ لأنّ العقل هو محراب عبادة الإنسان لربه؛ وقدر الله لو اطلع على السنة النبوية،وأدارك الحقيقة المحمدية،لخلص إلى أن يكون مثل أئمة علم الكلام،أو مثل أئمة علم الفقه،ولو كان لما كان الفارابي... وحسبه هذا ..

وختاما أجد من خلال ثنايا ما قرأت أن تراثه يحتاج إلى قراءة ثانية،وبحسب المراحل الآتية:

المرحلة الأول: «وصفية» من حيثُ ضبط النص المخطوط.

والمرحلة الثانية: «تحليلية» من حيثُ تفكيك دلالة النصوص.

والأخيرة: «تركيبية» من حيثُ الجمع بين الدلالات.

لتظهر عندنا النتائج بشكل مختلف،والله تعالى أعلم وأحكم ....

---

75 التهانوي الفاروقي،موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،ج١،ص٧٠١.

76 الجرجاني،التعريفات،ص ٩١؛ أحمد فائز البرزنجي،كنز اللسن المكنوز فيه سته ألسن واثنا عشر فناً،تحقيق وتعليق: أحمد الخال،المجمع العلمي العراقي،١٩٧٦م الموافقة على الطبع،العامود السادس.

77 مرتضى الزَّبيدي: أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني،(ت: ١٢٠٥هـ)،تاج العروس من جواهر القاموس،تحقيق: مجموعة من المحققين،دار الهداية،٥٢١/٣١؛ جميل صليبا،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢م،ج١،ص٤٩١.

78 الغزالي،إحياء علوم الدين،ج١،ص٣٣٦ وما بعدها.

المصادر والمراجع

- ابن الجزري: أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ هـ)،النشر في القراءات العشر،تحقيق : علي محمد الضباع (ت:١٣٨٠هـ)،المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم الإربلي (ت: ٦٨١هـ)،وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق: إحسان عباس،دار صادر،بيروت.
- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ)،رد المحتار على الدر المختار،دار الفكر،بيروت،الطبعة: الثانية،١٤١٢هـ١٩٩٢م.
- ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،علق عليه: المفتي مظفر حسين المظاهري،مع تعليق: المفتي أبو لبابة شاه منصور،مكتبة الخليج،كراتشي،الطبعة الخامسة،١٤٣٧هـ٢٠١٦م.
- ابن عابدين،شرح عقود رسم المفتي،علق عليه: المفتي مظفر حسين المظاهري،مع تعليق: المفتي أبو لبابة شاه منصور،مكتبة الخليج،كراتشي،الطبعة الخامسة،١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م.
- أبو علي قُطْرُب: محمد بن المستنير بن أحمد،الأزمنة وتلبية الجاهلية،تحقيق: د حاتم صالح الضامن،مؤسسة الرسالة،الطبعة: الثانية،١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
- أبو عمرو الشيباني: إسحاق بن مرّار،الجيم،تحقيق: إبراهيم الأبياري،راجعه: محمد خلف أحمد،الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،القاهرة،عام النشر: ١٣٩٤هـ١٩٧٤م.
- أبو نصر الفارابي،إحصاء العلوم،مركز الإنماء القوي،بيروت،١٩٩١م.
- أبو نصر الفارابي،الألفاظ المستعملة في المنطق،تحقيق: محسم مهدي،دار المشرق،بيروت،الطبعة الثانية.
- أبو نصر الفارابي،الجمع بين رأيي الحكيمين،دار المشرق،بيروت،توزيع المكتبة الشرقية،١٩٨٦م.
- أبو نصر الفارابي،الحروف،دار المشرق،بيروت،طبعة ثانية،١٩٩٠م.
- أبو نصر الفارابي،المنطق في العبارة،تحقيق: محمد سليم سالم،مطبعة دار الكتاب،القاهرة،١٩٧٦م.
- أبو نصر الفارابي،رسالة ضمن «مجموع في السياسة»،تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد،مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية،الطبعة: الأولى.
- أبو نصر الفارابي،عيون المسائل،مطبعة شمس المعرف،دلهي.
- أبو نصر الفارابي،كتاب الموسيقى الكبير،تحقيق: غطاس عبد الملك خشبه،دار الكتاب العربي،القاهرة.
- أبو نصر الفارابي،كتاب في المنطق العبارة،تحقيق: محمد سليم سالم،الهيئة المصرية للكتاب،مطبعة دار الكتب،١٩٧٦م.
- أحمد بن يوسف بن محمد الأهدل،إعانة الطالب في بداية علم الفرائض،تقديم: هاشم محمد علي بن حسين مهدي،دار طوق النجاة،الطبعة: الرابعة،١٤٢٧ هـ ٢٠٠٧م.
- أحمد فائز البرزنجي،كنز اللسن المكنوز فيه سته ألسن واثنا عشر فناً،تحقيق وتعليق: أحمد الخال،المجمع العلمي العراقي،١٩٧٦م الموافقة على الطبع،العامود السادس.
- أرسطو طاليس،دعوى للفلسفة،تعليق وشرح: عبد الغفور مكاوي،دار التنوير،بيروت.
- أرسطو طاليس،كتاب النفس،ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني،مراجعة: چورچ شحاته قنواتي،المركز القومي للترجمة،القاهرة،الطبعة الثانية.
- ارسطو طاليس،ما بعد الطبيعة،دار ذو الفقار،اللاذقية،سوريا،الطبعة الأولى،٢٠٠٨م.
- أرسطو طاليس،منطق ارسطو،تحقيق: عبد الرحمن بدوي،دار القلم،بيروت،الطبعة الأولى.
- التهانوي الفاروقي: محمد بن علي ابن القاضي الحنفي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)،موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم،تحقيق: علي دحروج،نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي،الترجمة الأجنبية: جورج زيناني،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت،الطبعة: الأولى – ١٩٩٦م.
- جان بول سارتر،الغثيان،ترجمة: سهيل إدريس،فاروس للنشر والتوزيع السلسلة،بيروت،١ يناير ٢٠١٤.
- جان بيير فران،بيير فيدال ناكه،الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة،ترجمة: حنان فصاب حسن،الأهالي للطباعة والنشر،صدر الكتاب من قبل السفارة الفرنسية في سوريا،الطبعة: الأولى،١٩٩٩م.
- جميل صليبا،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،١٩٨٢م.
- الحموي: أبو العباس شهاب الدين الحسيني أحمد الحنفي (ت: ١٠٩٨هـ)،غمز عيون البصائر،دار الكتب العلمية،الطبعة: الأولى،١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

- الخليل بن أحمد الفراهيدي: أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري،كتاب العين،تحقيق: د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال.
- الزركشي: ،تشنيف المسامع بجمع الجوامع،دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع،مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية،١٩٩٨م
- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٤هـ)،تشنيف المسامع بجمع الجوامع،دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز و د. عبد الله ربيع،مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية،١٩٩٨م.
- الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ١٩٨٣م.
- الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣ه- ١٩٨٣م.
- الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين،التعريفات،تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر،دار الكتب العلمية بيروت،الطبعة: الأولى،١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- طه باقر،مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة،دار الورّاق،بيروت،الطّبعة الثّانية،٢٠١٢م
- علي حيدر،درر الحكام،تعريب المحامي: فهمي الحسيني،دار الكتب العليمة،بيروت ٢٠١٠م.
- الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت:٥٠٥هـ)،إحياء علوم الدين،دار المعرفة،بيروت.
- الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت:٥٠٥هـ)،إحياء علوم الدين،دار المعرفة،بيروت.
- غنار سكيربك ونلز غيلجي،تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين،ترجمة: حيدر حاج اسماعيل،المنظمة العربية للترجمة،بيروت،الطبعة الأولى،٢٠١٢م.
- فاروق عبد المعطي،أرسطو أستاذ فلاسفة اليونان،دار الكتاب العربي،بيروت.
- فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر التيمي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)،المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات،انتشارات بيدار- جمعدارى اموال،إيران.
- فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت: ٦٠٦هـ)،مفاتيح الغيب = التفسير الكبير،دار إحياء التراث العربي،بيروت،الطبعة: الثالثة،١٤٢٠هـ.
- الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)،كتاب العين،تحقيق: د مهدي المخزومي،د إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال.
- الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري،كتاب العين،تحقيق: مهدي المخزومي،إبراهيم السامرائي،دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادى: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت:٨١٧هـ)،القاموس المحيط،تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،الطبعة: الثامنة،١٤٢٦ه ٢٠٠٥م.
- القاسم بن سلاّم: أبو عُبيد بن عبد الله الهروي،الغريب المصنف،تحقيق: صفوان عدنان داوودي،مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة،جـ ١: السنة السادسة والعشرون،العددان (١٠٢،١٠١) ١٤١٤/١٤١٥هـ.
- محمود حسن المغنيسي،مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي،تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي،دار البروتي،دمشق،الطبعة الأولى،١٤٣٠هـ٢٠٠٩م.
- مرتضى الزَّبيدي: أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني،(ت: ١٢٠٥هـ)،تاج العروس من جواهر القاموس،تحقيق: مجموعة من المحققين،دار الهداية.
- معن زيادة،الموسوعة الفلسفية،معهد الانماء العربي،الطبعة: الأولى،١٩٨٦م.
- نديم الجسر،قصة الإيمان،المكتب الإسلامي،بيروت،الطبعة الثالثة،١٩٦٩م.
- وِل ديورَانت = ويليام جيمس ديورَانت (ت:١٩٨١م)،قصة الحضارة،تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر،ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين،دار الجيل،بيروت - لبنان،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،تونس،١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
- ول ديورانت، قصة الفلسفة، الطبعة السادسة،المعارف، بيروت، ١٩٨٨م.

İslam, Modernizm ve Batılılaşma

Tahsin GÖRGÜN

Tire Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2021, 220 sayfa
ISBN 9786059683821

Değerlendiren:
Mücahit Kırcalı[1]

Modern, kelime manası olarak 'yeni' veya 'güncel' anlamına gelmektedir. Bu yeninin modernleşme ve modernizme dönüşmesi ile modern kavramı farklı kimlik ve anlamlar içermeye başlamıştır. Özellikle 19. yüzyılda yaşanan gelişmelere bakılacak olursa, Osmanlı devletinde modernleşme tartışmaları hız kazanmıştır. Günümüzde de modernlik ve modernizm tartışmaları devam etmektedir.

Modernleşmenin başlaması ile sancılı bir geçiş dönemine girilmiştir. Toplumun içinde bu hareketi her açıdan destekleyenler olduğu gibi karşı çıkanlar ve ılımlı olanlar da olmuştur. Modernleşmek adı altında aslında batının değerlerinin ve yaşamının benimsenmeye çalışıldığı yönündeki eleştiriler 'batılılaşma' kavramını da gündeme getirmiştir. Karşı cepheden ise modernleşmenin önünde engel olarak görülen din (İslam) temel meselelerden birisi olmuştur.

Güncelliğini koruyup ne kadar araştırılsa da tartışmaların devam edeceği bu alanda Tahsin Görgün'ün *İslam Modernizm ve Batılılaşma* kitabı önemli bir çalışmadır. Bu eser, hayatımızı direkt etkileyen modernleşme ile onun türevi (batılılaşma, modernizm vb.) kavramları anlamaya çalışmayı ve problemli yanlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Eser; giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

[1*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, mchtkrcl@gmail.com.

Giriş bölümünde Görgün, modern kavramından ve modernden modernleşmeye nasıl geçildiğinden bahsetmektedir. İlerlemenin ancak geçmişten bize miras kalan ilmi ve fikri çalışmaların üzerine eklemeler yapıp geleceğe bırakılarak olacağını söyleyen Görgün, 18. yüzyıl sonuna kadar modern olan İslam toplumu iken oradan aldığını geliştiren Batı'nın kendini tek başına modern saymasını eleştirmektedir. Ayrıca batının bu modernliği 'Olması gereken ne?' sorusuna cevap arayarak değil, olanı olması gereken zannetmesiyle oluşturduğunu söylemektedir. Modernleşmenin eleştiri kabul etmediği ve vazgeçilmez olduğu düşüncesine karşı Görgün'ün bu tespiti önem arz etmektedir (11-24).

Eserin birinci bölümü 'Modernite' başlığı altında hazırlanmıştır. Bu bölüm modernitenin kendisini anlatmaktan çok, teknik olarak bir durum veya olayın nasıl ele alınması gerektiği anlatılarak başlanmıştır. Devamında ise modernitenin kendisi işlenmiştir (25-92).

İçinde yaşadığımız gerçekliğin her dönem farklı olduğunu ve bu farkları göz önünde bulundurarak meselelerin incelenmesi gerektiğini anlatan Görgün, dönemler arasındaki farkın da onun gerçekliğindeki farklılıktan değil algılanıştaki farklılığından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bir konuyu araştırmak ve anlamak için son derece önemli olan bu teknik bilgilerin bu bölümde değil de giriş kısmında verilmesinin okuyucu açısından daha faydalı olacağı düşünülmektedir.

Bölümün devamında Batı için yaşamın seyri içinde doğal olan modernitenin bizim için amaç haline gelmesi anlatılmaktadır. Buradaki yorumda aracın, amaç haline gelmesi eleştirilmektedir. Geri kalmışlıktan kurtulup hayat şartlarını iyileştirmek adına çıkılan bu yenileşme yolunda amacın 'modernleşmek' olarak evirilmesine bakılacak olursa Görgün'ün tespiti yerinde olmuştur.

Bu bölümde moderniteyi işlerken Görgün'ün pek çok batılı ismin yorumlarına yer verdiği görülmektedir. Vambery, Albert Haurani, Blunt, Jean Louis Hippolyte gibi batılı isimler gerek kitaplarında gerek farklı notlarında doğu ülkelerini yani İslam toplumunu nasıl dönüştürdüklerini anlatmaktadırlar. Batılılar, İslam toplumunun siyasi olarak değil, dini olarak birbirine bağlı olduğunu fark etmiş ve bu düzeni değiştirmeyi amaçlamıştır. Cromer bu birliği dinin siyasete tesiri olarak nitelendirmiştir. Mısır'ın işgalinden sonra el-Eser'de liberal bir dini ortam ile bağların halifeden koparılmaya çalışılması, Rusya'nın Türkmenistan'da yaptığı asimilasyon ve bunlara benzer pek çok örnekle bu dini birlik bozulmaya çalışılmıştır. Batılılara artık tehdit oluşturmayan bu toplumlar modern bir toplum olmuşlardır (44-65).

Bu bölümün genelinde işlenen Müslümanların batılaştırılması, Görgün'e göre bir sömürü çeşididir. Her şeyi kontrol eden ve değiştirdiği insanları da çok iyi tanıyan

Avrupalı devletler bu alan içinde her şeyi serbest bırakarak yalancı bir özgürlük hikâyesi ile herkesi uyutabilmiştir.

Bu bölümle ilgili son olarak dikkat çeken bir konu da Görgün'ün söylediğine göre bugün Müslümanların, batılılaşma aşamasını atlayarak doğrudan modernleşme aşamasına geçebilmeleri; yani batılılaşmanın bitmesidir.

İkinci bölüm 'Modern Dünya' başlığı altında hazırlanmıştır. Modernite batılı düşünürler tarafından da her yönüyle benimsenmemiştir. Batılılar arasından modernleşmeye yapılan bu karşıt görüşü yok etmek için atılan adımlar paralelinde İslami olarak da bir modernitenin oluşturulması gerektiği düşüncesi doğmaktadır. Ancak Tahsin Görgün modernitenin bu şekilde doğrudan kabul edilmemesi ve değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Zaten bu çalışmanın genel amacı da moderniteyi hesaba çekmek olarak görünmektedir (93-133).

Batılılaşmanın muhtemel sonuçları olarak üç ihtimal sıralanmıştır; birincisi tamamen batılaşmak, ikincisi Batı'yı reddedip tamamen farklı yola girmek ve üçüncüsü Batı'dan bazı faziletleri alıp kendi faziletlerimizle birleştirmek. Bu üçüncü yol 'İslamlaşarak muasırlaşmak' terimi ile ifade edilmiştir. Bu yollardan biri seçilebilir ancak burada asıl soru 'İslam dünyasında hayat ne zaman normalleşecektir?' sorusudur. Görgün'e göre yaklaşık yüz elli yıldır İslam dünyasında normal ve genel kabul görmüş bir düşünce yahut fikir bulunmamaktadır. Normalleşmenin vaktinin geldiği söylenmektedir.

Bölümün devamında bugün bir Müslümanın bir batılıdan daha çok dünyevi arzuları olduğu anlatılmaktadır. Bu istek ve arzu İslami açıdan bir tartışma konusu yaratırken batılı açısından da sahip olduklarına yeni bir ortağın çıkması anlamına gelmektedir. Şark uyanmış ve artık talep etmeye başlamıştır. Bu durum yukarıda bahsedilen batılaşma yollarından üçüncüsü ile alınabilir. Çünkü ister batıcı olsun ister İslamcı en radikal olanları bile diğerini tamamen reddedemeyecek kadar iç içe geçmiş bulunmaktadır. Bu üçüncü yoldaki iki tarafın faziletini birleştirme düşüncesi ise faziletin ne olduğu ile ilgili yeni bir çıkmaza götürecek tartışmalar yaratacaktır.

Faziletlerin veya değerlerin neler olduğu konusundaki tartışma bugün büyük bir problem olan ahlakiliğe temas etmektedir. Artık talep etmeye başlayan İslam toplumları, bulundukları konumda yükselmek için veya yokluk bahanesi ile seçimlerinin ahlaki boyutunu düşünmeden 'hayatın gerçekleri' diye bir bahanenin arkasına sığınmayı seçmişlerdir. Bugün bu 'ahlak kriz' gündeme gelememiş olsa da insanlardaki genel huzursuzluk ve belki de mutsuzluk hastalığının nedeni olarak durmaktadır.

İçinde bulunduğumuz bu dönemin nereye gideceği konusunda ise Martin Luther ve Jean Bodin'in yaşadıkları dönemde Türkler ve Osmanlı hakkındaki görüşleri

önem arz etmektedir. 16. yüzyılda Osmanlı karşısında asla duramayacaklarını ve yenilgiye mahkûm olduklarını açıkça ifade eden bu iki düşünürün bugünleri tahmin dahi edemediği görülmektedir. Bu örnek bugün Batı'nın yıkılmaz denen hegemonyasının bir gün başkasının eline geçeceğine dair bir işaret olarak yorumlanmaktadır.

Huntington, Batı toplumunun da bir gün yıkılması durumunda burada onların karşısında önemli bir güç olarak İslam toplumunun varlığından söz edilebileceğini söylemektedir. Görgün, burada Huntington'un görüşünün iki taraf arasında mutlak bir çatışma olacağı kısmına katılmamaktadır. Çünkü İslam evrenseldir ve kuşatıcıdır. İslam medeniyetinin müesseseye dayalı bir medeniyet değil, sivil bir medeniyet olduğunu söylemektedir. Batı, bunu bir türlü anlamamakta ve İslam medeniyetinin her şeyinin kendilerindeki gibi siyasi bir karşılığı olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan iki tarafın farklı bir oluşum içinde olduğu söylenebilir.

Üçüncü ve son bölümde 'batılılaşma' ele alınmaktadır. Tahsin Görgün'e göre içinde bulunduğumuz bu modern medeniyet bir krizle karşı karşıya bulunmaktadır. Her şey hızla değişmekte ve planlananların çoğu tahmin edilemez durumlara evirilmektedir (135-207).

Her şeyi kontrol altında tutan o eski Batı veya Amerika bugün aynı etkiye sahipmiş gibi durmamaktadır. Görgün bu tezini, ekonomik krizler ve insanların hayatını şekillendiren risk yönetimi gibi konularla desteklemiştir. Özellikle risk yönetiminin bugün hayatımızı nasıl şekillendirdiği noktası önemlidir. İnsanlar mutlak olanı bilmemekte sadece istatistiklere göre yaşamaya çalışmaktadır. Herkes kendi ilişkide olduğu çevresi ile irtibatını koruyarak yaşamaya devam etmekte ancak varlığı ile ilgili sorulara cevap bulamamaktadır. Bu da 'varoluşsal güvensizlik' oluşturmaktadır.

Yaşanılan bu krizi çözmek için yeni bir kurgu oluşturulmuştur. Bu kurgu; Arap Baharı'nın etkileri ve genel olarak İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun perişanlık olarak gösterilip batılının kendi hayatlarını huzurlu ve güvenli göstererek oluşturulmuştur. Batılılarca Türkiye, diğer doğulu ülkelere kıyasla daha istikrarlı ve modern sayılsa da korku içinde yaşanan baskıcı bir ülke olarak gösterilmekten geri durulmamıştır. Genel itibari ile Batı, içinde bulundukları krizi bu şekilde ötekini kötü göstererek aşmayı amaçlamaktadır.

Diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de İslam toplumlarında hayatın siyasallaştırılmaya çalışıldığı anlatılmaktadır. Batı'da var olan yaşamı İslam toplumlarında siyasi olarak kendi çıkarlarına göre şekillendirdikleri söylenmektedir. Görgün, burada önemli bir noktaya daha parmak basmakta; Batı'nın, mutlak olanla bağımızı kesmemize neden olmasının yanında gerçekliğin üzerini de kapatıp gerçek olmayanı

bize istediği gibi değiştirerek sunduğunu dile getirmektedir. Bu konuda İsmet Özel'in 'olmuş olmamış olamaz, olmamış olmuş olamaz' sözüne yer verilmiştir.

Bu bölümde özellikle Türkiye'nin batılılaşma durumu hakkında değerlendirmeler çokça bulunmaktadır. En dikkat çekici yorumlardan birisi de istiklal harbi ve amacı hakkında anlatılanlardır. Türkiye'nin bu harbi batılı gibi olduğunu ve değiştiğini ispat etmek için yaptığı söylenmektedir.

Başka bir konu da Weber'in modern putperestlik olarak nitelendirdiği 'arzuların gerçek sayılıp aklın geri plana itildiği' düşünce yapısıdır. Bu tabir yine Türkiye üzerinden verilen bir örnekle açıklanmıştır. Örneğin hiçbir şekilde ekonomik kriz olmadığı halde belli şeyler yaşanırsa kriz olur şeklinde kullanılan ifadeler nedeniyle kriz varmış gibi düşünülmeye başlanır. Görgün, Batı'nın bu yaklaşımını şizofreni olarak nitelendirmektedir.

Türkiye hakkında batılılar bu şekilde bir baskı oluşturmuş olsa da kabul edilmelidir ki Türkiye batılılaşmıştır. Görgün burada şu noktayı da belirtmektedir ki Türkiye batılılaşmış olsa da batılı değildir. Bunun nedeni olarak da hala özünde barındırdığı itidal gösterilmiştir.

Dile getirilen başka bir mesele olan Batı'nın sürekli dilinden düşürmediği insan hakları gibi konular ancak kendileri için meşru olmuştur. İslam toplumlarında ve diğer gelişememiş ülkelerde huzurun istenmesi, kendilerine karışılmamasının istenmesi Batı tarafından hiçbir zaman kabul görmemiştir. Görgün bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Batı dünyasını rahatsız eden, Batı dışında yaşayan insanların huzur ve istikrarıdır" (155). Ancak Batı'nın diğer toplumlar tarafından gittikçe artan bu talebini kabul etmek zorunda kalacağı da söylenmektedir.

İslam dünyasında ve özellikle Türkiye üzerinde hayatın pek çok alanında olduğu gibi kültür ve ilim alanı da siyasallaşılmıştır. Bütün kurumların batılılaşmaya göre tasarlanması dinin özgürlüğünü kısıtlayarak ilimlerin de önünü kapatmış olmaktadır. Görgün, dini ilimlerin önünde engel olarak özgürlük dışında üç kavramdan daha söz etmektedir. Birincisi yetkinlik meselesidir. Müslümanlar özgür olsa da kabiliyeti olmadıktan sonra ilim alanında geri kalınacaktır. İkinci engel ise çevreyi bilmemek olarak gösterilmiştir. Müslüman kendi tarihini ve ötekilerin durumunu da bilmelidir denmektedir. Son olarak da akademik bir kimlik kazanılarak gerekli dil ve usullerin kullanılması ile ilim alanında ilerlenebileceğinin altı çizilmektedir.

Görgün bu bölümün son kısımlarında dini ilimlerin nasıl oluştuğu ve değiştiği hakkında bilgiler vermektedir. Kitabın sonunda tüm konuyu da dini ilimler üzerine yükleyerek sonuçlandırmıştır. Tüm bu modernleşme ve batılılaşma üzerine

konuşulan problemler ve yaşanılan sıkıntılardan dini ilimler ile kurtulabileceğimizi ifade etmektedir. Başka bir çıkar yol yoktur.

Kitabın sonunda kaynakça (209-214) ve indeks bölümü (215-220) yer almaktadır. Konu hakkında ilgili olanlar için kaynakça bölümünde pek çok eser ve çalışma künyesi mevcuttur. Özellikle indeks bölümünde kitapta hangi kelimenin kaç defa geçtiği gösterilmiş ve kitap hakkında önemli bir yorum yapma imkânı verilmiştir. En çok tekrar eden kelimelere bakıldığında; Avrupa, Batı, batılılaşma, İslam Dünyası, dini ilimler, modern, Müslüman ve Osmanlı Devleti olarak karşılaşılmaktadır. Buradan bakıldığında kitabın başında belirtildiği üzere İslam dünyasında yaşanan modernleşmeyi anlamak açısından amaca ulaşıldığı söylenebilir. Daha çok problemleri tespit edip ve konuyu tartışmayı amaçlayan eserin son bölümünde dini ilimlere yönelerek kurtuluşa erileceğinin söylenmesi beklenmeyen bir son olmuştur.

Eserin ismi (*İslam Modernizm ve Batılaşma*) eserin içeriği ile uyumlu olmuştur. Konunun zaten batılılaşma ve modernizm üzerine olduğu kitapta, diğer sabit nokta hep İslam olmuştur. Tüm bu modernleşme hareketleri, İslam toplumları ve devletleri üzerindeki etkileri açısından işlenmiştir. Evrensel açıdan diğer toplumlardaki modernleşme hareketlerinden yok denecek kadar az bahsedilmiştir.

Kitabın geneline baktığımızda yazarın konu üzerine çok sistemli gitmediği düşünülebilmektedir. Ancak o, baştan sona okunduğunda pek çok açıdan konuyu anlatmıştır. İlk bakışta karışık gibi görünen bu durumun sebebinin müellifin tarzından değil, konunun problemli oluşundan kaynaklandığı söylenebilir.

Görgün, konuyu işlerken modernleşmenin problemli oluşunu anlatmak için pek çok farklı Batılı düşünürün görüşüne yer vermiştir. Modernleşmenin problemli oluşu hakkındaki tezini bu örnekler büyük ölçüde destekler niteliktedir. Eser okunduktan sonra bir okuyucu, hayatın doğal akışı içinde yaşanılan pek çok durumun başkalarının amacına hizmet eden bir plan olduğu fikrine ikna olabilecektir. Çünkü bu plan, planı yapıp hayatımızı şekillendirenlerin bizzat kendi düşüncelerine yer verilerek anlatılmıştır.

Görgün'ün eseri, konu üzerine çok fazla yazılıp çizilen, tartışılan bir alandadır. Diğer çalışmalardan ayrılan yönü, alana çeşitlilik sunmuştur. Belki de getirdiği çözüm (kurtuluşun dini ilimlerde olması) açısından farklılık kazandırmıştır. Ayrıca konuya çok hâkim olmayanlar için kitap genel bir bakış açısı kazandıracaktır.

Çizgisiz Defter

Akif EMRE

Büyüyenay Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2018, 263 sayfa
ISBN 9786059268295

Değerlendiren: İbrahim Ziyaalp[1]

İnsanın hayat tarzı, fikir ve düşünce yapısı kendi yaşantısının önemli mihenk taşlarındandır. Hal böyle olunca kişi, yaşamını bu minval üzere devam ettirip sonrasında yapacağı her fiili bu esaslar üzerine bina eder. Akif Emre de hayata dair notlarını, söz konusu esaslar üzerine kayıt altına almıştır.

Yazar, henüz ortaokul sıralarındayken, hikâye defterinin arka sayfalarında yer alan bir dünya haritasına, mavi tükenmez kalemi ile işaretlemeler yapmış; küçük yaşlardan itibaren ülke ülke seyahat etme hayali kurmuştur. Bu hayalini de bir mühendis olmasına rağmen, çeşitli belgesel çekimleri ve köşe yazarlığıyla gerçekleştirmiştir. Özellikle köşe yazılarında, çocukluk rüyasına ulaşmış olmanın coşkunluğu yoğun bir şekilde hissedilmekte; solunan atmosfer ve yaşanan yoğun duygular bu yazılar aracılığı ile kuvvetli bir şekilde okura aktarılmaktadır. Bir düşün gerçek ile buluşması, yazarın içten ve samimi duyguları ile kaleme aldığı her yazıda hissedilmekte, bu vesileyle yazar, aktardığı olaylar ve hatıralar üzerinden kendi zihin dünyası hakkında okura ipucu vermektedir.

Çizgisiz Defter, Emre'nin seyahat ettiği ülkelerde yaşadığı farkındalıkları derin bir hassasiyet ile kaydettiği notlardan oluşmaktadır. İlk etapta bir gezi kitabı gibi gözükse de eser, daha çok yazarın seyahat esnasında hissettiği duyguların ve zihninde canlanan fikirlerin dile gelmiş halidir. Kitap, bizzat Akif Emre tarafından yazılmamış; gezi esnasında tutulan birtakım kayıtların yazar tarafından sonradan köşe yazısı olarak yeniden işlenmesinin ardından Büyüyenay editörlüğünde bir

[1*] Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ziyaalpibrahim@gmail.com.

araya getirilmesiyle oluşmuştur. Sekiz bölümden oluşan kitap, pasajlar ve alt başlıklar ile zenginleşmekle birlikte bölümler arasında konu bütünlüğünün olmadığı hemen fark edilmektedir. Muhtemelen bu kopukluk, farklı dönemlerde, farklı coğrafyaların uyandırdığı çeşitli duygularla yazılmış köşe yazılarının bir araya getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim yazarın, söz konusu yazılarının 25 yıllık bir süreci kapsadığı bilinmektedir. Bu durum da okuyucunun, bölümler arasında bir bütünlük kuramamasına sebebiyet vermektedir. Başlıklar konu içeriğine göre çok iddialı olup ilk etapta büyük bir beklenti ve ümit uyandırmaktadır lakin bazı yazıların içeriğinin başlığı ile pek alakalı olmayışı okurda hayal kırıklığına neden olabilir. Nitekim evvel tarihli köşe yazıları ile son dönem köşe yazıları arasında fark edilen bazı fikri değişikliklerin de bu duruma sebep olduğu düşünülebilir. Buna rağmen kitabın yayına hazırlandığı süreçte yazarın hayatta olduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu meselelerle alakalı herhangi bir düzenlemeye gidilmemiş olması, bu eksikliklerin yazılarda aktarılmak istenen ana fikre bir engel teşkil etmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Kitap, doğudan batıya Müslüman toplumların gayri Müslimler ile bir arada yaşadığı coğrafyalar hakkında enteresan bilgileri barındırmaktadır. Bu bilgiler arasında en dikkate şâyân olan, hemen kitabın ilk bölümünde göze çarpan Moriskolar meselesidir. O, yazılarının geneline hâkim olan duygusal yaklaşımını, Endülüs konusunda fazlaca belli etmiş, özellikle bu hissiyatını Moriskolar özelinde okuyucuya yansıtmıştır. Onun, karşılaştığı bu topluluğun kendisinde uyandırdığı hisler ile fazlaca duygusallaştığı okur tarafından hemen fark edilmektedir. Bilindiği üzere Moriskolar, Hristiyan yönetimi altında kalan Müslümanlara İspanyolların verdiği bir isimdir. Bu Müslüman halk, Endülüs Emevi Devleti düştükten sonra hâkimiyeti ele alan Hristiyanlar tarafından birçok zulme uğramıştır. Din değişikliğine zorlanan toplum, İslam'ı terk etmediklerinden dolayı insanlık dışı muamelelere maruz kalmış, etnik soykırıma uğramışlardır. Akif Emre'nin anlattığına göre, "İspanya'da kalan Moriskolar hayatta kalabilmek, engizisyon işkencelerinden ya da köleleştirilmekten kurtulmak için Hristiyan görüntüsü altında varlıklarını korumuşlardır."[2] İşkencelerin Moriskolar üzerinde bıraktığı tesir o kadar büyüktür ki, aileler Müslüman olduklarını küçük çocuklarından dahi saklamışlardır. Kitapta da bahsedildiği gibi, Moriskolu bir ailenin Müslüman olduklarını gizlemesi, çocuklarının bunu sonradan fark etmesi, ailenin çocuklarına gördüklerini asla aşikâr etmemelerini söylemesi bu coğrafyada Müslümanların katı işkencelere maruz kalındığının bir işaretidir. Moriskolar özelinde yazarın temas ettiği bir başka mevzu etnik soykırım meselesidir. Akif Emre, bu konu hakkında "Moriskoların sürülmesi etnik

2 Akif Emre, *Çizgisiz Defter* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), s. 27.

bir kıyımdan öte modern öncesi Avrupa bilincinin oluşumunun bir tezahürüdür. Modern Avrupa'nın ötekileştirici özelliğinin uç verdiği ilk örneklerindendir."[3] ifadelerini kullanmıştır. Yazarın Avrupa medeniyeti üzerine sarf ettiği bu sözler yalnızca Müslüman hassasiyeti olmayıp tarih boyunca Avrupalıların yaptığı zulümlere de referans olmaktadır. Yazara göre Avrupa, kendi medeniyetini başka toplumları sömürü altına alarak kurmuş bir medeniyettir ve o, yazılarında, Moriskolar örneği üzerinden Avrupa medeniyetinin bu yıkıcı tarafını göstermeye çalışmıştır. Akif Emre'nin yaşananlara karşı duyduğu öfke, kullandığı eleştirel dil ile de fark edilmektedir fakat meselelere Müslüman hassasiyeti ile yaklaştığı düşünüldüğünde öfkelenmesi anlamlı bir hal almaktadır. Yazarın, kitabın hemen başında bu denli etkileyici bir giriş yapması ve farklı konular üzerinden Avrupa medeniyetinin gerçek yüzünü göstermeye çalışması okura, kitabın alışılagelmiş bir gezi kitabı olmadığını göstermektedir.

Emre'nin yazılarında hissedilen yalnızca öfkesi değildir. Onun, bir zamanlar Müslümanların hüküm sürdüğü coğrafyalarda daha hissî ve daha yumuşak bir üsluba büründüğü görülmektedir. Kitap içerisinde söz konusu duygusallığın en fazla hissedildiği bölümler Endülüs ve Balkanların anlatıldığı bölümlerdir. Özellikle Balkan coğrafyası söz konusu olduğunda, yazarın adeta kendi vatanını anlatıyormuşçasına coşkun bir hal aldığı görülmektedir. Emre, o toprakların hiçbir zaman Osmanlı toprağından ayrılmadığını okuyucuya hissettirmektedir. Balkanları ilk önce Selanik üzerinden anlatmaya başlayan yazar, Balkan Savaşları'ndan sonra Yunan Devleti'nin emri ile ülkedeki tüm minarelerin yıkılmaya başladığını hüzünle anlatır. Akif Emre bu yıkımı "Türk propagandası yapıyor gerekçesi ile Rebetika[4] şarkılarının yasaklanması gibi… Sözleri Rumca ve Türkçe olan ama besteleri Türk müziğinin şarkılarını Ege'nin karşı kıyısına taşıyan mübadiller çok etkilendi bu yasaktan. Bu yıkımlarının sebebi ise Osmanlıyı, İslam'ı ve Türkleri çağrıştıran tüm unsuları, mimari görüntüyü sistematik olarak yok edilmeye çalışıldığını"[5] ifade etmiştir. Yazarın Selanik ziyareti esnasında yaşadığı keder, anılarının her bir satırında okunmaktadır. Aynı şekilde hüznünü Bosna'yı anlatırken de yansıtan Emre, bu topraklara yüklenen romantizmin bitmesi gerektiğini net ve sert bir biçimde vurgulamaktadır. Zira ona göre Bosna, geleceğine güvenle bakamamakta, ekonomik sıkıntılar, yönetim problemleri ve kültür yozlaşması halkın endişe seviyesini gün geçtikçe artırmaktadır.

Kitabın, Balkan coğrafyasına ayrılan kısmında o; Makedonya, Üsküp, Arnavutluk ve Kosova gibi eski Osmanlı Devleti vilayetlerinden de kısaca bahsetmektedir.

3 Emre, *Çizgisiz Defter,* 46.

4 * Bir tür Yunan müziği.

5 Emre, *Çizgisiz Defter*, 109.

Yazara göre bu topraklarda yaşanan kültürel değişim ile siyasi ve ekonomik istikrarsızlık birçok soruna neden olmaktadır. Akif Emre de bu konulara temas ettikten sonra bir zamanlar bizim topraklarımız olan bu beldelere ivedilikle yardım edilmesi gerektiğini vurgulamakta, konu ile ilgili bazı önerilerde bulunmaktadır. O, bu önemli bölgelerin asla yitirilmemesi gerektiğini düşünmekte ve tekrar eski günlere dönebilmenin ancak Osmanlı İmparatorluğu ruhunu ihya etmekle mümkün olabileceğine inanmaktadır. Çünkü Emre, Bosna'da ayak bastığı her karışta kendisini öz toprağında gibi hissetmiş, kültürel anlamda birçok ortaklığı fark etmiş, halkın yaşam tarzında kendisini bulmuştur fakat tüm bunların yanında söz konusu ünsiyetin yavaş yavaş değişmeye başladığını da mülahaza etmiştir. Nitekim modern yaşam tarzı, toplumların birçok alışkanlıklarını değiştirdiği gibi kültürel kodlarını da değiştirmektedir.

Kitabın Endülüs ve Balkanları ihtiva eden kısımlarında hissedilen duygu yoğunluğunun, Arap ve Doğu coğrafyasına gelindiği zaman yavaş yavaş yok olduğu fark edilmektedir. Örneğin "Kudüs'e Çıkar Yollar" başlıklı üçüncü bölüm, beklenenin aksine en az içeriğe sahip kısımdır. Müslümanlar için oldukça önemli olan bir toprağın 14 sayfa ile sınırlı kalması, okuyucuyu şaşırtabilir. Ayrıca yazıların 1990-2012 yılları arasında inşa edilmiş olması, metinlerin birbirinden farklı konular ihtiva etmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum da okurun konu bütünlüğü kurmasına mâni olmaktadır. Nihai olarak köşe yazılarının amacına ulaşamama durumu söz konusu olabilmektedir.

Söz konusu sığlık, İran coğrafyası hakkında yazılan yazılarda da fark edilmektedir. "Firuze Kubbeler Ülkesi İran" başlığını taşıyan bölüm, okurda mimari ve sanatsal bir yaklaşımın olacağına dair fikir uyandırmaktadır. Ancak ilgili bölüme İran'ın nükleer imtihanı ve Amerika ile olan siyasi kavgasıyla başlanmış; Amerika'nın İran'a yönelik planları dolayısı ile halkın duyduğu endişeyle anlatıya devam edilmiştir. Bu meselelerin ardından, bölüm başlığının okurda uyandırdığı hissiyata cevaben yazar, İran'ın sanatsal ve mimari özelliklerine temas eder. Fars kültürünün ihtişamına hayranlık duyan Akif Emre, bu denli etkileneceğini düşünmediğini ifade etmekte ve yaşadığı şaşkınlığı yazılarına yansıtmaktadır. Şaşkınlığının sebeplerinden birisi de böylesi bir şaşaanın aynı zamanda sadelik hissini de içinde barındırmasıdır. Öyle ki Emre'ye göre, estetik ruh İran'ın havasına bile sinmiştir. Yazar bölümün sonuna doğru Kerbela olayının yıl dönümünden dolayı insanların siyah elbiseler giyinmesinden bahsetmiş, yaptıkları ayin ve ritüelleri Hint inancındaki uygulamalara benzetmiştir. Yazar, Kerbela ile ilgili birkaç cümle söylemiş fakat gerek şehir hakkında gerek bölge yaşantısı hakkında hiçbir ayrıntıya girmemiştir. İslam tarihi açısından son derece önemli bir olayın yaşandığı topraklar olması

hasebiyle yazarın, Kerbela coğrafyası üzerinde kısa ve öz anlatısı okurda bir miktar hayal kırıklığına sebep olabilir.

Yukarıda zikredilen meseleler dışında kitapta Irak'ta yaşanan değişim tecrübesinin konuşulduğu uluslararası bir toplantıdan söz edilmekte, Bağdat gibi önemli bir medeniyetin eski ihtişamlı günleri hüzünle yad edilmektedir. Aynı şekilde Erbil'de yaşanan Kürt sorunu ve Kürtlerin şehirde kurduğu otorite üzerinden yaşanan milliyetçilik sorunları da Akif Emre'yi hüzünlendiren başka meselelerdir. Yazarın, seyahatleri sırasında en çok kederlendiği ülkelerden birisi de Halep'tir. Emre'nin, Halep'in kültüründen, mimarisinden, hareketliliğinden bahsederken şehirde hayal ettiği atmosferi bulamayışı onu son derece üzmüş, bunu kaleminden dökülen her bir kelime ile ifade ederek okuyucu üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Kitabın son kısmı olan "Asyafrika" bölümünde Sudan'daki Sevakin Adası'nın önemine temas eden yazar, bu adanın Türkiye için son derece mühim olduğunu vurgulamaktadır. Sonrasında ise Cezayir ve Medine'den kısaca bahsedilmekte ve kitap son bulmaktadır.

Genel olarak kitap, İslam coğrafyası hakkında okuyucuda fikri altyapı oluşturabilecek bilgiler vermektedir. Kitabın, Akif Emre'nin, gezi sırasında hissettiği duygularının kaleme dökülmüş hali olması, kolay okunabilmesine ve anlaşılırlığına katkı sağlamıştır. Dil ve üslubun zorlayıcı olmaması, aynı zamanda yazarın samimiyeti eseri, her seviyeden okuyucuya hitap edilebilir kılmaktadır. Evvelde de beyan edildiği gibi bu kitap yalnızca bir seyahatname değil, karşılaşılan manzaralar sonucunda zuhur eden duyguların aktarıldığı özel bir gezi kitabıdır.