yalova İSLÂM ARAŞTIRMALARI *dergisi*

Yalova İslâm Araştırmaları Dergisi

Journal of Yalova Islamic Studies

ISSN 2718-0646

CILT: 1 SAYI: 4 (30 HAZIRAN 2022) VOLUME:1 ISSUE: 4 (JUNE 30, 2022)

YALOVA İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
JOURNAL OF YALOVA ISLAMIC STUDIES

Cilt/Volume: 1 | Sayı / Issue 4 • Yıl / Year 2022 (Haziran/June)

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

Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî ve Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe İsimli Eserinin İncelenmesi

Abdülaziz Şeker 5

Hüseyin Refik Kırış'ın
Hayatı ve "Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd"
İsimli Eserinin İncelenmesi

Yüksel Akbaş 17

ضوابط العمل بالقول المرجوح في الفقه الإسلامي

Islam Ahmed Zayed 33

رحلة جيمس ريموند ولستيد إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا

Mustafa Adnan Al-Hamadani 61

محمد رشـيد رضا ومنهجه في تفسير القرآن الحكيم المسـمى تفسـير المنار عرض ونقد

Ahmet Alabalık **87**

موانع النكاح بين قانون حقوق العائلة والتشريعات في لبنان

Teeba Mohammed Al Qaysi **113**

Fenler Evi Dârülfünûn- Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi

Ekmelettin İhsanoğlu **133**

Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî ve Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe İsimli Eserinin İncelenmesi[1]

Abdülaziz Şeker

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi
abdulazizseker@gmail.com.

Öz

Milâdî 18. yüzyılda kıraat ve tecvid ilmine yönelik kaleme alınmış eserlerden biri olan Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî'nin (ö. 1169/1755) *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe* isimli eseri, zengin içeriğiyle ön plana çıkmaktadır. Bu makalede, eserin yazarını tanıtma amacıyla müellifin hayatına dair temel bilgiler verilmiş, sonrasında ise yazarın yaşadığı dönemden, hocaları ve talebelerinden, çağdaşlarından, ilmî şahsiyetinden bahsedilmiştir. Makalede anlatılan eserde, temel tecvid kaideleri konu edilmekle birlikte birçok tecvid kaynağından farklı olarak tecvid ilminin tarifi, konusu, hükmü, amacı ve delilleri, Kur'ân tilavetinin fazîleti, Kur'ân hâmiline gerekli olan hususlar, Kur'ân öğrencisi ve öğreticisinin vasıfları, Kur'ân'ın edâsı gibi muhtelif meseleler ele alınmıştır. Bunların yanı sıra yine tecvid ve kıraat eserlerinde üzerinde çokça durulmayan, harflerin meşhur olmayan sıfatları, harflerin müstakil sıfatları, her bir harfin tecvidiyle alakalı meseleler, harf ve harekenin öncelik bahsi, müşeddedât (şeddeler) bahsi, aded ilmine dair meseleler, resmü'l-Mushaf kuralları, Âsım kıraatinin Hafs rivayeti gibi mühim konular üzerinde durulmaktadır. Bu makale ile, sadece bir nüshası günümüze kadar ulaşmış olan

[1*] Bu makale Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2022 yılında kaleme alınan "Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî'nin Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe İsimli Eserinin Transkripsiyonu ve İncelemesi" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe isimli yazma eserin tanıtılması ve bu vesileyle tecvid ilmiyle meşgul olanlara katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'ân, Tilâvet, Tecvid, Na'îmî

Kettanīzāde Muhammed b. Mustafa en-Na'īmī and his work named *Tezhībü't-tilāve fī 'ilmi't-tecvīd ve'l-qırāe*

Abstract

Kettanīzāde Muhammed b. Mustafa en-Na'īmī's work named *Tezhībü't-tilāve fī 'ilmi't-tecvīd ve'l-qırāe* is one of the works written in the field of recitation and tajweed in the 18th century. This work stands out with its rich content. In this article, basic information about the life of the author is given in order to introduce the author of the work, and then the period in which the author lived, his teachers and students, his contemporaries, and his scientific personality are mentioned. In the work described in the article, the basic rules of tajweed are explained, and unlike many tajweed sources, the definition, subject, provision, purpose and evidence of tajweed science are discussed. Apart from these, different subjects such as the virtue of the Qur'an, the things that those who memorize, learn and teach the Qur'an should pay attention to, and the style of the Qur'an are discussed. In addition to these, the non-famous adjectives of the letters, the individual adjectives of the letters, the issues related to the tajweed of each letter, the priority of letters and harakah, the subject of shadda, the numbers in the Qur'an, the rules of the official Mushaf it focuses on important issues such as the Hafs riwayah. It is aimed that this article will make important contributions to the addressees of the field about the aforementioned work, which is a comprehensive tajweed manuscript.

Keywords: Qirā'āt, Qur'ān, Tilawat, Tajweed, Na'īmī

Giriş

İlâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm, okunan, okutulan, okunması ile amel edilen bir kitaptır. Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) bu yana Kur'ân'ın öğrenimi ve öğretimi hususu aralıksız olarak devam edegelmiştir. Tecvid ilmine yönelik Mûsâ el-Hâkânî (ö. 325/937) döneminde başlayan telif çalışmaları İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) devrinde zirveye ulaşmış ve tecvid ilmine gönül vermiş nice ulemânın gayretiyle bugüne kadar sürdürülmüştür.

Allah kelamı olan Kur'ân-ı Mübîn'i doğru okumak için bazı kaidelere uymak gerekmektedir. Bu kaideleri içine alan tecvid ilmi hakkında geçmişten günümüze kadar

birçok farklı eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerden kimisi tecvid ilminin temel meselelerini konu almış, kimisi de ilm-i tecvidi kapsamlı bir şekilde ele almış, detaylandırmıştır. Bu alanda yapılmış olan çalışmalardan biri de makaleye konu olan Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî'nin *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe* isimli eseridir. Birçok tecvid eserine nispetle hacimli olarak nitelendirilebilecek olan 100 sayfalık bu eser, harfler, mahreçler, sıfatlar, tenvin ve nûn-i sakin ile ilgili kurallar ve idgam çeşitleri gibi esas tecvid mevzuların yanı sıra Kur'ân'ı öğrenen ya da öğreten kimselerin dikkat etmesi gereken birçok farklı meseleyi ihtiva etmektedir.

Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî'nin Mutkin mesleğinin kurucusu olarak kabul ediliyor olması, yaşadığı dönemin ilm-i kıraatin zirvede olduğu ve bu alanda telif çalışmalarının yoğunlaştığı bir dönem olması, kıraat ilmini Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin (ö. 1134/1721) talebesi olan Hüseyin Erzurûmî'den (ö. 1163/1750) almış olması gibi hususlar, eserinin kıymetini daha da artırmaktadır. Bunların yanı sıra eserin tespit edilebilmiş tek yazma nüshasının mevcut olması ve bu yazma nüsha hakkında herhangi bir çalışmanın kaleme alınmamış olması, tanıtımının yapılarak ilim ehlinin nazarına sunulmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak, Na'îmî'nin hayatına yer verilecek, sonrasında onun *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe isimli* eserinin değerlendirmesi yapılacaktır.

1. Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî

Kettânîzâde lakabıyla tanınan müellifin tam ismi Ebû Tâhir Muhammed b. Mustafa b. İbrahim b. Ahmed en-Na'îmî'dir. Na'îmî, 1124/1712 yılında İstanbul'da doğmuştur.[1] Vefat yeri belirsiz olup vefat tarihi 1169/1755 senesidir.[2] Na'îmî, Osmanlı'da kıraat ilminin zirveye ulaştığı 12. yüzyılda yaşamıştır. Bu asırda Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1721), Yusufefendizâde Abdullah Efendi (ö. 1167/1754), Yusufzâde Abdullah Hilmi Efendi (ö. 1167/1755), Kastamonulu Ahmed es-Sûfî (ö. 1162/1749), Köprülüzâde Abdullah Paşa (ö. 1148/1735), Dülgerzâde İmamı Mahmud Efendi (ö. 1166/1753) ve Hamid b. Abdülfettâh el-Paluvî (ö. 1185/1771) gibi âlimler, ilm-i kıraate önemli hizmetler etmişlerdir. Yine bu dönemde İstanbul tarîki içinde Sûfî mesleği ve Îtilâf mesleği, Mısır tarîki içinde ise Atâullah mesleği ve Mutkin mesleği isimli meslekler oluşturulmuştur.[3]

Na'îmî, kıraat ilmini Ali b. Süleyman el-Mansûrî'nin talebesi olan, şeyhü'l-kurrâ ve hatip Hacı Hüseyin Erzurûmî'den (ö. 1163/1750) tahsil etmiş,[4] 'aşere ve

1 Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî, Mutkinü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 21), vr. 168a; Abdullah Akyüz, Osmanlı Kurraları (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 207.

2 Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 22/2 (2018), 1098.

3 Akyüz, Osmanlı Kurraları, 15-21.

4 Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 44/44 (2017), 126.

takribi ise talebesi Hasan b. Ali Vidinî'ye (ö. 12/18. Asır) okutarak kendisine icazet vermiştir.[5]

Na'îmî, Üsküdar Selimiye Camii Mektebi'nde muallimlik,[6] Valide Sultan Camii'nde de şeyhü'l-kurralık vazîfeleri yapmıştır.[7] Na'îmî, Mısır tarîki azîmet cihetini seçerek, *Mutkin* adlı eseri sebebiyle 'Mutkin Mesleği' olarak anılan ekolün kurucusu olarak kabul edilmektedir.[8] Na'îmî'in icâzet silsilesi, hocası Hüseyin b. Murâd vâsıtasıyla el-Mansûrî'ye kadar ulaşmaktadır.[9]

Na'îmî'nin tespit edilebilmiş eserleri arasında kıraat-i aşere imamlarının vücuhatlarının zikredildiği ve Mutkin mesleğinin temel kaynağı olarak kabul gören *Mutkinü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye*, makaleye konu olan *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe*, *Mîzânü'l-Ezrâk mine't-Tayyibe* ve *Mîzânü İbn-i Zekvân ve Ahfeş*'i zikretmek mümkündür.[10]

2. Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe

Eserin yazma olarak mevcut tek nüshası, Milli Kütüphane'de 06 Mil Yz A 3405/5 yer numarası ile bulunmaktadır. 50 varaktan oluşan eserin ekseriyeti Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış olmakla birlikte eserde yer yer Arapça lafızlar da görülmektedir. Eser ciltsiz olup 150x92 ve 102x50 mm ölçülerindedir ve satır sayısı 21'dir. Müellifin ismi yazma nüshanın ilk sayfasında 'en-Na'îmî' olarak zikredilmiştir. Milli Kütüphane'deki kayda göre eserin müstensihi Seyid Mehmed Murad'dır. Eser, mukaddime ve maksat bölümlerinden oluşmaktadır. Müellif eserinde Mekkî, İbnü'l-Cezerî başta olmak üzere farklı kıraat âlimlerinin eserlerinden alıntılar yapmış, bunların yanı sıra kendi görüşlerini de zikretmiştir.

2.1. Mukaddime

Müellif, eserine bir mukaddime ile başlamış, tecvid ilminin hükmünden bahsederek devam etmiştir. Sonrasında Kur'ân'dan farklı âyetlerle tecvid ilminin delillerini ortaya koyan Na'îmî, eserini hangi gaye ile yazdığını belirterek mukaddime bölümünü sonlandırmıştır.[11]

5 Akyüz, Osmanlı Kurraları, 231-232.

6 Recep Akakuş, Tarihsel Boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi ve Reisü'l Kurralık (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 34.

7 Na'îmî, Mutkinü'r-rivâye (Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 21), vr. 1b; Akyüz, Osmanlı Kurraları, 207.

8 Molla Muhammed Emin Efendi Molla Efendi, Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287), 117; Akakuş, Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi ve Reisü'l Kurralık, 34.

9 Molla Muhammed Emin Efendi Molla Efendi, Zühru'l-erîb fî îzâhi'l-cem'i bi't-takrîb (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 11), vr. 215a; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 13 (26 Haziran 2019), 108.

10 Akyüz, Osmanlı Kurraları, 208.

11 Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe (Milli Ktp., Yazma-

2.2. Kur'ân Tilavetinin Fazîleti

Kur'ân tilavetinin fazîletini birçok âyet ve hadisle ortaya koyan Muhammed b. Mustafa, eserinde Kur'ân hafızlarına da kayda değer bir bölüm ayırmıştır. Kur'ân'ı hâlis bir niyetle okuyup ezberleyen kimselere yönelik bazı müjdeler zikreden müellif, Kur'ân ile hakkıyla amel edilmemesi, onun menfaat vasıtası yapılması gibi hususlarda da uyarılarda ve nasihatlerde bulunmuştur.[12]

2.3. Kur'ân-ı Kerîm'in Öğretim ve Öğrenimi

Na'îmî, Kur'ân'ı öğrenmek isteyen bir kimsenin sahih kıraatin üç rüknü olan Osman Mushafı'na uygunluk, Arap diline bağlılık ve sahih isnat meselelerini bilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[13] Kur'ân öğrencisi ve öğreticisinde bulunması gereken vasıflardan uzun uzadıya bahseden Na'îmî, ehl-i Kur'ân'ın Allah Teâlâ'ya yakın kullardan olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'ın üstattan alındığı şekliyle muhafaza edilmesinin gerekli olduğunu belirten müellif, Allah kelamının sâir şeylerle kıyaslanmayacak seviyede koruma ve ihtimâmı hak ettiğinin altını çizmiştir.[14]

2.4. Harfler ve Kısımları

Tecvid meselelerine harfler ve onların kısımları ile başlayan Na'îmî, Arap alfabesindeki aslî harflerin sayısını 29 ile sınırlandırmış, bu harflerin Arap dili ve diğer dillerdeki kullanımlarına dair örnekler vermiştir. O, aslî harflerin haricinde 'ferî harfler' denilen beş harfin daha bulunduğunu, bunların isimlerinin hemze-i müsehhele, elif-i mümâle, sâd-ı müşemme, nûn-u muhfât ve elif-i müfehhame olduğunu ve kullanımlarının Arap diline has olduğunu ifade etmiştir.[15]

2.5. Harflerin Mahreçleri

Na'îmî, 29 aslî harfin mahreç sayısını 17 olarak zikretmiş,[16] harflerin mahreç bölgelerini de dil, boğaz ve dudak olmak üzere üçle sınırlandırmıştır.[17] Na'îmî, hemze (ء) ile hâ (ه) harflerinin boğazın en aşağısından, hâ (ح) ile 'ayn (ع) harflerinin boğazın ortasından, hâ (خ) ile ğayn (غ) harflerinin ise boğazın dille birleştiği yerden çıktığını kaydetmiştir. Kâf (ق) ile kâf (ك) harflerinin mahrecini dil kökü ile aynı hizâdaki üst damak,

lar Blm., nr. 3405), vr. 49b-50a.

12 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 49b-54b.

13 Ebî Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât (Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1977), 51; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Cezerî, en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr, thk. Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî (Medine: Kral Fahd Kur'ân-ı Kerîm Basım Kompleksi, 2014), 1/9.

14 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 54b-56b.

15 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 56b-58b.

16 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 61b.

17 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 58b-58a.

cîm (ج), şîn (ش) ve yâ (ي) harflerinin mahrecini dil ortası ile üst damak, dâd (ض) harfinin mahrecini dil kenarının başlangıç kısmı ile edrâs adı verilen öğütücü dişler, lâm (ل) mahrecini dil yanının ilk bölümünün enyâb denilen dişlerle birleştiği yer ve üst damakla diş etleri, nûn (ن) harfinin mahrecini dil ucunun diş etlerine yaklaştığı yer olarak açıklayan müellif, râ (ر) harfinin mahrecinin nûn (ن) harfinin mahrecine yakın olduğunu lakin bu mahrecin daha ziyade dil arkasına dahil olduğunu belirtmiştir. Na'îmî, tâ (ت), dâl (د) ve tâ (ط) harflerinin, dil ucunun ortasının üst ön dişlerin köküne temas etmesi ve sesin üst damağa yayılmasıyla çıktığını, zây (ز), sîn (س) ve sâd (ص) harflerinin, dil ucunun alt ön dişlerin üst kısmına temas etmesiyle çıktığını, sâ (ث), zâl (ذ) ve zâ (ظ) harflerinin ise dil ucuyla üst ön dişler arasından çıktığını ifade etmiştir. Müellif, fâ (ف) harfinin, alt dudağın karnının üst ön dişlerin uç kısmına temas etmesiyle çıktığını, bâ (ب), mîm (م) ve vâv (و) harflerinin mahrecinin de iki dudak olduğunu söylemiştir. Cevf adı verilen boğaz ve ağız boşluğundan elif (ا) ve kardeşleri olan vâv (و) ve yâ (ي) harflerinin çıktığını kaydeden Na'îmî, gunnenin mahrecinin de hayşûm denilen geniz boşluğu olduğunu söylemiş ve aslî harflerin mahreçleri konusunu nihayete erdirmiştir.[18]

2.6. Harflerin Sıfatları

Eserinde harflerin sıfatlarını detaylı bir şekilde ele alan Na'îmî, sıfatları meşhur ve meşhur olmayan şeklinde iki kısma ayırmış, 17 meşhur ve 21 meşhur olmayan sıfatı sırasıyla ele almıştır. Meşhur sıfatlar içerisinde hems, cehr, şedîde, rihve, beyniyye, kalkale, isti'lâ, müsteflâ, mütbeka, infitah, müzleka, musmete, safîra, tefeşşî, istitâle, inhirâf ve tekrîri zikreden Na'îmî, meşhur olmayan sıfatları ise zâide, müzebzebe, asliyye, mübdele, meddiyye, müleyyin, hevâiyye, hafiyye, 'ille, cersiyye, gunne, râci', mehtût, muttasıl, nefh, mahzûfe, maklûbe, sutmiyye, tefhîm, mümâle, müşrabe ve mühâlita olarak sıralamış ve anlatmıştır. Arap alfabesinde yer alan her bir harfin sıfatlarını müstakil olarak da eserinde zikreden müellif, böylelikle hangi harfte hangi sıfatın bulunduğunu âşikâr etmiştir.[19]

2.7. Harflerin Tecvidiyle İlgili Meseleler

Na'îmî, Arap alfabesinde yer alan harflerin her birinin tecvidiyle ilgili görüşleri zikrettiği bölüme hemze (ء) ile başlamış ve bu bölümü vâv (و) harfiyle sonlandırmıştır. O, bu bahiste Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *er-Ri'âye* adlı eserinden çokça faydalanmış, harflerin tefhîmli ve terkîkli okunuşları, sıfatları, idgam ve izhar halleri gibi farklı noktalara dikkat çekmiş, bunların yanı sıra bazı harflerle alâkalı tembihlerde bulunmuştur.[20]

18 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 58a-63b.
19 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 63b-71b.
20 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 71b-81a.

2.8. Nûn-i Sâkine ve Tenvinin Hükümleri

Muhammed en-Na'îmî, tenvin ve nûn-i sâkine başlığı altında tenvin ve sakin nûn'un tanımını yapmış, bu ikisinden sonra gelen harflere göre şekillenen ihfâ, idgam-ı me'a'l-gunne, idgam-ı bilâ-gunne, izhar ve iklâb kaidelerini açıklamış ve bunlara çeşitli misaller getirmiştir.[21]

2.9. İdgam

Na'îmî, bu başlık altında idgam, müdgam, müdgamün fîh, idgam-ı kâmil ve idgam-ı nâkıs gibi terimleri izhar etmiştir. O, yine idgam konusu içerisinde idgam-ı misleyn, idgam-ı mütecâniseyn ve idgam-ı mütekâribeyni tafsilatlandırmış; bunların akabinde lâm-ı tarifi tanımlamış, idgam-ı şemsiyye ve izhar-ı kameriyye kurallarını örnekleriyle açıklamıştır.[22]

2.10. Medler

Medler bahsinde öncelikle meddin tarifini yapan Na'îmî, meddin tabi'î-'ârizî yahut aslî-ferî olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. O, medleri öncelikle ölçüleri ve hükümleri cihetinden ele almıştır. Medd-i aslî'nin medd-i tabi'î ile aynı şey olduğuna dikkat çeken müellif, ferî medler başlığı altında da medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i 'ârız ve medd-i lîn'i irdelemiştir.[23]

2.11. Harf ve Harekenin Öncelik Bahsi

Na'îmî, harf ve harekenin öncelik meselesi hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini ve üç farklı görüşün ortaya çıktığını kaydetmiştir: İlk grup, harflerin öncelikle sakin olarak geldiğini, sonradan harekelendiğini savunmuş ve harfleri harekelerden mukaddem kabul etmişlerdir. İkinci grup, harekelerin işba' olması (doyurulması) durumunda fethadan elif (ا)'e, kesreden yâ (ي)'ya, zammeden de vâv (و)'a dönüştüğü gibi harfe dönüşeceğini, bu durumda harfin asıl olduğunu savunmuş ve harekeleri harflerden mukaddem saymışlardır. Üçüncü grup ise harf ve harekenin kullanımda cisim ve araz misali birbirlerine önceliklerinin bulunmadığını, dahası birlikte kullanıldıklarını savunmuştur. Müellif, bu meseleyle bağlantılı olarak, harekelerin uzatma harflerinden alınıp alınmadığına dair nahiv âlimlerinin birçoğunun harekelerin med harflerinden alındığını söylediğini, bazılarının ise harekeleri harflerden mukaddem görenlerin görüşüne paralel olarak med harflerinin üç harekeden alındığını öne sürdüklerini ifade etmiştir.[24]

21 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 81a-84b.
22 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 84b-85b.
23 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 85b-86b.
24 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 86a-87b.

2.12. Müşeddedât (Şeddeler)

Na'îmî, müşeddedât bahsinde, Kur'ân'da çok sayıda şeddeli harfin bulunduğunu belirtmiş, okuyucunun her halükarda bu şeddeleri âşikâr etmesi gerektiğini söylemiştir. O, şeddeleri üç kısma ayırmış; bunlardan ilkinin müşedded râ (ر) gibi idgamla ziyade edilen müdgam, ikincisinin (ذُرِّيَّةٌ)[25] ifadesinin yâ (ي)'sı gibi ziyade eksikliği bulunmayan bir idgam olduğunu, zâtında izhar, ihfâ, isti'lâ ve itbak sıfatlarının bulunmadığını ve buradaki idgamın evvelden nâkıs olduğunu ifade etmiştir. Müşeddedâtın üçüncüsünün de (اَحَطْتُ)[26], (مِنْ يَوْمِ)[27] ve (اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ)[28] misallerindeki gibi zâtında isti'lâ ve itbak sıfatının âşikâr olduğu bir nâkıs idgam olduğunu zikreden müellif, birden fazla müşedded harfin aynı kelimede gelmesi durumunda bunların belli edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.[29]

2.13. Vakıf Bahsi

Na'îmî, Kur'ân'da vakıf meselesiyle ilgili bölümde ilk olarak vakfın tanımını yapmış, vakıfları tam, hasen, kâfî ve kabih şeklinde dört kısımda incelemiştir. Müellif, tilavet esnasında olur olmaz yerlerde durulmaması gerektiğini, bu sebeple vakıfları bilmenin zaruri olduğunu ifade etmiştir.[30]

2.14. Aded İlmi

Kur'ân'daki harf, kelime ya da âyetlerin sayımı sahâbe döneminde başlayıp, tâbiîn devrinde de devam etmiştir. Sonraki asırlarda ortaya çıkan birikimle beraber sayım meselesi müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmiş ve Kur'ân ilimlerinden biri haline gelmiştir.[31] Na'îmî'nin eserinde önemle üzerinde durduğu konulardan biri de aded ilmine dair meselelerdir. O, Kur'ân'daki harf adediyle alakalı ulemânın muhtelif görüşlerini kaydetmiş, Haccac'ın huffâz ve kurrâyı toplayıp onlardan Kur'ân-ı Kerîm'in harf sayısını belirlemelerini istediğini, onların da bu vazifeyi yerine getirerek Kur'ân'da bulunan harf sayısını 325743 olarak belirlediklerini ve bu hususta icmâ ettiklerini belirtmiştir.[32] Müellif, âlimlerin bir kısmının müşedded harfleri tek harf saydığını, bir kısmının ise iki harf saydığını söylemiş; bunun yanı sıra (اَلْاَبْرَارَ)[33] gibi

25 el-Bakara, 2/266.
26 en-Neml, 27/22.
27 el-Cum'a, 62/9.
28 el-Mürselât, 77/20.
29 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 87b-87a.
30 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 87a-88b.
31 Gânim Kaddûrî el-Hamed, "Kur'ân-ı Kerîm'in Sayı İ'câzı Tevehhüm mü Gerçek mi?", haz. Halil Sağlamoğlu, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25 (2015), 150.
32 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 92a.
33 el-Mutaffifîn, 83/22.

gibi kelimelerde lâm-ı târifi ayrı, sonrasindekini ayrı kelime sayanlar olduğunu hatta bazılarının da elif (ا) ve lâm (ل)'ı dahi birer kelime olarak saydıklarını zikretmiştir.[34] O, Kur'ân'da yer alan her bir harfin adedini de eserinde ayrıca ele almıştır. Kur'ân'daki kelime sayısı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüş farklılıkları, ulemânın Kur'ân kelimelerindeki hakikat, mecaz, lafız veya yazı şekillerine yönelik muhtelif bakış açılarından kaynaklanmaktadır.[35] Na'îmî, Kur'ân âyetlerinin adedinin Medeniyyü'l-evvel, Medeniyyü'l-âhir, Mekkî, Kûfî, Basrî, Haremî, Şâmî, Irâkî ve Hicâzî olmak üzere dokuz bölümde ele alındığını söylemiştir. Müellif, Medeniyyü'l-evvel'in Nâfî (ö. 169/785) olduğunu ve Yezid b. Ka'ka' (ö. 130/747-48) ve Şeybe'den (ö. ?) rivayet ettiğini, Medeniyyü'l-âhir'in İsmail b. Ca'fer (ö. 180/796) olduğunu ve Süleyman (ö. 170/786'dan sonra) ile Şeybe'den naklettiğini, Mekkî'nin İbn Kesir (ö. 120/738), Basrî'nin 'Âsım b. Meymûn (ö. ?) , Kûfî'nin Hamza b. Habîb (ö. 156/773) , Şâmî'nin Yahya b. ez-Zemarî (ö. ?) olduğunu, Haremî ile Hicâzî'nin Mekkî ve Medenî anlamına geldiğini, Irâkî, Basrî ve Kûfî'nin de aynı olduğunu ifade etmiştir. Na'îmî, Kur'ân sûrelerinin âyet adediyle ilgili ihtilâfları Enfâl sûresinden Rûm sûresine kadar ele almış, bunun akabinde Kur'ân'ın kesirlenmesi konusuna geçmiştir. O, bu bölümde âyet ve sayfa sayılarından yola çıkarak Kur'ân'ı ikide birlik (nısf), üçte birlik (sülüs), dörtte birlik (rubü'), beşte birlik (humüs), altıda birlik (südüs), yedide birlik (sübü'), sekizde birlik (sümün) ve dokuzda birlik (tüsü') kısımlara ayırmıştır.[36]

2.15. Resmü'l-Mushaf Kuralları

Na'îmî, eserinde resmü'l-Mushaf kaidelerine de önemli yer vermiştir. O, bu bölümde öncelikle hazif kuralını ve bu kuralın altında yer alan, elif (ا) harfinin hazfi, yâ (ي) harfinin hazfi, vâv (و) harfinin hazfi ve lâm (ل) harfinin hazfi meselelerini ele almıştır. Sonrasında ziyade kuralı başlığı altında elif (ا), vâv (و) ve yâ (ي) harflerinin ziyadelerini zikreden müellif, hemze kuralı, bedel kuralı, vasıl ve fasıl kuralı ve okunuşları farklı olan kelimelerin yazım kurallarından bahsederek bölümü nihayete erdirmiştir.[37]

2.16. Hafs Rivayeti

Na'îmî'nin eserinde, Âsım b. Behdele (ö. 127/745) hazretlerinin üvey oğlu ve ikinci râvisi olan Hafs (ö. 180/796) hazretlerinin hayatından bahsetmiş olduğu bir bölüm de yer almaktadır. Müellif, bu bölümde Hafs'ın tam ismini ve lakaplarını, doğum yeri ve tarihini, tahsil hayatını ve kıraat senedini ele almıştır.[38]

34 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 92a.

35 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/164.

36 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 88b-90b, vr. 92a-94b.

37 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 90a-92b, vr. 94a-96a.

38 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 96a-97b.

2.17. Hâtim Duası

Na'îmî'nin eserinin sonunda ifade zenginliği yönünden kayda değer olan, okuyanların müstefîd olacağı umulan bir dua metni yer almaktadır. Bu dua metni günümüz Türkçesiyle şöyledir:

Allahım! Hamd ve senâ sanadır. Aded ile sayılamayacak salât ve selâm, peygamberlerin en özeline ve onun âline olsun. Allahım! Ey Rabbimiz! Bize dünyada iyilik ve güzellik ver, ahirette de iyilik ve güzellik ver ve bizi cehennem azabından koru. Allahım! Bizler senin kullarınız ve kullarının çocuklarıyız. Perçemlerimiz senin elindedir. Bizde hükmün geçerlidir ve Sen bize verdiğin hükümde âdil olansın. Allahım! Kendini isimlendirdiğin isimler, kitaplarınla indirdiğin şeyler, yarattıklarından birine öğrettiğin şeyler, katında bulunan gayb ilminde tercih ettiğin şeyler hatrına Kur'ân-ı Azîm'i kalplerimizin baharı, gönüllerimizin şifası, parçalarımızın cilâsı, kederlerimizin ve gamlarımızın yokluğu kılmanı senden istiyoruz. Allahım! Kur'ân-ı Kerîm'i bizler için naîm cennetleri ve senin esenlik yurdun için rehberimiz kılmanı ve kendilerine nimet vermiş olduğun nebîler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle beraber olmayı senden istiyoruz. Onlar ne güzel arkadaştırlar! Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Allahım! Kur'ân'ı bizler için bir şifa, hidâyet, rehber ve rahmet kıl. Onun tilâvetiyle bizi ve içimizden seni razı edecek kimseyi rızıklandır. Kur'ân tilâveti sebebiyle bizde bağışlamadığın hiçbir günah, kurtarmadığın bir keder, ödetmediğin bir borç, şifa vermediğin bir hasta, galip getirmediğin bir düşman, döndürmediğin bir kayıp, engel olmadığın bir âsi, düzeltmediğin bir bozukluk, rahmet etmediğin bir ölü, örtmediğin bir ayıp, kolaylaştırmadığın bir zorluk, dünya ve âhiret ihyiaçlarından bir ihtiyaç bırakma. Duamızı rahmetinle kabul eyle ey cömertlerin en cömerti! Allahım! Kabirlemizde yalnızlığımızı gider. Allahım! Kur'ân'ı bizden davacı, sıratta bizi kayıcı yapma. Bizi, Muhammed'in (s.a.v.) kıyamette dost olmadığı kimselerden kılma. Allahım! Bizi helali helal, haramı haram bilenlerden ve bunlara hakkıyla riayet edenlerden eyle. Allahım! Kur'ân'ı taşımada bedbahtlıktan, onunla amel hususunda kör olmaktan, onun hakkını eksik vermekten sana sığınırız. Allahım! Kur'ân'ın kalplerimizde bulunmamasından, dillerimizle onun tilâvetini terketmekten, onu boynumuz altında yastık yapmaktan ve sırtımızın ardına atmaktan, onunla bize öğüt verdiğin halde kalplerimizin katılaşmasından sana sığınırız. Allahım! Bize Kur'ân'ın tilâvetinde lezzet, onu okumada canlılık ve onu tekrarlama hususunda bize korku ver. Allahım! Sana ve kullarına olan borcumuzu ödemeyi nasip eyle. Geçmiş günahlarımızı bağışla. Salih kullarını muhafaza ettiğin gibi kalan ömrümüzde bizleri de muhafaza eyle. Allahım! Bizi, beyt-i haramını hacceden ve peygamberinin kabrini ziyaret eden kimseleri selâmete kavuştur. Onlara selâmet ve âfiyet ver. Allahım! Sultanımıza ve hâkimlerimize yardım eyle. Müslüman askerlere büyük bir yardımla

yardım eyle. Onlara apaçık bir fetih ihsan eyle. Allahım! Bizi, öğrettiğin şeylerle faydalandır ve fayda verecek şeyleri bize öğret. Allahım! Hayırla açmayı ve hayırla kapamayı bize nasip eyle. Ömürlerimizin sonunu, âkıbetimizi hayreyle. Allahım! Şer başlangıçların ve şer sonların evvelinden ve âhirinden, zâhirinden ve bâtınından sana sığınırız. Allahım! Bize, senden başkasından rızık istetme. Bize, tuğyâna düşürmeyen zenginlik ver. Bize, nefislerimizi boş şeylere sevketmeyecek sıhhat ver. Bize, ihtiyaç sahibi kimselerin ihtiyaçlarını kolayca karşılamayı nasip eyle. Ana babamızı, üstatlarımızı, hocalarımızı, talebelerimizi, sevdiklerimizi, akrabalarımızı, bize iyilik eden kimseleri ve bu mecliste hâzır olan kimseleri bağışla. Son sözümüzü "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed (s.a.v.) onun elçisidir." kıl. Bize öfkeli olmayıp bizden razı olduğun halde canımızı al. Kıyamet durağında bizi üzerlerine korku olmayan ve üzülmeyenlerden kıl. Allahım! Nebîlerin ve resullerin en şereflisine, onun âl ve ashâbına, en şerefli yola çağıran münâdîlere salât ve selâm eyle. Onları şerefli, keremli ve azîm eyle. Sana yakın olan imamlarımızdan ve bütün Müslüman kullarından razı ol. Hamd, alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.[39]

Sonuç

Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî, Osmanlı döneminde kıraat alanında ortaya koyduğu *Mutkinü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye* ve tecvid sahasında *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe* isimli eserleriyle ön plana çıkan önemli bir şahsiyettir. Müellifin dört eserinden nüshalarına ulaşılabilmiş olan bu iki eser kıymet arz etmektedir.

Osmanlı Türkçesi ile yazılmış az sayıda tecvid eserinden biri olması *Tezhîbü't-tilâve* adlı eserin önemini perçinler niteliktedir. Na'îmî'nin bu eseri, mukaddime bölümüyle başlayıp maksat bölümüyle devam etmektedir. Eserin mukaddime bölümünde tecvidin önemine ve gerekli oluşuna vurgu yapılmakta, bunun yanında eserin ismi ile yazılma sebebine dikkat çekilmektedir. Maksat bölümünde ise Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetinin fazileti, Kur'ân hâfızlarına gerekli olan şeyler, Kur'ân'ı tahsil etmenin yolu, harflerin kısımları, harflerin aslî ve ferî mahreçleri, harflerin lakapları, harflerin müstakil sıfatları, harflerin sıfatları, harflerin tecvidine müteallik olan meseleler, nûn-i sakine ve tenvinle alakalı hükümler, med ve hükümleri, harf ya da harekenin önceliği bahsi, şeddeler bahsi, vakıf bahsi, aded meseleleri, âyetlerin ihtilâfı, Hafs rivayeti konuları ele alınmakta ve eser bir hatim duasıyla nihayete ermektedir.

Müellif Na'îmî'nin, eserinde ilk dönem tecvid âlimlerinden olan Mekkî b. Ebû Tâlib'den çokça faydalandığı, ulemâdan Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö.

39 Na'îmî, Tezhîbü't-tilâve (Yazmalar Blm., nr. 3405), vr. 97b-98b.

180/796), Asma'î (ö. 216/831), Ca'berî (ö. 732/1332), Şâtıbî (ö. 590/1194), Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?]), İbnü'l-Cezerî, İmam Ferra (ö. 207/822), Hafs b. Süleyman'a da yer yer atıfta bulunduğu gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak; Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-Na'îmî'nin 'tecvid ve kıraat ilminde tilavetin süsü' anlamına gelen, tecvid kaidelerini detaylı bir şekilde ele aldığı, kısmen de kıraat meselelerine değindiği bu eser, tecvid ilmiyle meşgul olan nice talebe, muallim, kâri ve mukrîye rehberlik edecek bir kaynaktır.

Kaynakça

- Akakuş, Recep. *Tarihsel Boyutuyla Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi ve Reisü'l Kurralık*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018).
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurraları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Gökdemir, Ahmet. "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (2017).
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (26 Haziran 2019), 219-251. https://doi.org/10.16947/fsmia.582365
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-. "Kur'ân-ı Kerîm'in Sayı İ'câzı Tevehhüm mü Gerçek mi". haz. Halil Sağlamoğlu. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015).
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. thk. Muhammed Mahmûd eş-Şinkîtî. Medine: Kral Fahd Kur'ân-ı Kerîm Basım Kompleksi, 2014.
- Kaysî, Ebî Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. Kahire: Dâru Nehdati Mısr, 1977.
- Molla Efendi, Molla Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fî îzâhi Zübdeti'l-'irfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287.
- Molla Efendi, Molla Muhammed Emin Efendi. *Zühru'l-erîb fî îzâhi'l-cem'i bi't-takrîb*. Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi Blm., nr. 11.
- Na'îmî, Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-. *Mutkinü'r-rivâye fî ulûmi'l-kırâati li'd-dirâye*. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Blm., nr. 21.
- Na'îmî, Kettânîzâde Muhammed b. Mustafa en-. *Tezhîbü't-tilâve fî 'ilmi't-tecvîd ve'l-kırâe*. Milli Ktp., Yazmalar Blm., nr. 3405.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Hüseyin Refik Kırış'ın Hayatı ve *"Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd"* İsimli Eserinin İncelenmesi[1]

Yüksel Akbaş

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi
akbasyuksel1406@gmail.com

Öz

Hüseyin Refik, (ö. 1945) Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş, matematik, kimya, hendese ve tecvîd alanında eserler ortaya koymuş değerli bir âlimdir. Onun *Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* adlı eseri de soru-cevap metoduyla hazırlanmış Osmanlıca bir risâledir. Müellif, eseri, ibtidâiyye ve rüşdiyye mekteplerinde eğitime başlayan talebelerin Kur'ân eğitiminde istifadesi için hazırlamıştır. Şöyle ki risâle, soru-cevap metoduyla hazırlandığı için Kur'ân öğrenmenin önündeki zorlukları kolaylaştırmıştır. Risâle ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu vesileyle yöntem ve içerik açısından, *Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* adlı risâleyi alanın temel kaynaklarıyla değerlendirmek sûretiyle bir çalışma hazırlanmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Hüseyin Refik Kırış'ın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ele alındıktan sonra *Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* isimli eserin içeriği incelenmiştir. Araştırmalar sonucunda Hüseyin Refik Kırış'ın tecvîd konularını mükemmel bir şekilde ele

[1*] Bu makale 2022 yılında Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans öğrencisi Yüksel Akbaş tarafından "Hüseyin Refik Kırış Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvid Adlı Eserin İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

aldığına ve eserin, Kur'ân okumaya yeni başlayanlar ve Kur'ân okuyuşunu ilerletmek isteyenler için faydalı bir hizmet olduğuna kanaat getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Tecvîd, *Muhtasar Tecvîd*, Hüseyin Refik Kırış.

The Life Of Hüseyin Refik Kırış and the Work Titled "Contacted Tecvid with Question and Answer"

Abstract

Hüseyin Refik is a valuable scholar who was educated in important schools in the last period of the Ottoman Empire and produced works in the fields of mathematics, chemistry, hendese and tecvid. His work titled Concise Tajvîd with Question and Answer is an Ottoman treatise prepared with the question-answer method. The author's work has been prepared for the students who started thElr education in ibtidaiyye and rüşdiyye schools to benefit from in the education of the Qur'an. Because this work has been prepared with the question-answer method, it has facilitated the difficulties in front of learning the Qur'an. It has been determined that no study has been done on the Risale. On this occasion, in terms of method and content, a study has been prepared by evaluating the pamphlet called Concise Tajwîd with questions and answers with the main sources of the field. Therefore, after the life, scientific personality and works of Hüseyin Refik Kırış were discussed first, the content of the work named Concise tecvîd with questions and answers was examined. After these studies, it has been concluded that the work, in which Hüseyin Refik Kırış deals with the subjects of tajwîd perfectly, is a useful service for those who have just started reading the Qur'an and those who want to improve thElr reading of the Qur'an.

Keywords: The Qur'an, Qiraat, Tajvîd, *Muhtasar Tecvîd*, Hüseyin Refik Kırış.

Giriş

Hüseyin Refik, Osmanlı'nın son döneminde, ilk ve orta okulların tecvîd ve kırâat alanındaki ihtiyaçlarına binâen, *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* adlı risâlesini telif etmiştir. O, makalemize konu olan eserin ifâde-i mahsûsa bölümünden sonra Osmanlıca soru cevap şeklinde kaleme aldığı bu eserde; besmele, hamdele ve salvele ile başlayarak ardından ilk 3 soruda tecvidin tarifine, neden bahsettiğine, Kur'ân-ı Kerîm'in nasıl güzel okunacağına değinmiştir.

Müellif, ilk bölümden sonra eserde; mehâric-i hurûf, vakf, vasl, ahvâl-i ra, ahvâl-i lafzatullah, ahvâl-i kalkale, ahvâl-i tenvîn ve nûn'u sâkin, izhâr, idğâmlar, ihfâ, iklâb,

idğâm-ı şemsiyye, izhâr-ı kameriyye, ahvâl-i mîm-i sâkin, ahvâl-i meddât, aksâm-ı med, ahvâl-i zamir, ahvâl-i imâle, ahvâl-i teshîl, ahvâl-i sekte, ahvâl-i hâ-i sekte, secde-i tilâvet, ahvâl-i hemze-i kat‘ ve hemze-i vasl, ahvâl-i besmele-teavvüz ve ahvâl-i tekbîr konularını ele almıştır.

Bu çalışmada öncelikle Hüseyin Refik Kırış’ın hayatı ve eserlerine yer verilip ardından *Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* isimli risâlesinin değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. Hüseyin Refik Kırış’ın Hayatı ve Eserleri

Hüseyin Refik Kırış, Sinop’un Gerze ilçesi Göllü köyünde Kırış Oğulları’ndan Ali Efendi soyundan gelen Ali Rıza Efendi ve Fatma Ünzile Hanım’ın evladı olarak 1868’de dünyaya gelmiştir.[2] Hüseyin Refik, 5-6 yaşlarında amcası Hüseyin Efendi’nin yanına gönderilmiş ve bir süre onun evinde yaşamıştır. O, ilk eğitimini Beşiktaş’ta bulunan Amber Ağa Camii’nin müezzinlik bünyesindeki ibtidâî mektebinde almış;[3] akabinde sırasıyla 1875’te Saray-ı Humâyun Sıbyan Mektebi’ni[4], üç yıllık Mülkiye Rüşdiyesi’ni[5] ve 1887’de Dârüşşafaka’yı[6] yüksek derece ile bitirmiştir.

Hüseyin Refik, mezuniyetinin hemen ardından meslek hayatına atılarak memleketin birçok yerinde ve devletin çeşitli kurumlarında farklı vazifeler almıştır. Onun Şam Askerî Rüşdiyesi’nde imlâ muallimliği ile başlayan meslek hayatı; sırasıyla Şam, Beyrut, Sivas, Bağdat, Van, Konya ve İstanbul vilâyetlerindeki mülkiye idâdîsi,[7]

2 Ahmet Çelik, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Konya Öğretmenleri, (Konya: 2020), 28.

3 Fuad Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, (Ankara: 1968), 2.

4 İslâm dini, erkek veya kadın olsun tüm bireylerine ilim tahsil etmeyi farz kılmış; bu bağlamda ebeveynleri, çocuklarını akıl-bâliğ olduklarında, onların eğitim ve öğretimiyle mükellef tutmuştur. Âyet ve hadislerle temellendirilen bu yükümlülüğü yerine getirmek için her camii müştemilâtında ayrı bir mekân tesis edilmiştir. Şöyle ki sevaba nâil olmak için çok sayıda hayır sahibi, mektep açmış ve bunların devamlılığını temin etmek için de vakıflar kurmuşlardır. Yine hükümdarlar ve vezirler tarafından inşa ettirilmiş büyük camilerin ve külliyelerin bünyesinde birer sıbyan okulu inşa edilmiştir. Mezkûr kurumlara, 5-6 yaşında «Sabî» ismi verilen küçük yaştaki çocukların eğitim ve öğretimi icra edildiği için, «Sıbyân Mektebi» adı verilmiştir. Genel itibariyle 4-5 yaşına giren çocuklar, ailesinin maddi durumuna göre “Âmin Alayı” adı verilen bir merasimle söz konusu mekteplere başlatılmıştır. Çocuğa, bu kurumlarda Arap harfleriyle yazılmış, harekesi olan, Kur’ân okumayı öğrenme hususunda yardımcı olabilecek bir kitap verilmiş ve böylece bireysel bir öğretim metoduyla okumanın kâideleri öğretilmeye çalışılmıştır. Bkz. Recai Doğan, “Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde ilk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37/1 (1997), 413-415.

5 Tanzimat’la birlikte Batı eğitim tarzına göre şekillendirilmiş orta öğretim kurumudur. Açıldığı yıllarda yüksek öğretime talebe hazırlayan bir orta öğretim kurumu olan rüşdiyeler, zamanla ilköğretim seviyesiyle birleştirilmiştir. Bkz. Cemil Öztürk, “Rüşdiye”, DİA, İstanbul 2008, 35/300-305.

6 Ebeveyni olmayan Müslümanların evlatlarını yetiştirmek için 1873’de İstanbul’da Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından kurulan bir okuldur. Bkz. Halis Ayhan-Hakkı Maviş, “Dâruşşafaka”, DİA, İstanbul 1994, 9/7-9.

7 Rüşdiye mezunlarını yüksek okullara hazırlamak için açılan hali hazırdaki liseye denk orta öğretim kurumudur. Bkz. Cemil Öztürk, “İdâdî”, DİA, İstanbul 2000, 21/464-466.

maarif müdürlüğü, dârulfünûn[8] ve hukuk fakültelerinde müderrislik ve müdürlük görevlerinde bulunarak devam etmiştir. O, görev aldığı eğitim kurumlarında tarih, coğrafya, inşâ[9] ve kitâbet, mâlumât-ı nâfia, cebir,[10] usûl-i defter, hendese,[11] Türkçe, ilm-i eşya, mâlumât-ı zirâiye, Fransızca, hıfz-ı sıhha[12] ve ilm-i ahlak gibi alanlarda dersler vermiştir. Aynı zamanda o, Sivas İdâdî Müdürlüğü, Bağdat Maarif Müdürlüğü, Bağdat Hukuk Mektebi Müdürlüğü, Van Maarif Müdürlüğü, Konya Hukuk Mektebi Müdürlüğü ve İstanbul Hukuk Mektebi Müdürlüğü'nde idarî görevlerde bulunmuştur.[13] Bunun yanında müellifin Farsça, Arapça ve Fransızca dillerine hâkim olduğu ve riyâzî,[14] dinî ve ahlâkî konularda eserler telif ettiği görülmektedir.[15] Müellif, birçok makale ve şiir kaleme almış olup, rik'a ve divânî hatlarla yazılar yazmıştır. Elli üç yıl süren meslek hayatı boyunca, görev yaptığı kurum ve okullarda başarılı, fedakâr ve idealist bir profil çizen Hüseyin Refik, özellikle Konya bölgesinde "Şeyhu'l-muallimîn" sıfatıyla tanımlanmıştır.[16]

Kırış, meslek hayatına başladıktan sonra 1888 yılında amcası Hüseyin Efendi'nin küçük kızı Saniye hanımla izdivaç yapmış ve bu evlilikten Belkıs, Behice, Meliha, Emin ve Fuad olmak üzere beş çocuğu olmuştur. Yazar, özel hayatında iyi bir aile babası olmakla beraber sosyal hayatta da çevresindeki insanlara karşı müşfik yapısıyla tanınmaktadır.[17] Hayatının son yıllarını hastalıkla geçiren Hüseyin Refik, 1945 yılında İstanbul'daki evinde vefat etmiş; Beşiktaş'ta bulunan Yahya Efendi Mezarlığı'na defnedilmiştir.[18]

8 XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin bilimde Batı'ya yönelmesiyle medreselerden ayrı kurdukları, bünyesinde her türlü ilmin okutulduğu yeni bir yüksek öğretim kurumudur. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârulfünûn", DİA, İstanbul 1993, 8/521-525.

9 Sözlükte ortaya çıkarmak, icat ve ihdas etmek, yaratmak mânalarına gelen inşâ; daha sonra, kurmak, üretmek ve yazmak gibi anlamlarda da kullanılmış; bu ikinci kullanımdan hareketle yazmak, yazma sanatı ve kompozisyon gibi anlamlar kazanarak zaman içerisinde resmî ve özel yazışmaların belirli bir usûle göre yapılmasının inceliklerini ve mektup yazma sanatını ifade eden bir terim haline gelmiştir. Bkz. İsmail Durmuş, "İnşâ", DİA, İstanbul 2000, 22/334-337.

10 İslâm tarihinde, matematik ilmindeki denklem düzeniyle bunların incelenmesi ve çözümlenmesine verilen isimdir. Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Cebir", DİA, İstanbul 1993, 7/195-201.

11 Riyâzî ilimlerin şekil ve cisimler arasındaki ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır. Bugünkü anlamıyla geometridir. Bkz. Muhammed Süveysî, "Hendese", DİA, İstanbul 1998, 17/199-2008.

12 Sağlığın korunması ve sağlık bilgisiyle ilgilenen bilim dalıdır. Bkz. Nebi Bozkurt, "Hıfzıssıhha", DİA, İstanbul 1998, 17: 319-321.

13 Çelik, Osmanlıdan Cumhuriyete Konya Öğretmenleri, 28.

14 Kök anlamı alıştırma olan riyâziyye, zihni alıştıran ve hazırlayan anlamındadır. Yenileşme döneminde ise riyâziyyât, sayı ve miktarla uğraşan bütün bilim dalları için kullanılan bir isim olmuştur. Bkz. Rüşdî Râşid, "Riyâziyât", DİA, Ankara 2003, 28/129-137.

15 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 1.

16 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 2.

17 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 4.

18 Çelik, Osmanlıdan Cumhuriyete Konya Öğretmenleri, 28.

1.1. Eserleri

Hüseyin Refik'in yayın sahasını sürülmüş tek eseri *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvid* olmakla birlikte onun basılmamış yedi tane daha eseri bulunmaktadır. Bunlar da sırasıyla *Hendese-i mücesseme, Semerâtü'l-ikdâm, Kavâidi 'ilm-i 'Arabiyye, Muhâdarât ve Müktesebât-ı Refik, 'Ulûmu Riyâziye Dersleri* ve *Akîde-i İslâmiyye*'dir. Hüseyin Refik'in eserlerinin içerikleri şu şekildedir:

1. *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvid:* Kırâat-ı Âsım'ın ikinci ravisi olan Hafs'ın rivâyetlerini ele alan eser, İstanbul'da 1329/1913'de Karabet Matbaası tarafından yayın sahasına sürülmüştür. Eser, mukaddime sonrasında mehâric-i hurûf, vakf-vasl, tenvîn ve nûn'u sâkin, idğâm ve meddât konularını içermektedir.[19]

2. *Hendese-i Mücesseme:* Riyâzî alanda yazılan kitap; hacim, tarifi, zâviye-i vechiye, zâviye-i mücesseme, mensûr-ı mütevâziyü'l-adlânın tarifi, menşûr-ı müteâziyü'l-mustatilâtın hacmi, mikab, mikabın hacmi, menşûr-ı müsellesi, bir manşûr-i müselles, ikâimin mesahâ-i şathiyesi ve menşûr-ı müsellesinin hacmi konularından bahsetmektedir.[20]

3. *Semeratü'l-İkdâm:* Hendese konularını içeren bu kitap, bu konuların formüllerini konu edinmektedir.[21]

4. *Kavâidi 'İlm-i 'Arabiyye:* Arapça sarf ve nahiv kâidelerini anlatan eser, kelâm, i'rab, fiiller, merfûât, fâil, nâib-i fâil, mübtedâ, cüz, sanat, atıf, te'kîd, bedel, mefûl-ü bih, mensûbât, zarf, mastar, hâl, temyiz, istisnâ, mef'ûlün 'anh, mahzûzât ve esmâ konularına değinmiştir. Eser, *Elâlemü'l-'alâme el-habîru'l-fikhâne İbn-i Âcirredem* (*Metnü'l-Âcirrediyye*) adıyla şöhret bulmuştur.[22]

5. *Muhâdarât ve Müktesebât-ı Refik:* Eser, lise seviyesindeki okullarda kıyas ve mukabele, fenni mukâyese, cevap ve mübâhase gibi konuları içeren bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır.[23]

6. *'Ulûmu Riyâziye Dersleri:* Eser; hendese, hesap, hâli hendese, cebir ve hal ilimleri ile fen-makine hususlarında dersler ve bunlarda kullanılan cetvelleri konu edinmiştir.[24]

19 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 41.
20 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 42-43.
21 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 43.
22 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 43.
23 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 43-44.
24 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 44.

7. *'Unvânü'l-Beyân Libostânü'l-Ezhân:* Eserde mutluluk sahiplerinin halleri anlatılmış ve konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden örnekler verilmiştir.[25]

8. *Akîde-i İslâmiyye:* İslâm, âlemin yaratılışı, Allah'ın diri olması, Allah'ın varlığının akılla kavranması, peygamberlerin hasletleri, sahâbe, evliyâ ve râşid halifelere saygıda kusur etmeme ile dua konularına değinen eser, 1919'da Arapça'dan tercüme edilmiştir.[26]

Ayrıca müellifin ittihâd-ı İslâm, rûz-i Hızır ve orucun fazileti başlıklarında yazılmış makaleleri de bulunmaktadır.[27]

2. *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvid* Adlı Tecvîd Risâlesi

2.1. Eserin Yazılış Amacı

Müellif, "Kur'ân'ı tertil üzere oku" âyetini kendine şiar edinerek, tecvîd ilminin kırâat usulü açısından önemine binaen, her okuyucu için tevcîd öğrenmenin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Eserde Kur'ân kıraatinin tarz, telaffuz ve tilâveti taklit edilerek öğrenildiğinden bahsedilmiştir. Bundan dolayı müellif, bu muhtasar kitabı, Kur'ân'ı yeni öğrenmeye başlayanların tecvîd konularını kolayca kavrayabilmeleri için soru-cevap şeklinde hazırlamıştır.

2.2. İfâde-i Mahsûsa

Müellif, risâlede tecvîd konularının suâl ve cevap tarzında tedris edilmesinin, eserin faydasını arttırdığını ifade etmiştir. Ayrıca müellif her ibtidâ mektebinin ikinci sınıfına geçen talebeye imtihanlarda bu muhtasar tecvidin birinci kısmına (ahvâl-i meddât) kadar olan elli sekiz soruyu tâlim etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun yanı sıra yazar, eserinin, rüşdiye sınıflarının Kur'ân-ı Kerîm derslerinde müracaat edilmek üzere talebenin elinde bulundurulan bir kaynak olduğunu dile getirmiştir. Aynı zamanda Kırış, telifinin, talebelerin istifadesi vesilesiyle neşredildiğini beyan etmiştir.[28]

2.3. Eserde Yer Alan Konular

Hüseyin Refik, Osmanlıca soru-cevap şeklinde kaleme aldığı bu esere besmele, hamdele ve salvele ile başlamış; ardından ilk 3 soruda tecvîdin tarifine, neden bahsettiğine, Kurân-ı Kerîm'in nasıl güzel okunacağına dair sorular sormuş ve bunları şöyle

25 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 44.
26 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 45.
27 Arun, Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri, 51-55.
28 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 7.

cevaplamıştır: "Bir şeyi güzel yapmak demek olan Tecvîd, Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuma yollarından bahsetmektedir." Akabinde ise müellif, bu konuyla ilişkili olarak "Ku'rân-ı Kerîm nasıl güzel okunur" suâlinin cevabını; "Her harfi, Tecvîd ilmine tatbik ederek okumakla mümkün olur" şeklinde vermiştir.[29]

Müellif, risâlesinde harfler konusunu, 4-8. sorular arasında işleyerek Kur'ân-ı Kerîm'de aslî kaç harf olduğunu, bunların ehl-i kırâat tarafından nasıl okunduğunu, bunlardan hangilerinin kalın olduğunu, kalın harflerde bulunan isti'lâ ve ıtbâk sıfatlarının ne anlama geldiğini, kalın harfler dışında kalan incelerin hangileri olduğunu ve bunlara inceliği sağlayan istifâle sıfatının hangi manaya geldiğini sormuştur. O, bu suâllere karşılık, Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimeleri oluşturan harflerin yedi tanesinin kalın, yirmi iki tanesinin ise ince okunan harfler olduğuna değinmiştir. Kalın okunan خ، ص، ض، غ، ط، ق، ظ bu harflere isti'lâ harfleri denilirken bunların arasındaki şu dört harfe ص، ض، ط، ظ aynı zamanda ıtbâk harfleri denir. Bununla birlikte ince okunan şu harflere (ا، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف، ك، ل، م، ن، و، ه، لا، ي) isifâle harfleri denildiğini söyleyen müellif, isti'lâ sıfatını harf okunduğu vakit dilin üst damağa kabarması; ıtbâkı dile paralel olan çenenin dil üzerine kapaklanması; istifâle sıfatını ise harf okunduğu zaman dilin aşağı çene tarafına düşmesi şeklinde tanımlamıştır.[30] Yazar, eserinde, 9-11. sorularda hareke konusunu işleyerek üzerinde üstün, ötre veya esre bulunduran harfin müteharrik, cezm işareti bulunan harfin ise sakin olduğunu ifade etmiştir. Ardından müellif, 12. soruda, tenvînin, harekelere bitişerek ortaya çıkan ve nûn sadasıyla okunan iki ötre, iki üstün ve iki esreye denildiğini beyan etmiştir.[31]

2.3.1. Mehâric-i Hurûf

Yazar, bir harfin mahrecinin neye denildiğini, harfin mahrecinin nasıl bulunduğunu ve başlıca mahreç yerlerinin kaç tane olduğunu risâlede 13-22. sorular arasında işlemiştir. Müellif, bu sorulara "okunan harf, ağzın neresinden çıkıyorsa orası o harfin mahreci olur. Okunan harfin mahrecini bulmak, sakin kılınan harfin evveline bir harf bitiştirmekle mümkün olur" şeklinde cevap vermiştir. Müellif, harflerin başlıca mahreçleri için de "cevf, halk, lisan, şefeteyn ve hayşûm olmak üzere beş bölgeden oluşur" demiştir. Yazar, bu bölgelerdeki harfleri ayrı ayrı ele aldıktan sonra lîn'in tanımını yaparak lîn harflerini de zikretmiştir.[32]

29 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 9-11.
30 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 11-15.
31 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 15-17.
32 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 11-15

2.3.2. Vakf/Vasl

Müellif, konuyu, 23-28. sorular arasında ele alarak, vakfı "Kur'ân-ı Kerîm okurken sesi kesip nefes alarak durmak"; vaslı da "durmayıp geçmek" şeklinde tanımladıktan sonra vakfın şartını "durulacak kelimenin son harfini sakin okumak" olarak ifade etmiştir. Ayrıca yazar, vakfedilecek kelimenin son harfinin harekesi iki ötre veya iki esre olduğunda ilgili kelimenin sonundaki tenvînlerin hazfedilip son harfin sakin kılınarak okunacağını, durulacak harfin harekesi iki üstün olduğunda ise ilgili harfte med yapılarak vakfedileceğini, eğer tenvin yuvarlak tâ harfi üzerindeyse tâ'nın hâ harfine dönüşeceğini beyan etmiştir. O, buna ek olarak kelime ortasında hareke veya kelime üzerinde vakf yapılamayacağını söyler.[33]

2.3.3. Ahvâl-i Râ

Râ'nın hükümleri konusunu müellif, eserde 29-33. sorular ve bunların cevaplarında râ harfinin aldığı harekelere göre üstün ve ötre harekede kalın esre harekede ince okunduğunu; rânın sakin olduğunda mâkablinin harekesine göre seslendirileceğini, eğer râ harfi evvelinde veya sonrasında kalın harflerle karşılaşırsa ona göre seslendirmenin ne şekilde olması gerektiğini örneklerle işlemiştir. Ayrıca o, lîn harfinden sonra gelen râ harfinin de vakf halinde ince okunacağını söylemektedir.[34]

2.3.4. Ahvâl-i Lafzatullah

Eserde bu konu, 34. soruda, Allah lafzının öncesine gelen ötre ve üstün hareke sebebiyle kalın, lafzatullahın evveline gelen esre hareke sebebiyle de ince okunacağı şeklinde iki madde halinde izah edilmiştir.[35]

2.3.5. Ahvâl-i Kalkale

Kalkale konusunu yazar, 35-39. soruların cevaplarında "kalkale, harfin mahreçte deprenmesidir" diye tanımladıktan sonra kalkale harflerini (قُطْبُ جَدٍ) zikrederek; yine kalkalenin sadece kelime ortası ve sonlarında ilgili harflerin sakin bulunmasıyla oluşacağını ifade ederek işlemiştir.[36]

33 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 27-33.
34 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 35-37.
35 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 39.
36 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 39-41.

2.3.6. Ahvâl-i Tenvîn ve Nûn-u Sâkin

Bu konuyu Hüseyin Refik, eserde 40-49. sorularda; izhâr, idğâm-ı me'a'l-ğunne, idgâm-ı bilâ ğunne, ihfâ, iklâb olmak üzere beş başlık altında işlemiştir. Zikredilen bu mevzuların tanımları, tenvîn ve sakin nûndan sonra hangi tecvîd kaidesinin harfi geliyorsa o kuralın oluşacağı üzere anlatılır.

Müelllif, izhâr konusunu işlerken tanımını "iki harfin arasını net bir şekilde ayırarak okumak" şeklinde zikretmiş ve مِنْ اَحَدٍ، وَاِنْ خِفْتُمْ، عَلِيمٌ حَكِيمٌ، سَمِيعٌ عَلِيمٌ، مِنْ اِلهٍ، غَيْرُهُ، مِنْ هَا örnekleriyle konuyu pekiştirmiştir. Yazar, sonrasındaki konu, idğâm-ı me'a'l-ğunneyi işlerken idğâm kavramını "Bir harf-i sakini, harekeli bir harf içine katmak ve ikisini şeddeli bir harf olarak kıraat etmek" şeklinde tanımlarken ğunneyi de "genizden gelen ses" şeklinde açıklamıştır. Ardından o, idğâm-ı me'a'l-ğunneyi, "İdğâm biğunne, nûn-u sâkin veyahut tenvîni diğer bir kelimenin ilk harfi olan (يَمْنُو) harflerinden biriyle idğâm etmek ve gunne ile okumak demektir" diye tanımlayarak şu örnekleri vermiştir: مَنْ يَقُولُ، قَوْمٌ يُؤْمِنُونَ، مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ، جَنَّاتٍ وَعُيُونٌ، صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، .مِنْ نَذِيرٍ، حِطَّةٌ نَغْفِرْلَكُمْ . Buna ilave olarak müellif, ilgili me'a'l-ğunne harflerinin دُنْيَا، بُنْيَانٌ، قِنْوَانٌ، صِنْوَانٍ örneklerindeki gibi sakin nûnla aynı kelimede bulunursa izhâr olacağını söylemiştir.[37] Daha sonra yazar, idğâm-ı bilâ ğunne konusunu "İdğâm-ı bilâ ğunne, tenvîn veyahut nûn-u sâkini diğer bir kelimenin ilk harfi olan (ل) harflerinden biriyle idğâm etmek ve gunnesiz okumak, demektir" diye tanımlayıp konuyu مِنْ لَبَنٍ ve غَفُورٌرَحِيمٌ örnekleriyle açıklamıştır. Bilâ ğunne bahsinden sonra ihfâ konusunu ele alan müellif; ihfânın, ihfâ harflerinin tenvîn veya sakin nûn'dan sonra gelmesi neticesinde oluştuğunu ve bu durumda nûn sesinin gizlenerek okunduğunu söyler. Son olarak iklâb konusunu ele alan yazar, "Tenvîn veyahut nûn-u sâkinden sonra gelen kelimenin ilk harfi (ب) olursa tenvîn veya nûn-u sâkini (م) harfine dönüştürerek ihfâ ve ğunne ile okumaya iklâb derler" diye tanımlayarak şu örnekleri vermiştir: [38]مِنْ بَعْدِ، لَيُنْبَذَنَّ، عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُور

2.3.7. İdğâm-ı Şemsiyye

Yazar, konuya (ال) lâm-ı tarifin neye dendiğini (الْقَلَمُ، الْكِتَابُ، السَّمَاءُ، التِّينُ) gibi kelimelerin evvelinde bulunan el takısıyla açıklayarak başlar. Ardından müellif, şemsî harfleri (ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ل، ن) şeklinde zikrederek, eğer bu harflerden önce "el" takısı gelirse lâm-ı tarifin lâmı'nın okunmayacağını; mezkûr harflerin idğâm edilerek şeddeleneceğini ifade eder.[39]

37 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 45-49.
38 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 43-55.
39 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 55-59.

2.3.8. İzhâr-ı Kameriyye

Müellif, bu konuyu 53. sorunun cevabında, "Lâm-ı tariften sonra اَبْغِ حَجَّكَ وَخَفْ عَقِيمَهُ beytinin ilk harflerinden biri gelirse lâm-ı tarifin lâmının okunmasına izhâr-ı kameriyye derler" diye tanımlayarak şu örnekleri اَلْحَمْدُ، وَالْعَادِيَاتِ، وَالْقَمَرُ، وَالْفَجْرِ vermektedir.[40]

2.3.9. İdğâm-ı Misleyn

Müellif, mevzuyu, 54-55. suallerde işleyerek, art arda gelen aynı harflerin ilki sakin ikincisi harekeli olursa idğâm-ı misleyn olur, tanımını yapar. Ardından yazar, idğâmı yapılan harfler mîm ve nûn harfleri olursa idğâmın gunneli yapılacağını (مِنْ نَارٍ، وَمَنْ نُعَمِّرْهُ); eğer bu iki harfin dışındaki harflerden biri idğâm edilirse فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ، مَالَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ، آوَوْ وَنَصَرُوا، يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتَ gibi ilgili kelimelerin ğunnesiz okunacağını söyler. [41]

2.3.10. Ahvâl-i Mîm-i Sakin

Risâlenin yazarı, bu konuyu, eserde 56. sorunun cevabında: "Sâkin olan mîm harfinin üç hali vardır. Zira bu sâkin mîmden sonra gelen harf ya mîm ya bâ ya da mîm ile bâ harfinin haricinde kalan harfler olur. Sâkin mîmden sonra gelen harf, mîm olursa idğâm-ı misleyn me'a'l-ğunne olur. عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ gibi. Sâkin mimden sonra gelen harf, bâ harfi olursa ihfâ-i şefevî olur. (تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ) gibi. Sâkin mîmden sonra gelen harf, mîm ve bâ'nın dışında bir harf olursa izhâr-ı şefevî olur. (هُمْ فِيهِ، لَكُمْ دِينُكُمْ) gibi"[42] ifadeleriyle açıklamıştır.

2.3.11. İdğâm-ı Mütecâniseyn

İdğâm-ı mütecâniseyn, müellif tarafından "mahreçleri ortak, sıfatları ise farklı olan harflerin idğâmına denir" diye tanımlandıktan sonra 1. grupta, (tâ, dâl, tê) harflerinin idğâmını [43] اَثْقَلَتْ دَعَوَاللهَ مَا فَرَّطَتْ، اَحَطْتُ [44] ،مَا عَبَدْتُمْ örnekleri; 2. grupta, (zâ, zâl, sê) peltek harfler diye bilinen bu gruptaki harflerin idğâmını, (اِذْ ظَلَمُوا) (يَلْهَثْ ذٰلِكَ) misalleriyle, 3. grupta ise (bâ, mîm) harflerinin idğâmını Kur'ân'daki يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا ifadesiyle beyan etmiştir. [45]

40 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 61.
41 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 61-63.
42 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 63-65.
43 A'râf, 7/189.
44 Kâfirûn, 109/4.
45 Hûd, 11/42.

2.3.12. İdğâm-ı Mütekâribeyn

Hüseyin Refik tarafından 58. sorunun cevabında, mahreç ve sıfat bakımından birbirine yakın olan harflerin idğâm edilmesi diye tanımlanan bu bahis, ilk olarak kâf ve kêf harfleri, Kur'ân'da tek örnek olan اَلَمْ نَخْلُقْكُمْ[46] kelimesiyle örneklendirildikten sonra yazar tarafından ilgili kelimenin öncelikle tam idğâmla, ikinci vecih olarak nâkıs idğâmla okunması gerektiği ifade edilir.[47] Bu konunun ikinci maddesi ise lâm ve râ harflerinin قُلْ رَبِّ örneğindeki gibi tam idğâmla idğâm edilmesidir.[48]

2.3.13. Ahvâl-i Meddât

Müellif, ahvâli meddât kısmını risâlede 59-61. soruların cevaplarında; med kavramı, "çekmek demektir. Hurûf-u med üçtür. Bunlar (elif, vâv, yâ) harfleridir" dedikten sonra "Sebeb-i med, hurûf-u meddin ziyade çekilmesine sebep olan şey demektir. Bu da ikidir: hurûf-u medden sonra gelen (hemze) ile (sükûn)dur" şeklinde sebeb-i meddin tanımını yapmıştır.[49]

2.3.14. Aksâm-ı Med

Müellif, aksâm-ı med kısmını 62. soruda meddin aksâm-ı kaçtır ve nelerdir? diye sormuş; bunun cevabında da meddin aksâmı altıdır, diyerek onları şu şekilde sıralamıştır: "medd-i tabîî, medd-i lâzım, medd-i ârız, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl ve medd-i lîn'dir."[50]

2.3.14.1. Medd-i Tabîî

Medd-i tabîî, (اُوتِينَا، اُوذِينَا) örneklerinde olduğu üzere med sebeplerine ihtiyaç duymaksızın sadece med harflerinin varlığıyla oluşan med'dir ve (هٰذَا، اِسْمٰعِيل، اٰمَنَ، عِلْمِه، بِه) misallerindeki gibi mukadder de gelebilir.[51]

Med edilme miktarı olarak bir elif miktarı veya iki hareke ölçüsünce med edilmesi ile tarif edilen tabîî medde gerek vasl gerekse vakf halinde bir eliften ziyade etmek veya eksik bırakmak lahndir ve haramdır.[52]

46 Mürselât, 77/20.

47 Pâluvî, Zübdetü'l-'irfân, 140; Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 67; Karabâşî, Karabaş Tecvidi, 12

48 Zihni Efendi, el-Kavlü's-sedîd (İstanbul: Dâru't-Tibâat-ı Âmire, 1349), 63-66; Ziyâüddîn Hâfiz Ahmed, Vesîletü'l-ğufrân, 24.

49 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 69-71.

50 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 71.

51 Muhammed Mekkî Cüreysî, Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd, 132; Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 71.

52 Muhammed Mekkî Cüreysî, Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd, 132; Aliyyü'l-Kârî, el-Minehu'l-fikriyye, 56.

2.3.14.2. Medd-i Lâzım

Risâlenin yazarı bu konuyu 64-66. suâllerde ve bunların cevaplarında işlemiştir. Müellif, öncelikle konuya sükûn-u lâzımı, "durulduğu veya geçildiği vakit bir harfin harekesi daima sükûn olursa; böyle sükûna, sükûn-u lâzım denir" şeklinde tanımlayarak başlamış; ardından müsakkal kavramının 'şeddeli', muhaffef kavramının ise 'sükûnlu' demek olduğunu açıklamıştır. Bu tanımlamalardan sonra o, "medd-i lâzım'ı, bir kelimede harfi medden sonra sebeb-i med, sükûn-u lâzım olursa o harf-i meddi, dört elif miktarı çekerek okumaya medd-i lâzım derler, şeklinde izah eder. Müellif, daha sonra bu kuralın آلْئٰنَ ve اَلضَّالِّينَ، اَلْحَاقَّةُ، تَؤُمُرُونِّي، آللهُ örneklerindeki gibi kelimede veya اَلِفْ لَآمْ مِيمْ = اَلِفْ لَآمّ مِيمْ: الٓمٓ lâm ve طَا سِينْ مِيمْ =طَا سِيمِيمْ: طسم sin harflerindeki gibi harf bünyesinde oluşabileceğini anlatır."[53]

2.3.14.3. Medd-i Ârız

Hüseyin Refik, medd-i ârız konusunu 67-73. soruların cevaplarında ele almıştır. O, ilk önce sükûn-u ârızı, vakf halinde ortaya çıkan sükûn olarak tanımlayıp; ardından harf-i medden sonra med sebebi olan arızî sükûnun var olması neticesinde meddi ârızın oluşacağından bahseder ve bu kuralın son harfin harekesine göre vecihlerinin oluştuğunu şu şekilde anlatır: "Medd-i ârızın âhiri (يَعْلَمُونَ) gibi üstün harekeli olursa tûl (4 elif), tevassut (2 elif), kasr (1 elif) miktarı medle okumak câiz olur. Medd-i ârızın âhiri (يَومِ الدينِ) gibi esre harekeli olursa tûl, tevassut, kasr ve revm ile dört vecih okumak câiz olur (Revm ancak kasr ile olur. Revm, gizli ses ile bir harfin harekesinin bir kısmını ityân ile okumaktır). Medd-i ârızın âhiri (نَسْتَعِينُ) gibi ötre olursa tûl, tevassut, kasr, tûl ile işmâm, tevassut ile işmâm ve kasr ile revm olmak üzere 7 vecihten biriyle okumak câiz olur (İşmâm, harfi sükûn ile okuduktan sonra dudakları yummaya denir)."[54]

2.3.14.4. Medd-i Muttasıl

Medd-i muttasıl, yazar tarafından 74-75. soruların cevaplarında bitişik uzatma olarak nitelendirilir. Yazara göre bir kelime içinde harf-i med ile sebeb-i medden (hemze) bulunursa o kelimeye muttasıl med denir. Bu med, kırâat-ı Âsım ve rivâyeti Hafs üzere 4 elif miktarıdır. Örneğin (جِيءَ) kelimesinde harf-i med (ى) ile sebeb-i med (ء) birleşmiş olduğundan harf-i med olan (4 (ى elif miktarı çekilerek okunur. (سُوءَ، جَاءَ، أُولَٰئِكَ) kelimelerindeki medler de böyledir. Çünkü harf-i med ile med sebebi olan hemze bir kelimededir.[55]

---

53 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 75.
54 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 85.
55 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 85-87.

2.3.14.5. Medd-i Munfasıl

Munfasıl medd-i, yazar, 76-77. soruların cevaplarında "Harf-i med bir kelimede ve sebeb-i med başka bir kelimede olursa medd-i munfasıl olur. Bu med, kırâat-ı Âsım ve rivâyeti hafs üzere 4 elif miktarı çekilerek okunur" şeklinde tanımlar. Müellife göre medd-i munfasılı, kasr ile 1 elif, tevassut ile 2-3 elif ve tûl ile 4 veya 5 elif miktarı çekerek okuyanlar da olmuştur.[56] Örneğin (اِنَّااَعْطَيْنَاكَ) kelimesinde (اِنَّا) ile (اَعْطَيْنَاكَ) faklı kelimeler olup (اِنَّا)'nin sonundaki (elif) harf-i med ve (اَعْطَيْنَاكَ)'nin öncesindeki hemze, sebeb-i med olduğundan (اِنَّا)'deki harf-i med olan elifi, dört elif miktarı çekerek okumak medd-i munfasıl olur. Müellif daha sonra (تُوبُوااِلَى الله) (اِنِّى اَخَافُ) (لَااِلَه اِلاَّالله) (مَااَغْنَى) kelimelerindeki örneklerle konuya devam etmiştir.[57]

2.3.14.6. Medd-i Lîn

Müellif, medd-i lîn konusunu 78-80. soruların cevabında, sakin olan (و) veya (ى) harflerinin, evvelindeki harfin üstün harekeli olması durumunda lîn harfi olacağını, bundan sonra sebeb-i medden sükûn geldiği takdirde medd-i lîn kuralının oluşacağını ifade eder. Ayrıca yazar, ârızî sükûnlu oluşan medd-i lîn'in medd-i ârız vecihlerine tabi olduğunu, lâzımî sükûnlu geldiğinde ise tevassut ve tûl vecihleriyle okunacağını belirtir. Müellif, bu konunun devamında, 80. sorunun cevabında, medd-i lâzımın ve medd-i muttasılın medlerinin bir eliften fazla çekildiği için vacip med olduğunu, medd-i munfasıl, medd-i ârız ve medd-i lîn medlerinin ise sebeb-i med bulunmasına rağmen kasr ile çekilebildiği için câiz med olduğunu söyler.[58]

2.3.15. Ahvâl-i Zamir

Yazar, zamir konusunu 81. soruda işlemiştir. Şöyle ki o, zamir neye denir ve nasıl okunur sorusuna, "kelime sonlarına ilave olunan hâ harflerine zamir denir" şeklinde cevap verir ve zamirin öncesindeki harf, harekeli olursa zamirin bir elif miktarı çekileceğini ifade eder.[59] Müellif, konunun daha iyi anlaşılması için مَالُهُ لَهُ، بِهِ örneklerini vermiştir. Yazar, eğer فيه مِنْهُ، عَلَيْهِ kelimeleri gibi zamirin öncesindeki harf harekesiz veya cezmliyse bu takdirde hâ zamirinin uzatılmadan okunacağını söyler.

56 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 89.
57 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 91.
58 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 95-96.
59 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 93-95.

2.3.16. Ahvâl-i İmâle

Müellif, bu konuyu 82. sorunun cevabında imâle, üstün harekeyi esreye meylettirerek okumaktır, diye açıklarken; bununla birlikte Hafs'ın sadece Hûd sûresi 41. âyetteki (مَجْرِيهَا) kelimesindeki râ harfini imâle ile okuduğunu söyler.[60]

2.3.17. Ahvâl-i Teshîl

Hüseyin Refik, teshîl ne demektir ve nasıl okunur? sorusunu, hemzeyi hemze ile elif arasında bir sesle okumak olarak tanımlayıp Hafs kıraatinde yedi yerde bulunan (iki tanesi, (قُلْ آٰلذَّكَرَيْنِ), diğer ikisi (آٰلْآنَ)'de, biri (آٰللهُ خَيْرٌ اَمَّا يُشْرِكُونَ)'de, diğeri de (اَءَعْجَمِيّ) kelimesinde bulunan ikinci hemzeleri, mezkûr tanıma göre okumak gerektiğini anlatır.[61]

2.3.18. Ahvâl-i Sekte

Müellif, 84. sorunun cevabında, sekteyi nefes almadan sesi keserek biraz beklemek olarak tanımladıktan sonra Kur'ân'da geçen sekteleri, "Sûre-i Kehf'de (عِوَجًا قَيِّمًا)'de cîm'in tenvînini elife kalbederek nefes almaksızın biraz durduktan sonra (عِوَجَا قَيِّمًا لِيُنْذِرَ) şeklinde okumaktır, der. Müellife göre sekte, sûre-i Yâsîn'de (مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا)'de nûn'un elifi üzere sesi keserek biraz bekleyiştir. Sûre-i Kıyâme'de (وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ) kavl-i şerifindeki (مَنْ) üzerindeki sektedir. Sûre-i Mutaffifîn'de (كَلَّا بَلْ رَانَ)'de (بَلْ) kelimesi üzerinde olan sektedir."[62]

Eserde bu konunun peşi sıra ahvâli hâ-i sekte, secde-i tilâvet, ahvâl-i hemze-i kat' ve hemze-i vasl, ahvâl-i besmele-teavvüz ve ahvâl-i tekbîr konuları da kısaca işlenmiştir.

Sonuç

Hüseyin Refik Kırış, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş ve Osmanlı'nın birçok bölgesinde ve kurumunda vazife yapmış önemli bir eğitimcidir. O, matematik, hesap ilimleri konularıyla birlikte tecvîd alanında eser sahibidir. Dönemin önde gelen eğitimcilerinden müellifin yazmış olduğu eserlerden sadece *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* isimli bu risâlesi basılmıştır. Bu eser, içerdiği konular bakımından tecvîd ve kırâat ilmi açısından kıymetli bir çalışmadır.

Müellif, risâlesini okullardaki Kur'ân eğitimiyle ilgili hem teori hem uygulama açısından talebelerin faydalanması amacıyla yazmıştır. Eser, Osmanlıca olarak 88 sorudan müteşekkil olarak kaleme alınmıştır. Müellif, konuların daha iyi anlaşılması ve

60 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 99-101.
61 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 101-103.
62 Kırış, Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd, 103-105.

öğrencilerin konuları daha rahat kavramaları için eseri soru-cevap şeklinde hazırlamış, bunun için de sade bir dil kullanmıştır. Hüseyin Refik, eserde; besmele, hamdele ve salvele ile başlayarak tecvidin tarifine, neden bahsettiğine, Kur'ân-ı Kerîm'in nasıl güzel okunacağına değinmiştir. Bundan sonraki kısımda mehâric-i hurûf, vakf, vasl, ahvâl-i râ, ahvâl-i lafzatullah, ahvâl-i kalkale, ahvâl-i tenvîn ve nûn'u sâkin, izhâr, idğâm-ı biğunne, idgâm-ı me'a'l-ğunne, idğâm-ı bilâ ğunne, ihfâ, iklâb, idğâm-ı şemsiyye, izhâr-ı kameriyye, idğâm-ı misleyn, ahvâl-i mîm-i sakin, idğâm-ı mütecâniseyn, idğâm-ı mütekâribeyn, ahvâl-i meddât, ahvâl-i zamir, ahvâl-i imâle, ahvâl-i teshîl, ahvâl-i sekte, ahvâl-i hâ-i sekte, secde-i tilâvet, ahvâl-i hemze-i kat' ve hemze-i vasl, ahvâl-i besmele-teavvüz ve ahvâl-i tekbîr konuları soru cevap şeklinde işlenmiş, örneklerle pekiştirilmiştir.

Sonuç olarak bu makalede Hüseyin Refik Kırış'ın hayatı ve Hafs rivâyeti muvâcehesinde tecvîd konuları işlenmiştir. Bu vesileyle önemli bir eğitimci olan Hüseyin Refik ve onun makaleye konu olan tecvîd ilmine dair yazmış olduğu *Suâl ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd* adlı eseri tanıtılmıştır.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî. *el-Minehu'l- fikriyye*. Şirketü'l-Mektebetü ve Matbaat-ü Mustafi'l-Bâbi, 1948.
- Arun, Fuad. *Muallim Refik Kırış Hayatı ve Eserleri*. Ankara: y.y, 1968.
- Ayhan, Halis-Maviş, Hakkı. "Dâruşşafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi. "Hıfzıssıhha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/319-321. İstanbul: TDV yayınları, 1998.
- Cüreysî, Muhammed Mekkî en-Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi 'ilmi tecvîdi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012.
- Çelik, Ahmet. *Osmanlıdan Cumhuriyete Konya Öğretmenleri*, Konya: y.y, 2020
- Doğan, Recai. "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde ilk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37/1 (1997): 413-415.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Cebir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/195-201. İstanbul: TDV yayınları 1993.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârulfünûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/521-525. İstanbul: TDV yayınları,1993.
- İsmail Durmuş, "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: 2000,
- Karabâşî, Şeyh Abdurrahman. *Karabaş Tecvidi*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.

- Kırış, Hüseyin Refik. *Sual ve Cevaplı Muhtasar Tecvîd,* İstanbul: İstanbul Matbaası, 1329.
- Öztürk, Cemil. "İdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/464-466. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Pâluvî, Abdülfettâh. *Zübdetü'l-'irfân*. İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, ts.
- Râşid, Rüşdî. "Riyâziyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/129-137. Ankara: TDV yayınları, 2003.
- Süveysî, Muhammed. "Hendese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/199-2008. İstanbul: TDV yayınları, 1998.
- Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd*. İstanbul: Dâru't-Tibâat-i Âmire, 1349.
- Ziyâüddîn, Hâfız Ahmed. *Vesîletü'l-ğufrân*. Kastamonu: Âsitâne Kitabevi, 1327.

ضوابط العمل بالقول المرجوح في الفقه الإسلامي

إسلام أحمد محمد زايد
Islam Ahmed Zayed
طالب دكتوراة في جامعة يالوفا وباحث شرعي القسم: الفقه وأصوله
islamzayed20@gmail.com

الملخص:

الناظر في الفقه الإسلامي يلحظ تعدد آراء المجتهدين فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وتُنتج اجتهاداتهم غالبا إما أقوالا راجحة، أو مرجوحة، أو شاذة، والأصل الأخذ بالراجح والعمل به، وقد يُعدل عنه إلى المرجوح لموجب وفق شروط وضوابط، ولا يجوز الأخذ بالشاذ من الأقوال. والعدول إلى المرجوح مسلك اجتهادي، لا يخوض فيه إلا من اتصف بصفات المجتهد المجمع عليها عند السواد الأعظم من العلماء، يقتضي اللجوء إليه موجباتٌ ومقتضياتٌ، كالمصلحة ودواعي الضرورة وعدم القدرة وموجبات العرف ونحو ذلك، مما يدفعنا إلى دراسة ضوابط هذا المسلك وقواعده وبيان مدى أهمية الحاجة إليه، وقد قرر أغلب العلماء أنه لا يجوز إهمال المرجوح على الدوام، فقد يُحتاج إليه.

İslam Fıkhında Tercih Edilen Görüşle Amelin İlkeleri

Öz

Elinizdeki bu usul-i fıkıh araştırması, mercûh görüş ile fetva vermenin önemi ve İslam fıkhında kendisine duyulan ihtiyacın boyutundan bahsetmektedir. Zira mercûh görüşler her zaman amel edilmeyecek görüşler olarak kalmaz; zayıflık mertebesinden kuvvet mertebesine götüren gereksinimlerin bulunması durumunda bazen amel edilmesi tercih edilir hale gelir. Böylece tercih edilmeme durumu, tercih edilmeye dönüşür. Biz de araştırmamızda bu tür görüşlerin mahiyet, bölüm, koşul ve amel etme kurallarını belirledik. Ayrıca müçtehitleri mercûh görüşle fetva vermeye

sevk eden; maslahata riayet, zaruret, örf, netice ve tedbir gibi en önemli sebepleri dile getirdik. Teklîfî hükmün uygulanması sırasında vaz'i hükmü de harekete geçirerek kaynak ve uygulamayı bir araya getirdik. Zira bu, tasarrufları daha disiplinli hale getirmektedir. Ayrıca araştırmamızda bir gereksinime bağlı olarak mercûh görüşün râcih olanın önüne geçtiği bazı uygulamaları örnek olarak getirdik. Bu örnekler aynı zamanda İslam fıkhının esnekliğini ve yenilenebilir olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan kendisine fıkhî ve siyâsî davranışlarda geniş ve kapsayıcı bir bakış açısı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tercih, râcih görüş, gereksinim, teklîfî hüküm, vaz'î hüküm, darlık durumu ve muhayyerlik durumu, fıkıh.

موضوع البحث:

يتناول البحث مدى جواز التحول من راجح الأحكام إلى مرجوحها بعيداً عن الهوى والتشهي، في الفقه الإسلامي، وبيان ضوابط هذا المسلك وقواعده وأهم أسباب العدول عن الراجح إلى المرجوح وبيان مدى الحاجة إلى مثل هذه الأحكام الفقهية في القضايا المعاصرة، مستدلاً ببعض النماذج والتطبيقات.

وهذا الموضوع عمل فقهي أصولي في الفقه الإسلامي، تحاول الدراسة التأكيد على مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته للزمن كلِّه.

أهمية البحث:

والدراسة تقدم للمسلم المعاصر تصوراً فقهياً أصيلاً مع معالجة معاصرة، توسع نظرته إلى الفقه وتمكنه من البقاء في دائرة التصرف الشرعي ولو في الحد المرجوح في تصرفاته. وقد قال الإمام الشعراني في كتابه الميزان الكبرى: «إن الشريعة جاءت من حيث الأمر والنهي على مرتبتين: تحفيف وتشديد، لا على مرتبة واحدة... فإن جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين: قوي وضعيف من حيث إيمانه أو جسمه في كل عصر وزمان، فمن قوي خوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم، ومن ضَعُفَ منهم خوطب بالتخفيف والأخذ بالرخص، وكل منهما حينئذ على شريعة من ربه وتبيان»[63]. وعليه فليس متصوراً بقاء المجتهد دائماً في دائرة الفاضل الراجح، لأن كثيرا من مسائل وقضايا الأمة ليست جامدة عند حكم معين لا تعدل عنه، بل هي قضايا دائمة التغير والتشابك، وغالباً ما تكون الاختيارات فيها اختيارات ما بين مفسدة ومفسدة، وليس بين مصلحة ومفسدة فالترجيح في الأخير أجلى وأسهل. ولهذا تعنى الدراسة بقضية العمل بالمرجوح وإثبات إمكانية توسيع دائرة الاجتهاد في حركة الفقه الإسلامي للجواب عن نوازل جديدة.

63 الشعراني، عبد الوهاب، الميزان الكبرى، (٦٢/١)، ت / عبد الرحمن عميرة، ط الأولى، عالم الكتب.١٩٨٩.

هدف البحث:

ويهدف البحث إلى دراسة قضية العمل بالمرجوح **من حيث** ضوابط القول به والعدول به عن الراجح، مع بيان المقتضيات الحاملة على ذلك، وتعريف بعضها كالمصلحة، والضرورة، والعرف، والعوائد، ومستجدات العصر وغير ذلك، مُعَرِّفاً بمعنى الترجيح، وبيان ماهية القول المرجوح، وذكر أقسامه، وإثبات إمكانية توسيع دائرة الاجتهاد في الفقه الإسلامي للجواب عن نوازل جديدة ومستجدات دائمة. وضبط قواعد وأصول **العمل** بالمرجوح بناء على المقاصد والمصالح التي يراعيها الإسلام وفق الدلائل والقرائن، لتمكن المكلف أن يتشبث بالإسلام في ظل رحمته الواسعة، وتشريعاته المصلحية التي لا تضيق عن شيء مهما كان، وقد قال تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} [النحل:٨٩]. **تاكيدا** على مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته للزمن كلِّه، وبيان أن الأصل في التشريع هو الحفاظ على مقصود الله تعالى من الخلق، ومقصود الله هو: حفظ الضروريات الخمس وهي: (الدين، النفس، العقل، النسل، المال).

كما يتوجه إلى: تفعيل مقتضى الحكم الوضعي عند قيام المكلفين بالحكم التكليفي؛ **فذلك** أدعى إلى انضباط الحكم، وإجراء كل ذلك بصورة عملية من خلال نماذج فقهية اجتهادية يظهر فيها مدى الحاجة إلى العمل بالمرجوح في كثير من الأحوال، تأكيدا على مرونة الفقه الإسلامي وتجدد عطائه. وتمكن المجتهدين من استخراج الحكم الشرعي وفق أصول شرعية وضوابط مُحكمة تراعى فيها النوازل ومستجدات العصر، ومراعاة الظروف والبيئات المختلفة، وتمكنهم أيضاً من البقاء في دائرة التصرف الشرعي ولو في الحد المرجوح، في حالة الضيق لا حالة الاختيار؛ **إذ** الأصل هو الأخذ بالراجح دائما، وتزود المجتهدين بالنظرة الشمولية الواسعة للفقه.

مشكلة البحث:

اختلف بعض الفقهاء في الترجيح بين الأقوال بين متشدد ومتساهل؛ فنرى منهم من لا يأخذ إلا بالراجح من الأقوال، دون اعتبارٍ للمآلات وما تقتضيه الضرورات، كذلك نرى منهم من يتساهل، فيأخذ بالأقوال المرجوحة بل والضعيفة بدون مقتضٍ يقتضي ذلك؛ وبين هؤلاء وهؤلاء اضطربت الصورة الحقيقية لضوابط وأسباب العدول عن الراجح إلى المرجوح، ووقعت الحيرة في نفوس الكثيرين من المسلمين.

فجاء هذا البحث ليبين الضوابط والمقتضيات التي يجب أن تراعى عند العمل بالمرجوح.

الأسئلة الأساسية للبحث:

تسعى هذه الورقة إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

- هل للشريعة قدرة على الفاعلية والحكم رغم التغيرات الكبيرة في الواقع المعاصر؟

- ما مدى إمكانية العمل بالقول المرجوح في الفقه الإسلامي، وما هي ضوابط العمل به وأهم الأسباب الداعية إليه؟
- ما الفائدة من الأخذ بالقول المرجوح، وهل يساعد المجتهد في الفتوى حالة الضرورة؟ وهل يحقق المصالحَ المعتبرة، أم هو قول بالهوى والرأي والتشهي؟

نطاق البحث:

النطاق الأصولي، فيتعلق بموضوعين رئيسين، الأول: الحكم الوضعي وبخاصة الرخصة وما يتعلق بها كالضرورة، والشروط والأسباب، والثاني: باب التعارض والترجيح وفقه ذلك كله.

منهج البحث:

اعتمدت في البحث على المناهج الآتية:

أ. **المنهج الاستقرائي**: وذلك باستقصاء وتتبع ما استطعت الاطلاع عليه من آراء الفقهاء والأصوليين في المسألة، وبيان أوجه الاختلاف والاتفاق بينهم، ومعرفة أحوال ودواعي كل رأي من هذه الآراء، وما أدت إليه من مآلات ونتائج، وتكمن أهمية الاستقراء هنا بالوقوف على الممكن من آراء الفقهاء والأصوليين ليصير البحث وفق المنهجية العلمية المطلوبة.

ب. **المنهج التحليلي**: وذلك بعرض أقوال الأصوليين والفقهاء، المناسبة لموضوع البحث وربطها بالقواعد الكلية التي يعتمد عليها، والاستشهاد ببعض النماذج التطبيقية الفقهية من فتاوى العلماء.

ج. **المنهج الاستنباطي**: استخلاص وتحرير المناطات التي يمكن بناء الأحكام عليها عند العمل بالمرجوح في القضايا التي يتناولها البحث.

وقد اعتمدت هذه المناهج لضرورتها في هذا البحث؛ حيث إن الاستقراء والتتبع مقدمة ضرورية لتصور الآراء والمسائل. ويأتي المنهج التحليلي كضرورة لمعرفة الأسرار والحكم التي يمكن للباحث الانطلاق منها إلى بناء أحكام تسهم في الفقه الإسلامي، وهذا ثمرة العمل بالمنهج الاستنباطي.

الكلمات المفتاحية:

الترجيح ـ ضوابط ـ القول الراجح ـ القول المرجوح ـ الحكم التكليفي ـ الحكم الوضعي ـ حالة الضيق ـ حالة الاختيار.

خطة البحث

وقد جاء بناء البحث على مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

المقدمة.

المبحث الأول: تعريف الترجيح وبيان مدى الحاجة إليه وبيان شروطه.

- تعريف الترجيح.
- وبيان مدى الحاجة إليه.
- شروط الترجيح.

المبحث الثاني: القول المرجوح (تعريفه، أقسامه).

- تعريف القول المرجوح.
- أقسام القول المرجوح.

المبحث الثالث: ضوابط القول بالمرجوح ومقتضيات العدول إليه عن الراجح.

- ضوابط القول بالمرجوح.
- مقتضيات العدول إليه عن الراجح.

المبحث الرابع: العدول عن الراجح إلى المرجوح: أمثلة تطبيقية

- العدول للعرف والعادة
- العدول مراعاة للمصلحة
- العدول للضرورة

الخاتمة وفيها (التوصيات والنتائج).

المبحث الأول: تعريف الترجيح، وبيان مدى الحاجة إليه وبيان شروطه

التمهيد

بما أن موضوع الترجيح مسلك اجتهادي دقيق لا يخوض فيه إلا من توفرت فيه صفات المجتهد، كان مناسبا أن نبين في هذا المبحث أولا: تعريف الاجتهاد وشروط المجتهد باختصار من غير إسهاب، ثم بعد ذلك نتناول تعريف الترجيح وبيان الحاجة إليه.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

لغة: بذل الوسع والمجهود [64] كما في قوله تعالى: {والذين لا يجدون إلا جهدهم} [التوبة: ٧٩]، وقيل مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج عنه ما لا مشقة فيه [65]، وقيل هو: عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد [66].

اصطلاحا: تناولت كتب الأصول مصطلح الاجتهاد بالتعريف وأقتصر هنا على تعريفين فقط الأول للغزالي والثاني للآمدي، عرفه الغزالي فقال: «الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[67]. وعرفه الآمدي بقوله: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[68].

يتبين من هذين التعريفين للإمامين الغزالي والآمدي أن المجتهد يجب عليه أن يستفرغ ما بوسعه، ويبذل كل ما في جهده حتى يعجز عن المزيد في طلب حكم شرعي، وبهذا القيد خرج كل من تعلم علما من العلوم الشرعية لكنه قصر في ضبطه وإتقانه والتبحر فيه والإحاطة بمسائله ومقاصده ومواقع الإجماع والاختلاف فيه.

حكم الاجتهاد: الاجتهاد عند الكثير من العلماء فرض كفاية لا فرض عين، تأثم الأمة إن تركته أو قصرت في تفعيله.

شروط المجتهد:

ذكر العلماء الشروط التي يتأهل بها المجتهد لهذا المنصب الخطير، ويتمكن بها من عملياته الكثيرة، والتي من بينها الترجيح بين الأحكام الشرعية، وقد لخص هذه الشروط بشكل جامع الإمام شرف الدين العمريطي الشافعي في نظمه للورقات في أصول الفقه في هذه الأبيات[69]:

---

64 الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط:٥، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩، ص٦٣/١

65 الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م ص:٢٠٥/٢

66 الغزالي، أبو حامد، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ، ص:٣٤٢/١.

67 مرجع سابق، المستصفى، ص:٣٤٢/١.

68 الآمدي، علي، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت دار الكتب العلمية، ص:٣٩٦/٤.

69 عبد الحميد محمد بن علي القدس، لطائف الإشارات إلى شرح تسهيل الطرقات لنظم الورقات، ضبطه عبد السلام شناد، دار البيروني، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

وَالشَّرْطُ فِي الْمُفْتِي اجْتِهَادٌ وَهْوَ أَنْ ... يَعْرِفَ مِنْ آيِ الْكِتَابِ وَالسُّنَن
وَالفِقْهِ فِي فُرُوعِهِ الشَّوَارِدِ ... وكُلِّ مَا لَهُ مِنَ الْقَوَاعِد
مَعْ مَا بِهِ مِنَ الْمَذَاهِبِ الَّتِي ... تَقَرَّرَتْ وَمِنْ خِلَافٍ مُثْبَت
وَالنَّحْوِ وَالأُصُولِ مَعْ عِلْمِ الأَدَبْ ... وَاللُّغَةِ الَّتِي أَتَتْ عَنِ الْعَرَبْ
قَدْراً بِهِ يَسْتَنْبِطُ الْمَسَائِلَا ... بِنَفْسِهِ لِمَنْ يَكُونُ سَائَلا
مَعْ عِلْمِهِ التَّفْسِيرَ فِي الآيَاتِ ... وَفِي الْحَدِيثِ حَالَةَ الرُّوَاةِ
وَمَوْضِعَ الإِجْمَاعِ وَالْخِلَافِ ... فَعِلْمُ هَذَا الْقَدْرِ فِيهِ كَافِ

ومن خلال حصر الشروط يظهر أن عملية الاجتهاد ليست أمرا ميسورا أو متاحا لكل مقتحم، بل محض فتح من الله تعالى، مع دربة مكسوبة وجهد جهيد وطريق شاق طويل من التعلم والتلقي والتأمل وتقليب المسائل والتباحث مع العلماء وفق منظومة فكرية إسلامية منضبطة.

المطلب الثاني: تعريف الترجيح

الترجيح لغة: من رجح الشيء يرجح إذا ثقل[70]. وفي لسان العرب: «الراجح الوازن، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال»[71]، وفي ذلك يقول السرخسي رحمه الله تعالى: «الترجيح لغةً: إظهار فضل في أحد جانبَي المعادلة وصفاً لا أصلاً، فيكون عبارةً عن مماثلة يتحقق بها التعارض ثُمّ يظهر في أحد الجانبيْن زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنَفْسها، ومنه الرجحان في الوزن ؛ فإنّه عبارة عن زيادة بَعْد ثبوت المعادلة بَيْن كفَّي الميزان»[72].

وأما اصطلاحا: فقد عرف الأصوليون الترجيح تعريفات عدة فقيل: «الترجيح تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر، وإنما قلنا طريقين لأنه لا يصح الترجيح بين أمرين إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق»[73].

وعرفه إمام الحرمين رحمه الله تعالى بأنه: «تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل

70 الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص٩٩/١.
71 ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤، مادة رج ح، ص٢٤٥/٢
72 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت ص٢٤٩/٢
73 الرازي، فخر الدين، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ص: ٣٩٧/٥.

الظن»[74]، وقيل هو: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل»[75]. وعرفه الشوكاني بأنه: «تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»[76].

وعليه فإن الترجيح هو اعتبار وتقديم أحد الدليلين أو أحد القولين على الآخر مستندا على دليل يرجحه ويقويه، إما من داخله أو من قرائن خارجة عنه.

المطلب الثالث: بيان أهمية الترجيح ومدى الحاجة إليه:

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية شاملة لكل الحوادث والتصرفات، وأنها لم تنص على حكم كل واقعة من الوقائع بالتفصيل، فقد فصل الشارع فقط في الأمور التي تحتاج إلى التنصيص كأصول العقيدة والعبادات وأسس المعاملات وبعض العقوبات المقدرة، تلك الأمور التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف، أما ما هو قابل للخلاف فوضعت مبادئه الأساسية وقواعده الكلية وأصوله الثابته، ثم تركت التفصيلات فيه للاجتهاد؛ وهذا من رحمة الله بخلقه ومن إعجاز تشريعه، لمناسة تشريعاته لكل زمان ومكان.

ولما كانت بعض أحكام الشريعة تبدو متعارضة أحيانا، الأمر الذي يتعذر معه العمل في نفس الحالة بالراجح والمرجوح معا، كان اللجوء إلى الترجيح أمرا معقولا ومطلوبا.

ومن هنا كان الاجتهاد أمرا ضروريا، ومطلبا مهما في بقاء هذه الشريعة وخلودها، وسر من أسرار مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان. ومن ضمن مسائل الاجتهاد مسألة الترجيح بين الأدلة، إذ يعد هذا الباب من أهم أبواب الاجتهاد التي يُحتاج إليها؛ فبه تنكشف الأدلة والأحكام الصحيحة من غير الصحيحة، والراجحة من المرجوحة، والقوية من الشاذة، كذلك من أهميته أيضا إرشاد المكلفين إلى الحكم الشرعي الصحيح بناء على الدليل لا على الرأي والتشهي، ولو انعدم الاجتهاد والمجتهدون انعدم الترجيح بين الأدلة، وتوقف معالجة المسائل والنوازل الجديدة، وسار المكلف مستندا على رأيه وتشهيه وهواه، لعدم وجود من يوجهه ويستند عليه في الأخذ بالأحكام؛ ومن هنا كانت أهمية هذا الباب، حفاظا على مصالح العباد ومقاصد الشارع، واستنباط الأحكام الصحيحة من الأدلة من غير تعارض بينها، وبيان تفصيلات الفروع، وإزالة ما يوهم التعارض بين الأدلة.

---

74 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، المحقق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م ص ١٧٥/٢

75 ابن النجار، أبو البقاء، تقي الدين، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ٦١٦/٤ .

76 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول، المحقق الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، ص٢٥٨/٢.

المطلب الرابع: شروط الترجيح

لقد اشترط الأصوليون شروطا للترجيح لا بد من تحققها لإعمال الترجيح بين المسائل، ومما وقفت عليه من هذه الشروط واستنبطته ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الترجيح بين الأدلة[77]:

وهذا مفهوم من تعريف الترجيح بأنه لا يكون إلا بين دليلين أو أكثر لتبيين الدليل الأقوى فيرجح به، وقد اختلف العلماء في كونه داخلا في الدعاوى والمذاهب أم لا، فقال الشوكاني: «بأنه لا يكون الترجيح إلا بين دليلين، فالدعاوى لا يدخلها الترجيح وانبنى عليه أنه لا يجري في المذاهب، لأنها دعاوى محضة تحتاج إلى الدليل والترجيح بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة فليس هو دليلا، وإنما هو قوة في الدليل»[78]، وقد رجح الشوكاني دخول الترجيح في المذاهب باعتبار أصولها ونوادرها وبيانها، مبينا أن بعضها قد يكون أرجح من بعض.

الشرط الثاني: قبول الأدلة التعارض في الظاهر.

وينبني على ذلك أن الترجيح لا يدخل في القطعيات؛ لأن الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته والأخبار المتواترة مقطوع بها فلا يفيد الترجيح فيها شيئا[79].

فلا يكفي في الترجيح مجرد وجود الأدلة، بل وجود التعارض بينها، فلا يصح الترجيح بين دليلين متماثلين وغير متعارضين، ولهذا منع الترجيح بين القطعيات لأنه يفيد علما يقينيا لا اجتهاد فيه ولا ترجيح، كذلك بين القطعي والظني؛ لأن القطعي أقوى من الظني فيرجح دائما، وهذا على مستوى الثبوت والدلالة، في أحدهما أو كليهما.

الشرط الثالث: أن يقوم دليل على الترجيح لا بمجرد الهوى والتشهي.

وهذا على طريقة كثير من الأصوليين، لكن الفقهاء يخالفونهم فيه، وشرطوا أن لا يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن، ولو من وجه، امتنع، بل يصار إلى ذلك لأنه أولى من إلقاء أحدهما، والاستعمال أولى من التعطيل[80].

الشرط الرابع: وجود مزية في الدليل الراجح اقتضت ترجيحه.

---

77 الزركشي، بو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط، الناشر: دار الكتبي.
الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص١٤٨/٨.

78 البحر المحيط، مرجع سابق، ص١٤٨/٨.

79 المرجع السابق، ص:١٤٩/٨.

80 المرجع السابق، ص١٥٠/٨

المقصود بالمزية هنا: أي التي بها يقدم أحد الدليلين المتعارضيْن على الآخَر فتثقل كفته، ويصبح ما تحققت فيه دليلاً راجحاً والثاني مرجوحاً، واختلف العلماء في كون هذه المزية دليلا مستقلا بذاتها أم صفة في الدليل نفسه، وجمهور العلماء على أن المزية بالدليل المستقل أقوى من الصفة فيه[81].

الشرط الخامس: أنْ يتعذر العمل بِكُلّ واحد منهما.

فإن أمكن العمل بكل واحد منهما ولو من وجه كان العمل به أَوْلَى من الترجيح، والإعمال أَوْلَى مِن الإهمال[82].

الشرط السادس: أنْ لا يعلم تاريخ كل من الدليلين.

فإنْ علِم تاريخ كل منهما وكان أحدهما متقدماً والآخَر متأخراً كان المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً، ولا تَعارُض بَيْنَهُمَا حينئذٍ[83].

الشرط السابع: أنْ يتساوى الدليلان في الثبوت وفي القوة.

ومِن ثَمّ فلا ترجيح بَيْن القطعي وبين الظني، ولا بين المتواتر والآحاد؛ لأنّه لا تعارض بينهما؛ فالدليل القطعي يفيد اليقين فيقدم ما لم يكن منسوخا، ويؤخرالظني لأنه لا يفيد اليقين.

الشرط الثامن: اتفاقهما في الحكم، مع اتحاد الوقت والمحل والجهة.

فلا تعارض بين النهي عن البيع مثلا في وقت النداء مع الإذن به في غيره[84].

المبحث الثاني: القول المرجوح (تعريفه، أقسامه)

تعريف المرجوح:

المرجوح لغة: اسم مفعول من رجح الشيء يرجِح ويرجُحُ ويرجَحُ، رجوحا ورجحانا. ورجح بمعنى ثقل ومال، ورجح عقله أي اكتمل، ورجح الرأي أي غلب على غيره[85]، والذي يفهم من كلام الأصوليين: أن المرجوح ما كان دليله أضعف من غيره المقابل له[86] .

واصطلاحا: يتبين لنا من تعريف الأصوليون للقول المرجوح بأنه هو ما ضعف دليله من

---

81 المرجع السابق، ص١٥١/٨، بتصرف

82 صفي الدين، محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، المحقق: صالح بن سليمان اليوسف، المكتبة التجارية بمكة المكرمة الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص٨٨٧/٥

83 مرجع سابق، إرشاد الفحول، ص٢٣٠/٢.

84 مرجع سابق، إرشاد الفحول، ٢، ٢٥٨ص () .

85 انظر لسان العرب، والقاموس المحيط

86 قد بينت ذلك في الفصل الأول في تعريف الترجيح.

الأقوال أو ما انفرد به صاحبه وخالف الجمهور فيه؛ وهذا عكس القول الراجح؛ لأن تعريف الراجح هو: ما ميز بصفة قائمة فيه تقويه على غيره من الأدلة، كالمستفاد من قياس العلة، أقوى من المستفاد من قياس الشبه. والرجحان صفة الدليل، وليس بفعل المرجح، ولذلك يقال: رجح الدليل رجحانا، فهو راجح. وقيل هو ما اشتهر بين العلماء[87].

لكن ينبغي التفريق بين القول المرجوح والقول الشاذ، فالشاذ من الأقوال كما عرفه د.محمد خالد منصور، هو: « مخالفة الفقيه الحق والصواب، وهو الصريح من نصوص الكتاب والسنة والإجماع»[88]، أما العمل بالقول المرجوح فلا يعد أخذا بالقول الشاذ؛ لأن القول المرجوح أخذ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف[89].

وعليه فإن تعريف المرجوح كما تبين لي هو: هو ماضعف دليله، ولم يخالف نصا من الكتاب والسنة، أو كل قول وجد ما هو أقوى منه، فصار مرجوحا لأسباب هي: قوة معارضه وإن كان له قوة في نفسه، أو كان ضعيفا بنفسه، أو كان شاذا مخالفا للحق غير معتبر.

أقسام القول المرجوح:

إذا استقرأنا كلام الفقهاء والأصوليين، سنجد أنهم قسموا القول المرجوح إلى ثلاثة أقسام، نجملها بعد ذكر جملة من نصوص كلام العلماء.

قال الشاطبي في الموافقات: « أن ما كان معدودا في الأقوال غلطا وزللا قليل جدا في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين»[90].

وقال محمد بن القاسم القادري الفاسي: أن مقابل المشهور يسمى بالشاذ، والشاذ هو القول الذي لم يصدر من جماعة، كما أن مقابل الراجح يسمى بالضعيف؛ فالضعيف حينئذ هو مالم يقو دليله، بأن يكون عارضه ما هو أقوى منه فيكون ضعفه نسبيا، أي هو ضعيف بالنسبة لما هو أقوى منه، وإن كان له قوة في نفسه. أو يكون خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فيكون حينئذ ضعيفا في نفسه ويسمى هذا القسم الثاني من الضعيف بضعيف المدرك[91].

87 قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص: ٢١٦.

88 منصور، محمد خالد، بحث بعنوان: العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية، مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون) المجلد ٣٥، العدد ١، ٢٠٠٨م، ص٣٦.

89 الشايب، فراس عبد الحميد، أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، مجلد ١٤، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م، ص٢٩.

90 الموافقات، مرجع سابق، ١٨٩/٤.

91 القادري الفاسي، أبو عبد الله محمد بن القاسم، رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام،

وقد ذكر القرافي في الإحكام في إجابته على السؤال السابع عشر، في حكم من قال بالضعيف المدرك وحكم به، أجاب قائلا: «المدرك المختلف فيه قسمان: تارة يكون في غاية الضعف، فهذا ينقض قضاء القاضي إذا حكم به، لأنه لا يصلح أن يكون معارضا للقواعد الشرعية، فيكون هذا الحكم على خلاف القواعد، وما كان على خلاف القواعد الشرعية من غير معارض يقدم عليها نقض إجماعا. وإن كان المدرك متقاربا مع ما يعارضه في الشريعة: فهاهنا خلافان أحدهما في المدرك، والآخر في الحكم المترتب عليه. فإذا حكم الحاكم بذلك الحكم الذي يقتضيه ذلك المدرك امتنع نقض ذلك الحكم، لاتصال حكم الحاكم به. و ليس حكمه بأحد القولين في الحكم حكما منه بأحد القولين في المدرك، ولو كان كذلك لامتنع الخلاف بعد ذلك في الشاهد واليمين، لكون بعض الحكام حكم به، لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدا إلا أن ينعقد إجماع في عصر من الأعصار على أحد القولين فيها. فظهر حينئذ أن الحكم بالمدرك المختلف فيه ليس حكما بالمدرك، بل بمقتضاه»[92].

وجاء في حاشية الدسوقي: «فالمقلد لا يحكم إلا بالراجح من مذهب إمامه لا بقول غيره ولا بالضعيف من مذهبه وكذا المفتي فإن حكم بالضعيف نقض حكمه إلا إذا لم يشتد ضعفه وكان الحاكم من أهل الترجيح»[93].

بناء على الأقوال المذكورة يتبين لنا أن القول المرجوح ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- القسم الأول: القول الضعيف النسبي:

هو الضعيف بالنسبة لما هو أقوى منه[94]، وقيل: هو ما كان معارضا لما هو أقوى منه، وإن كان له قوة في نفسه، فيكون ضعيفا بالنسبة لمعارضه لا في ذاته[95].

حكم الافتاء والعمل به : يجوز الأخذ بالضعيف النسبي إذا كان الحاكم والمفتي من أهل الترجيح وترجح عنده ذلك الحكم بمرجح من المرجحات فلا ينقض، كما لو قاس عند عدم النص وهو أهله. أما المقلد فلا يجوز له العمل به إلا عند الضرورة، مقلدا في ذلك أهل الترجيح من المذهب، وقيل يجوز للمفتي العمل بالضعيف في خاصة نفسه إذا تحقق الضرورة، ولا

تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م ص٢٠.

92 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م. ص:١/٨٤.

93 الدسوقي، محمد بن أحمد ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، ٤/١٣٠.

94 رفع العتاب، مرجع سابق، ص ٢٠.

95 شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، ط الأخيرة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ١/٤٧.

يجوز له الإفتاء به لغيره لأنه لا يتحقق الضرورة بالنسبة لغيره كما يتحققها من نفسه[96]. والذي أراه جواز العمل به والإفتاء به ما دام ذلك صادرا من مجتهد عالم بمواقع الأحكام.

٢- القسم الثاني: القول الضعيف المدرك:

هو ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فيكون حينئذ ضعيفا في نفسه، لا لضعفه لما هو أقوى منه، بل لمخالفته للمدارك الأصولية[97].

وقسمه القرافي _كما ذكرت سابقا_إلى ضعيف مدرك في غاية الضعف، وإلى ضعيف مدرك متقارب مع ما يعارضه في الشريعة.

حكم العمل والإفتاء بالضعيف المدرك غاية الضعف: ينقض القضاء به، لأنه لا يصلح أن يكون معارضا للقواعد الشرعية، فيكون هذا الحكم على خلاف القواعد، وما كان على خلاف القواعد الشرعية من غير معارض يقدم عليها، نقض إجماعا.

حكم العمل والإفتاء بالمدرك المتقارب مع ما يعارضه في الشريعة: «فهاهنا خلافان أحدهما في المدرك، والآخر في الحكم المترتب عليه. فإذا حكم الحاكم بذلك الحكم الذي يقتضيه ذلك المدرك امتنع نقض ذلك الحكم، لاتصال حكم الحاكم به. وليس حكمه بأحد القولين في الحكم حكما منه بأحد القولين في المدرك، ولو كان كذلك لامتنع الخلاف بعد ذلك في الشاهد واليمين، لكون بعض الحكام حكم به، لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدا إلا أن ينعقد إجماع في عصر من الأعصار على أحد القولين فيها»، فظهر حينئذ أن الحكم بالمدرك المختلف فيه ليس حكما بالمدرك، بل بمقتضاه.

وبين القرافي أن : «كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعا إذا لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به بل مثابا عليه لأنه بذل جهده على حسب ما أُمر به وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران»، فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قد يقل وقد يكثر، غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه

---

96 حاشية الدسوقي، مرجع سابق، ص ١٣٠/٤.

97 رفع العتاب، مرجع سابق، ص ٢٠.

إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر»[98].

بعد ما ذكرناه وفصلناه من أقوال العلماء في تعريف القول المرجوح وأقسامه تبينت لنا شروط العمل بالقول الضعيف:

١ـ أولا: أن يكون الحكم به صادرا ممن هو أهل للاجتهاد، وتوفرت فيه صفات المجتهد.

٢ـ ثانيا: أن تكون المسألة محل اجتهاد وترجيح، غير مخالفة لنص قطعي.

٣ـ ثالثا: أن يكون العمل بالضعيف النسبي لا الضعيف المدرك، ومعرفة الفرق بينهما.

٤ـ رابعا: أن يكون هناك دواع ومقتضيات تدعو للأخذ به، كالضرورة والمصلحة وغيره، وسنبين بعضا من هذه المقتضيات في المبحث الأخير.

٥ـ خامسا: أن يترجح هذا القول الضعيف عند المجتهد بمرجحات معتبرة ترجحه.

٣- القسم الثالث: القول الشاذ:

هو مخالفة الفقيه الحق والصواب من النص الصحيح الصريح والإجماع[99]، وقيل بأنه القول الذي لم يصدر من جماعة[100]، وقيل هو مفارقة الواحد من العلماء سائرهم، وانتقد بن حزم هذا التعريف، وذلك أن الواحد إذا خالف الجمهور إلى الحق فهو أمر محمود، والشذوذ مذموم، ولا يجتمع المدح والذم بأي حال، ومثل لذلك بمخالفة أبي بكر رضي الله عنه لجمهور الصحابة في حروب الردة، وكان هو المصيب وإن انفرد برأيه[101].

ولهذا عرف ابن حزم الشاذ: بأنه مخالفة الحق، حيث قال: «والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق إن حد الشذوذ مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ»[102].

حكم القول والعمل به: القول به باطل مخالف للحق والصواب، لا يجوز الأخذ به والاعتماد عليه في الحكم، وهو أمر مذموم شرعا كما ذكر ابن حزم، ولا يجوز القياس عليه.

فقد علم من دين الله أن «الشذوذ ممنوع مذموم في نفسه؛ لمخالفته النصوص الشرعية

---

98 القرافي، شهاب الدين، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتاب، ص:١٠٩/٢.

99 منصور، محمد خالد، العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٥، العدد١، ٢٠٨، ص٣٨.

100 رفع العتاب، مرجع سابق، ص ٢٠.

101 ابن حزم الأندلسي، أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت دار الآفاق الجديدة، ٨٦/٥.

102 المرجع السابق، ص٨٧/٥.

المتيقنة، وحال المجتهد بين الأجر إذا لم يقصد المخالفة، وبين حصول الإثم إذا قصد المخالفة الصريحة فيدخل في دائرة الحرمة التي يذم فاعلها»[103].

وبناء على ما سبق، تبين أن: القول المرجوح هو كل قول وجد ما هو أقوى منه، فصار مرجوحا لأسباب هي: قوة معارضه وإن كان له قوة في نفسه، أو كان ضعيفا بنفسه، أو كان شاذا مخالفا للحق غير معتبر. وقصدنا في هذا البحث من العمل بالمرجوح ليس المرجوح الذي هو الشاذ، بل المرجوح بالمعنى الأول.

المبحث الثالث: ضوابط القول بالمرجوح وأسباب العدول إليه عن الراجح.

تمهيد

اتفق العلماء على أن الأصل هو الأخذ بالراجح من الأقوال وترك المرجوح منها؛ وهذا في حالة القدرة على العمل بالراجح؛ لأن الراجح لا يكون راجحا إلا بدليل يقويه ويجعله أولى بالأخذ به دون المرجوح، والمجتهد لا يفتي إلا بناء على دليل، فإذا ترجح لديه أحد الدليلين وجب عليه الأخذ بالراجح وترك المرجوح، وإذا تعارض عنده دليلان ولم يتمكن من الجمع بينهما، عمل بالراجح منهما، وقد ذكر هذا الاتفاق أكثر العلماء، «وتقديم المرجوح على الراجح باطل بضرورة العقل»[104].

وما أحسن ما ذكره بن مزين عن عيسى بن دينار عن ابن القاسم عن مالك أنه قال: «ليس كل ما قال رجل قولا وإن كان له فضل يتبع عليه؛ لقوله تعالى: {الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه} [الزمر، ١٨]، ومعنى كلام مالك هنا أنه ليس كل قول صدر من عالم فاضل يعتبر ويعتد به، بل إنما يعتبر قول له حظ من النظر وهو المشهور أو الراجح ويرحم الله القائل:

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلافاً له حظ من النظر [105]

وبناء على هذا الأصل، هل يترك الأخذ بالمرجوح دائما؟ وهل للعمل به استثناءات تخرجه من حيز الإهمال إلى حيز الإعمال؟ وما هي ضوابط العمل به؟

هذا ما سأبينه في هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: ضوابط القول بالمرجوح:

وضع العلماء شروطا وضوابط للأخذ بالأقوال المرجوحة؛ حتى لا يكون الأخذ بها عن

---

103 العمل بالقول الشاذ، مرجع سابق، ص٣٨.
104 المحصول، الرازي، مرجع سابق، ٥٦/٦.
105 رفع العتاب، مرجع سابق، ص٢٧..

هوى وتشهي، وطريقا إلى تسيب الأحكام الشرعية، وتتبع الرخص، فلو فتح هذا الباب للعامة والخاصة من غير ضوابط وشروط؛ لهدمت الأحكام الشرعية، وانطلق كل واحد منا في عالم مسلوب المعالم، لا دستور له ولا قانون؛ فلهذا كان لا بد من وضع الضوابط التي تعين المسلم على العيش في إطار ما يحدده الشارع له، وتعينه أيضا على تحقيق مقاصده وغاياته على أكمل وجه ممكن.

أهم ما ذكر من هذه الضوابط:

١ـ أن لا يكون القول المرجوح مخالفا للأدلة الشرعية، والنص الصريح من كتاب وسنة: قال القرافي: «كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعا إذا لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام»[106].

٢ـ أن يقول المجتهد بالقول المرجوح عند الضرورة: ذكر ابن عابدين في حاشيته ناقلا عن فخر الأمة في باب الحيض: «لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا»[107]. وذكر أيضا في موضع آخر في حاشيته ناقلا عن ابن نجيم: «لا يعدل عن قول الإمام إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة»[108]. والأخذ بالقول المرجوح حينئذ لا يكون مخالفا لأصول مذهب المفتي، فلا يصح إلزامه بأصول مذهبه عند الضرورة؛ لكي يتوافق مع أصول المذهب، وهذه النظرية المعروفة بنظرية الإلزام.[109]

ومن ذلك أيضا: ما ذكره ابن تيمية في فتاويه بتجويزه تمديد مدة المسح على الخفين لو ترتب على خلعه ضرر، كما في الأراضي التي تكثر فيها الثلوج فلو خلعه لتضررت قدماه من البرد، وكما لو كان مع رفقة في سفر متى خلع وغسل لم ينتظروه، أو كان يخاف عدوا أو سبع، أو كان إذا فعل ذلك فاته واجب ونحو ذلك[110].

---

106 أنوار البروق، مرجع سابق، ١٠٩/٢.

107 ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص:٢٨٩/١.

108 المرجع السابق، ص: ٣٦١/١.

109 يمكن التوسع في هذه النظرية في بحث: د/سمراء بكر، مفهوم الإلزام في الفقه الإسلامي ونماذج مختارة من كتاب المحلى لابن حزم، مجلة جامعة بينجول كلية الإلاهيات، عدد: ١٨، سنة ٢٠٢١.

110 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المحقق:عبد الرحمن محمد ابن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص:١٧٧/٢١.

٣ـ أن يكون القول المرجوح صادرا ممن استوفى شروط المجتهد، وترجح بأحد المرجحات المعتبرة: من أهم الشروط المتفق عليها عند كافة العلماء هي أهلية المجتهد وتكلمنا عن شروط المجتهد في المبحث الأول ـ. قال الدسوقي : « فالمقلد لا يحكم إلا بالراجح من مذهب إمامه لا بقول غيره ولا بالضعيف من مذهبه وكذا المفتي فإن حكم بالضعيف نقص حكمه إلا إذا لم يشتد ضعفه وكان الحاكم من أهل الترجيح، وترجح ذلك عنده من المرجحات المعتبرة، فلا ينقض، كما لو قاس عند عدم النص وهو أهله»[111].

وقال الشاطبي في موافقاته: «فمن واقع منهيا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا إلى أن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة»[112].

٤ـ أن يكون القول بالمرجوح لأجل مصلحة معتبرة شرعا راجحة: مراعاة المصلحة المعتبرة، دائما محل اهتمام يضعها المجتهد أمامه عند الفتوى، فالشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد؛ ولهذا كان تغير وجه المصلحة من الأسباب الباعثة على العدول عن الراجح إلى المرجوح، قال ابن رجب: «قد ينزل القول الراجح المجتهد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الافتاء بالقول الراجح مفسده. وقرأت بخط القاضي مما كتبه من خط أبي حفص أن ابن بطة كان يفتي أن الرهن أمانة فقيل له إن ناسا يعتمدون على ذلك ويجحدون الرهون فأفتى بعد ذلك بأنه مضمون»...، ثم بين بعد ذلك أقوال العلماء في المسألة فقال: «واختار ابن عقل جواز تغييره بالاجتهاد لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة ومن الأصحاب من استثنى من ذلك ما علم أن ما عقده لعلة فيزول بزوالها ويتغير بتغيرها. كضرب عمر رضي الله عنه الخراج، فإنه ضربه بحسب الطاقة وهي تختلف باختلاف الأوقات، ذكره الحلواني وغير»[113].

وقال ابن تيمية في المجموع بعد ما بين جواز فعل المفضول وترك الفاضل لمصلحة الموافقة والتأليف بين القلوب وجمع الكلمة: «... فهذه الأمور وإن كان أحدها أرجح من الآخر فمن فعل المرجوح فقد فعل جائزا. وقد يكون فعل المرجوح أرجح للمصلحة الراجحة كما

---

111 حاشية الدسوقي، مرجع سابق، ص:٤/١٣٠.

112 الموافقات، مرجع سابق، ٤/٢٢٣.

113 ابن رجب، ابو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م، ص:١/٨٩.

يكون ترك الراجح أرجح أحيانا لمصلحة راجحة»[114]. وذكر ابن السبكي في فتاويه: إذا قصد المفتي الأخذ بالقول المرجوح مصلحة دينية جاز[115].

٥ـ أن يترتب على القول الراجح مفسدة ظاهرة: كما قاله ابن تيمية في فتاويه بتجويزه تمديد مدة المسح على الخفين لو ترتب على خلعه ضرر، كما في الأراضي التي تكثر فيها الثلوج فلو خلعه لتضررت قدماه من البرد، وكما لو كان مع رفقة في سفر متى خلع وغسل لم ينتظروه، أو كان يخاف عدوا أو سبع، أو كان إذا فعل ذلك فاته واجب ونحو ذلك[116].

وقال ابن رجب: «من تأمل هذا القيد الذي قيد به محققو الاصحاب علم أنه لا تجوز الفتيا في كثير من هذه الأزمان المتأخرة بتغيير الخراج سدا للذريعة لأن ذلك يتطرق به كثيرا إلى الظلم والعدوان ... وقد ينزل القول الراجح المجتهد فيه الى غيره من الأقوال المرجوحة اذا كان في الافتاء بالقول الراجح مفسدة»[117].

٦ـ اقتصار القول بالمرجوح على محل الفتوى دون التعميم: بما أن الأخذ بالراجح من الأقوال هو الأصل، فإن الأخذ بالمرجوح استثناء من ذلك الأصل، والاستثناء لا يكون عاما في كل حالاته، بل يقيد بحالات معينة تعمله، وكما هو معلوم عند الفقهاء بأن الضرورة تقدر بقدرها، وما جاز لعذر بطل بزواله. فوجب الاقتصار على محل الفتوى منعا لتتبع الرخص المنهي عنه، وإغلاق منفذ التشهي والهوى.

قال العلامة الفاسي في كتابه رفع العتاب: «... والشاهد في قوله:(يوما ما)، فإنه يفيد أن ارتكاب الرخصة الذي هو العمل بالضعيف إنما يسوغ ويجوز للضرورة يوما ما، ولا يجوز ذلك في كل ضرورة، لأنه يؤدي إلى تتبع الرخص المنهي عنه»[118].

هذه أهم ما وقفت عليه من الضوابط في مسألة تجويز العمل بالمرجوح.

المطلب الثاني: مقتضيات العدول إليه عن الراجح

تعريف العدول: لغة:

يقال: عدل عن الشيء يعدِلُ عدلا وعدولا أي حاد يقال: عدل الطريق: أي مال وانعدل وعادل: أعوج[119].

---

114 ابن تيمية، مرجع سابق، ص:١٩٨/٢٤.
115 السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الناشر: دار المعارف، ص:١٤٨/١.
116 مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ص:١٧٧/٢١.
117 الاستخراج، مرجع سابق، ص:٨٩/١.
118 رفع العتاب، مرجع سابق، ٣٧.
119 لسان العرب، مرجع سابق، باب عدل، ص ٤٣٣/١١.

اصطلاحا:

لم أقف على تعريف اصطلاحي محدد عند الفقهاء لمعنى العدول، ولكن يفهم من كلامهم أنه بنفس المعنى اللغوي، فيقولون عدل الرجل عن خطبته أي تراجع عنها، فعدل المجتهد عن رأيه في المسألة أي تراجع عنها لوجود ما يقتضي ذلك عنده، فهناك تناسب بين التعريف اللغوي والاصطلاحي.

المقتضيات التي من أجلها يعدل المفتي عن القول الراجح إلى القول المرجوح:

لم يذكر العلماء أسباب العدول التي يعدل من أجلها العلماء عن القول الراجح إلى المرجوح بشكل مفصل، لكن يتبين لنا من خلال استقرائنا لما كتب حول هذا الموضوع ومن معرفتنا ضوابط وشروط العمل بالمرجوح المذكورة في المطلب السابق أن الأسباب كثيرة، وهي كما فهمته من شروط العمل بالمرجوح المذكورة كالآتي:

١ـ تغير الزمان والمكان.

٢ـ مراعاة للمصلحة المعتبرة شرعا.

٣ـ دواعي الضرورة والحاجة.

٤ـ زيادة تأمل ونظر للمجتهد في المسألة، فيُظهِر له نَظَرُه دليلا أقوى في المسألة ومرجحا يرجحها.

٥ـ تطور المعاملات المختلفة وأساليب الحياة المتنوعة.

٦ـ فساد الذمم، وكثرة الفتن، وقلة العلم.

٧ـ النوازل الفقهية والمسائل المستجدة.

المبحث الرابع: العدول عن الراجح إلى المرجوح: أمثلة تطبيقية

سيرا على ما يناسب حجم البحث وطبيعته سأكتفي بذكر الأمثلة التطبيقية على ثلاثة أسباب من أسباب العدول السبعة المذكورة عن القول الراجح إلى القول المرجوح، وهي مقسمة على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العدول للعرف والعادة.

المطلب الثاني: العدول مراعاة للمصلحة.

المطلب الثالث: العدول للضرورة.

المطلب الأول: العدول للعرف والعادة:

تعريف العرف والعادة : لغة:

العرف هو ماتعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[120]، أما العادة فهي اسم لما تكرر فعله، حتى يصير ذلك سهلا تعاطيه كالطبع. [121]

واصطلاحا:

العرف: يراد به ما اعتاده الناس وساروا عليه في شؤون حياتهم في جميع البلاد أو بعضها، قولا كان أو فعلا[122]. وقيل: هو ماتعارف عليه الناس، وساروا عليه، من قول أو فعل أو ترك. كتعارف الناس على إطلاق لفظ اللحم على غير السمك. أما العادة: فقد عرفها ابن تيمية بقوله: «العادة ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه»[123]، وقيل: هي ما استمر عليه الناس على حكم العقول، وعادوا إليه مرة أخرى من غير تكلف. ومنه قول الفقهاء العادة محكمة. والعادة أعم من العرف لأنها كما تكون لجماعة، تكون للفرد الواحد، أما العرف لا يكون إلا للجماعة[124].

أمثلة تطبيقية على العدول مراعاة للعرف والعادة:

تتغير الأعراف والعوائد بتغير الأزمان والأمكنة، فتتغير بتغيرها أحوال الناس واحتياجاتهم، فينبني على ذلك تغير الأحكام الاجتهادية التي بنيت على العرف والعادة، وكان الحكم فيها تابعا لوجود هذه الأعراف والعوائد، وجودا وعدما، نفيا وإثبا. فعند انتفاء بعض هذه العوائد في عصرنا الحديث؛ تغيرت الأحكام المترتبة عليها، فأوجبت الأعراف الجديدة أحكاما جديدة، مناسبة لأحوال الناس واحتياجاتهم.

وكما جاء في درر الحكام: «إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسبما أوضحنا آنفا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبن على العرف والعادة فإنها لا تتغير»[125].

---

120 المعجم الوسيط، مادة عرف، ط٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، ص٥٩٥.

121 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات،

مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ه

122 المستصفى، مرجع سابق، ١١١/٢.

123 مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ص ١٦/٢٩.

124 معجم مصطلحات أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٢٧٣/٢٨٢.

125 علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي حسين، ط١، دار الجيل، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص:٤٧/١.

الأمثلة على ذلك:

١- كان عند الفقهاء المتقدمين أنه إذا اشترى أحد دارا اكتفى برؤية بعض بيوتها، وعند المتأخرين لا بد من رؤية كل بيت منها على حدته، وهذا الاختلاف ليس مستندا إلى دليل، بل هو ناشئ عن اختلاف العرف والعادة - في أمر الإنشاء والبناء، وذلك أن العادة قديما في إنشاء الدور وبنائها أن تكون جميع بيوتها متساوية وعلى طراز واحد، فكانت على هذا رؤية بعض البيوت تغني عن رؤية سائرها، وأما في هذا العصر فإذ جرت العادة بأن الدار الواحدة تكون بيوتها مختلفة في الشكل والحجم لزم عند البيع رؤية كل منها على الانفراد[126]، فتغير الحكم في هذه المسألة بتغير أحوال الزمان فقط.

٢- لما كَانَ لون السوَاد فِي زمن الإِمَام، رَضِي الله عَنهُ، يعد عَيْبا قَالَ بِأَن الْغَاصِب إِذا صبغ الثَّوْب أسود يكون قد عَيبه، ثمَّ بعد ذَلِك لما تغير عرف النَّاس وصاروا يعدونه زِيَادَة قَالَ صَاحِبَاه إِنَّه زِيَادَة[127].

٣- وكذا تزكية الشهود سرا وعلنا، وقد رأى الإمام الأعظم عدم لزوم تزكية الشهود في دعوى المال ما لم يطعن الخصم فيهم، وسبب ذلك صلاح الناس في زمانه، أما الصاحبان وقد شهدا زمنا غير زمنه تفشت فيه الأخلاق الفاسدة فرأيا لزوم تزكية الشهود سرا وعلنا[128]، فأمر الصاحبان في هذه المسألة لزوم تزكية الشهود سرا وعلنا؛ لتغير زمنهم عن زمن أبي حنيفة، لانتشار الفساد والفسوق بين الناس. قال الصاحبان هذا في زمنهم، فما بال زماننا هذا؟

وقد أجاز بعض العلماء بقبول شهادة الفاسق أو الفاجر في هذا الزمن، ولم يكتفوا بلزوم التزكية للشاهد فقط، كما قال الصاحبان، بل عدلوا عن ذلك أيضا لقلة العدالة وانتشار الفجور والفسوق في هذا الزمن، وذكر ذلك الشيخ أحمد الزرقا رحمه الله حيث قال ناقلا من كتاب معين الحكام: «أنه لما ندرت العدالة وعزت في هذه الأزمان، قال الفقهاء: بقبول شهادة الأمثل فالأمثل، والأقل فجورا فالأقل. وقالوا نظير ذلك في القضاة وغيرهم، إذا لم يوجد إلا غير العدول، أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا؛ لئلا تضيع المصالح وتتعطل الحقوق والأحكام، فقد حسن ما كان قبيحا، واتسع ما كان ضيقا، واختلفت الأحكام باختلاف الأزمان، فإن خيار زماننا هم أراذل أهل العصر الأول. وكذلك جوزوا: تحليف الشهود عند إلحاح الخصم، إذا رأى الحاكم ذلك لفساد الزمان. وجوزوا أيضا إحداث أحكام سياسية لقمع أرباب الجرائم عند كثرة

126 المرجع السابق، ص:١/٤٨.

127 الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق مصطفى أحمد الزرقا، ط٢، دمشق، دار القلم، ١٤٣١هـ، ص٢٢٨.

128 درر الحكام، المرجع السابق، ص: ١/٤٨.

فساد الزمان، وأول من فعله عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فإنه قال: ستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[129].

وفي العصر الحاضر أوجب الفقهاء كتابة وتوثيق عقد النكاح ضمانا للحقوق الزوجية والنسب وغير ذلك من الآثار، مع أن الأصل الشرعي أن الكتابة والتوثيق ليس من الواجبات في هذا الباب.

المطلب الثاني: أمثلة العدول مراعاة للمصلحة

تعريف المصلحة: لغة:

الخير والمنفعة[130]، وقيل هي من الصلاح، والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح ضد الاستفساد[131].

اصطلاحا:

عرفها الغزالي بقوله: «هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحسين مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع المتمثل في جلب كل ما فيه منفعة، ودرء كل ما فيه مفسدة».

ومقصود الشرع من الخلق عند أكثر علماء الأصول: هو أن يحفظ الضروريات الخمس وهي: أن يحفظ عليهم دينهم ونفوسهم وعقولهم وعرضهم وأموالهم[132].

ويتبين من خلال تعريف الغزالي أن المصلحة تعتبر عند موافقتها لمقاصد الشرع، حتى لو خالفت مقاصد الناس، فأساس اعتبارها هو حفظ الضروريات الخمس.

وقد ذكرنا مدى أهمية مراعاة المصلحة في إخراج الفتوى، عندما فصلنا ضوابط العمل بالمرجوح.

الأمثلة على ذلك:

إجازة الاستئجار على الأذان والإمامة وتعليم القرآن والفقه وما أشبهها من الطاعات، فالحنفية على عدم جوازه عند المتقدمين، ومع ذلك أفتى متأخرو المذهب على جوازه؛ لضرورة

---

129 الزرقا، مرجع سابق، ٢٢٩.

130 معجم مصطلحات أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤١٥.

131 الرازي، مرجع سابق، ص٢٠٦.

132 معجم مصطلحات أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٤١٥.انظر أيضا المستصفى، مرجع سابق، ص١٧١/٢

الحفاظ عليها بعد أن فترت الهمم[133]، ولحاجة الناس إليه وظهور التواني في الأمور الدينية، وكسل الناس في الاحتساب، فلو امتنع الجواز يضيع حفظ القرآن[134].

وكذا أيضا جَوَّزَ المالكية تعدد صلاة الجمعة في الأمصار الكبيرة إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وكانت هناك مشقة مترتبة على المنع، وهذا هو القول خلاف القول المشهور وما به العمل عندهم في المذهب وهو: عدم جواز التعدد للجمعة في المصر الواحد، فلا يجيزون الجمعة إلا في المسجد الجامع، فإذا تعددت المساجد في بلد واحد، فإن صلاة الجمعة لا تصح إلا في المسجد الذي أقيمت فيه أول جمعة في ذلك البلد، هذا هو المشهور عندهم والراجح، مستدلين بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بإقامته للجمعة في مسجد واحد، وهو مسجده، وكذلك فعل الراشدين وما كان عليه السلف ولم يخالفهم في ذلك أحد[135].

فنلاحظ هنا أن المالكية قد تركوا القول الراجح عندهم بعدم جواز التعدد للجمعة في البلد الواحد، وعملوا بالقول المرجوح مراعاة للمصلحة، ودفع الحرج، ورفع المشقة عن الناس، في صعوبة اجتماعهم في مكان واحد في هذا العصر، فالأحوال تغيرت والمدن اختلفت، فلو اجتمع أهل كل مدينة في بلد واحد لضاق عليهم المسجد، وطالت المسافات، وزاد الحرج. وهذا مخالف لمقاصد الشريعة، فإن التيسير جاءت به الشريعة، وأمرنا به في القرآن، فقال تعالى: {ما جعل الله عليكم في الدين من حرج} [البقرة:١٨]، وقال تعالى: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر} [الحج:٧٨]، فهذا العدول جائز شرعا لأنه لم يخالف نصا شرعيا، ولم يرد فيه نص بالمنع.

المطلب الثالث: أمثلة العدول للضرورة

عريف الضرورة: لغة:

المشقة والحاجة الشديدة[136]، وقيل بأنها الحاجة والشدة التي لا تندفع، وهي اسم لمادة الاضطرار، وأصل مادة ضر ضد النفع[137].

---

133 المرغيناني، علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص:٢٣٩/٣.

134 الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، الناشر مطبعة الحلبي، القاهرة، تاريخ النشر:١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م، ص: ٦٠/٢.

135 ميارة، محمد بن أحمد ميارة المالكي، الدر الثمين والمورد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، الناشر: دار الحديث القاهرة، سنة ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ص:٣٦٣. حاشية الدسوقي، مرجع سابق، ص:٣٧٤/١.

136 معجم مصطلحات أصول الفقه، مرجع سابق، ص٢٦٣.

137 مختار الصحاح، مرجع سابق، مادة ضرر، ص ٢١٢.

اصطلاحا:

خوف الهلاك على النفس، أو بعض الأعضاء بترك الأكل. أو أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى، بالنفس، أو العضو، أو بالعرض، أو بالعقل، أو بالمال وتوابعه، فيتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته، دفعا للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود الشرع[138] .

ويتبين لنا من خلال هذا التعريف أن للضرورة شروطا تراعى، وقيودا تضبطها، كالهلاك الحاصل لأي من الضروريات الخمس المعروفة. فعلى المجتهد مراعاة ذلك في الفتيا قبل الأخذ بالرخص.

تعد الضرورة من أهم أسباب العدول عن الراجح للمرجوح، لأنها تراعي أحوال المكلفين وترفع المشقة والحرج عنهم، وإذا كانت الضرورة في الشريعة تحل الحرام وتبيح المحظور كما هو معلوم في كتب القواعد الفقهية، (كقاعدة الضرورات تبيح المحظورات)، وقاعدة (لا ضرر ولا ضرار) وقاعدة (الضرورات تقدر بقدرها)، فبالأولى أن تكون سببا للعدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح، فالقول المرجوح هنا ليس حراما ولا مخالفا لنص. فالعدول هنا أخف من ارتكاب المحرمات والمحظورات.

أمثلة ذلك:

١-: ما ذكره ابن تيمية في فتاويه بتجويزه تمديد مدة المسح على الخفين لو ترتب على خلعه ضرر، كما في الأراضي التي تكثر فيها الثلوج فلو خلعه لتضررت قدماه من البرد، وكما لو كان مع رفقة في سفر متى خلع وغسل لم ينتظروه، أو كان يخاف عدوا أو سبع، أو كان إذا فعل ذلك فاته واجب ونحو ذلك[139].

٢- من الأمور التي اشترطها الحنابلة في القاضي أن يكون مجتهدا، وذكروا أن هذا المذهب المشهور وعليه معظم الأصحاب، لقوله تعالى: {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله} [النساء:١٠٥]، ولأن فاقد الاجتهاد إنما يحكم بالتقليد، والقاضي مأمور بالحكم بما أنزل الله، كما أن المفتي لا يجوز أن يكون عاميا مقلدا فالحاكم أولى. إلا أن المتأخرين منهم أجازوا للمجتهد في مذهبه وللمقلد القضاء للضرورة، وللحاجة في فصل قضايا الخصوم وفض النزاعات، وذكروا أن عليه العمل من مدة طويلة، وإلا تعطلت أحكام الناس[140].

---

138 معجم مصطلحات أصول الفقه، مرجع سابق، ص٢٦٣.

139 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ص:١٧٧/٢١.

140 البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، الناشر: دار الكتب العلمية، ص: ٣٦٨/٤. فراس عبد الحميد الشايب، أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول

ومن خلال ما سبق تبين لنا أن العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح، له ضوابط وشروط ومقتضيات تقتضي ذلك، بعيدا عن التشهي والهوى واتباع الرخص. وتبين لنا من خلال الأمثلة مدى أهمية هذا الموضوع في تحقيق مصالح المكلفين ورفع المشقة والحرج عنهم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ففي ختام هذا البحث أسأل الله تعالى أن يجعل هذا البحث خالصا لوجهه الكريم، وأن يجعل فيه القبول والفائدة، وأن يعفو عما فيه فيه من ذلل وخطأ وسهو، وأسأل الله أن يرزقنا العمل بعد العلم، والإخلاص بعد العمل، والقبول بعد الإخلاص.

وفيما يأتي أهم نتائج البحث:

مما لا خلاف فيه أن العمل بالقول الراجح دون المرجوح هو الأصل عند جمهور العلماء، إلا أن الأقوال المرجوحة لها عمل في الشريعة ودور في تحقيق المصالح عند وجود مقتضي من المقتضيات يوجب إعمالها.

مرونة الفقه الإسلامي، ومدى ملائمته لكل العصور والأزمنة، وبيان أن الاختلاف رحمة بالمكلفين.

إعمال الأقوال المرجوحة في هذا العصر، وفق ما ذكرنا من ضوابط وقواعد وشروط، يُمَّكن المجتهد من مجاراة العصر وإيجاد حلول تراعى فيها مصالح المكلفين في مواجهة النوازل والمستجدات.

يوجد فرق مؤثر بين القول المرجوح والقول الضعيف والقول الشاذ، فليس كل قول مرجوح معتبرا.

- الترجيح بين المسائل واختيار العمل بالمرجوح، مسألة اجتهادية دقيقة، تناط بمن توفرت فيه صفات المجتهد فقط.

- للعدول عن القول الراجح إلى المرجوح دواعي كثيرة: منها: دواعي الضرورة، ودواعي المصلحة، وتغير الأعراف والعوائد، وقوف المجتهد على دليل أرجح ظهر له.

المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، مجلد١٤، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م، ص:٤١.

التوصيات

ضرورة الاعتناء بالأقوال المرجوحة التي لها نصيب من القوة، وبنيت على اجتهاد صحيح، لمواجهة نوازل العصر.

استقراء أقوال الفقهاء وآرائهم المرجوحة في المذاهب الأربعة، للاستفادة من هذه الثروة العظيمة، وإعادة إحيائها مرة أخرى.

ضرورة توسع الباحثين في هذا الموضوع، ومحاولة تطبيق هذه الدراسة في أبواب مختلفة كالسياسة الشرعية والقضاء والمعاملات المعاصرة وغيره من أبواب الفقه.

المراجع

- ابن النجار، أبو البقاء، تقي الدين، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المحقق:عبد الرحمن محمد ابن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت دار الآفاق الجديدة.
- ابن رجب، ابو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الاستخراج لأحكام الخراج، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، ط٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤.
- الآمدي، علي، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه الشيخ إبراهيم العجوز، بيروت دار الكتب العلمية.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، الناشر: دار الكتب العلمية.
- فراس عبد الحميد الشايب، أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، مجلد١٤، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، المحقق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م.
- الدسوقي، محمد بن أحمد ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط:٥، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩.
- الرازي، فخر الدين، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق مصطفى أحمد الزرقا، ط٢، دمشق، دار القلم، ١٤٣١هـ.
- الزركشي، ابو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط، الناشر: دار الكتبي.
- السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الناشر: دار المعارف.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت.
- الشعراني، عبد الوهاب، الميزان الكبرى ت / عبد الرحمن عميرة.ط عالم الكتب، ط ١٩٨٩م.
- شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، ط الأخيرة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- صفي الدين، محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، المحقق: صالح بن سليمان اليوسف، المكتبة التجارية بمكة المكرمة الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- عبد الحميد محمد بن علي القدس، لطائف الإشارات إلى شرح تسهيل الطرقات لنظم الورقات، ضبطه عبد السلام شناد، دار البيروني، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات.
- علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي حسين، ط١، دار الجيل، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، نحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
- القادري الفاسي، أبو عبد الله محمد بن القاسم، رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- القرافي، شهاب الدين، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتاب.
- قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، الناشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- المعجم الوسيط، مادة عرف، ط٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
- منصور، محمد خالد، العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٥، العدد١، ٢٠٠٨.

- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، الناشر مطبعة الحلبي، القاهرة، تاريخ النشر:١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
- ميارة، محمد بن أحمد ميارة المالكي، الدر الثمين والمورد المعين، تحقيق: عبد الله المنشاوي، الناشر: دار الحديث القاهرة، سنة ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
- عثمان سعيد حوران، الأسس الفقهية الحاكمة في نظام الدولة والقضاء الدولة العثمانية أنموذجا، جامعة يالوفا، مجلة islam hukuku arastirmalari dergisi: العدد، ٣٢، سنة ٢٠١٨.
- سمراء بكر، مفهوم الإلزام في الفقه الإسلامي ونماذج مختارة من كتاب المحلى لابن حزم، مجلة جامعة بينجول كلية الإلاهيات، عدد: ١٨، سنة ٢٠٢١

رحلة جيمس ريموند ولستيد إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا

مصطفى عدنان الحمداني
Mustafa Adnan Al-Hamadani

Doktora Öğrencisi,
Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri (Arapça)
aboamjdmn1969@gmail.com

ملخص البحث

هذا البحث بعنوان (رحلة جيمس ريموند ولستيد إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا). وينتمي البحث إلى طائفة الدراسات الأدبية النثرية، وقد تناول الباحث فيه دراسة فنية لأدب الرحلات في رحلة الرحالة جيمس ريموند ولستيد إلى بغداد، وقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وتم تقسيم البحث إلى: مقدمة: بين فيها الباحث إسهام الرحالة الأجانب في تدوين تاريخ بغداد من خلال مشاهداتهم، ويعد عملهم هذا مكملا لعمل المؤرخين. التمهيد: سبب كثرة زيارة الرحالة الأجانب مدينة بغداد، ودوافع رحلاتهم. المبحث الأول: تناول فيه الباحث تعريفاً بصاحب الرحلة، وتعريفاً بوالي بغداد داود باشا. المبحث الثاني: تناول فيه الباحث وصفا وتعريفا بالرحلة، وتضمن االوصف العام للرحلة، ومضمون الرحلة. المبحث الثالث: تناول فيه الباحث البناء الأدبي للرحلة، من خلال أسلوب السرد القصصي، وتوظيف الحكايات الدينية والشعبية في الرحلة. وختم الباحث كتابته بذكر أهم النتائج التي توصل إليها من خلال بحثه لهذا الفن الأدبي عند الرحالة ولستيد، وما تشكله كتب الرحالات من أهمية في تدوين التاريخ.

الكلمات المفتاحية: العهد العثماني، فيضان دجلة، المماليك، سور بغداد، الطاعون، السراي، الرحلات، السرد القصصي، الموروث الشعبي

İngilizce Gezgini James Raymond Wellsted'in Vali Davud Paşa Zamanında Bağdat'a Seyahati

Öz

Bu araştırma, James Raymond Wollstead'in Vali Davud Paşa Döneminde Bağdat'a Seyaheti başlığını taşımaktadır. Araştırmacı, yabancı seyyahların Bağdat tarihinin yazılmasına katkılarını gözlemleriyle açıklamış ve çalışmaları tarihçilerin çalışmalarının tamamlayıcısı olarak değerlendirilmiştir. Giriş: Yabancı seyyahların Bağdat'ı sık ziyaret etme sebepleri ve seyahat etme sebepleri. İlk konu: Yabancı seyyahların, sık Bağdat'a seyahat etmeleri ve onların seyahattan amaçları. İkinci konu: Araştırmacı, gezinin tanımı ve tanımını ele almış ve gezinin genel tanımına ve gezinin içeriğine yer vermiştir. Üçüncü konu: Araştırmacı, gezinin edebî yapısını hikâye anlatımı yöntemiyle, gezide dini ve popüler masalların kullanımını ele almıştır. Araştırmacı, seyyahların ve Wollstead'in bu edebî sanatı üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda ulaştığı en önemli sonuçlara ve seyahatnamelerin tarih yazımındaki önemine değinerek yazısını sonlandırdı.

Anahtar Kelimeler: Dicle Tufanı, Memlükler, Bağdat Suru, Veba, Kültür, Yolculuklar, Saray, Hikâye Anlatıcılığı.

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه الكرام الطيبين، ومن تبعه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد أسمهت كتابات الرحالة الأوربيين إلى العراق عامة وإلى بغداد خاصة في العهد العثماني في رصد جوانب تاريخية عديدة من تاريخ هذه المدينة العريقة، إذ يعد عملهم مكملاً لعمل المؤرخين الذين يعنون بتدوين الوقائع التاريخية فقط، فتبرز في كتب هؤلاء الرحالة رصد الحالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، معتمدين في تدوين هذه المادة على المعاينة والمعايشة.

فضلاً عن هذا فقد تميز هؤلاء الرحالة بمواهب سخروها في تدوين رحلاتهم فقد تميز أكثرهم بموهبة الرسم؛ لذا نجد مدونات رحالاتهم مشحونة بالرسومات للمواقع التي يزورونها، فضلاً عن هذا فقد تميزت رحالاتهم بأسلوبها الأدبي الذي يعتمد على الوصف واستعمال الأساليب البلاغية في وصف المواقع والحوادث، ولذا جاءت بعيدة كلَّ البعد عن الجفاف الذي تضمه كتب الجغرافيا.

وهذا بحث موجز تناولتُ فيه رحلة من رحلات الأوربيين إلى بغداد، قام بها الرحالة الإنكليزي جيمس ريموند ولستيد، في زمن الوالي داود باشا، تميز صاحبها بدقة الملاحظة وسعة الاطلاع، وكشفت عن العديد من الجوانب السياسية والاجتماعية، مما يجعلها مصدرا مهما لحقبة تاريخية مرت بها بغداد.

أسأل الله العلي القدير أن أكون قد وفقت في عملي هذا، والحمد لله أولاً وآخراً

التمهيد

جذبت بغداد العديد من الرحالة الأجانب؛ لموقعها الحضاري لعدة قرون، ولموقعها الجغرافي الذي يعد همزة وصل بين العديد من البلدان، ولكونها مركزا تجارياً للبضائع القادمة من الهند وفارس[1]، فضلا عن هذا الواقع الملموس لبغداد، فقد كان لها سحر خاص وعبق مميز لدى هؤلاء الرحالة بسبب ما أودعوه مخيلتهم حولها من خلال قصص ألف ليلة وليلة، وما نسجت حولها من العجائب والغرائب التي كانت تضمها تلك الحكايات[2]. فيقول الرحالة الآثاري بورتر بعد وصفه لبغداد كما رآها في عام (١٨١٨م): «إن الصورة التي كان يرسمها لبغداد باعتبارها مدينة ألف ليلة وليلة قد تلاشت عند مشاهدته لها»[3].

زار بغداد في العهد العثماني أفواج من الرحالة الأجانب، يتجولون في أرجائها، ويرصدون طبيعة الحياة فيها، وقد تطول مدة إقامتهم فيها وقد تقصر؛ تبعاً للغرض الذي يأتون من أجله أو المهمة التي يُندبون إليها، وكانت تبعثهم على تلك الرحلات غايات وأغراض كثيرة، ولعلها لا تخرج عن الغرض الديني (التبشير)، والغرض العلمي (التنقيبات الأثرية)، أو الغرض التجاري، أو الغرض السياسي (القنصليات) أو المرور عبر بغداد للوصول إلى إيران والهند والشام. وقد توزع أصحاب هذه الرحلات بين فرنسي وإنكليزي وبرتغالي وألماني وهولندي وإيطالي، غير أن القسم الأكبر منهم كانوا من الإنكليز[4].

وقد عمد هؤلاء الرحالة في رحلاتهم إلى تدوين يومياتهم في هذه الرحلات، ولم تكن هذه الكتابات على مستوى واحد من حيث القيمة العلمية، فكان بعضها مهما من حيث المعلومات التي دونت فيها، والقليل منها يعد تافهاً لا قيمة له، فتوفرت لنا من هذه الرحلات ثروة تاريخية قيمة غير قليلة، تكشف لنا بعض الجوانب التي مرت بها بغداد في تلك الحقب التي تعاقبوا في زيارتها.

ومن جملة الرحالة الذين قصدوا بغداد زمن واليها داود باشا المستر جيمس ريموند ولستيد، فدوَّن رحلته هذه في ضمن رحلته الكبرى في شواطئ الخليج العربي والجزيرة العربية. وسنعرض لها في بحثنا هذا.

---

1 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ترجمة سليم طه التكريتي، الناشر: مكتبة النهضة العربية، بغداد، سنة ١٩٨٤م، ص ٦٤، ٩٨-٩٩.

2 ينظر: المصدر السابق، ص ٤٢، ٧٥.

3 نورس، علاء موسى كاظم، بغداد في رحلات الأجانب في العهد العثماني، مجلة المورد، المجلد الخامس، العدد الثالث، السنة ١٣٩٦-١٩٧٦، ص ١٩. وينظر: العمري، سعاد هادي، بغداد كما وصفها السواح الأجانب، مطبعة دار المعرفة- بغداد، سنة الطبع ١٣٧٣ه-١٩٥٤م، ص ٥٩.

4 ينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٩٦٤م، ص ٥-٦.

المبحث الأول: التعريف بصاحب الرحلة، والوالي داود باشا، وجعلته في مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بصاحب الرحلة المستر جيمس ريموند ولستيد [5].

هو الرحالة الإنكليزي جيمس ريموند ولستيد، ولد في عام (١٨٠٥م) وانتظم في سلك الجيش، فكان ملازما في البحرية الهندية، وعمل ضمن فريق سفينة المسح الشراعية بلينيويوس(Palinurus) بقيادة الكابتن روبرت مورسبي، وشارك ولستيد في إجراء جزء من مسح مفصل لخليج العقبة والجزء الشمالي من البحر الأحمر في عام (١٨٣٠م). فكان من إكمال رحلته زيارة بغداد والشام، وبعد الفراغ من مهمته عاد إلى بومباي في عام (١٨٣٣)، وعين تحت قيادة الكابتن ستافورد بي هينز، ليعطى مهمة جديدة هي مسح الساحل الجنوبي من الجزيرة العربية.

في شهر كانون الثاني (١٨٣٤م) عبرت سفينة بلينيويوس إلى سقطرى، وقضى ولستيد شهرين في هذه الجزيرة. ونشر نتائج رحلته: في كتابه «مذكرات في جزيرة سقطرى» (Memoir on the island of Socotra).

خلال رحلاته إلى البحر الأحمر وجزر سيال وثق ويلستيد وجود شعوب تعرف باسم الحطيمي، وقد وصفها بأنها وجدت على الساحل العربي والنوبي، وأنها شعوب تنزع إلى الجبن في التصرف، وأنها قذرة ومشوهة في الشكل عدا عن فحشها في عاداتها . وبحسب روايات مختلفة فقد وصف هؤلاء على أنهم عرق من الصيادين تم العثور عليهم في أجزاء مختلفة من الحجاز بالإضافة إلى مخيمات كبيرة من القرب من منطقة الليث إلى الجنوب من مدينة جدة .

وفي نوفمبر من العام (١٨٣٥م) حصل الملازم ويلستيد على إذن خاص من الإمام السيد سعيد بن سلطان الذي هيأ له كل ما يحتاجه في رحلاته للسفر إلى عمان مع الملازم وايت لوك فأهدى إليه فرسا نجديا أصيلا، ومنحه كلاب صيد، وسيفا مرصعا بالذهب، وجِمالا، ومرشدين، ورسائل إلى شيوخ القبائل في أرجاء عمان يأمرهم فيها باستقباله، وإكرامه. ووصل الاثنان إلى أماكن لم يرها الأوربيون من قبل ولم يسمعوا عنها. ونشر ويلستيد روايته المبكرة للرحلة في مجلة الجمعية الجغرافية الملكية.

---

[5] تنظر ترجمته في المصادر التالية: Wellsted, James Raymond. "Travels in Arabia, Volume ٢". J. Murray, ١٨٣٨. p. ٢٥٨-٢٦٢. والتعريف به في موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، وتعريف به على الرابط https://plants.jstor.org/stable/١٠,٥٥٥٥٠٠٠٠٦٣٦٧٤/١٠.al.ap.person.bm. Wellsted, James Raymond (١٨٠٥-١٨٤٢). حقائق مهمّة عن عمان دوّنها رحّالة بريطاني في عام ١٨٣٥م على الرابط https://www.atheer.om/archives/١٢١١٢/.

عاد الملازم ويلستيد في الشتاء التالي من رحلته، ولكن اشتدت عليه الحمى واستسلم لها، وفي نوبة من الهذيان أصاب بفوهة بندقيته فمه وتسبب ذلك بجرحين مروعين في الفك العلوي، وتم نقله إلى بومباي، ومن هناك عاد إلى لندن في إجازة . وفي العام (١٨٣٩م) تقاعد من الخدمة وعاش جزءاً من الوقت على معاشه البحري في بلاكانز هاوس في مصح عقلي للرجال . وفي العام (١٨٤٢م) توفي وهو في منزل عائلته الكائن في شارع مولينو في مارليبون .

تمت قراءة أوراق جيمس ويلستيد في الجمعية الجغرافية الملكية، وعلى الفور تم الاعتراف بها من قبل الأوساط العلمية في العالم. وانتخب زميلا في الجمعية الملكية في السادس من نيسان سنة (١٨٣٧م) وكان أيضا زميلا في الجمعية الفلكية . ولا سيما عن مشاركاته الجغرافية والثقافية عن سلطنة عمان، ووصفه وصفا فريدا للمنطقة في ذلك التاريخ المبكر.

وترك مصنفين مطبوعين هما:

١- رحلات في الجزيرة العربية (Travels in Arabia)، مجلدان ١ و ٢ (نشرت ١٨٣٨)

٢- السفر إلى مدينة الخلفاء على طول شواطئ الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط (نشرت ١٨٤٠) (Travels to the City of the Caliphs along the shores of the Persian Gulf and the Mediterranean).

كتبت حول جيمس ريموند الكاتبة سارة شيريدان في كتابها « خيال: سر الرمال (Fiction: Secret of the Sands)» ونشرتها هاربر كولينز سنة ٢٠١١.

المطلب الثاني: التعريف بوالي بغداد داود باشا[6]

وزير العلماء وعالم الوزراء [7] الوالي داود باشا، أصله من الكرج.

---

6 تنظر ترجمته في المصادر التالية: ابن سند، عثمان بن سند البصري، مطالع السعود في اخبار الوالي داود، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام وسهيلة القيسي، الناشر دار الحكمة - الموصل، سنة ١٩٩٢م، البيطار، عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٣٣٥هـ)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، حققه محمد بهجة البيطار، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٩٩٣م، (٢/٦٥٧-٦٠٧)، الشهراباني، عبد القادر، تذكرة الشعراء، وضعه بالتركية، ونقله إلى العربية فؤاد حمدي، وحققه د. عماد عبد السلام رؤوف, الناشر: مطبعة المجمع العلمي، سنة الطبع ١٤٢٣ه=٢٠٠٢م، ص ٣٩. الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري، الناشر: الدار العربية للموسوعات، سنة ٢٠٠٧م، ص (٣٧٠-٣٧١). الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين، سنة الطبع ٢٠٠٢م، (٢/٣٣١). لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة التفيض – بغداد، سنة ١٣٦٠ه-١٩٤١م، ص ٢٥٧.

7 ينظر: الألوسي، محمود بن عبدالله، نشوة الشمول في السفر إلى اسلامبول، حققها أ.د هيثم سرحان، الناشر: دار الفارس- الأردن، سنة ٢٠١٩.ص ١٠٨.

وُلد في مدينة تفليس عاصمة جورجيا سنة(١١٨٨ه= ١٧٧٤م، وقيل: ١١٩٠=١٧٧٦م). سرقه النخاسون من أهله وعمرُه لم يتجاوز الحادية عشرة، وجيء به إلى بغداد، فاشتراه أحد وجهاء بغداد مصطفى بك الربيعي، ثم اشتراه منه سليمان باشا والي بغداد، فرباه وأحسن تربيته، وعلمه القرآن والكتابة وأنواع العلوم، فجود القرآن العظيم على شيخ القراء في بغداد محمد أمين الموصلي، وقرأ النحو والصرف على الشيخ حسن بن محمد علي الزوزوجي، وقرأ على الحافظ أحمد مدرس السليمانية علوماً جمة، منها علم التصوف والحقائق، وعلم آداب البحث والمناظرة والبلاغة.

وقرأ في علم الكلام «شرح المواقف» على العلامة أسعد بن عبيد الله الحيدري مفتي الحنفية والشافعية في بغداد، وعليه تخرج في سائر العلوم، وقرأ على صبغة الله بن مصطفى الكردي. وقرأ على العلامة عبد الرحمن الروزبهاني، وأجازه كلُّ من قرأ عليهم الإجازة الخاصة والعامة. كما نبغ في الأدب، ونظم الشعر بالعربية والتركية.

وبعد تخرجه ونيله الإجازات العلمية تصدر للتدريس فأخذ عنه كثيرون، منهم السيد محمود البرزنجي قرأ عليه أنواع العلوم، وانتفع به إلى أن صار من أفاضل العلماء، وصفوة الفضلاء، المشار إليهم في العراق، ومحمد أفندي ابن النائب البغدادي، والعلامة إبراهيم فصيح الحيدري، وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

وظائفه

تقدم في الخِدَم السلطانية، فقد عيَّنه سليمان باشا في منصب (الدفتردار)، فلبث فيه إلى ولاية سعيد باشا. ثم جعله سعيد باشا (ابن سليمان باشا) قائدا لجيش العراق (كتخدا) سنة (١٢٢٩هـ= ١٨١٣م) وكانت الفوضى عامة، بسبب طغيان عرب المنتفق، وقبائل خزاعة وزبيد وشمر وآل الضفير، حتى وصل بهم الأمر إلى محاصرة كربلاء، وكان إذ ذاك فيها نحو ٤٠ ألفاً من زوار العجم، ومعهم حرم شاه إيران، فقمع العصاة وشتت أمرهم.

قوي شأن داود، وبقي ساعياً في تأييد ونجاح الوالي سعيد، فأغاظ ذلك أهل الكيد والحسد فصوروا للوالي أن داود يريد قتله، وكان في أول أمره لا يلتفت لأقاويلهم، إلا أنهم نجحوا في إقناعه، فدخل الواليَ رعبٌ منه؛ فسعى للتخلص منه ولو بالقتل.

وشعر داود بما يحاك ضده وما يراد له، فترك بغداد وقصد كركوك سنة (١٢٣١ه-١٨١٥م) و وهناك راسل الدولة العلية، وأخبرها بما كان من سعيد باشا من الأفعال الدنية، وتضييع حقوق الدولة، فجاءه (الفرمان) بولاية بغداد وعزل سعيد، فعاد إليها سنة (١٢٣٢ه-١٨١٦م) ونظَّم أمورها بعد أن قتل سعيداً وآخرين.

طموحه السياسي

طمح داود باشا إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية، فقام بجلب الصناع من أوربا لبناء المعامل الحربية للاعتدة والمدافع والقناطر والمطاحن في العراق، ويذهب بعض الباحثين إلى أن ظهور أول مطبعة كانت في زمنه، وأنه أصدر أول صحيفة في بغداد كانت تحمل عنوانَ «جورنال العراق»[8].

وبلغ تعداد جيشه أكثر من مئة ألف، واستولى على الإحساء أيام كان إبراهيم باشا بن محمد علي يتوغل في نجد. وطمع بالاستيلاء على بلاد فارس، ولم يتهيأ له ما تهيأ لمحمد علي بمصر من الاستقلال، فإنه لما استفحل أمره وجّه إليه السلطان محمود جيشا في نحو ٢٠ ألفاً، ووافق انتشار الطاعون داخل بغداد، فكان يموت كل يوم ألوف[9]، وقيل: مات بهذا الطاعون من أولاد داود باشا لصلبه عشرة أولاد يركبون الخيل. فانكسرت نفسه، وصالح قائد الجيش على أن يسلمه بغداد ويرحل إلى الأستانة. وبعزله انتهى نظام المماليك الذي حكم بغداد وشهرزور والبصرة على نحو شبه مستقل فعلياً منذ سنة (١١٦٢ه=١٧٤٧م).

ورحل سنة (١٢٤٧ هـ=١٨٣١م) إلى الأستانة فأكرمه السلطان محمود ثم ابنه السلطان عبد المجيد، وأرسله شيخاً للحرم النبويّ سنة (١٢٦٠ه=١٨٤٤م) فظل في المدينة النبوية المشرفة، مشتغلا بالعلوم والتدريس إلى أن توفي في المدينة المنورة سنة (١٢٦٧ه=١٨٥١م)، ودفن بالبقيع، ويعد من علماء بغداد، ويذكر في أسانيد الاجازة البغدادية، ويظهر فيها سند الحنفية والشافعية وكتب الحديث[10].

المبحث الثاني: وصف وتعريف بالرحلة

ندرج تحت هذا المبحث المحتوى التفصيلي لرحلة ولستيد، وما شاهده وما كتبه عن بغداد التي زارها سنة (١٨٣١م) ومكث فيها زمناً ليس بالقصير، اطلع فيه على أحوالها الاجتماعية والسياسية والعمرانية والاقتصادية، وشهد نهاية حكم المماليك و عزل آخر ولاتها داود باشا، وعايش ما حلَّ ببغداد من كارثتي الطاعون والفيضان، وما جرى من المآسي والآلام لسكان المدينة، وعرضه لكل ذلك بأسلوب جذاب يجعل القارئ لا ينفك عن قراءته حتى يأتي على خاتمته. وجعلت المبحث في ثلاثة مطالب:

---

8 ينظر: النقشبندي، زين أحمد، تاريخ اصدار اول صحيفة في العراق.. بين داود باشا ومدحت باشا، مقال في جريدة التاخي، تاريخ النشر ١٢-٥- ٢٠١٦. العدد (٧١٢١).

9 ينظر أعداد الوفيات جراء الطاعون: العمري، سعاد هادي، بغداد كما وصفها السواح الأجانب، ص ٦٩-٧٠.

10 ينظر: حوران، عثمان سعيد، التكامل العلمي بين الحنفية والشافعية في بغداد، جزء من كتاب مؤتمر « İMAM-I AZAM VE BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU», ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ- İlahiyat Fakültesi، ٢٠١٥م مايس ٧-٨، ص ١٨٩-٢٢٤.

المطلب الأول: الوصف العام للرحلة

ويتضمن: عنوان الرحلة، ومسارها، وترجمتها، وطبعتها.

١- **عنوان الرحلة**: الرحلة التي تناولناها بالبحث هي جزء من الرحلة الأساسية التي كتبها الرحالة ولستيد، أما الرحلة الأساس فقد أطلق عليها مؤلفها «رحلات إلى مدينة الخلفاء على امتداد شواطيء الخليج العربي والبحر الأبيض المتوسط بما في ذلك رحلة إلى ساحل الجزيرة العربية وجولة في جزيرة سقطرى». في مجلدين طبعت في لندن سنة ١٨٤٠م

والعنوان كما جاء بلغته الأم الإنكليزية هو:

أما الرحلة التي هي محل دراسة البحث فهي عبارة عن فصول تخص بغداد وحدها، اختارها المترجم من الرحلة الأم، وجعل لها عنواناً من عنده، وسماها «رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا».

٢- **مسار الرحلة**: بدأ الرحالة ولستيد رحلته من الهند فطاف في سواحل الجزيرة العربية، ثم قصد جزيرة سقطرى في المحيط الهندي، ثم عاد إلى الخليج العربي، ومن الخليج توجه نحو البصرة ومنها صعد في قارب بنهر الفرات حتى وصل إلى مدينة الحلة، ومنها اتخذ طريق البر إلى بغداد.

واستقر في بغداد زمنا ليس بالقصير، ليرتحل عنها مع قافلة متوجهة نحو سوريا بمحاذاة نهر الفرات، وبقي في سوريا مدة وطوَّف بأرجائها، لينتقل بعدها إلى لبنان، ثم يعود بعدها إلى بغداد مرة أخرى، ويتخذ من دجلة معبراً له إلى البصرة، وليدخل منها إلى الخليج ويعود إلى مقر عمله.

٣- **ترجمة الرحلة**: قام بترجمة الرحلة المترجم العراقي سليم طه التكريتي (ت ١٤١٠ه=١٩٩٠م)، وكان اختياره لهذه الفصول من الرحلة مساهمة منه في المشاركة بالاحتفال الذي أرادت الهيئات العلمية والأدبية القيام به بمناسبة بدء القرن الخامس عشر الهجري، وبذكرى مجد بغداد وتاريخها المجيد.

وشملت الترجمة من الرحلة الأم الفصل الثاني عشر من المجلد الأول من الرحلة، وقام المترجم بتوزيع مادة الرحلة على أربعة فصول. وقد حققت الترجمة غايتها من حيث جودة الصياغة ووضوح العبارات. مع تعليق على مواضع من الرحلة بتوثيق المعلومات من مصادر أخرى أو شرح مفردات أو تبيين خطأ وقع فيه الرحالة.

٤- **طبعة الرحلة**: طبع كتاب الرحلة «رحلتي إلى بغداد في عهد الوالي داود باشا» طبعته الأولى في بغداد، وقام بنشره مكتبة النهضة العربية ومكتبة دار إحياء التراث العربي، وطبع في مطبعة ثويني ببغداد سنة (١٩٨٤م). وهي طبعة جيدة ما خلا مواضع وقع فيها بعض الأخطاء المطبعية أدت إلى إرباك المعنى، مثل ما جاء في مقدمة الكتاب: «ليعود إلى مقره في بغداد»[11] والصواب ليعود إلى مقره في الهند. ومن الأمثلة أيضاً: «وكان الرسل الذين يرسلون إلى الباب العالي»[12] والصواب: يرسلون من الباب العالي.

المطلب الثاني: مضمون الرحلة

سأقتصر في هذا المطلب على عرض النواحي السياسية والثقافية والاجتماعية والعمرانية، التي تضمنتها الرحلة.

أولًا الناحية السياسية[13]: شهد الرحالة ولستيد آخر سنة من حكم المماليك لبغداد بورزاة داود باشا عليها، فحديثه عن الوضع السياسي يكون فيه شاهد عيان لبعضها وناقلاً عن غيره في بعضها الآخر، ويتناول الوضع السياسي بالحديث عن داود باشا قبل توليه الحكم، وإخفاق من قبله من الولاة في إدارة الحكم، وإنفاق أموال الموارد والضرائب على أمور لا تعود بالنفع على الدولة كالاستعراضات أو الحملات العسكرية ضد البدو، مما جعل التجارة بل والحكومة في قبضة نفر قليل من اليهود والأرمن. مما جعل هؤلاء الولاة يقعون تحت نقمة الباب العالي.

استطاع داود باشا أن يكسب ثقة الباب العالي، عن طريق التظاهر بالوداعة والوعد بالتقليل من إرهاق كاهل الرعية بالضرائب، وأن يؤدي ما يتوجب عليه من الأموال لدار السلطنة، فنال بذلك ما أراد من الحصول على باشوية بغداد[14]، ولكنه ما إن تمكن من زمام الحكم واستمال إليه الجند والتجار بإدارته الحكيمة أعلن التمرد على الباب العالي وأعلن عن عزمه على عدم دفع الضرائب لدار السلطنة[15].

وتفوق داود باشا على من سبقه من الولاة بأنه استطاع أن يبسط نفوذه وأن يوسع من مساحة الولاية، فصارت تمتد من البصرة جنوباً إلى ماردين شمالاً ومن حدود فارس وكردستان شرقا

11 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٨.
12 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٥٩.
13 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٥٦-٦١. العزاوي، عباس، العراق بين احتلالين، الناشر دار الموسوعات العربية، السنة: بدون تاريخ، (٦/٢٧٦، ٣٧٥-٣٧٦).
14 ينظر: لونكريك، ستيفن هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص ٢٥٨.
15 ينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ١١٧.

إلى فلسطين وسوريا غرباً، وأن يحمل القبائل العربية على الطاعة له، وبذلك ضمن وصول التجارة وكل التموينات إلى بغداد بعد أن كانت تنقطع عنها بسبب قطع الطرق من قبل هذه القبائل. وبذلك عادت التجارة إلى بغداد كما كانت عليه في سالف الولاة الأقوياء، وأخذت تتمتع بالثراء مرة أخرى.

عمل داود باشا على تطوير قواته المسلحة فاستقدم الضباط الأوربيين لتدريب جيشه، وجلب المصانع الحربية لصنع المدافع والبنادق، وأصبح لديه جيش قوامه مائة وخمسون ألف مقاتل مجهزين تجهيزا عاليا في القتال والسلاح، جعله يظن أن باستطاعته مقاومة أي قوة يوجهها السلطان.

وشجعه على الانفصال عن دار السلطنة والاستقلال بالحكم ما رآه من فعل محمد علي باشا حاكم مصر، فأخذ يظهر التمرد على الباب العالي، وتجرأ على قتل مُرسَل السلطان ورمي جثته في النهر، الذي كان يحمل فرمانا مع تفويض من العلماء يتهم فيه داود باشا بالكفر وأنه خارج على القانون. وبعد شهر على هذه الحادثة أرسل السلطان والي حلب علي رضا اللاز (ت ١٢٩٣ه - ١٨٧٧م) لإزاحة داود باشا عن حكم بغداد وإرجاعها إلى إرادة السلطان[16].

ثانياً الناحيةالاقتصادية: انتعشت التجارة في عهد داود باشا، جراء بسط الأمن في ربوع البلاد، وتحرك القوافل والسفن التجارية بأمان، فيذكر الرحالة ولستيد أن بغداد تعد مستودع كبير للبضائع المستوردة، وتقوم التجارة فيها على فرعين، هما المتاجرة مع الهند، والمتاجرة مع فارس. غير أن التجارة مع الهند ازدادت في العهد الأخير، مع تضاؤلها مع فارس.

أما البضائع القادمة من الهند فكانت تتمثل بالسكر والحرير والملابس بأنواعها، وبعد أن يدخر تجار بغداد ما هو ضروري للاستهلاك، يُصدر الباقي إلى البلاد المجاورة ككردستان وسوريا وآسيا الوسطى. وكانت هذه البضائع تنقل من البصرة إلى بغداد عن طريق السفن الكبيرة والسفن الصغيرة. فكانت السفن الكبرى تحمل البضائع الثمينة المجلوبة من الهند والصين، أما السفن الصغيرة فكانت تحمل العفص والنحاس والملح المجلوب من الجزيرة[17].

أما أسواق بغداد فيراها الرحالة ولستيد أنها تمثل أهم مظاهر الجانب الشرقي من بغداد (الرصافة)، غير أن شوارعها ضيقة، وعادة ما تكون معقودة من الآجر، أو مسقفة بالأغصان الجافة أو القماش الخشن المشدود بحبال متعارضة تمتد من سقف لآخر، وتنقسم الأسواق في بغداد إلى مجاميع منفصلة، فسوق الملابس من أوسع الأسواق وأغناها والذي أطلق عليه

16 ينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ١٢١-١٢٢. العزاوي، عباس، العراق بين احتلالين، (٦/٣٥٠-٣٥٢).

17 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٨-٩٩. وينظر: بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١/٢٠٤-٢٠٥). نورس، موسى علاء، بغداد في رحلات الأجانب في العهد العثماني، مجلة المورد، المجلد الخامس، العدد الثالث، ص ١٦-١٧.

«سوق الحارة» [18]، وهناك سوق العطور، ويعد عطر الورد من أغلى أنواعها، لأنه لا يترك أية آثار على ما يقع عليه من الثياب. ويذكر أنه اشترى مقدار «أونص» بمبلغ يعادل خمس جنيهات استرلينية[19].

أما تجارة الذهب والجواهر فيذكر أن اليهود والمسيحيين هم من يسيطر على هذه التجارة، وأنهم يستعملون أنقى أنواع الذهب في أعمالهم[20].

ولم يغب عن ذهن الرحالة وهو يصف أسواق بغداد وتجارها أن ينبه على حذق تجار بغداد، فيقول: «وربما لا يستطيع أحد في الشرق أن يغلب تجار بغداد عدا جيرانهم الفرس، ولا يقدر أحد أحسن منهم أن يكتشف في نظرة واحدة نقاط الضعف لدى الزبون»[21].

ثالثاً الناحية الاجتماعية: تشكل كتابات الرحالة الأوربيون مادة مهمة في توثيق المظاهر الاجتماعية للمجتمع البغدادي في العهد العثماني، لأن أكثر المؤرخين اتجهت عنايتهم إلى تدوين الحوادث السياسية. وسأتناول هذه الناحية من عدة جوانب:

١- **أعداد السكان وتركيبة المجتمع**: ليس من السهل تقدير عدد السكان في هذه المرحلة، لذا نجد الرحالة ولستيد قد قدر عددهم أول مرة بمائة وعشرين ألف نسمة، ويقدر عددهم في موضع آخر بمائة وخمسين ألف نسمة[22].

أما عن تركيبة المجتمع فيقدر ثلثي سكان المدينة من المسلمين وهم خليط من العرب والفرس والترك[23]، وأما بقية المجتمع فهم من اليهود والمسيحين، ويؤلف الأرمن أكبر قسم من المسيحيين ويتميزون بالثراء واشتغالهم بالأمور المالية، وأما بقية النصارى فهم من اليعاقبة والنسطورية وينضوون تحت اسم «كلداني». ومن التركيبة المجتمعية بعض الصابئة، أما اليهود فيقدر عددهم في المجتمع البغدادي بسبعة آلاف يهودي، ويسكنون في حي منفصل عن المدينة، ولهم حاخام يكون مسؤولا عن تصرفاتهم أمام والي بغداد، ويتميزون بقوة الرابطة بينهم فلم يرَ شحاذاً يهودياً[24].

---

18 محله اليوم يكون في شارع النهر على جوانب المدرسة المستنصرية وجامع الخفافين.

19 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٩.

20 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٨٠-

21 ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٨.

22 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٤، ١١٤. وينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨٦، العمري، سعاد هادي، بغداد كما وصفها السواح الأجانب، ص ٦٦ .

23 ينظر: بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١/١٩٩-٢٠٠).

24 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٤-٩٦. فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨٦.

٢- **المرأة البغدادية**: تنطوي كتب رحلات الأوربيين على وصف ما يتعلق بالمرأة العربية، وتعد هذه الصور التي تجود بها كتب الرحلات كاشفة عن ثقافة المجتمعات التي مرَّ بها هؤلاء الرحالة، وتبقى هذه الصور مرتبطة بوعي وثقافة الرحالة ومدة مكوثه في المجتمعات. ومن الصور لنساء بغداد التي ذكرها ولستيد في رحلته، وصفه لجمالهن، فيراهن فائقات الحسن، يتسمن بالقامات الطويلة رشيقات، ولكن هذا الحسن ينقلب إلى قبح إذا ما تقدمن في السن. أما عن عادات النساء فكان باستطاعة إحداهن أن تزور الأخرى متى شاءت، وأن يذهبن للحمامات متى رغبن بذلك، ولا يظهرن للناس علانية مهما كانت الأسباب، فكن يغطين أجاسدهن بالكامل فلا يستطيع المرء أن يظفر بنظرة منهن[25]. وأن الاختلاط ممنوع بين الرجال والنساء فلا يُرى ذكر وأنثى مجتمعين لوحدهما، بل يتجاوز في وصف هذه الصفة الاجتماعية إلى أن النساء حتى داخل البيوت لا تتناول الطعام مع زوجها[26]!

٣- **الأزياء البغدادية**: مما يلفت انتباه الزائر لأي بلد أزياء أهله، وقد وصف لنا الرحالة ولستيد أزياء أهل بغداد بطبقاتهم المختلفة، فرجال الطبقة العليا من أهل بغداد يرتدون جلاليب غالية الثمن مصنوعة من الحرير، وذات ألوان براقة، أما العمائم فكانت من أجود أنواع الحرير الموصلي الأبيض، ويراها من أجمل ما يلبس في الشرق عموماً[27]. أما الشباب من الطبقة المتوسطة فيرتدي غير المتزوجين منهم قميصاً أحمر اللون بينما يتميز عنهم المتزوجون باللون الأزرق[28].

رابعا الناحية العمرانية: كان سقوط بغداد على يد المغول سنة (٦٥٦هـ-١٢٥٨م) بداية التدهور العمراني الذي حلَّ بمدينة بغداد، فأخذت المدينة تنكمش تدريجياً إلى داخل الأسوار القديمة، وأصبح الكثير من الأماكن خرائب خالية من السكان[29]، وتشكل المظاهر العمرانية إحدى أولويات الرحالة في وصف المدينة التي يزورها، وسأتناول وصف الرحالة وستليد مظاهر العمران في بغداد على الشكل الآتي:

---

25 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٣. وينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ١٣٩.

26 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٤. وينظر في وصف المرأة البغدادية: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨٤-٨٥.

27 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٢. وينظر بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١/٢٠٠).

28 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٣. وينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨٣-٨٤.

29 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٦٢.

١- **السور**: يحيط بغداد سور معد للقتال، ويكتنفه خندق يحيط بالمدينة ومساحة فارغة تبلغ سبعة أميال، غير مشغولة بالسكان، وغطتها مجموعات من بساتين النخيل، أما السور فمشيد من الآجر، ويلاحظ عليه إجراء الترميمات في فترات متباينة، وعلى السور أبراج مدورة منتظمة نصبت عليها مدافع برنزية، أما الخندق فتمَّ حفره مجردا ولم يجر تغليفه بالبناء. أما بوابات السور فهي ثلاثة، واحدة تقع في الناحية الشمالية الغربية، والثانية في الجهة الشمالية الشرقية، والثالثة في القسم الجنوبي الشرقي [30].

٢- **القصور والدور**: وصف ولستيد مساكن بغداد وصفا دقيقا، وأول ما يصادفنا من وصفه هذا وصف قصر الحاكم (السراي) الذي يقع في جانب الرصافة في القسم الشمالي الشرقي من المدينة، ويعود تشييد القصر إلى عصور مختلفة، ومع سعته إلا أنه سيء التنظيم[31].، فيضم الكثير من الدوائر العامة التي تتوفر فيها الغرف الواسعة للباشا وموظفيه، أما غرفة الاستقبال فيه فهي تحفة فنية مزينة بمقاعد قرمزية اللون وبالستائر والسجاد الثمين، أما السقف والجدران فقد زين بمنحوتات خشبية مذهبة. ويضم القصر اصطبلاً بالغ القيمة، ففيه أمهار جلبت من نجد، تبلغ قيمة الواحد منها ما يعادل ألفين وخمسمائة دولار[32].

أما مساكن الناس فتقع على الشارع مباشرة، وعادة ما تكون مربعة، تنفتح نوافذها على باحة واسعة في مركز الدار، وهناك رواق صغير وباب يربط بينها، ويكون هذا الرواق الأبعد عن الشارع كونه مخصصا لاستقبال النساء، أما الرواق الخارجي «الديوان» فعرف باسم الباب، ويكون مفتوحاً أما الزوار دائماً. أما الغرف المحيطة بساحة الدار فتكون عالية، مع كون البيت يتألف من طابق واحد، ومما يميز هذه البيوت هو وجود السرداب فيها، ويكون تحت الأرض، ويحجب عن الجو الخارجي بعناية قدر المستطاع، والسبب في وجوده هو الهروب صيفا من حرِّ الجو الخارجي حيث تنخفض فيه درجة الحرارة ٣٠ درجة فهرنهايت. أما السطوح فتكون منبسطة، ولكنها تقسم بجدران، ويستعملها السكان أماكن للمبيت صيفاً.

---

30 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٦٤-٦٥. وينظر وصف السور عند الرحالة: بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة أسعد – بغداد، سنة الطبع ١٩٦٨، (١/١٩١-١٩٢).

أما الرحالة الألماني نيبور فقد عين جهات الأبواب وذكرها بأسمائها، ينظر: نيبور، كارستين، رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر، ترجمه عن الألمانية الدكتور محمود حسين الأمين، الناشر: وزراة الثقافة والإرشاد-العراق، سنة النشر ١٩٦٥م، ص ٣٠.

31 ينظر: نيبور، كارستين، رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر، ص ٣٢.

32 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص٦٧-٦٨. وينظر وصف القصر عند الرحالة فرازر، في كتاب العمري، سعاد هادي، بغداد كما وصفها السواح الأجانب، ص ٥٥ . العزاوي، عباس، العراق بين احتلالين، (٦/٣٠٦-٣٠٧).

ويصف ولستيد مدينة بغداد كلها بعبارات وقعها أليم على أنفسنا؛ لشدتها، فيقول: «وتبرز المدينة كلها من أزقة ضيقة وسخة مظلمة ورطبة، ولا يزيد عرض هذه الأزقة عند قادة المنازل عن تسعة أقدام، في حين تكون الأقسام العليا منها في الغالب مغلقة لوجود النوافذ فيها»[33].

٣- **المساجد**: عني الرحالة الأوربيون بوصف المساجد ومقارنتها بدور العبادة في ديارهم، وقد جاء وصف المساجد في هذه الرحلة في أكثر من موضع، غير أن الرحالة ولستيد أطال في وصف جامع»سوق الغزل». فيقدر عدد المساجد في بغداد وقت زيارتها بأنه يتجاوز مائة مسجد على ما قيل له، ولكنها أقل حسناً من مساجد بلاد الشام ومصر، وهي مبنية من الآجر الصغير الحجم ذي الألوان الصفراء والحمراء[34]، وأقدم هذه المساجد هو جامع «سوق الغزل» وأطلق عليه الرحالة خطأ «جامع شيخ الغزل» وقد أخطأ الرحالة في تعيين زمن تشييده[35]، ووصف قبته ذات الطراز الفارسي بأنها مستدقة أكثر مما عليه في بلاد الشام ومصر[36]. ومن الغريب أن يهمل الرحالة وصف منارة المسجد التي تميزت بطرازها الجميل، ولا تزال قائمة إلى اليوم.

أما المآذن فهي أقل ارتفاعا بصفة عامة من المآذن في مدن الشرق، ويشكل الحوض الخارج في منتصفها صفة مشتركة، حيث يعلن المؤذن من هذا المكان حلول وقت العبادة، وجميعها مزين بالزخارف ذات الطابع التركي والعربي، بالإضافة إلى عدد من المشاكي المعلقة فيها[37].

أما داخل المسجد فلا يشاهد فيه سوى المصابيح المدلاة من السقف، والأرض مغطاة بالحصر والسجاد، وفي الجدار المقابل لجهة مكة فسحة مجوفة «المحراب» ذات الشكل المثلث، وتظل مفتوحة وفارغة لكي تدلل على وجود الله وعدم رؤيته، وليس كما هو الحال في معابد الوثنيين التي تكون مليئة بالصور والتماثيل[38].

---

33 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص٨١-٨٢. وينظر بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١/١٩٢-١٩٣). فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨٢-٨٩.

34 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٦٨. وينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨١.

35 يرى أن تشييده لا يكون قبل سنة (٦٨٤ه-١٢٨٥م)، والصواب أنه شيد زمن الخليفة العباسي علي المكتفي، خلال سنوات حكمه (٢٨٩-٢٩٥ه -٩٠٢-٩٠٨م).

36 من الأخطاء التي وقع فيها الرحالة عند وصفه للقبة، أن المسلمين اعتادوا على طلاء القباب بالذهب، وأنهم تركوها واستعاضوا عن ذلك بتغطيتها بالكاشي المرجج. وما ذكره إنما هو عادة فارسية، وقد صنع هذا الشيء على قباب الأضرحة في الكاظمية وسامراء وكربلاء والنجف.

37 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٦٩-٧٠. وينظر بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١/١٩٧). فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٨١،

38 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٢.

٤- **الحمامات**: يصف الرحالة ولستيد حمامات بغداد أنها من نوع غير مألوف، إذ أن المعتاد في بنائها كما هو الحال في مصر واسطنبول يكون من المرمر، ولكن لندرة هذه المادة في بغداد فقد استعاضوا عنها بالآجر والقار. ومن عادات الاستحمام فيها أن يضطجع الخارج من الحمام على بساط ناعم لكي يتخلص من الخدر الذي أحدثته حرارة المياه[39]. ويرى الرحالة ولستيد أن هذه الحمامات -فضلا عن التخلص من الدرن- تستعمل بمثابة إجراءات طبية[40].

خامسا الناحية الثقافية: تخلو رحلة ولستيد إلى بغداد من وصف الحالة العلمية التي كانت عليها بغداد، مع أن الحركة العلمية في عهد داود باشا قد ازدهرت بشكل ملحوظ، حيث بلغت المعاهد العلمية ثمانية وعشرين معهدا، تنفست فيها بغداد رائحة العلوم، ودبَّ فيها النشاط العلمي[41]. فيصف مدارسها وصفا مجانباً للحقيقة، فيصفها بكونها ملحقة بالمساجد وتعتمد على الهبات الطوعية، أما التعليم فيها فيقتصر على القراءة والكتابة ومعرفة الله والإلمام بالقرآن، وهذا غاية العلم الذي يطمح المسلم بتلقينه ذريته[42].

المطلب الثالث: وصف كارثتي الطاعون والفيضان

حلت ببغداد سنة (١٢٤٦ه-١٨٣١م) ثلاث كوارث كانت سبباً في ذهاب حكم داود باشا وانقراض حكم المماليك، وهذه الكوارث هي حصار بغداد من قبل جيش الوالي علي رضا اللاز، وهجوم الطاعون على أهالي بغداد، وفيضان نهر دجلة الذي خرب المباني[43].

وقد سرد الرحالة ولستيد هذه الكوارث بأسلوب أدبي مؤثر، يجعل القارئ يتفاعل مع أحداثه ويشعره أنه يعيش تلك الأجواء التي عصفت ببغداد، وسأعرض ما وصف به النوازل بعدة فروع:

---

39 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٨٠. وينظر بكنغهام، جيمس، رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦، (١٩٨/١).

40 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٢.

41 ينظر: الأعظمي، علي ظريف، مختصر تاريخ بغداد القديم والحديث، الناشر: مطبعة الفرات – بغداد، سنة ١٣٤٤ه-١٩٢٦م، ص ٢٢١، الهلالي، عبد الرزاق، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، الناشر: شركة الطبع والنشر الأهلية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٩م. ص ٦٦.

42 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٤.

43 ينظر: . العزاوي، عباس، العراق بين احتلالين، (٣٦٠/٦). ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١١٤-١١٦.

الفرع الأول: انتشار الطاعون وحصده لأرواح الناس.

قدم الطاعون إلى بغداد في شهر (شوال ١٢٤٦هـ-نيسان ١٨٣١م) [44] من جهة البحر الأسود، وواصل اقترابه من بغداد، غير أنه جُوبِهَ بعدم المبالاة وأخذ الاحتياطات، وكم سعت الهيئات الدبلوماسية الأوربية في إقناع الوالي داود باشا بعمل المحاجر الصحية غير أنها لم تفلح. ويجانب المؤلف الحقيقة بأن داود باشا امتنع من هذا الإجراء لأنه مخالف لروح القرآن[45].

وكان أول انتشاره في حي اليهود، بسبب استعمال اليهود لمواد الألبسة، حيث توفي بغتة خمسة أفراد من بيت واحد، ثم أخذ المرض يمتد بسرعة إلى الأحياء المجاورة، ومع هذا لم يتحرك السكان والحكومة لمجابهة المرض، بل بقيت الأسواق عامرة بالضائع، والمقاهي مزدحمة بالناس، بل عمدت الحكومة إلى مقاومة الإشاعات في ازدياد أعداد الموتى.

غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، لقد استيقظ الناس من غفوتهم وهم يشاهدون الطاعون يحصد أرواح الناس، وأصبحوا في حيرة من أمرهم، إن حاولوا الهرب من المدينة إلى الصحراء والنجاة بأرواحهم وما يملكون من الأشياء الثمينة لقيم البدو وسلبوهم ما يملكون، وإن توجهوا نحو النهر للهرب فقد أصبحت الزوارق ممتلئة بالناس والمرض يلاحقهم ويتعقبهم في فرارهم. فسلك أكثر الناس -لا سيما المتدينون من المسلمين والنصارى إيماناً منهم بالقدر- قرار البقاء في البيوت وخزن المواد الرئيسة للمعيشة وإحكام غلق الأبواب والنوافذ[46].

ومع كل هذه الاجراءات بلغ الطاعون ذروته في حصد الأرواح فأخذت الأعداد في البيوت تتناقص فيذكر الرحالة أن أحد البيوت في المحلة التي يسكنها قد تناقص عددها خلال ثلاثة أسابيع من خمسة وعشرين نفراً إلى ستة أنفار، وهؤلاء الستة سرعان ما اختفوا ولكن هل كان اختفاؤهم بسبب الطاعون أو الهرب خارج المدينة؟ ويقدر الرحالة أعداد الموتى كلَّ يوم بألف شخص، وأخذ الصمت يخيم على الأحياء فلا ندب للموتى، بل تركوا بلا دفن في كل مكان[47].

---

44 يعين الرحالة فريزر وقت اشتداد الطاعون في آذار من تلك السنة. ينظر: العمري، سعاد هادي، بغداد كما وصفها السواح الأجانب، ص ٦٧ .

45 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٠٢.

46 ينظر: المصدر السابق. وينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٩٤-٩٥.

47 ينظر: المصدر السابق ص ١٠٤. ويقدر الرحالة فريزر عدد الموتى في اليوم السادس عشر إلى الحادي والعشرين من نيسان يقارب الألفي وفاة في اليوم، أما اليوم السادس والعشرين فقد بلغت الوفيات خمسة آلاف شخص. ينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ٩٨، ١٠٢.

الفرع الثاني: انتشار عصابات النهب والقتل.

في الكوارث يحتاج الناس إلى إظهار التشابك الاجتماعي وطغيان الجانب الإنساني على أفعالهم تجاه بعضهم، لكن المجرم المتبلد الإحساس من أين له هذا الشعور وهو يرى أن الفرصة قد أتيحت له بتصيد ضحاياه علانية.

رغم الأوضاع المخيفة في البلد تشكل عدد من العصابات للقتل والسلب تجوب الشوارع وتقتحم البيوت بلا وجل، فينقل لنا الرحالة أحد المناظر المفزعة التي تركت في نفسه أثراً سيئاً إلى ساعة كتابته، أنه رأى إحدى هذه الفئات المتوحشة وهي تدخل إحدى الشقق وتتحرك بطريقة مهتاجة، وكأنها تتهيأ للإقدام على ارتكاب أعمالها الإجرامية، ومما أدهشه في هذا المنظر أن عجوزاً قد انحنى ظهرها كانت مع هؤلاء الشرذمة وهي تقدم لهم اللحم المشوي وتوقد فيهم نيران الشر.

لقد عملت هذه العصابات على إنجاز مهمة الطاعون في حصد الأرواح، فكانت تتجول من بيت إلى آخر تنهب وتقتل إن اضطرها الأمر، وبهذا أتى الطاعون على النصف من سكان المدينة وما زاد على هذا كان من فعل هؤلاء الأشرار[48].

الفرع الثالث: مشاهد المروءة والوضاعة أيام الطاعون

في مثل هذه الحوادث تظهر معادن أخلاق الناس، فينقل لنا الرحالة ما شاهده من المواقف المتناقضة التي صدرت أيام كارثة الطاعون، فيحدثنا عن أحد الإيطاليين وقد سمع بصديق له قد أصيب بالطاعون ورُمي به عند أحد أبواب المدينة، فما كان منه إلا أن سارع بالبحث عنه حتى عثر عليه، فوجده غير قادر على الحركة، فحمله على ظهره إلى بيته الذي تقيم فيه زوجته وأولاده، وهيَّأ له محجراً صحيا داخله، وبقي يراقبه حتى شفي، ولم يصب أحد من العائلة بالوباء.

ومن الحوادث المشابهة ما حصل لأحد المبشرين الإنكليز، حين أصيبت زوجته بالطاعون لم يهدأ له بال، فقام بالهرب بها من المدينة لعلها تصحُّ، غير أن صحتها أخذت تتضاءل بالتدريج حتى لفظت أنفاسها[49].

48 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٠٤-١٠٦. وينظر في الرحلة مشهد قتل زوجة صديقه مصطفى آغا على يد هؤلاء الأشرار. ص ١٠٦-١٠٧. وينظر ص ١١٧.

49 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٠٨. ونقل الرحالة فريزر العديد من مظاهر الرحمة التي ظهرت من أهل بغداد، ينظر: فريزر، جيمس بيلي، رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤، ص ١٠٠-١٠١.

وفي المقابل من مظاهر الرحمة ينقل لنا مشاهد مفزعة تفصح عن وضاعة أصحابها، فيذكر أن أحد «النواب»[50]، ظهر الطاعون في بيته، وسقط عدد من أفراد البيت ضحايا الوباء، فغادر هو ومن بقي معه إلى البصرة في قارب، وبعد عشرة أميال من جنوب بغداد توقف القارب ولم يستطع أحد تحريكه، فأخذ بإلقاء من في القارب في النهر وكانوا أربعين نفرا، ولم يبقَ سوى النواب وأحد الخدم، حيث عادا إلى الشاطئ، ثم جرى نقلهما[51]. وبعد عودة الرحالة إلى بغداد بعد سنة من حادثة الطاعون ذهب إلى دار ذلك النواب فوجد أثاثها الفاخر قد زال، وتداعت الجدران وانقضت.

الفرع الرابع: كارثة الفيضان

جاءت الكوارث على بغداد متزامنة، فينما الناس في همٍّ الطاعون بدأت مياه دجلة بالارتفاع في اليوم الثاني عشر من نيسان، سبقتها أمطار غزيرة جعلت من الشوارع غير المعبدة مليئة بالأوحال، وأصبح السير فيها شبه مستحيل. وفي ليلة العشرين من الشهر كان حوض النهر قد امتلأ بالماء، فتهدمت ضفاف النهر، وفاض الماء على القسم الأكبر من المدينة، ودخل إلى البيوت، فأسرع الناس إلى أفنية دورهم، وكان فيهم ممن أصابهم الطاعون، وظلوا في أماكنهم ينتظرون مصيرهم دون أن يبذلوا أي جهد للهرب، أو يطلقوا صريخاً أو عويلاً، وإلى أن هبط مستوى المياه بعد أول زحف له على المدينة، تداعت البيوت للسقوط، ليعقبها بعد ساعات انهيار أسسها.

ويصف لنا الرحالة نجاته من الفيضان أن الذي أنقذه هو سكنه في الطابق العلوي من الدار الذي يسكنه، واستيقظ على صوت خرير الماء وهو يضرب جدران القاعة، فبقي في مكانه ولم يفكر بطلب المساعدة؛ ليقينه بأن لا مجيب له، وبقي جالساً في الجزء الأعلى من جدار الدار ينظر إلى المياه المتدفقة وهي تحمل الأجسام الطافية بملابسها البيضاء، وقبيل حلول الصباح خفت سرعة الفيضان، وتناقص عمقه تدريجياً، وتمكن من النزول عن طريق حبل مُدلى من السطح إلى الشارع، وما إن لامست رجلاه الأرض انهار البناء الذي كان فيه، وسُمع لانهياره صوت شديد[52].

المبحث الثالث: البناء الأدبي للرحلة

تحقق الرحلة أدبيتها من خلال اقترابها من النص الأدبي، وتتسم بدقة الوصف وكثرة التفاصيل، ويسجل الرحالة إلى هذا مشاعره وانطباعاته بدرجة عالية من الصدق وجمال الأسلوب، بهدف التواصل مع القاريء والتأثير عليه[53].

---

50 لقب يمنحه الإنكليز لمن كان يخدمهم في الهند طلية الفترة الاستعمارية.

51 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٠٧.

52 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١١٠-١١١.

53 ينظر: الموافي، الدكتور ناصر عبد الرزاق، الرحلة في الأدب العربي حتى ناهية القرن الرابع، دار النشر

وقد حققت رحلة ولستيد أدبيتها من خلال الأسلوب المشرق الذي دوَّن به رحلته، فقد استطاع من خلال تحقيق عناصر السرد الأدبي أن يجعل القاريء على تواصل مع أحداثها وأن يعيش أجواءها، وسأتناول هذا المبحث في مطلبين.

المطلب الأول: السرد القصصي المشوق

أدب الرحلة بناء لغوي أساسه السرد، يتميز عن غيره من الألوان الأدبية بسماته وخصائصه الأسلوبية، ومضمون الرحلة ما هو إلا نتيجة هذا البناء اللغوي بتقنياته في الخطاب، فالرحلة حكاية يسردها راوٍ محدد بصيغة محددة وأسلوب مخصص، لها زمنها وأشخاصها وأحداثها وأماكنها المتعددة المتنوعة. وتبقى هذه الأحداث والشخصيات والفضاء المكاني صورة جامدة ما لم يبث فيها الرواي الحياةَ عن طريق استدعائه لمختلف الأساليب الفنية والخطابات المشوقة. فأدب الرحلة من هذه الوجهة يقترب من القصة التي تمر عبر قناة الرواي ثم االحدث ووصولا إلى المروي له[54].

تعمل على تكوين أجزاء النص السردي عدة عناصر، حددها أغلب أرباب النقد الأدبي بخمسة مكونات، هي: الحدث، والراوي، والفضاء المكاني والزماني، والوصف، والحوار. وسأتناول هذه العناصر بالتطبيق على الرحلة.

أولاً: الحدث، وهو العمود الفقري الذي يقوم به العمل الأدبي، ففيه تنمو المواقف وتتحرك الشخوص، والحدث في الرحلة يستمد من مجريات الحياة اليومية التي يمر بها الرحالة، فيختار منها ما يراه جديراً بالذكر، ويحذف منها ما يراه غير مناسب لرحلته، وفي رحلة ولستيد نراه في تدوينه لأحداث الرحلة قد أولى كارثة الطاعون والفيضان اهتماما واضحاً، لما ترك في نفسه من مشاعر الألم والخوف إلى ساعة كتابة الرحلة، فيقول: «وبعد مضي فترة طويلة من الوقت حتى الوقت الحاضر، لا أستطيع أن أتذكر ذلك الحادث من دون أن أصاب بقشعريرة»[55]. بينما ترك الحديث عن حصار بغداد وسقوط دولة المماليك.

ثانياً: الراوي، ويعدُّ الأداة التي تكفلت بالربط بين أجزاء العناصر الأخرى، ودارت الأحداث في فلكها، فهو الذي يمسك بخيوط الرحلة من أولها إلى منتهاها، فيعمل على حبك هذه الخيوط ليقدمها في عمل فني يجعل المتلقي يتفاعل مع أحداث رحلته.

للجامعات المصرية -مكتبة الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥ه-١٩٩٥م، ص ٤١. سمعان، إنجيل بطرس، الرحلات في الأدب الإنجليزي، مجلة الهلال – مصر، العدد ٧، ١٩٧٥م، ص ٥٢.

54 ينظر: الحمداني، الدكتور حميد، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، الناشر: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى- سنة الطبع ١٩٩١م، ص ٤٥.

55 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٠٥.

والراوي في أدب الرحلات يؤدي حكاية رحلته بصيغ الضمير المتصل بالأفعال، مثل: سافرت، ورأيت، وبحثت، ونزلنا، ومررنا، ... الخ من صيغ الأفعال المتصلة بالضمير الظاهر والمستتر، التي تدل في بعض الأحيان على مركزية الراوي، وتعطي -إلى جانب آخر- للرحلة صورة الحركة التي تعبر عن وظيفة سردية تهدف إلى الاقناع[56].

ومن الأمثلة في رحلة ولستيد ما جاء فيها الإخبار بالفعل المتصل بضمير المتكلم: «وما إن ترجلت عن جوادي... وما إن غادرت المجلبي واتجهتُ نحو الشرق ... حتى وصلتُ وأنا راكب بعد ساعة ... أطلتُ التحديق في الأشكال المتابينة المتغيرة من بغداد ... لقد اختلطت بكل حرية مع الناس»[57].

ومن الأمثلة ما جاءت بالضمير المعبر عن الجمع: «نزلنا على بعد عشرة أميال من الحلة ... وصلنا بعد أيام إلى الحلة ... كنا نتصور أحيانا جماعة من البدو يمتطون ظهور إبلهم ... لقد كنا نسمع يوم أنباء اقترابه»[58].

ثالثاً: فضاء الزمان والمكان، ونعني بهما زمان الحدث ومكانه؛ لأنَّ أيَّ حدث يكون خارج هذين الفضاءين لا يُعد معقولاً، وقد نسج ولستيد رحلته وفق النظام الزمني التقليدي، فبدأت الرحلة بزمن معين متسلسلا بصورة تصاعدية إلى أن يبلغ منتهاها. وأما الفضاء المكاني، فهو يمثل البعد المادي للرحلة، فهو الفضاء الذي تجري فيه الأحداث، فمن هذه الوجهة يُعد في مقدمة عناصر السرد؛ إذ هو الرقعة الجغرافية التي يقوم عليها البناء السردي، ويرتبط بهذا العنصر عنصر الوصف الذي هو أحد مكونات الخطاب السردي، إذ يسعى الرحالة إلى إضفاء صفة الجمالية على المكان من خلال اللغة في وصف الأمكنة التي يقف عليها راوي الرحلة، ومن الأمثلة في رحلة ولستيد ما جاء في وصف مدينة الحلة: «إنها مدينة الحلة التي يلفها الضباب، ويضفي عليها تلويناته التي تشبه لون الغزال كما هو الأمر في الصحراء»[59]. ويصف بغداد وقت شروق الشمس بعبارات رشيقة شيقة : «بزغت الشمس وقد ظهرت بغداد، رغم أنها على مسافة أميال كثيرة، وكأنها وسط الفضاء أمامنا، ذلك أن تلوينات الصباح الوردية تغلف قبابها المذهبة ومآذنها، وغيرها من المعالم الفخمة للمنازل الشرقية وعظمتها، والواقع أن هذا المنظر كان بهيجاً حقا للعين التي آذاها النظر الطويل إلى الصحراء القاحلة الغبراء»[60].

---

56 ينظر: الشوابكة، الدكتورة نوال عبد الرحمن، أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، الناشر: دار المأمون- الأردن، سنة الطبع ١٤٢٨ه-٢٠٠٨م، ص ٣٠٤ .

57 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٥، ٢٤، ٤٠، ٨٧. وينظر: ص ٤٧، ١١٤، ١١٦، ١١٧.

58 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١١، ١٢، ٣٨، ١٠٢. وينظر: ص ٤٤، ٥٠، ١١٢، ١٢٠.

59 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٥.

60 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٤٠.

رابعا: الوصف، يُعرف الوصف في المصطلح الأدبي على أنه لون من ألوان التصوير للمحيط الخارجي، من خلال الألفاظ والتراكيب البلاغية، بحيث يقوم التشبيه والاستعارة مقام الألوان لدى الرسام واللحن لدى الموسيقي[61]. وعلاقة الوصف بالسرد علاقة ثنائية، فالنص الأدبي الروائي في معظمه ينقسم إلى تراكيب وصفية وتراكيب سردية، فالسرد يتناول الأحداث وسريان الزمن ويتوقف عند ابتداء الوصف، والوصف فعل مكاني يعمل على إبراز الأشياء الساكنة في صور بارعة موحية[62].

وقد شغل الوصف في رحلة ولستيد مساحة واسعة، وتميز صاحبها بدقة الوصف لكل ما يقابله في الرحلة من أشخاص وأراض وتلال وزروع ومصادر مياه وغيرها، وهذه القدرة تأتّت له من خلال قدرته الكتابية وذائقته الأدبية، فجاء وصفه تصويريا منتظماً بحركة السرد، مبتعداً عن التقريرية الصارمة في نقل المعارف والمعلومات الخالية عن الإيحاء والتصوير الفني. ومن أمثلة وصفه، ما جادت به قريحته في وصف «ظليمة» زوجة الشيخ عبد الله (رفيقه في رحلته إلى الشام): «كانت فارعة الطول تماماً، ذات جمال أنثوي أخّاذ، وكانت هيأتها ومشيتها في منتهى الرشاقة، ولم تكن سحنتها أكثر سمرة من سحنات أمثالها من الفتيات الجميلات في إيطاليا، وهي وإن كانت أكثر شحوبا إلا أنها كانت أكثر صفاء وصقلاً، وكان شعرها يتدلى في جدائل على صدرها، وكانت وجنتاها رائعتي اللون، وشفتاها حمراوين مكتنزتين ممتلئتين، وأسنانها بيضاً ولؤلؤية، وكانت تبدو بمنتهى البراءة والسذاجة»[63].

ومن أوصافه التي جاءت في رحلته وصف «المجلبي»[64] بأنه «يؤلف رابية مستطيلة الشكل يبلغ طول كل جانب منها مائتين وخمسين قدماً. وهنا وكما كان الأمر بالنسبة إلى أهرام مصر ومباني «برسيبوليس» تتقابل الجوانب مع نقاط رئيسة، وهي ترى عن بعد، تحمل ذات المظهر المتهدم والمتداعي، مثل بقية الروابي الأخرى»[65].

وقد سعى ولستيد في رحلته إلى رصد كلِّ ما يشاهده ويسمعه، فقد رسم بريشة كلماته ملامح الشخصيات في تباياتها، وأسقط على الطبيعة إحساس المغترب عنها ليتوصل إلى وصف خباياها، فوصف الأماكن ووصف المياه ووصف المناخ ووصف الزروع ووصف العادات والتقاليد[66].

---

61 ينظر: عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، الناشر: دار العلم للملايين- بيروت، ط ٢، سنة الطبع ١٩٨٤م، ص ٢٩٢-٢٩٣.

62 ينظر: قاسم، د. سيزا، بناء الرواية، الناشر: سلسلة إبداع المرأة – القاهرة، سنة النشر ٢٠٠٤م، ص ١١٦.

63 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١١٢. وينظر وصفه لمريم ابنة أحد تجار الأرمن، ص ١١٨.

64 المجلبي: وهو تحريف لكلمة «المقلوب» ويقصد به بقايا زقورة بابل.

65 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٢٣.

66 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٩، ٢١، ٣٠، ٣٤، ٧٤، ٨١، ٨٤.

خامساً: الحوار، يعد الحوار من أنماط التعبير التي يشترك فيها مع باقي الأجزاء في بناء العمل الروائي، ويُعرف الحوار على أنه تبادل الحديث بين اثنين على الأقل في النص الروائي، لإبداء رأي أو مناقشة أفكار تجاه موضوع معين، أو كلامٌ يقع بين الراوي ونفسه، ومن شروطه أن يكون مناسبا للشخصية التي يصدر عنها[67].

وعنصر الحوار في تقنيات السرد يقف إلى جانب عنصر الوصف من حيث العمل، فكلاهما يعملان على قطع النص السردي وإيقاف تتابع حركته، أو إبطاء هذه الحركة. ومن الحوارات التي جاءت في رحلة ولستيد في مشهد مؤثر ما دار بينه وبين صاحبه التاجر الأرمني بعد شهور من ذاهاب الطاعون وبقاء آثاره في الناس، يقول: «وإذ ذاك سألته بصوت مبحوح قائلاً: وابنتك مريم؟ لقد تكسرت الكلمة في فمه، فارتمى على كرسيه، وأطلق العنان لفيض دموعه التي سالت على لحيته ... وكانت فرحتي عظيمة عندما استرد هدوءه في النهاية، وراح يعتذر إليَّ في عبارات متقطعة، ويطلب مني أن أسامحه على ضعفه ذاك، وهو يقول: إنك أيها الفرنجي أول شخص أراه بعد أولئك الذين كانوا لعدة شهور يحيطون بهذه الدار المؤذية غير أنني لا أستطيع أن أتحدث إليك الآن». وبعد هذا الحوار يستدعي الأرمني خادمه ليقوم بواجب الضيافة تجاهه، ليجري الحوار بينهما مرة أخرى ويحدثه عن فاجعة الطاعون التي حلَّت ببيته، وإصابة ابنته الصغيرة «أمينة» بهذا المرض، ورعاية أختها «مريم» لها. كل ذلك في مشهد تراجيدي يثير الألم[68].

اعتمد ولستيد في كتابة رحلته على عناصر العملية السردية، وجعلها وسيلة طيعة في إبراز جمالية رحلته، ويمكن أن نقول: إن نص الرحلة هو نوع من الفنَّ القصصي -لا سيما الفصل الذي خصصه لكارثتي الطاعون والفيضان-؛ لاعتماده على عناصر القصة الأساسية، فضلاً عن عامل التشويق الذي حملته تراكيب النص وعباراته.

المطلب الثاني: توظيف الحكايات الدينية والشعبية في الرحلة

يعنى كُتاب الرحلة بإثراء رحلاتهم بوصف أساليب الحياة وثقافات المجتمعات الإنسانية، ومحاولة إيجاد علاقة بينها وبين المورثات الدينية والشعبية التي يحملونها، فنقرأ في رحلة ولستيد وهو يصف ما عليه نساء بغداد من العادات، فيقول: «وما يزال النساء يزججن حواجبهن وأهدابهن بمسحوق رطب أسود اللون». ويربط هذا الفعل منهن بما جاء في سفر الملوك في العهد القديم (الجزء الثاني ٩: ٣٠)، حيث جاء في وصف «إيزابيل» زوجة أحد ملوك اليهود،

---

67 ينظر: عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، ص ١٠٠، شريبط، أحمد شريبط، تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة، الناشر: اتحاد كتاب العرب، سنة ١٩٩٨م، ص ٣٠.

68 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١١٨-١٢٢.

واشتهرت بجمالها، أنها كانت تصبغ وجهها أو حسب العبارة العبرية الصحيحة أنها كانت «تصبغ عينيها»[69].

ويصف نساء بغداد بالجمال المفرط، وأنه يشاهدهن يخرجن في مجموعات متلفعات بطرحات وهن ينقلن الماء. ويشبههن بهذا المنظر بـ«ربيكا»[70]. التي ورد ذكرها في «سفر التكوين» (٢٤: ١-٦١)، وملخصها أن النبي إبراهيم -عليه السلام- استدعى رئيس عبيده واستحلفه أن لا يزوج ابنه إسحاق من بنات الكنعانيين، وأمره أن ينطلق إلى أرض أرام النهرين إلى مدينة ناحور. فامتثل للأمر وعندما وصل العبد إلى تلك الأرض أناخ الجمال عند بئر في موعد خروج المستقيات من النساء. وكانت ربيكا من ضمن هؤلاء النسوة التي وقع الاختيار عليها بصورة إعجازية.

ومن الموروثات الشعبية التي وظفها في رحلته، ما يتوارثه الناس في قبة زعموا أنها للنبي إبراهيم -عليه السلام- تقع في قاعدة «برس نمرود» من أرض بابل، وينقل لنا أسطورة مفادها أن إبراهيم -عليه السلام- استطاع أن يلقي بالنمرود في النار الملتهبة التي استطاع أن ينجو منها دون أن يصاب بأذى. وينقل عن دليله أن النمرود قد أُخذ اسمه من «النمر» لأنه رضع أثناء طفولته من ثدي «نمرة»[71].

وفي حديثة عن المتصوفة في الجانب الشرقي من مدينة بغداد، وعن تكية أطلق عليها «تكية القلندرية» يقول: «وتذكر لنا قصص شهرزاد أن هؤلاء كانوا يحلقون لحاهم وحواجبهم»[72].

وبهذا الأسلوب السردي استطاع الرحالة ولستيد أن يوظف الحكايات الدينية والموروثات الشعبية داخل النص، ليمنح رحلته طابع التشويق، وأن يحفظ هذه الحكايات الشعبية الشفاهية ويكسبها صفة التوثيق.

الخاتمة

نتائج البحث

كما بدأنا بحثنا بحمد الله تعالى، نختمه بالثناء عليه، فهو أهل للثناء والحمد في كل حين.

---

69 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٣.

70 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٩٤. «ربيكا» هي رفقة ابنة بتوئيل ابن ملكة زوجة ناحور أخي إبراهيم، زوجة النبي إسحاق -عليه السلام- كما في الترجمة العربية للعهد القديم. وكانت الفتاة رائعة الجمال، عذراء لم يمسها رجل. فنزلت إلى العين وملأت جرتها ثم صعدت. كما جاء وصفها في سفر التكوين. (٢٤: ١٦).

71 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ١٧-١٨.

72 ينظر: ولستيد، جيمس ريموند، رحلتي إلى بغداد، ص ٧٥.

فقد رزقنا الله إتمام كتابة البحث المتعلق برحلة الرحالة الإنكليزي جيمس ريموند ولستيد، ومن ثنايا البحث تبين لي:

١- أن أسلوب كتابة الرحلة ينتمي إلى طائفة «أدب الرحلات»؛ لاعتماده على أسلوب السرد بعناصره الخمسة: الحدث، والراوي، والفضاء المكاني والزماني، والوصف، والحوار.

٢- أن الرحلة تفصح عن قسم كبير من المعلومات التاريخية والحياة الاجتماعية.

٣- أن الرحالة ولستيد كان دقيق الملاحظة في مشاهداته وتدوينها بأسلوب رشيق شيق.

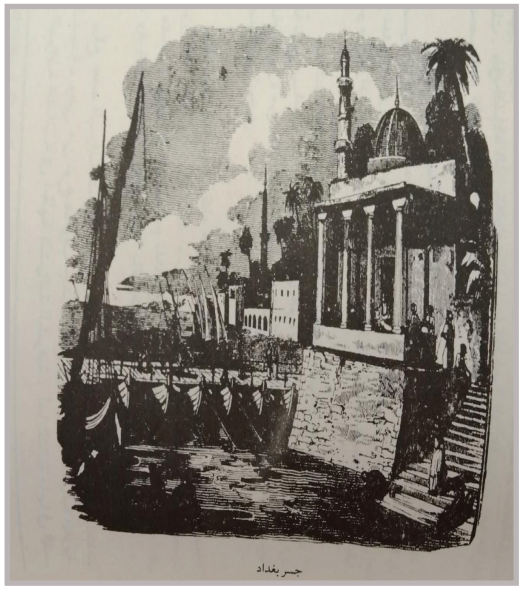
٤- أن الرحالة ولستيد وصف بغداد بجوانبها المختلفة لنا، كونه شاهد عيان، ونقل لنا هذه الصورة من وجهة نظر الشخصية الإنكليزية.

٥- التحرز من قبول كل ما يورده هؤلاء الرحالة، فبعضها لا يخلو من الدس أو الأغراض الشخصية، أو الفهم الخاطيء.

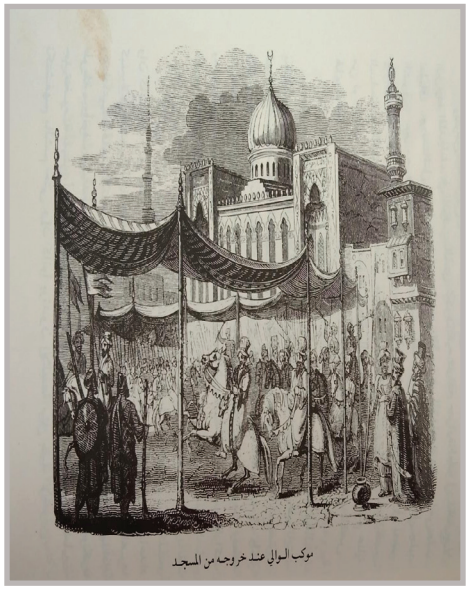
قائمة المصادر والمراجع

- https://plants.jstor.org/stable/10.5555/al.ap.person.bm000063674. Wellsted, James Raymond (1805-1842).
- ابن سند، عثمان بن سند البصري، **مطالع السعود في اخبار الوالي داود**، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام وسهيلة القيسي، الناشر دار الحكمة - الموصل، سنة ١٩٩٢م.
- الأعظمي، علي ظريف، **مختصر تاريخ بغداد القديم والحديث**، الناشر: مطبعة الفرات – بغداد، سنة ١٣٤٤ه-١٩٢٦م.
- الألوسي، محمود بن عبدالله، **نشوة الشمول في السفر إلى اسلامبول**، حققها أ.د هيثم سرحان، الناشر: دار الفارس- الأردن، سنة ٢٠١٩.
- الألوسي، محمود شكري، **المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني عشر والثالث عشر**، تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري، الناشر: الدار العربية للموسوعات، سنة ٢٠٠٧م.
- بكنغهام، جيمس، **رحلتي إلى العراق سنة ١٨١٦**، ترجمة سليم طه التكريتي، مطبعة أسعد – بغداد، سنة الطبع ١٩٦٨.
- البيطار، عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٣٣٥هـ)، **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، حققه محمد بهجة البيطار، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٩٩٣م.
- حقائق مهمّة عن عمان دوّنها رحّالة بريطاني في عام ١٨٣٥م على الرابط https://www.atheer.om/archives/١٢١١٢/.
- الحمداني، الدكتور حميد، **بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي**، الناشر: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى- سنة الطبع ١٩٩١م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، **الأعلام**، الناشر: دار العلم للملايين، سنة الطبع ٢٠٠٢م.
- سمعان، إنجيل بطرس، **الرحلات في الأدب الإنجليزي**، مجلة الهلال – مصر، العدد ٧، ١٩٧٥م.
- شريبط، أحمد شريبط، **تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة**، الناشر: اتحاد كتاب العرب، سنة ١٩٩٨م.
- الشهراباني، عبد القادر، **تذكرة الشعراء**، وضعه بالتركية، ونقله إلى العربية فؤاد حمدي، وحققه د. عماد عبد السلام رؤوف, الناشر: مطبعة المجمع العلمي، سنة الطبع ١٤٢٣ه=٢٠٠٢م.
- الشوابكة، الدكتورة نوال عبد الرحمن، **أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري**، الناشر: دار المأمون- الأردن، سنة الطبع ١٤٢٨ه-٢٠٠٨م.
- عبد النور، جبور، **المعجم الأدبي**، الناشر: دار العلم للملايين- بيروت، ط ٢، سنة الطبع ١٩٨٤م.
- العزاوي، عباس، **العراق بين احتلالين**، الناشر دار الموسوعات العربية، السنة: بدون تاريخ.
- علاء موسى كاظم، بغداد في رحلات الأجانب في العهد العثماني، مجلة المورد، المجلد الخامس، العدد الثالث، السنة ١٣٩٦-١٩٧٦.
- العمري، سعاد هادي، **بغداد كما وصفها السواح الأجانب**، مطبعة دار المعرفة- بغداد، سنة الطبع ١٣٧٣ه-١٩٥٤م.
- فريزر، جيمس بيلي، **رحلة فريزر إلى بغداد في ١٨٣٤**، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٩٦٤م.
- قاسم، د. سيزا، **بناء الرواية**، الناشر: سلسلة إبداع المرأة – القاهرة، سنة النشر ٢٠٠٤م.
- لونكريك، ستيفن هيمسلي، **أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث**، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة التفيض – بغداد، سنة ١٣٦٠ه-١٩٤١م.
- الموافي، الدكتور ناصر عبد الرزاق، **الرحلة في الأدب العربي حتى ناهية القرن الرابع**، دار النشر للجامعات المصرية -مكتبة الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥ه-١٩٩٥م.
- موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. ولستيد، جيمس ريموند
- نيبور، كارستين، **رحلة نيبور إلى العراق في القرن الثامن عشر**، ترجمه عن الألمانية الدكتور محمود حسين الأمين، الناشر: وزراة الثقافة والإرشاد-العراق، سنة النشر ١٩٦٥م.
- الهلالي، عبد الرزاق، **تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني**، الناشر: شركة الطبع والنشر الأهلية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٩م.
- ولستيد، جيمس ريموند، **رحلتي إلى بغداد**، ترجمة سليم طه التكريتي، الناشر: مكتبة النهضة العربية، بغداد، سنة ١٩٨٤م.



جسر بغداد



موكب الوالي عند خروجه من المسجد

بوابة بغداد

محمد رشيد رضا ومنهجه في تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار عرض ونقد

أحمد آلآبالق
Ahmet Alabalık
عضو هيئة التدريس في جامعة يالوفا التركية
Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
ahmetalabalik@hotmail.com

المخلص

إن منهج محمد رشيد رضا في التفسير كأستاذه الإمام محمد عبده، فهو يقول في الجزء الأول من تفسير المنار: (إن حاجة الناس صارت شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن، على الوجه الذى يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه وما أُنزل لأجله؛ من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح)، ويقول فى الجزء الرابع منه: (إنَّ قصدنا من التفسير بيان معنى القرآن، وطرق الاهتداء به في هذا الزمان). ولهذا كله كان يشرح القرآن مستعينًا بآيات القرآن المناسبة لما يشرحه منه، وبالسنة الثابتة، وبما درج عليه وارتآه الصحابة والتابعين، وبلغة العرب وسنن الله في خلقه، كما قال في الجزء السادس من تفسيره. ويمتاز تفسيره بالأسلوب السهل المترسل، والعناية بتوضيح المشكلات، ورفع الشبهات الموجهة إليه، وإبراز هديه، وحكم تشريعه، ومعالجة أمراض المجتمع في أثنائه، وإظهار سنن الله فى كونه. وتفسير المنار على قيمته العلمية غير كامل , فقد بدأه الإمام محمد عبده وانتهى فيه إلى الآية ١٢٨ من سورة النساء , ثم استكمل السيد محمد رشيد رضا إلى سورة يوسف , وقد كان هذا التفسير موضع دراسة ومراجعة

لعدد كبير من العلماء، فضلا عن انتشاره بين عامة المسلمين عبر جريدة المنار حيث نشر . ثم طبع بعد ذلك عدة طبعات .

الكلمات المفتاحية: محمد عبده، رشيد رضا، تفسير المنار، التفسير الإجتماعيّ، المنهج.

Muhammed Reşid Rıza'nin Tefsîrü'l-Menâr Adlı Eserindeki Tefsir Metodu (Tahlîl ve Değerlendirme)

Öz

Muhammed Reşid Rıza'nın tefsirdeki metodu, hocası İmam Muhammed Abduh'un metoduna benzemektedir. O, *el-Menar* adlı tefsirinin ilk cildinde şöyle der: "İnsanların Kur'ân-ı Kerim'in, ayetlerinin misyon, yol gösterici ve ıslâhatına uygun olarak, hidâyete götüren bir tefsire olan ihtiyaçları zarûrî bir hal almıştır." Bunun yanı sıra Tefsîr'inin dördüncü cildinde ise, "Tefsirdeki amacımız, Kur'ân'ın manasını açıklamak ve bu çağda Kur'ân'ın kılavuzluğunda izlenecek yolları belirlemektir". der. Bu amaç doğrultusunda, Kur'ân-ı, ayetler ve sahîh hadisler ışığında, sahabe ve tâbiûn görüşlerini dikkate alarak, Arap dili ve belağatına uygun ve Allah'ın evrende koymuş olduğu yasalara (sünnetullâh'a) münasip bir şekilde açıkladığını kitabının altıncı bölümünde belirtmiştir. Muhammed Reşid Rıza'nın tefsirinde kolay ve anlaşılır bir üslup kullandığı, müşkül (kapalı) ifadeleri açıklamaya önem verdiği ve Kur'an'a yönelik şüpheleri ortadan kaldırmaya çalıştığı, Kur'an'ın yol göstericiliğini, hukuk kurallarını ve bunların toplum içerisindeki huzursuzluğu gidermesi ve bu yasaların evrende düzeni sağlamaya yönelik olduğunu ortaya koymaya çalıştığı açıkça görülmektedir. *Tefsîrü'l-Menâr*, Muhammed Abduh tarafında Nisâ suresinin 128. ayetine kadar tefsir edilen, daha sonrasında ise Muhammed Reşid Rıza tarafından Yusuf Suresinin sonuna kadar tamamlanan ve daha sonrasında birçok kez basılan ve ilmî değeri yüksek olan tamamlanmamış bir tefsirdir. Söz konusu bu tefsir, el-Menâr dergisi aracılığı ile Müslümanlar arasında yaygın olmasının yanı sıra, birçok âlim tarafından araştırma konusu yapılan ve kendisine başvurulan bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Menâr Tefsîri, İctimâî Tefsîr, Yöntem.

مدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن القرآن كتاب الله وهو حبل الله المتين عصمة لمن اعتصم به ونبراس لمن اهتدى به، لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد.

وقد انبرى المسلمون يصنفون المؤلفات في هذا الكتاب المبين، فشرحوا إعجازه وبلاغته، وبينوا إعرابه وأحكامه، ومواعظه وآدابه، وأقسامه وأمثاله.

وقد بلغ أمر الإسلام ما بلغ الليل والنهار حين تمسك المسلمون بهذا الكتاب وجعلوه دستوراً لحياتهم، فلما زاغوا عن هديه ضعفوا وذلوا فسلط الله عليهم عدوه وعدوهم فزادهم ضعفاً وشتت أمرهم وفرقهم.

ولما كان العلماء ورثة الأنبياء فقد آلمهم حال المسلمين ومآلهم فأرادوا أن يعز الإسلام وأن يعود للقرآن مكانه ومكانته في حياة المسلمين فكانت دروس الإمام محمد عبده والتي كانت بطلب من تلميذه الشيخ رشيد رضا نواة هذا التفسير والذي يحاول إبراز هدي القرآن ويدفع عنه شبهات أعدائه.

وفي هذا البحث محاولة للتعريف بهذا التفسير وأسلوب جمعه والمنهج المتبع فيه وما أخذ عليه من مآخذ.

وقد قسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: تعريف بالمفسر والتفسير والمنهج المتبع فيه.

وفي المبحث الثاني: بيان لأهم الآراء الشاذة في هذا التفسير والرد عليها.

وأسأل الله أن أكون قد وفقت في هذا البحث وأن أكون قد بينت ولو اليسير عن هذا الموضوع.

إنه ولي ذلك والقادر عليه.

المبحث الأول: التعريف بالمفسر العلامة محمد رشيد رضا وتفسيره

اسمه ونسبه:

هو محمد رشيد بن علي بن رضا بن محمد شمس الدين بن السيد بهاء الدين، ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنه، وكان يؤكد ذلك في كل مناسبة فيقول: عن الإمام علي كرم الله وجهه جدّنا، وكذلك يقول: عن الإمام الحسين، يقول: جدنا الحسين عليه السلام، ويقول: جدنا الإمام جعفر الصادق عليه السلام. [73]

73 ينظر: الرومي، فهد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ط:٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص/١٧٠ – ١٧١، نقلاً عن مجلة المنار، ١٣١/١٣، وتفسير المنار، ٥١/١، ٤٩/١١.

ولادته:

ولد – رحمه الله – في أواخر شهر جمادى الأولى سنة: ١٢٨٢هـ، مما يوافق الثامن عشر من شهر أكتوبر سنة: ١٨٦٥م، في قرية: «قطون» وهي إحدى قرى لبنان على شاطئ البحر الأبيض المتوسط جنوب طرابلس الشام. [74]

نشأته وطلبه للعلم:

حفظ محمد رشيد رضا – رحمه الله – القرآن الكريم في صغره والتحق بالمدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس الشام، وقد كان من أساتذة هذه المدرسة من جمع بين العلم وحسن الفهم ومعرفة طبيعية العصر، ومن أبرز من تأثر به الشيخ رضا من هؤلاء الأساتذة الشيخ حسين الجسر، ولم تنقطع صلته به حتى بعد إغلاق تلك المدرسة ثم التحق بالمدرسة الدينية حتى نال الشهادة العالمية. [75]

وقد تأثر بكتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي تأثراً شديداً في شبابه بلغ به أن جعله ينزع نحو التصوف، يحدث الشيخ عن نفسه فيقول: [كنت من قبل اشتغالي بطلب العلم في طرابلس الشام مشتغلاً بالعبادة ميالاً إلى التصوف وكنت أنوي بقراءة القرآن الاتعاظ بمواعظه لأجل الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا، ثم يتحدث عما قلب حياته وغيرها من التصوف والإزواء إلى المسلك الجديد الذي سلكه فيقول: في أثناء هذه الحالة الغالبة عليّ ظفرت يدي بنسخ من جريدة (العروة الوثقى) في أوراق والدي، فلما قرأت مقالاتها في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وإعادة مجد الإسلام وسلطانه وعزته واسترداد ما ذهب من ممالكه وتحرير ما استعبد الأجانب من شعوبه أثرت في قلبي تأثيراً دخلت به في طور جديد من حياتي وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المقالات في الاستشهاد والاستدلال على قضاياها بآيات من الكتاب العزيز، وما تضمنه تفسيرها مما لم يحوم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة ومداركهم حول الفهم]. [76]

المرحلة الجديدة من حياة الإمام محمد رشيد رضا.

رأى الشيخ في مجلة العروة الوثقى: منهجاً للإصلاح والنهوض بالعلم الإسلامي، يقوم على أساس أن المسلمين أخوة وأن رابطة الدين تعلو كل رابطة.

---

74 ينظر: الرومي، فهد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٨٠٣/٢.

75 ينظر: المرجع السابق.

76 – ينظر: تفسير المنار، ١٥/١-١٦.

نعزم على الالتحاق بأصحاب هذه الدعوة الإصلاحية.

ويتحدث عن تلك المرحلة في حياته فيقول: [تلك المقالات التي حببت إليّ حكيمي الشرق، ومجددي الإسلام، ومصلحي العصر: السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني، والشيخ محمد عبده المصري، وهما اللذان أنشآ جريدة العروة الوثقى في باريس سنة: ١٣٠١هـ عقب احتلال الإنجليز لمصر في أواخر سنة: ١٢٩٩هـ، وكان الكاتب لتلك المقالات العالية فيها هو الثاني ولكن بإرشاد الأول وإدارته وسياسته وهو أستاذه في هذا المنهج ومربيه عليه].

وكان الشيخ يرغب في الاتصال بجمال الدين الأفغاني والمتتلمذ عليه لكنه تأخر في اللحاق به لأنه كان مقيماً في الأستانة، فلما توفاه الله اتصل بتلميذه الشيخ محمد عبده، يقول عن ذلك: [وبعد أن توفاه الله تعالى، تعلق أملي بالاتصال بخليفته الشيخ محمد عبده، للوقوف على اختباره، وآرائه في الإصلاح الإسلامي، ومازالت أتربض الفرص لذلك حتى سنحت لي في رجب سنة: ١٣١٥هـ، وكان ذلك عقب إتمام تحصيلي للعلم في طرابلس وأخذ شهادة العالمية أو التدريس من شيوخي فيها، فهاجرت إلى مصر وأنشأت المنار للدعوة إلى الإصلاح..]. [77]

وقد اتصل بالشيخ محمد عبده ولازمه ملازمة تامة.

الداعي لتأليف تفسير المنار:

كان أول اقتراح للشيخ رضا على الشيخ محمد عبده في أول لقاء له به رحمهما الله أن يكتب تفسيراً للقرآن ينفخ فيه من روحه، فرد عليه الشيخ أن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل بل إلى تفسير بعض الآيات لأن العمر لا يتسع لتفسير كامل، فاقترح عليه درساً في التفسير فاعتذر، وما زال الشيخ رضا يكرر عليه الاقتراح في أكثر من مناسبة ويلح عليه حتى اقتنع الشيخ محمد عبده فبدأ بإعطاء الدرس في التفسير في الأزهر، قرأ فيه تفسيراً لخمسة أجزاء تقريباً في ست سنين حيث توفاه الله تعالى قبل أن يكمل تفسيره، وكان الشيخ رشيد رضا يكتب أثناء إلقاء الدرس، ثم بدا له من بعد ذلك أن ينشر ما كتبه في مجلته: «المنار»، بزيادة أو حذف قليلين، مع مراجعته للإمام محمد عبده وإقراره لما يكتبه.

أما بعد وفاة الإمام فيقول رشيد رضا عن ذلك: [هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه – رحمه الله تعالى – بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء وفي الأكثر من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر، أو يقوي

77 – ينظر:تفسير المنار، ١٦/١.

حجتهم على خصومهم من الكفار والمبتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس]. [78]

القدر الذي تناوله في تفسيره:

ابتدأ تفسير المنارين من أول سورة الفاتحة وانتهى بسورة يوسف عليه السلام [أية: ١٠١]، ولم يكمل السورة حيث توفاه الله قبل أن كملها.

وقد أكمل الأستاذ بهجت البيطار تفسير سورة يوسف عليه السلام وطبع تفسير هذه السورة مستقلاً في كتاب يحمل اسم الإمام محمد رشيد رضا – رحمه الله تعالى – .

المبحث الثاني: منهج محمد رشيد رضا في تفسير المنار

أثبت الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمة كتابه رؤيته للتفسير الذي يريد والمنهج الذي سيسير عليه في تفسيره، وأوضح المآخذ التي أخذها على التفاسير السابقة وابتعادها عن المقصود الحقيقي من هذا الكتاب وهو أنه كتاب هداية وهذا الذي ينبغي على التفاسير أن تعتني بإظهار والكشف عنه في كتاب الله الحكيم.

يقول الشيخ: [والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع وأداة أو وسيلة لتحصيله]. [79]

ثم ذكر الشيخ المسالك التي سلكتها التفاسير قبله من الإغراق في مباحث ابتعدت عن الهدف الأسمى كالاهتمام بالبلاغة أو الإعراب، أو الإغراق في القصص والإسرائيليات، أو الاهتمام بغريب القرآن أو الأحكام أو العقائد، أو جعله للمواعظ والرقائق وأكثر من ذلك الإشارة التي خلطت كلام الصوفية بالباطنية. [80]

ثم بين أن التفسير قسمان: [الأول جاف مبعد عن الله وعن كتابه وهو ما يقصد به حر الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيراً، وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني وغيرهما.

وثانيهما: وهو التفسير الذي قلنا: إنه يجب على الناس على أنه فرض كفاية، هو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل

78 – ينظر: تفسير المنار، ١/٢٠.
79 – ينظر: تفسير المنار: ١/ص/٢١.
80 – المرجع السابق، ١/ص/٢١، بتصرف.

والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله: {وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}الأعراف: ٥٢].[81]

ولما كان أصل هذا التفسير هو دروس الإمام محمد عبده التي كان يلقيها في الأزهر فإن تفسيره جاء متأثراً بشكل كبير بمنهج أستاذه في كثير من الأمور خاصة وأن الشيخ رضا كان يكتب أثناء إلقاء الدرس، وكان يطلع أستاذه الإمام على ما أعد للطبع وقد أضاف إليه أو حذف منه الشيء اليسير وكان راضياً عنه.

وكان منهج الإمام في التفسير كما يتحدث عنه تلميذه حيث يقول: [كانت طريقته في قراءة الدرس على مقربة مما ارتآه في كتابة التفسير، وهو أن يتوسع فيه فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون، ويختصر فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات، ويتوكأ في ذلك على عبارة تفسير الجلالين الذي هو أوجز التفاسير فكان يقرأ عبارته فيقرها أو ينتقد منها ما يراه منتقداً ثم يتكلم في الآية أو الآيات المنزلة في معنى واحد بما فتح الله عليه مما فيه هداية وعبرة]. [82]

بقي أن أذكّر بما قلته سابقاً وهو القدر الذي فسره الإمام محمد عبده وهو من أول القرآن الكريم وحتى الآية: (١٢٦) من سورة النساء، فأصل تفسير هذه الآيات هو تفسير الإمام مع بعض الزيادات أو الحذف اليسير.

ولما توفي الإمام اختلف أسلوب الشيخ رضا في تفسيره وخالف منهج أستاذه، فتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة وفي المسائل الخلافية بين العلماء وفي الإكثار من شواهد الآيات في السورة المختلفة. [83]

ويعلق الدكتور حسين الذهبي على ذلك فيقول ويبدو لنا أن هذا التوسع الذي كان من الشيخ رشيد – خصوصاً في المسائل الاجتماعية – لم يدفعه إليه إلا كونه رجلاً وصحفياً اتصل عن طريق مجلته بالناس على اختلاف منازعهم ومشاربهم، وفيهم المتدين والملحد والكافر فأراد أن يتمشى بكتابته مع الجميع، فيثبت المتدين على دينه ويرد الملحد عن إلحاده ويكشف عن محاسن الإسلام لعل الكافر أن يثوب إلى رشده ويرجع عن كفره. [84]

81 – ينظر: تفسير المنار، ٢٦/١.
82 – ينظر: المرجع السابق، ١٩/١.
83 – ذكرت عبارته بنصها فيما سبق.
84 – ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ٦٢٢/٢.

ويمكننا أن نلخص منهج الشيخ رشيد رضا في نقاط كما يلي:

١- الاهتمام بمقصد القرآن والغاية من إنزاله وهي الهداية وإظهار حكم تشريعه، ومعالجة أمراض المجتمع من خلال هدي هذا الكتاب. وقد أكد على موضوع الهداية في مقدمة تفسير المنار بإعتبارها أكبر مقاصد القرآن. [85]

٢- عدم التقيد بأقوال المفسرين السابقين.

٣- الاهتمام بصحيح السنة النبوية والابتعاد عن الضعيف والموضوع.

٤- عدم الخوض في الإسرائيليات.

٥- لا تتحكم العقيدة في نص القرآن عنده بل القرآن هو الذي يحكمها. [86]

٦- عدم حشد مباحث الفنون والعلوم المختلفة في تفسيره.

٧- جمع الآيات التي تتحدث عن الموضوع نفسه.

٨- سهولة العبارة مع روعة الأسلوب الذي يمكن الناس من قبوله واستيعابه.

المآخذ على هذا التفسير:

من أبرز ما انتقد في هذا التفسير ما يلي:

تحكيم العقل في النصوص وتأويل ما يتعارض معه وهو في هذا التحكيم يضع العقل في غير موضعه حيث إن الأمور التي أولها هي من الممكنات عقلاً ولا تعتبر من المستحيلات، ومنها:

١- رأيه في إحياء الموتى كدلالة على البعث والذي ورد في القرآن الكريم في عدة مواضع كقوله تعالى: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۖ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}البقرة: ٧٢ – ٧٣. وهو يرى أن الآية ليست نصاً في إحياء الموتى.

وكذلك يفعل في قوله تعالى:{أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} البقرة: ٢٥٩.

---

85 – ضحى محمد صالح محمد و محمد عبدالكريم الخضر، التجديد في التفسير صوره وضوابطه واتجاهاته، مجلة الجامعة العراقية, ٢٠١٦, المجلد ٣٦, العدد ١, ص ٣٦.

86 – من أمثلة ذلك: رأيه بأن قاتل النفس وآكل الربا خالدان في النار لنص الآية.

وهو يرى هنا رأي أستاذه الإمام من المقصود بالإماتة نوع من السبات الطويل من غير أن تفارق الروح البدن.

٢- رأيه في معجزات النبي – صلى الله عليه وسلم – حيث يقرر أنه لا معجزة للنبي محمد – صلى الله عليه وسلم – غير القرآن الكريم، وأوّل انشقاق القمر في الآية بأنه ظهور الحجة.

رأيه في أصحاب الكبائر: وفي هذه المسألة نجده مخالفاً لأهل السنة فهو يرى أن صاحب الكبيرة التي في درجة أكل الربا وقتل المؤمن عمداً إذا مات ولم يتب فهو خالد في النار، لأن الله تعالى قال عن المرابين:{الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}البقرة: ٢٧٥. وأنكر على الإمام الرازي انتصاره لمذهبه الأشعري وجعل هذه الآية حجة على القائلين بخلود أصحاب الكبائر.

رأيه في قصة السجود لآدم عليه السلام: يوافق الشيخ رضا في هذه القضية رأي أستاذه الإمام فيرى بأن السجود إنما هو خضوع وتسخير قوى الكون للإنسان وأن الشياطين تمردت على ذلك.

رأيه في الملائكة: يرى الشيخ أن المقصود بالملائكة أرواح أو قوى طبيعية أو خواطر باعثة على الخير، وهو يخالف في ذلك ما أجمعت عليه الأمة، وقد أزرى بمن يخالفه فقال: [أفلا تزعمون أن لله ملائكة في الأرض وملائكة في السماء؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض؟ هل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، وبالعبارة التي تلقفتها عنهم كي لا يوحشك بما يدهشك وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها...إلخ كلامه].[87]

رأيه في السحر: يرى الشيخ أن السحر ليس له حقيقة كما يراها أهل السنة، وأنه ليس إلا ضرباً من التمويه والخداع.

وهذا ما ذكره العلماء من المآخذ على مدرسة المنار إجمالاً وفيما يلي أذكر رأي محمود رشيد في النقاط التالية بالتفصيل مثل:

١- إحياء الموتى.
٢- الملائكة.
٣- قصة آدم عليه السلام مع إبليس.
٤- موقفه من رؤية الجن.

87 - ينظر: تفسير المنار، ١/٢٢٥ - ٢٢٦

المبحث الثالث: مناقشة بعض الآراء الشاذة في التفسير

المطلب الأول: رأي محمد رشيد رضا في إحياء الموتى باعتباره آية للدلالة على البعث

وذلك في أكثر من موطن في القرآن الكريم منها:

١- ما جاء في قوله تعالى: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۖ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}البقرة: ٧٢ – ٧٣.

ذكر ابن الجوزي خلاصة سبب أمرهم بذبح البقرة التي وردت بها الآيات قبل ذلك في قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ۖ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ}البقرة: ٦٧، فقال: [روى ابن سيرين عن عبيدة قال: كان في بني إسرائيل رجل عقيم لا يولد له، وله مال كثير، وكان ابن أخيه وارثه، فقتله واحتمله ليلاً فأتى به حيا آخر، فوضعه على باب رجل منهم ثم أصبح يدعيه حتى تسلحوا وركب بعضهم إلى بعض، فأتوا موسى فذكروا له ذلك، فأمرهم بذبح البقرة]. [88]

وذكر المفسرون أن موسى عليه السلام أمر بني إسرائيل بعد ذبحهم بضرب القتيل بعضو من أعضائها فضربوه فقام وأخبر بقاتله ثم مات، فكان ذلك آية لموسى عليه السلام، وحجة على المعاد.

يقول ابن كثير – رحمه الله – : [فضربوه فحيي ونبه تعالى على قدرته وإحيائه الموتى بما شاهدوه من أمر القتيل، جعل تبارك وتعالى ذلك الصنيع حجة لهم على المعاد وفاصلاً ما كان بينهم من الخصومة والعناد]. [89]

لكننا نجد صاحب المنار – رحمه الله – يخالف ما ذكره المفسرون ولا يرى كون ذلك آية دالة على البعث، بل ينكر ذلك ويتجه وجهة أخرى في تفسير الآية، إذ يحكي ما قاله المفسرون ثم يستبعده مؤولاً الآية بتحكم ظاهر، فيقول: [وقالوا: إنهم ضربوه فعادت إليه الحياة، وقال: قتلني أخي، أو ابن أخي فلان، إلى آخر ما قالوه، والآية ليست نصاً في مجمله فكيف بتفصيله؟ والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله، ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يده وفعل ما رسم لذلك في الشريعة بريء من الدم ومن لم يفعل ثبتت عليه الجناية، ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس، أي يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الإحياء على حد قوله تعالى: {مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ

88 – ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ط:١، دار ابن حزم والمكتب الإسلامي، ٢٠٠٢، ص/٦٠١.

89 – ينظر: تفسير القرآن العظيم ابن كثير.

قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ }المائدة: ٣٢، وقوله:{ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}البقرة: ١٧٩، فالإحياء هنا معناه: الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين، ثم قال:{فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}البقرة: ٧٣، وبما يفصل بها في الخصومات، ويزيل من أسباب الفتن والعداوات]. [1]

٢- وبنفس الطريقة ينظر صاحب المنار – رحمه الله – إلى تفسير قول الله تعالى: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} البقرة: ٢٥٩.

فإن هذه الآية الكريمة تحكي دليلاً واقعياً آخر على البعث، ولا يعارض هذا الدليل حكماً من أحكام العقل الثلاثة من وجوب أو استحالة أو إمكان بل هذا دليل يحكم عليه العقل بالإمكان وفي تفسير هذه الآية يقوله القاسمي – رحمه الله – : [والمعنى: أولم تر إلى مثل الذي، أو إلى الذي مر على قرية كيف هداه الله تعالى وأخرجه من ظلمة الاشتباه إل نور العيان والشهود، وهي خالية ساقطة حيطانها على سقوفها، قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا أي كيف يعمر الله هذه القرية بعد خرابها فكان منه كالوقوع في الظلمات، فأراه الله الدليل على الإحياء الحقيقي في نفسه مبالغة في قلع الشبهة وإخراجاً له منها إلى النور، فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ليندرس بالكلية، ثُمَّ بَعَثَهُ أي أحياه ببعث روحه إلى بدنه وبضم أجزائه إلى بعض بعد تفرقها، قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قاله بناء على التقريب والتخمين، أو استقصاراً لمدة لبثه، قال الله: بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ وإنما سأله تعالى ليظهر له عجزه عن الإحاطة بشؤونه، وأن إحياءه ليس بعد مدة يسيرة، لأنه ربما يتوهم أنه هين بالجملة، بل بعد مدة طويلة، ولكي ينحسم به مادة استبعاده بالمرة، ويطلع في تضاعيفه على أمر آخر من بدائع آثار قدرته تعالى، وهو إبقاء الغذاء المتسارع إلى الفساد بالطبع على ما كان عليه دهراً طويلاً من غير تغير ما]. [2]

وهذا المعنى الذي ذهب إليه جمهور المفسرين يخالفه صاحب المنار عندما يجعل هذا اللبث نوعاً من النوم أو السبات الطويل من غير أن تفارق الروح البدن وهو بذلك يخالف سياق الآيات وما ترمي إليه من الاستدلال على البعث بهذه الآية العجيبة الظاهرة.

---

1 – ينظر: تفسير المنار، ١/٢٠٠.

2 – ينظر:جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ١/٦٠٤-٦٠٥.

يقول: [قالوا: معناه: ألبته مائة عام ميتاً، وذلك أن الموت يكون في لحظة واحدة، ويوضح الشيخ رشيد ما ذهب إليه بقول شيخه الإمام محمد عبده في القضية نفسها، وهو يسير على نهجه فيها ويقول بمذهبه فيقول: قال الأستاذ الإمام: وفاتهم أن من الموت ما يمتد زمناً طويلاً وهو ما يكون من فقد الحس والحركة والإدراك من غير أن تفارق الروح البدن بالمرة وهو ما كان لأهل الكهف، وقد عبر عنه تعالى بالضرب على الآذان هو المراد بالشق الثاني من قوله تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} الزمر: ٤٢ .

والبعث هو الإرسال فإذا هذا النوع من الموت يكون بتوفي النفس أي قبضها فزواله إنما يكون بإرسالها وبعثها.

وأقول: قد ثبت في هذا الزمان أن من الناس من تحفظ حياته زمناً طويلاً يكون فيه فاقد الحس والشعور، ويعبرون عن ذلك بالسبات وهو النوم المستغرق الذي سماه الله وفاة]. [3]

٣- سلك صاحب المنار – رحمه الله – هذا المنهج نفسه في تفسير قوله تعالى:{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}البقرة: ٢٦٠.

فالجمهور على أن معنى الآية أن الله تعالى طلب من إبراهيم عليه السلام في مجال إقامة الدليل لقومه على البعث أن يأخذ أربعة من الطير فيذبحهن ويقطعهن ويجعل على رؤوس الجبال من كل منهن جزءاً ثم يدعوهن فسوف يحييهن الله تعالى ويأتينه سعياً. [4]

لكن صاحب المنار - رحمة الله - يأبى هذا التفسير، ويذكر ما قاله الجمهور في معناها، ثم يورد ما قاله أبو مسلم - المفسر الشهير كما يقول - فيقول: [ملخص معنى الآية عند الجمهور: أن إبراهيم - صلى الله عليه وسلم – طلب من ربه أن يطلعه على كيفية إحياء الموتى، فأمره اله تعالى بأن يأخذ أربعة من الطير فيقطعن أجزاء يفرقها على عدة جبال هناك ثم يدعوها إليه فتجيئه وقالوا: إنه فعل ذلك وخالفهم أبو مسلم المفسر الشهير فقال: ليس في الكلام ما يدل على أنه فعل ذلك وما كل أمر يقصد به الامتثال، فإن من الخبر ما يأتي بصيغة الأمر لا سيما إذا أريد زيادة البيان، كما إذا سألك سائل كيف يصنع الحبر مثلاً؟ فتقول خذ كذا وكذا وافعل به كذا وكذا يكن حبراً، تريد هذه كيفيته، ولا تعني تكليفه صنع الحبر بالفعل، قال: وفي القرآن كثير من الأمر الذي

---

3 - ينظر: تفسير المنار، ٤٢/٣.

4 - ينظر: القرطبي، ٢٧١/٣-٢٧٤، وفتح القدير للشوكاني، ٣٥٩/١-٣٦٠، وروح المعاني للآلوسي: ٤٢/٣-٤٩.

يراد به الخبر، والكلام ها هنا مثل لإحياء الموتى، ومعناه خذ أربعة من الطير فضمها إليك وآنسها بك حتى تأنس، وتصير بحيث تجيب دعوتك، فإن الطيور من أشد الحيوان استعداداً لذلك، ثم اجعل كل واحد منها على جبل ثم ادعها فإنها تسرع إليك لا يمنعها تفرق أمكنتها وبعدها من ذلك، كذلك أمر ربك إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمة التكوين: {كونوا أحياء}، فيكونوا أحياء كما كان شأنه في بدء الخلق، إذ قال للسماوات والأرض{ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾} [فصلت: ١١].[5]

ثم ساق الشيخ رشيد بعد ذلك ما حكاه الرازي من تفسير أبي مسلم للآية وما أورده على قوله. [6] وتكلف من الردود على ما أورده الرازي على قول أبي مسلم ما يوافق رأيه الذي ارتآه في المسألة، وانتهى إلى التأكيد على ما ذهب إليه بقوله: [آية فهم الرازي وغيره فيها خلاف ما فهمه جميع المفسرين من قبله، ولم يقل أحد إن فهم فئة من الناس حجة على فهم الآخرين، على أن ما فهمه أبو مسلم هو المتبادر من عبارة الآية الكريمة].[7]

وبقوله: [وجملة القول: أن تفسير أبي مسلم للآية هو المتبادر الذي يدل عليه النظم، وهو الذي يجلي الحقيقة في

المسألة]. [8]

المطلب الثاني: موقف صاحب المنار من حقيقة الملائكة والرد عليه

أولاً: موقف صاحب المنار:

وذكر صاحب المنار رحمه الله عن أستاذه في شأن الملائكة قولين: أولهما ينسب إلى السلف فيقول: [أما الملائكة فيقول السلف فيهم: أنهم خلق أخبرنا الله تعالى بوجودهم وببعض عملهم، فيجب علينا الإيمان بهم، ولا يتوقف ذلك على معرفة حقيقتهم فنفوض علمها إلى الله تعالى، فإذا ورد أن لهم أجنحة نؤمن بذلك، ولكننا نقول: إنها ليست أجنحة من الريش ونحوه كأجنحة الطيور، إذ لو كانت كذلك لرأيناها وإذا ورد أنهم موكلون بالعوالم الجسمانية كالنبات والبحار فإننا نستدل بذلك على أن في الكون عالماً آخر ألطف من هذا العالم المحسوس، وأن له علاقة بنظامه وأحكامه، والعقل لا يحكم باستحالة هذا بل يحكم بإمكانه لذاته، ويحكم بصدق الوحي الذي أخبر به]. [9]

---

5 – ينظر: تفسير المنار، ٤٧/٣.
6 – ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٥/٧/٤-٤٦.
7 – ينظر: تفسير المنار، ٤٨/٣.
8 – ينظر: تفسير المنار، ٤٨/٣.
9 – ينظر: تفسير المنار، ٢١١/١.

وأما الرأي الثاني في الملائكة فينقله صاحب المنار كذلك عن شيخه بقوله: [قال الأستاذ: وذهب بعض المفسرين مذهباً آخر في فهم معنى الملائكة، وهو أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات، وخلقة حيوان وحفظ إنسان وغير ذلك فيه إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة وكذلك يقال في الحيوان والإنسان فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجاده فإنما قوامه بروح إلهي سمي في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة، والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة أمر هو مناطها، وبه قوامها ونظامها لا يمكن لعاقل أن ينكره، وإن أنكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكاً وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموساً طبيعيا لأن هذه الأسماء لا ترد في الشرع فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات].[10]

ونريد رأيه أيضاً جاء تأكيداً بقوله: [يشعر كل من فكر في نفسه ووازن بين خواطره عند ما يهم بأمر فيه وجه للحق أو الخير، ووجه للباطل أو للشر، بأن في نفسه تنازعاً كان الأمر قد عرض فيها على مجلس شورى فهذا يورد وذاك يدافع، واحد يقول: افعل وآخر يقول: لا تفعل حتى ينتصر أحد الطرفين، ويترجح أحد الخاطرين، فهذا الشيء الذي أودع في أنفسنا ونسميه قوة وفكراً وهو في الحقيقة معنى لا يدرك كنهه وروح لا تكتنه حقيقتها، لا يبعد أن يسميه الله تعالى: ملكاً، أو يسمي أسبابه: ملائكة، أو ما شاء من الأسماء، فإن التسمية لا حجر فيها على الناس، فكيف يحجر فيها على صاحب الإرادة المطلقة والسلطان النافذ والعلم الواسع].[11]

ولا شك أن جعل الملائكة قوة طبيعية مجردة في وظائفها، أو خواطر باعثه على الخير أو نحو ذلك بحجة عدم المبالاة بالتسمية أمر يخالف ما أجمعت عليه الأمة من جهة، كما أن نصوص القرآن الكريمة والسنة النبوية المطهرة تأبى هذا المعنى من جهة أخرى.

ومن ذلك قول الله تعالى:{آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}البقرة: ٢٨٥.

10 – ينظر: تفسير المنار، ٢٢٢/١.

11 – ينظر: المرجع السابق، ٢٢٣/١.

وقوله تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا} النساء: ١٣٦.

وفي السنة قول النبي – صلى الله عليه وسلم – عندما سأله جبريل عن الإيمان: ((الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث)). [12]

وفي رواية مسلم رحمه الله تعالى: ((أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره)). [13]

لقد أجمعت الأمة على الإيمان بالملائكة ركن من أركان الإيمان، ولا يتم إيمان العبد بدونه، فهذه الآية الكريمة شاهدة من شواهد القرآن التي تدل على وجوب الإيمان بالملائكة وكذلك الحديث المشتهر عن جبريل عليه السلام.

ومن مقتضيات الإيمان بالملائكة: الإيمان بما ورد من أوصافهم وأعمالهم في القرآن الكريم فمن أوصافهم ما ذكر من أنهم ذوي أجنحة:{الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۚ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾}فاطر: ١.

وكذلك ما ذكر من إمكان ظهورهم في صورة البشر: { فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا } مريم: ١٧.

وحديث جبريل الذي تمثل في صورة رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه من الصحابة الجلوس حول النبي – صلى الله عليه وسلم – أحد وسأل النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الإيمان.

أما أعمالهم: فمنهم حملة العرش قال الله تعالى:{وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} الحاقة: ١٧. وقال سبحانه:{ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ}غافر: ٧.

ومنهم كتبة الأعمال، قال تعالى:{وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ}الانفطار: ١٠ – ١٢.

12 – ينظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم: ٥٠، ص/٢٢، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط:٢، ١٩٩٩م.

13 – ينظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، حديث رقم: ٩٣، ص/٢٥، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط:١، ١٩٩٨م.

ومنهم الموكلون بحفظ العبد، قال تعالى:{لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۚ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾}الرعد: ١١.

ومنهم الموكل بالوحي، قال تعالى: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾}الشعراء: ١٩٣ – ١٩٥.

ومنهم الموكل بالموت، قال تعالى: {قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ} السجدة: ١١.

ومنهم خزنة النار وخزنة الجنة، قال تعالى:{وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴿٧١﴾ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾}الزمر: ٧١ – ٧٣.

على هذا النحو جاء ذكر الملائكة خلقاً ووصفاً في القرآن والسنة وقد مضى سلف هذه الأمة وخلفها على الإيمان بذلك، ولكن صاحب المنار – رحمه الله – خالفهم في ذلك وحاول أن يبرر موقف شيخه من الملائكة بأنه ما فعل ذلك إلا محاولة منه إقناع منكري الملائكة بوجودهم على نحو يتلاءم مع مألوف ما تقبله عقولهم، فنقل رد الشيخ على منتقد رأيه بقوله: ولست أحيط علماً بما فعلت العادة والتقاليد في أنفس بعض من يظنون أنهم من المتشددين في الدين إذ ينفرون من هذه المعاني كما ينفر المرضى أو المخدجون من جيد الأطعمة التي لا تضرهم، وقد يتوقف عليها قوام بنيهم ويتشبثون بأوهام مألوفة لهم تشبث أولئك المرضى والمخدجين بأضر طعام يفسد الأجسام ويزيد السقام، لا أعرف ما الذي فهموه من لفظ روح أو ملك وما الذي يتخيلونه من مفهوم لفظ القوة؟ أليس الروح في الآدمي مثلاً هذا الذي يظهر لنا في أفراد هذا النوع بالعقل والحس والوجدان والإرادة والعمل وإذا سلبوه سلبوا ما يسمى بالحياة؟ أوليست القوة هي ما تصدر عنه الآثار فيمن وهبت له، فإذا سمى الروح لظهور أثره قوة، أو ينقص معتقده شيئاً من اليقين. [14]

ولم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزرى بمن يخالفه رأيه فقال: [أفلا تزعمون أن لله ملائكة في الأرض؟ وهل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يسارك؟ ومن يكون عن يمينك؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك في الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيها فيما حولك وما بين يديك

14 – ينظر: تفسير المنار، ١/٢٢٤.

وما خلفك وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، بالعبارة التي تلقفها عنهم كي لا يوحشك بما يدهشك، وترى لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها، أفلا يكون ذلك أروح لنفسك، وأدعى إلى طمأنينة عقلك؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئاً من وراء حجاب، ووقفت على سر من أسرار الكتاب؟ فإن لم تجد في نفسك استعداداً لقبول أشعة هذه الحقائق وكنت ممن يؤمن بالغيب، ويفوض في إدراك الحقيقة ويقول: {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} آل عمران: ٧ .فلا ترم طلاب العرفان بالريب ماداموا يصدقون بالكتاب الذي آمنت به ويؤمنون بالرسول الذي صدقت برسالته، وهم في إيمانهم أعلى منك كعباً وأرضى منك بربهم نفساً]. [15]

ثانياً: مناقشة صاحب المنار وأستاذه الإمام:

نحن نحسن الظن بأصحاب هذه المدرسة ولا نقول أنهم ينكرون وجود الملائكة، ولكننا لا نسلم لهم ما جاؤوا به من التأويل، وإن كان قصدهم التقريب لهؤلاء الذين لا يؤمنون بالغيب.

لقد قدم الإمام محمد عبد ه وتلميذه الشيخ رشيد رضا تنازلات لهؤلاء البعيدين عن الدين حينما فتحوا باب التأويل وهذه التنازلات تركت أثراً سيئاً فيما بعد، وكنا نود من أصحاب هذه المدرسة أن يكتفوا بما قاله السلف والخلف في تفسير تلك الآيات ونذكرهم بقول الله تعالى:{وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ} الأنعام: ١١١.

كما أن الآيات لا تحمل التأويل الذي أولوه لأنها قطيعة في ثبوتها قطعية في دلالتها.

ولا نقبل من أصحاب هذه المدرسة قولهم بأن مجموع ما ورد في الملائكة فيه إيماء للخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة لا نرضى بهذا القول ولا نسلم له لأن عبارات القرآن غاية في الوضوح ولا داعي للخروج عن ظاهر معناها إلى الرمزية والإشارة الخفية.

وإلا فجائز أن يقال ذلك كذلك في آيات البعث ومعجزات الأنبياء وغير ذلك من الآيات.

فالقول بأن الملائكة من قوى الطبيعة قول خطير، إن ألفاظ القرآن الكريم عربية واضحة لها معان محددة. وتعم الفوضى إن فقدت الألفاظ مفاهيمها ودلالتها، كما كان عند السفسطائية فإذا أجزنا تسمية الملائكة قوى طبيعية فإنه من الممكن أن يقول قائل: أنا لا أؤمن بأن الله هو الخالق كما تسمونه وإنما اسمه الطبيعة ولا أسمي رسولكم نبياً وإنما عبقرياً أو فيلسوفاً.

أقول: هذا باب خطير لا ينبغي فتحة، حتى لا تدخل منه معاول الهدم للدين ممن في قلبه مرض لقد كان أصحاب هذه المدرسة متأثرين بالحضارة الغربية التي لا تؤمن إلا بما هو في دائرة الحسن، وهذا ما أدى بهم إلى هذا التأويل تقريباً لهؤلاء الغربيين ومن تأثر بهم.

15 – ينظر: المرجع السابق، ١/٢٢٥-٢٢٦.

المطلب الثالث: موقف صاحب المنار من قصة آدم وإبليس

ويتفرع على ما ذكره الشيخ رشيد من نقله ما قاله أستاذه في شأن الملائكة ودفاعه عنه موقفه من قصة آدم وإبليس وخاصة أمر الله تعالى الملائكة والسجود لآدم عليه السلام، ورفض إبليس ذلك، فعند تفسير قول الله تعالى: الملائكة والسجود لآدم عليه السلام، ورفض إبليس ذلك، فعند تفسير قول الله تعالى:{وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ} البقرة: ٣٤.

نقل عن أستاذه الإمام محمد عبده ما خالف به إجماع العلماء من فهم القصة على حقيقتها، وإجراء آياتها على ظاهرها وذهابه في هذا الصدد إلى أن القصة كناية عن خضوع قوى الكون المعبر عنها بالملائكة للإنسان واستثناء قوة الشر المعارضة لذلك.

فيقول: [قال الأستاذ ما معناه: فإذا صح الجري على هذا التفسير، فلا يستبعد أن تكون الإشارة في الآية إلى أن الله تعالى لما خلق الأرض ودبرها بما شاء من القوى مخصوصاً بنوع من أنواع المخلوقات لا يتعداه ولا يتعدى ما حدد له من الأثر الذي خص به خلق بعد ذلك الإنسان وأعطاه قوى يكون بها مستعداً للتصرف بجميع هذه القوى وتسخيرها في عمارة الأرض، وعبر عن تسخير هذه القوى له بالسجود الذي يفيد معنى الخضوع والتسخير، وجعله بهذا الاستعداد الذي لا حد له، والتصرف الذي لم يعط لغيره خليفة الله في أرضه؛ لأنه أكمل الموجودات في هذه الأرض، واستثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها بإبليس، وهو القوة التي تعارض في اتباع الحق وتصد عن عمل الخير وتنازع الإنسان في صرف قواه إلى المنافع والمصالح التي تتم بها خلافته فيصل إلى مراتب الكمال الوجود التي خلق مستعد للوصول إليها.

قال: [ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك والعمدة على اطمئنان القلب هو ركون النفس إلى ما أبصرت من الحق]. [16]

وكما فعل الشيخ في دفاعه عن شيخه الإمام في مسألة الملائكة، والتماسه العذر له فيها، فإنه هنا يتبنى نفس الموقف في انحيازه إلى تفسير أستاذه الإمام لقصة آدم عليه السلام وإبليس، فيقول – رحمه الله تعالى –: [ذلك وأن ترتيب النظم يلتئم مع التأويل الذي أورده الأستاذ الإمام في السياق، فإن هذه المعاني التي وردت بصيغة الحكاية، وبرزت في صورة التمثيل جاءت عقب قول الله تعالى:{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} البقرة: ٢٩.

وبقي شيء واحد لم يصرح به في الدرس وقد سبقت الإشارة إليه، وهو أن كل قوة من قوى هذه الأرض وكل ناموس من نواميس الطبيعة فيها خُلق خاضعاً للإنسان، وخُلق الإنسان مستعداً

16 – ينظر: تفسير المنار، ٢٢٣/١.

لتسخيره لمنفعته إلا قوة الإغراء بالشر، وناموس الوسوسة بالإغراء الذي يجذب دائماً إلى شر طباع الحيوان، ويعيقه عن بلوغ كماله الإنساني، فالظاهر من الآيات أن الإنسان لا يغلب هذه القوى ولا يخضعها مهما ارتقى وكمل، وقصارى ما يصل إليه الكاملون هو الحذر من دسائس الوسوسة والسلامة من سوء عاقبتها بألا يكون لها سلطاناً على نفس الكامل تجعله مسخراً وتستعمله بالشرور]. [17]

لقد أفرط أصحاب هذه المدرسة في العلوم المادية ولم ينظروا أن الله هو المسبب وكان هذا تحت اسم التجديد في المنهج.

أقصى ما يمكن الغربي أن يقول: إن الله خلق الشيء بالشيء، ولا يمكن أن يرى الغربي ويؤمن بأن الله خلق الأشياء من عنده.

هل النتيجة تحصل بالسبب أم عند السبب؟ إذا كانت عند السبب فهو يدل على أن السبب ليس له تأثيراً على المسبب، وهذا رأي أهل السنة.

وأما إذا قلنا: إن النتيجة، ولهذا رأي المعتزلة، فهذه الفكرة كانت أقرب إلى الحس في رأي محمد عبده وله نتائج ملموسة.

قالت المعتزلة: الملائكة أفضل الخلق فهم كالأنبياء بالنسبة إلى أممهم، فالملائكة خير من آدم وأفضل منه فكيف يسجد الفاضل للمفضول، ومن هنا أولو القصة وقالوا بأن القصة تمثيل وليست حقيقة، وكذلك إبليس فهو رمز لنوازل الشر، والإمام محمد عبده جوّز هذا التأويل لأنه معجب بالرأي الاعتزالي.

ونرد عليهم بقولنا: إن الله عز وجل أمر الفاضل أن يسجد للمفضول لحكمة أرادها، ونقول له: لا داعي لصرف الآيات عن معناها لأجل قصة الفاضل والمفضول، فلا مجاز عند أهل السنة ما دام يوجد هناك حقيقة ولا يوجد هناك قرينة توجب صرف اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

يقول محمد عبده: [إن الملائكة كناية عن الخير وإبليس كناية عن الشر، والكناية لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي مع المعنى الكنائي بل يتبادر مع المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي، ما المانع أن يتبادر مع المعنى الحقيقي للملائكة، المعنى الكنائي وهو القوة الخيرة، كما يتبادر من كثرة الرماد المعنى الحقيقي وبجانبه الكنائي وهو الجود والكرم، إن العرب لم تستخدم هذه الكناية من قبل فلم تكنى بالملائكة من القوة الخيرة وبإبليس عن القوة الشريرة، أما التشبيه فيمكن أن يقال: فلان كالملك أو فلان كالشيطان، وهذا التشبيه جاء بعد الوحي ولم يستعمل قبل نزول الوحي.

17 – المرجع السابق، ٢٢٧/١.

المطلب الرابع: موقفه من الجن (رؤية الجن)

الجن من عالم الغيب ولا يتعارض وجودهم مع أحكام العقل لأنه ممكن عقلاً، وجاء الوحي من القرآن الكريم والسنة الصحيحة يثبت وجودهم، والقرآن أثبت حقيقة الجن، وأنهم خلق من خلق الله تعالى خلقوا من النار، قال تعالى:{ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ} الحجر: ٢٧. وإنهم خلقوا مع الإنس لعبادة الله تعالى، قال الله سبحانه: {وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا (١٤) وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا} الجن: ١٤–١٥، وأنهم يتزوجون، قال الله تعالى: {فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ} الرحمن: ٥٦. وأنهم يتناسلون قال الله سبحانه: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ۖ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ۚ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا} الكهف: ٥٠.

وللإنصاف فإن صاحب المنار قد أثبت الجن وآمن بوجوده، ولكنه خالف إجماع العلماء فيما ذهب إليه من عدم إمكان رؤية الجن متمثلاً في صورة مما يتشكل بها، وتأول ما ثبت في الصحيح من ذلك مما رؤي من الجن الذي كان يسرق طعام الصدقة بأنه نوع من القردة الراقية التي تسمى السعلاة، أو أن المسألة كلها نوع من التخيل.

وقبل أن نسوق ما قاله الشيخ رشيد رضا في هذا المقام نذكر أولا ما جاء من الروايات الصحيحة والحسنة في شأن ظهور الجن في صورة كائنات تسرق من طعام الصدقة التي كان يوكل بحفظها بعض صحابة النبي – صلى الله عليه وسلم – أو مما يملك البعض الآخر من التمر، فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: ((وكلني رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته فقلت: والله لأرفعنك إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: إني محتاج وعليّ عيال ولي حاجة شديدة، قال: فخليت عنه، فأصبحت فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك البارحة؟ قال: قلت: يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالاً فرحمته فخليت سبيله، قال: أما إنه قد كذبك وسيعود، فعرفت أنه سيعود لقول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه سيعود، فرصدته، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: دعني، فإني محتاج وعليّ عيال لا أعود، فرحمته فخليت سبيله، فأصبحت فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك؟ قلت: يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيالاً فرحمته فخليت سبيله، قال: أما إنه قد كذبك وسيعود، فرصدته الثالثة، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته وقلت: والله لأرفعنك إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهذا آخر ثلاث مرات، وإنك تزعم لا تعود ثم تعود، قال: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها، قلت: ما هن؟ قال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي، حتى تختم الآية فإنك لن يزال عليك من الله حافظ

ولا يقربنك شيطان حتى تصبح، فخليت سبيله، وأصبحت فقال لي رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ما فعل أسيرك البارحة؟ قلت: يا رسول الله زعم أنه يعلمني كلمات ينفعني الله بها فخليت سبيله، قال: ما هي؟ قلت: قال لي: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي من أولها حتى تختم الآية، وقال لي: لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح، وكانوا أحرص شيء على الخير، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – أما إنه قد صدقك وهو كذوب، تعلم من تخاطب منذ ثلاث ليال يا أبا هريرة؟ قال: لا، قال: ذاك شيطان)). [18]

وعن أبي أيوب الأنصاري – رضي الله عنه – أنه كانت له سهوة[19] فيها تمر، فكانت تجيء الغول فتأخذ منه، قال: فشكا ذلك إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: فاذهب فإذا رأيتها فقل: بسم الله أجيبي رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، قال: فأخذها فحلفت ألا تعود فأرسلها، فجاء إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت ألا تعود، فقال: كذبت وهي معاودة للكذب، قال: فأخذها مرة أخرى فحلفت أن لا تعود فأرسلها، فجاء إلى النبي– صلى الله عليه وسلم – فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت أن لا تعود، فقال: كذبت وهي معاودة للكذب، فأخذها وقال: ما أنا بتاركك حتى أذهب بك إلى النبي– صلى الله عليه وسلم – فقالت: إني ذاكرة لك شيئاً: آية الكرسي، اقرأها في بيتك فلا يقربنك شيطان ولا غيره، قال: فجاء إلى النبي– صلى الله عليه وسلم – فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: فأخبره بما قالت، قال: صدقت وهي كذوب)). [20]

وفيما يلي أنقل نص ما قاله صاحب المنار في شأن الجن في سياق تفسيره لقول الله تعالى: قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} الأنعام: ٧١.

قال: [والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البراري المنقطعة شيئاً يتلون، فيهيم على وجهه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن، ويحتمل أن يكون بعضهم قد رأى بعض القردة ا لراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روي عنه وكان عن مشاهدة، وإلا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي – صلى الله عليه وسلم – له أو قبل العلم بهذا النفي، وقد قال الله تعالى

18 – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلًا فترك الوكيل شيئاً فأجازه، حديث رقم: ٢٣١١، ص/٣٧٠، ط:٢، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩م.

19 – سهوة: بيت صغير في الأرض منحدر يشبه بالخزانة يكون فيها المتاع.

20 – أخرجه الترمذي في سننه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي، رقم الحديث: ٢٨٨٠، ص/٦٤٧-٦٤٨، دار السلام، الرياض.

في الشيطان:{يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۗ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} الأعراف: ٢٧.

وقال ابن عباس: إن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم ير الجن حين استمعوا القرآن منه، بل علم ذلك بالوحي، لقوله تعالى: {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا} الأحقاف: ١. ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه، وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع: سمعت الشافعي يقول: من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً. انتهى

وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها. [21]

والشيخ رشيد رضا يرى أنه ليس في هذه الروايات حديث صحيح والحق أن صاحب تفسير المنار أخطأ في تضعيف هذه الأحاديث وتأويلها بدون مسوغ، حيث إن هناك أحاديث أخرى ثبتت صحتها في البخاري ومسلم، كما أن رؤية الجن متشكلاً في صورة بشر أو حيوان لا تستحيل عقلاً بل هي من الممكنات.

وقوله: رأى السعلاة – وهي نوع من القردة – قد تكون هي من أكل من التمر في حديث أبي أيوب الأنصاري يرد بأن القرد لا يتكلم فضلاً عن أن يحاور ويعلم غيره.

ومن الأحاديث الصحيحة التي وردت في رؤية الجن فيما يتشكلون به من الصور فمنها: ما أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي السائب مولى هاشم بن زهرة أنه دخل على أبي سعيد الخدري في بيته، قال: فوجدته يصلي، فجلست أنتظره حتى يقضي صلاته، فسمعت تحريكاً في عراجين في ناحية البيت، فالتقت فإذا حية، فوثبت لأقتلها، فأشار إليّ أن أجلس، فجلست، فلما انصرف أشار إلى بيت في الدار فقال: أترى هذا البيت؟ فقلت: نعم، قال: كان فيه فتى منا حديث عهد بعرس، قال: فخرجنا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلى الخندق فكان ذلك الفتى يستأذن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بأنصاف النهار فيرجع إلى أهله فاستأذنه يوماً، فقال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: ((خذ عليك سلاحك فإني أخشى عليك قريظة)) فأخذ الرجل سلاحه، ثم رجع فإذا امرأته بين البابين قائمة، فأهوى إليها الرمح ليطعنها به، وأصابتها غيره، فقالت له: أكفف عليك رمحك وادخل البيت حتى تنظر ما الذي أخرجني فدخل فإذا بحية عظيمة منطوية على الفراش فأهوى إليها بالرمح فانتظمها به ثم خرج فركز بالدار فاضطربت عليه، فما يدري أيهما كان

21 – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب قتل الحيات وغيرها، رقم الحديث: ٢٢٣٦، ص/٩٩٣، دار السلام الرياض.

أسرع موتاً، الحية أم الفتى؟ قال: فجئنا إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فذكرنا ذلك له وقلنا: أدع الله يحييه لنا، فقال: ((استغفروا لصاحبكم، ثم قال إن بالمدينة جناً قد أسلموا، فإذا رأيتم منهم شيئاً فآذنوه ثلاثة أيام فإن بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فإنما هو شيطان)).

ومنها كذلك ما أخرجه البخاري[22] ومسلم[23] واللفظ للبخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي – صلى الله عليه وسلم – : ((إن عفريتاً من الجن تفلت البارحة ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذته، فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان: {قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} ص: ٣٥، فرددته خاسئاً)).

قال النووي – رحمه الله تعالى – في شرح الحديث: [فيه دليل أن الجن موجودون، وأنه قد يراهم بعض الآدميين، وأما قول الله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۗ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} الأعراف: ٢٧، فمحمول على الغالب فلو كانت رؤيتهم محالاً لما قال النبي – صلى الله عليه وسلم – ما قال من رؤيته إياه، ومن أنه كان يربطه لينظروا كلهم إليه، ويلعب به ولدان أهل المدينة]. [24]

وقال الشوكاني – رحمه الله تعالى – عند تفسير قول الله عز وجل:{إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ} الأعراف: ٢٧، ما نصه: [وقد استدل جماعة من أهل العلم من هذه الآية على أن رؤية الشياطين غير ممكنة، وليس في الآية ما يدل على ذلك، وغاية ما فيها أنه يرانا من حيث لا نراه، وليس فيها أنا لا نراه أبداً، فإن انتفاء الرؤية منا له في وقت رؤيته لنا لا يستلزم انتفاءها مطلقاً]. [25]

كذلك يذكر الشيخ رشيد رضا في موطن آخر أن الميكروبات التي اكتشفت حديثاً أن تكون نوعاً من الجن، فنراه عند تفسيره لقول الله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }البقرة: ٢٧٥، يقول: [والمتكلمون يقولون: إن الجن أجسام حية خفية لا ترى، وقد قلت في المنار غير مرة: إنه يصح أن يقال: إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت

22 – أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى:{وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ}، رقم الحديث: ٣٤٢٣، ص/٥٧٦.

23 – أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة فيها، باب جواز لعن الشيطان في أثناء الصلاة والتعوذ منه، وجواز العمل القليل في الصلاة، رقم الحديث: ٥٤١، ص/٢٢٠.

24 – صحيح مسلم بشرح النووي، ٣٢/٥. دار المعرفة بيروت، ط:١٩٩٥م.

25 – ينظر: الشوكاني، محمد علي، فتح القدير، ط:٣، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م، ٢٤٧/٢.

في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعا من الجن وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض]. [26]

والشيخ في هذه النقطة قد اعتمد على معنى (الجن) اللغوي وهو الستر، إلا أنه مخالف للحقيقة الشرعية في المراد بالجن كما أوضحها القرآن الكريم والسنة المطهرة.

هذه بعض القضايا التي خالف فيها صاحب المنار إجماع العلماء.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

ففي نهاية هذا البحث أستطيع أن أسجل أهم النقاط المستفادة منه وهي:

١- تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار يعتبر من أبرز آثار المدرسة الأدبية العقلية الاجتماعية في التفسير المؤسس الأول لهذه المدرسة هو الإمام محمد عبده ومجموعة تلاميذه.

٢- إن هذا التفسير وإن كان في الأصل دروس الإمام محمد عبده التي كان يلقيها في التفسير في الأزهر الشريف، إلا أن شخصية الشيخ رشيد رضا واضحة في تناوله لقضايا التفسير ومسائله.

٣- إن محمد رشيد رضا – اللبناني الأصل – والذي كانت نقطة تحوله الكبرى الاطلاع على أعداد من مجلة (العروة الوثقى)، هو صاحب فكرة إلقاء دروس التفسير وتدوينها وجمعها، فهو الذي ألح على محمد عبده في ذلك، للرد على الشبهات والمطاعن في القرآن الكريم من قبل المستشرقين.

٤- سلك الشيخ رشيد رضا – رحمه الله – في تفسيره مسلكاً قام على ركائز تمثلت في تحرير الهدف الأسمى من التفسير وبيان مراتبه، ونقد المسالك التي سلكها المفسرون السابقون، وبيان العلوم التي تساعد على تحقيق الهدف الأمثل من التفسير وهو تحقيق الهداية من خلال توجيهات القرآن.

٥- من أهم إيجابيات تفسير المنار اهتمامه بإبراز بلاغة القرآن وإعجازه، موقفه من الإسرائيليات موقفاً ناقداً وكذلك من الروايات المكذوبة، عدم خوضه في تعيين ما أبهمه القرآن وابتعاده عن كثرة اصطلاحات العلوم المذكورة في كتب التفسير السابقة.

---

26 – ينظر: تفسير المنار، ٣/٨٠ – ٨١.

٦- ويغلب على هذا التفسير المنهج الإصلاحي حيث تأتي التفسيرات بعيدة عن تقليد القدماء مواكبة لروح العصر ولغة العصر، محاولة تحقيق هداية القرآن من خلال إصلاح المجتمع بهذا القرآن.

أما أهم ما يؤخذ على هذا التفسير:

١- إعجابه بالحضارة الغربية المادية المحسوسة والإفراط فيه.

٢- إعجابه بالعقلية الاعتزالية والإفراط في ذلك.

٣- وضع العقل في غير موضعه أحياناً في تأويل بعض الآيات.

٤- خالف الإجماع في بعض المسائل.

من أهم القضايا التي تؤخذ عليه في تفسيره: موقفه من معجزات النبي – صلى الله عليه وسلم – كانشقاق القمر، وموقفه من حقيقة الملائكة، وموقفه من قضية آدم عليه السلام مع إبليس حين أمر بالسجود له، وغير ذلك من القضايا.

وأخيراً، فإننا لا ننكر لصاحب المنار حرصه ودفاعه عن الإسلام والقرآن ورده لما يثيره أعداء الإسلام وخصومه من الشبهات تلك ميزة للشيخ وإيجابية من إيجابياته الكثيرة، وما ناقشناه وخالفناه فيه من الآراء، فإنا كنا نود أن لا يصدر عن مثل الشيخ فإن عمل البشر مهما علا شأنه لا يسلم من المآخذ وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا النبي صلى الله عليه وسلم.

والكمال لله وحده، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ط:١، دار ابن حزم والمكتب الإسلامي.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط:١، ٢٠٠٠م.

الآلوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط:١، ١٩٩٨م.

الترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، دار السلام، الرياض.

الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة مصر، ط:٦، ١٩٩٥م.

الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط:٣، ١٩٨٥م.

رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت.

الرومي، فهد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:٤، ١٩٩٧م.

الرومي، فهد بن عبد الرحمن، منهج المدرسة العقلية الحديثة، مؤسسة الرسالة، ط:٤، بيروت.

الشوكاني، علي بن محمد، فتح القدير، ط:٣، دار المعرفة، بيروت.

ضحى محمد صالح محمد و محمد عبدالكريم الخضر، التجديد في التفسير صوره وضوابطه واتجاهاته، مجلة الجامعة العراقية, ٢٠١٦, المجلد ٣٦, العدد ١.

القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ط:١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ط:١، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

مسلم، صحيح مسلم، دار السلام الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط:١، ١٩٩٩م.

النووي، محيي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج مع صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، ط:٢، ١٩٩٥م.

موانع النكاح بين قانون حقوق العائلة والتشريعات في لبنان

طيبة محمد عبد الله القيسي
Teeba Mohammed Al Qaysi
طالب دكتوراة في جامعة يالوفا وباحث شرعي القسم: اللغة العربية
tayba.alqaysi93@gmail.com

الملخص

هذه الدراسة هي دراسة مقارنة لموانع النكاح بين قانون حقوق العائلة وتشريعات الأحوال الشخصية في لبنان. وقد أختير قانون حقوق العائلة لما فيه من أهمية كبيرة تتجلى في ما يلي: أولا: لأنه صيغة مقننة للأحكام الشرعية لموانع النكاح في الفقه الإسلامي. ثانيا: لأن مواد هذا القانون جمعت في حيثياتها بين المذاهب الأربعة (الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي) وإن غلب عليها المذهب الحنفي. ثالثا: لأن هذا القانون يشمل موانع النكاح عند كل من النصارى (العيسويين) واليهود (الموسويين) كما للمسلمين.وكان سبب إختيار لبنان نموذجا للمقارنة نظرا لتعدد الأديان والطوائف في مجتمعه، وتنوع تشريعات الأحوال الشخصية داخل محاكمه بسبب ذلك التعدد. لذلك جاءت هذه المقارنة للبحث في مدى التوافق بين قانون حقوق العائلة والتشريعات المتعددة في لبنان، وتحليل النتائج لمعرفة مدى إمكانية قَولبة تعدد التشريعات في لبنان تحت إطار موحد كقانون العائلة مع بعض التعديلات إن لزم الأمر. وذلك بهدف صياغة قانون موحد للأحوال الشخصية في لبنان بمضمون يتناسب مع الشرائع الإلهية وينسجم في الوقت نفسه مع الفئات المختلفة في لبنان؛ ليكون بديلا عن أي قانون مدني لا يتفق مع الشرائع الإلهية.

الكلمات المفتاحية: موانع، النكاح، حقوق العائلة، لبنان.

Lübnan'daki Aile Hakları Hukuku ve Ahvâl-i Şahsiyye'ye Göre Evlenme Engelleri

Öz

Bu çalışma Lübnan'daki Aile Hakları Hukuku ile *ahvâl-i şahsiyye* (kişisel kanun) mevzuatı arasında gerçekleştirilen karşılaştırmalı bir çalışmadır. Aile Hukuku Kanunu, aşağıdaki maddelerde açığa çıkan büyük önemi nedeniyle seçilmiştir: Birincisi, Aile Hukuku Kanunu, İslam hukukundaki evlenme engelleri hakkındaki yasal hükümlerin kodlanmış bir şeklidir. İkinci olarak, bu kanunun maddeleri, bu kanundaki diğer mezhepler arasında baskın doktrin Hanefi mezhebi olmasına rağmen, dört doktrini de (Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli) yansıtacak şekilde bir araya getirilmiştir. Üçüncüsü olarak ilgili kanun Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların dinlerinde evlenmeyi engelleyen hususları içerir. Çalışmada karşılaştırma modeli olarak Lübnan'ın tercih edilmesinin sebebi, Lübnan toplumunun bünyesinde barındırdığı din ve mezheplerin çeşitliği ve bu sebeple mahkemelerinde mevcut olan kişisel statü mevzuatının farklılığıdır. Bu çalışma Lübnan›daki Aile Hukuku Kanunu ile çeşitli kişisel mevzuatlar arasındaki uyumun ne ölçüde olduğunu keşfetmek ve birbirinden farklı bu mevzuatların, gerekirse bazı düzeltmelerde bulunarak "Aile Kanunu" gibi tek bir kanun çerçevesinde birleştirilmesinin mümkün olup olmadığı noktasında bilgi elde edebilmek için, karşılaştırmanın neticesinde ortaya çıkan sonuçları analiz etmek için gerçekleştirilmiştir. Bu da, Lübnan'ın, şeriata uygun olmaya diğer medeni kanunlarının yerini alacak şekilde ilahi kanunlara münasip ve aynı zamanda ülkedeki farklı grupların da uyum sağlayacağı birleşik ve kapsamlı bir *ahvâl-i şahsiyye* kanunu çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kontrendikasyonlar, Evlilik, Aile Hukuku, Lübnan.

المقدمة

إن الصفة الشمولية للقانون دفعت الدول الى تشريع القوانين في مختلف الجوانب، فقد إعتمدت الدول بحسب أنظمتها على أطر معينة شرعت من خلالها القوانين المرعية التنفيذ. وكما هو الحال بالنسبة للقوانين المدنية والجزائية وغيرها، فقد شرع كذلك قوانين مدنية ترعى مسائل الأحوال الشخصية، في حين قد ارتكزت بعض الدول الأخرى على التشريعات الدينية بأطر قانونية في مسائلها. علما بأن التشريعات الدينية لم توضع لترعى العبادات والمعاملات فقط، وإنما وضعت لتشكل منهج حياة. وإن أهمية تلك التشريعات تكمن في أنها قائمة على قواعد ثابتة هدفها العدالة والمساواة، أما أهمية القانون فهي تكمن في صفته الشمولية، ولربما هذا ما دفع الدولة العثمانية الى العمل لتشريع قانون «حقوق العائلة»؛ والذي يرعى بدوره أحكام

المناكحات والمفارقات حسب الأديان الثلاثة (الإسلام- المسيحية- اليهودية)، وذلك تأسيا بما ورد في «مجلة الأحكام العدلية». وبالفعل فقد تمكنت من وضع مواد قانونية لتنظم مسائل المناكحات والمفارقات لرعاياها، فكان من خلال تقنين الأحكام الشرعية بمواد قانونية وردت تحت عنوان «حقوق العائلة». وقد راعت الدولة العثمانية في مواد هذا القانون شمولها للمسلمين كما المسيحيين واليهود، وتعود أهمية مراعاتها للمسيحيين واليهود الى جانب المسلمين في هذا القانون ليس فقط لكونهم من رعايا الدولة العثمانية، وإنما لكونهم أصحاب كتب سماوية.

لكن بعد تجميد قوانين الدولة العثمانية وانقسام أراضيها، وضعت حدود جديدة للدول، ووضع لكل دولة فيما بعد أنظمتها وقوانينها الخاصة. ولبنان كنموذج لإحدى تلك الدول، ولكونه مثال معقد من حيث نسيجه الاجتماعي قياسا بدول المنطقة التي لا تكاد تختلف عنه إلا ببعض الفوارق البسيطة، سيكون نموذجا للمقارنة في مسائل موانع النكاح المنصوص عنها في قانون حقوق العائلة العثماني وتشريعات الأحوال الشخصية المطبقة في لبنان؛ وذلك لأن الانتداب (الاحتلال) الفرنسي بالرغم من فرض قوانينه على صعيد القانون المدني على سبيل المثال إلا إنه لم يتمكن من فرض قانون موحد ومحدد للأحوال الشخصية في لبنان.

وعليه فقد اعتمد لبنان بالنسبة لمسائل الأحوال الشخصية على التشريعات الدينية الخاصة بكل طائفة على حدة. ولقد كرس الدستور اللبناني في اعترافه بالطوائف رسميا في المادة التاسعة منه، التي تعترف بحرية المعتقد وإقامة الشعائر الدينية. وتطبيقا لذلك صدر في ١٣-٣-١٩٣٦ القرار ٦٠ل/ر والذي يتضمن في مادته الاولى التالي:

«ان الطوائف المعترف بها قانونا كطوائف ذات نظام شخصي هي الطوائف التاريخية التي صدر تنظيمها ومحاكمها وشرائعها في صك تشريعي على الشكل التالي:

اولا: الطوائف الاسلامية: السنية- الجعفرية- العلوية- الإسماعيلية والدرزية.

ثانيا: الطوائف المسيحية: المارونية- الارثوذكسية- الكاثوليكية الملكية- الارمنية الارثوذكسية- الارمنية الكاثوليكية- السريانية الارثوذكسية- السريانية الكاثوليكية- الكلدانية- اللاتينية والبروتستانتية.

ثالثا: الطوائف اليهودية: كنيس بيروت- كنيس دمشق- كنيس حلب».

وقد ورد تبعا لذلك اصدار قرار تنظيم محاكم الأحوال الشخصية وفق هيكلية تتناسب مع أحكام الطوائف وبما يخدم مصلحة المتداعين كونهم من هذه الطائفة او تلك. فكانت النتيجة اعتماد محاكم مخصصة لمسائل الأحوال الشخصية متنوعة؛ وهي المحاكم الشرعية والمحاكم المذهبية والمحاكم الروحية. بحيث يتضمن القضاء الشرعي على المحاكم الشرعية السنية

والمحاكم الشرعية الجعفرية بالإضافة للمحاكم المذهبية الدرزية، ولتتضمن المحاكم الروحية على محاكم الطوائف الكاثوليكية، ومحاكم الطوائف الارثوذكسية ومحاكم الطوائف الانجيلية.

لم يضع المشرع اللبناني قوانين موحدة للأحوال الشخصية لتلك الطوائف كما ذكرنا، وإنما ترك لكل طائفة اعتماد تشريعاتها الدينية في هذا السياق (فالسنة على سبيل المثال أخذوا تشريعاتهم من المذهب الحنفي بالاعتماد على قانون حقوق العائلة العثماني وتشريع نظام أحكام الأسرة الصادر سنة ٢٠١١م) . إلا انه عمل من ناحية اخرى على وضع تشريعات خاصة بأحكام المواريث بالنسبة للمحمديين (المسلمين) وغير المحمديين (غير المسلمين من المسيحيين واليهود) كلا على حدة.

وبالرغم من الخصوصية التي حفظها الدستور اللبناني لكل الاديان والطوائف على أراضيه؛ وهي حق مشروع؛ إلا إن ضرورة تقنين تشريعات الأحوال الشخصية بقانون موحد كما بادرت لذلك الدولة العثمانية تظهر أهميته في دولة مثل لبنان وذلك لكم ونوع التعدد داخل اراضيها. وذلك لأن قوة القانون لا تقاس على هيكلته لأحكام واضحة ومحددة فحسب، وإنما تقاس على قدرته لاستيعاب أكبر قدر ممكن من الأحكام المختلفة لموضوع محدد ضمن قانون واحد؛ ونقصد بهذا الكلام الصفة الشمولية للقانون.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث أولا لمعرفة مدى تطابق لمعرفة مدى التوافق بين مواد قانون حقوق العائلة العثماني ومواد القوانين المعتمدة من قبل الطوائف في لبنان.

أهمية البحث

إن أهمية هذا البحث تكمن في عدة أمور أهمها أن المشرع اللبناني لم يضع قانونا موحدا لمسائل الأحوال الشخصية كما فعل بالنسبة للقوانين الأخرى، وقد شكل ذلك إشكالية دفعت عدة جهات لاقتراح تشريعات موحدة لكنها لا تنطبق في موادها مع الأحكام الإلهية على صعيد الديانات الثلاثة (الإسلام- المسيحية- واليهودية). ونظرا لاعتماد الدولة العثمانية على الأحكام الإلهية في تشريعها ضمن مجتمع فيه كافة الديانات والطوائف كما هو الحال للمجتمع اللبناني، لذلك سنرى مدى إمكانية الاعتماد على جهود الدولة العثمانية في قانون حقوق العائلة العثماني والأخذ به كمصدر من مصادر التشريع بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية.

منهجية البحث

تعتمد منهجية البحث على مراعة المنهج الوصفي من حيث النقل من المواد القانونية، ثم

المنهج التحليلي لتأتي المواد ثم التركيب والاستنتاج بما يخدم الغاية التي جاء لأجلها البحث؛ ولهذا سيتناول البحث مواد قانون أحكام العائلة العثماني، ومن ثم وضع المواد المقابلة لها في التشريعات المعمول بها في لبنان، ثم وضع مدى امكانية اعتماد المادة في قانون حقوق العائلة أو التعديل عليها أو استبعادها.

مدخل

يذهب فقهاء المسلمين عموما والحنفية بشكل خاص إلى القول بأن غير المسلمين مخاطبون بالآدمية، ولهذا وجب ضبط عقودهم، وخصوصا ما يتعلق عقود المناكحات[1]؛ وعلى هذا قامت التشريعات القانونية للنظام الحكم على الأخذ بصفة الحرية وتنظيمها بنظم محكمة ومنضبطة[2].

ولا بد لنا قبل التفصيل في كل مبحث من إعطاء نبذة ملخصة بشكل عام لموانع النكاح في التشريعات اللبنانية فهي عند الطائفة السنية متطابقة مع ما ورد في مواد قانون حقوق العائلة كما فصلنا في بداية الدراسة، ويمكن إيجازها بالشكل الآتي:

«الحرمة المؤبدة: النسب، المصاهرة، الرضاع.

الحرمة المؤقتة: الجمع بين المحارم، الجمع بين أكثر من أربع زوجات في وقت واحد، زوجة الغير ومعتدته، المطلقة ثلاثا، المرأة التي لا تدين بدين سماوي، زواج المسلمة بغير المسلم.

أما عند الطائفة الدرزية فلقد حدد ضمن تشريعهم الخاص موانع الزواج في ٥ مواد (من المادة٩ الى المادة ١٣). ولقد توافقت مع قانون العائلة في أربعة مواد واختلفت معه في ثلاثة، وهي منع التعدد وبالتالي منع الجمع بشكل عام بين امرأتين وعدم إمكانية إعادة المطلقة كيفما طلقت»[3].

أما بالنسبة لموانع النكاح عند الطائفة الإسرائيلية والطوائف المسيحية فيمكن تلخيصها بالشكل التالي:

«لا بد لنا أولا من التنبيه على إن الموانع الإلهية لهذه الطوائف لا يمكن أن يؤذن بالزواج فيها بشكل استثنائي (التفسيح من المانع)، أما الموانع الوضعية الكنسية فهي قابلة للإذن فيها بشكل استثنائي من المراجع المختصة (التفسيح).

---

1 محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت:٤٨٣هـ)، في الأحوال الشخصية، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٤هـ١٩٩٣م، ج٣، ص٢٢٤.

2 عثمان سعيد حوران، الأسس الفقهية الحاكمة في نظام الدولة والقضاء الدولة العثمانية أنموذجا، İslam Hukuku Araştırmaları Dergi s i , s y. ٣٢, ٢٠١٨, s. ١٩١-٢٢٣.

3 أحمد المصطفى، في الأحوال الشخصية، المؤسسة الحديثة للكتاب (طرابلس- لبنان)، ص.٧٤-٨٦.

١- مانع العمر: هو السن المحدد للزواج، وهو مختلف بين الطوائف. وهو مانع كنسي قابل للتفسيح في ظروف معينة.

٢- مانع العجز: هو عدم إمكانية أحد الزوجين أو كليهما على المجامعة الجنسية الكاملة بمفهومها الفيزيولوجي بغض النظر عن الإيلاد، وهو مانع إلهي.

٣- مانع الوثاق: يعني بالوثاق عقد الزواج فمن كان مرتبطا بعقد زواج يمنع من الزواج الى حين زوال ذلك المانع. مانع الوثاق هو من الموانع المشتركة بين جميع الطوائف والتي لا يمكن التفسيح منها.

٤- مانع اختلاف الدين: نافذ لدى كافة الطوائف المشمولة في ق.١٩٥١ ويعني عدم أهلية المعمد وغير المعمدة من عقد زواج صحيح ما لم يعمد الفريق الآخر أو ما لم يفسح في هذا المانع لكونه مانع كنسي.

٥- مانع الدرجة المقدسة: هو انعدام الأهلية لجميع الإكليريكيين من ذوي الدرجات المقدسة (شماس انجيلي، كاهن، اسقف) من عقد زواج صحيح يعود للبابا دون سواه التفسيح من مانع الدرجة المقدسة.

٦- مانع النذر الرهباني: منع الرهبان والراهبات ذوي النذور الرهبانية الاحتفالية الكبرى المؤبدة أو البسيطة المؤبدة عن عقد زواج. يزول مانع نذر العفة بالتفسيح من المراجع المختصة.

٧- مانع الخطف: وهو حال انتقال الرجل بالمرأة رغما عن إرادتها الى مكان غير آمن أو بأن يضبطها في مكان ما لينتزع منها الرضى بالزواج. يزول هذا المانع بتحرير المرأة كليا من تأثير سلطة الخاطف.

٨- مانع الذنب: يستمد هذا المانع جذوره من الشرع الروماني، فقد حرم هذا الشرع على الزانية أن تتزوج شريكها في الزنى.

٩- مانع القرابة الدموية: وهي قرابة النسب وهذا المانع يعني عدم الأهلية لعقد زواج بين أفراد يرتبطون بشراكة الدم ضمن درجات معينة، كالأشخاص:

–متناسلين أحدهم من الآخر كالأب وان علا والابن وان سفل. وهذه تسمى قرابة الخط المستقيم، والزواج باطل هنا في كل الدرجات أي بين جميع الأصول والفروع.

–متناسلين معا من أصل جامع قريب كالإخوة وأولاد العم او اولاد العمة والخال والخالة وتسمى هذه القرابة قرابة دموية في الخط المنحرف وفي الخط المنحرف هذا يكون الزواج باطلا حتى درجات معينة ووفقا لقوانين كل طائفة.

١٠- مانع القرابة الاهلية: هي ذاتها قرابة المصاهرة وهي عدم الأهلية من عقد زواج صحيح بين أحد الزوجين وأقرباء الزوج الآخر الدمويين في أية درجة من الخط المستقيم، وفي الدرجة الثانية من الخط المنحرف. وإن هذا المانع هو مانع كنسي يمكن التفسيح منه، إذ يفسح ضمنا من مانع القرابة الأهلية وإن وقع خطأ في حساب درجاتها

١١- مانع الحشمة: هي القرابة الشخصية التي تصدر عن زواج باطل وعن التسر المشتهر؛ والتسري هي علاقة رجل بامرأة كالزوجين وتكون معروفة وشائعة من دون عقد زواج كنسي. وليتحقق هذا المنع ينبغي أن يتحقق زواج باطل بحيث يعقد وفقا لصيغة قانونية ولكن تنقصه عناصر جوهرية ليصبح صحيحا.

١٢- مانع القرابة الروحية: هي عدم الأهلية لعقد الزواج بين العراب والطفل المعمد وأصوله من الدرجة الأولى وذلك لسبب سر العماد.

١٣- مانع القرابة الشرعية بالتبني والوصاية: هي القرابة الناتجة عن التبني والوصاية. فالزواج محرم بين المتبني والمتبنى، كما أنه محرم بين الوصي والموصى عليه.

١٤- مانع العدة: وهي انعدام أهلية المرأة التي انحل زواجها الشرعي الى عقد زواج ثان قبل انقضاء العدة والتي قد تنتج عن بطلان أو فسخ أو وفاة الزوج، كما إنها تختلف في مدتها بحسب كل طائفة.

١٥- مانع مرض السل والأمراض السارية والتناسلية: يكون المنع هنا فيمن يحمل أحد هذه الأمراض ولا يزول إلا بشهادة الطبيب المختص»[4].

- مع الإشارة بأنه وبالرغم من ورود القرابات الممنوعة من النكاح عند المسيحيين في الكتاب المقدس[5]، إلا إن الطوائف المسيحية قد اتجهت الى منع قرابات أخرى من الزواج هي حلال في الأصل، وهي الموانع الكنسية التي سمح للكنيسة للتفسيح فيها.

المبحث الأول: فيمن هو ممنوع نكاحهم عند المسلمين

ملاحظة: في هذا البحث سنتناول ما هو معمول به لدى الطائفة الدرزية في صدد المقارنة وذلك لكون الطائفة السنية تأخذ بأحكام المواد أدناه جميعها.

- ق.ح.ع.١٣/ «لا يجوز زواج منكوحة آخر ولا معتدته»[6].

---

4 ابراهيم طرابلسي، الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان ١٩٥١، مؤسسة صادر (لبنان)، طبعة ثانية منقحة ومزيدة (٢٠٠٠)، ص٥٦.

5 راجع: سفر اللاويين ١٨: ٦-١٨.

6 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

أولا: الدليل[7]:

يحرم النكاح ممن هي منكوحة للغير أصلا، وذلك لقوله تعالى: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ} النساء [٢٤].

والمحصنات «هن ذوات الأزواج»[8]، سواء أكان زوجها مسلما أو كافرا. وكذلك يمنع نكاح المعتدة حتى تنتهي عدتها لقوله تعالى: {وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ} البقرة [٢٣٥].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية[9]: أخذت بأحكام النص أعلاه ضمن م.ق.٩.

ثالثا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادة أعلاه دونما تعديل.

- ق.ح.ع.١٤/ «من كان له أربع زوجات منكوحات أو معتدات فلا يجوز زواجه بامرأة أخرى»[10].

أولا: الدليل: قال تعالى في كتابه:

{وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا} النساء [٣].

كذلك فلقد ثبت في أكثر من واقعة قد أمر بها النبي بعض من أسلم وكان له أكثر من أربع نسوة بأن يمسك عليه أربعا ويفارق الأخريات ومثاله ما وقع لغيلان بن سلمة الثقفي حين أسلم وعنده عشر نسوة، قال له رسول الله : «خذ منهن أربعا وفارق سائرهن»[11]، وما وقع للحارث

---

7 علاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، ج٢، ص٢٦٨. محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بدون طبعة او تاريخ نشر، ج١٦، ص٢٤٠. عبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، المغني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع (الرياض- المملكة العربية السعودية)، الطبعة الثالثة (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، ج١١، ص٢٣٧.

8 محمد قلعجي وحامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، باب حرف الهمزة، ص٤٧. ناصر المطرزي (ت٦١٠هـ)، المغرب، دار الكتاب العربي، باب الحاء، ص١١٩. السرخسي، المبسوط، ج٥، ص٥٢. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٢، ص٢٦٨.

9 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

10 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

11 ابو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٥٨٣هـ)، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-

بن قيس الأسدي عندما أسلم وله ثمان نسوة، فأمر النبي :»أن يختار منهن أربعا»[12]، هذا يعني بأن ليس للحر أن يجمع بين أكثر من أربع زوجات[13].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية[14]: لم يسمح تشريعهم بتعدد الزوجات حسب م.ق.١٠.

ثالثا: تعديل مقترح: يمكن وضع هذه المادة كمادة قانونية وجعل الخصوصية التي وردت في قانون الطائفة الدرزية إستثناءا خاص بالدروز دون سواهم.

لا يجوز للرجل إذا كان له أربع زوجات منكوحات أو معتدات الزواج من امرأة أخرى.

- ق.ح.ع.١٥/ «ليس لمن طلق زوجته ثلاثا أن يتزوج بها ما دامت البينونة الكبرى قائمة»[15].

أولا: الدليل:

{الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٢٩) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾} البقرة [٢٢٩، ٢٣٠].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية: م.ق.١١/ «لا يجوز لأحد أن يعيد مطلقته»[16].

ثالثا: تعديل مقترح: يمكننا الأخذ بأحكام النص أعلاه دون تفصيل خصوصا كونه يتوافق عند الطوائف ليصبح النص بالشكل الآتي:

٢٠٠٤م)، رقم ٣٦٩٢، باب المهر، ج٤، ص٤٠٧.

12 الدارقطني، سنن الدارقطني، رقم ٣٦٨٦، باب المهر، ج٤، ص٤٠٥.

13 ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٤٧١. النووي، المجموع شرح المهذب، ج١٦، ص١٣٧. الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٢، ص٢٦٥. ابن رشد القرطبي (ت٥٩٠هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد دار الحديث (القاهرة)، بدون طبعة، تاريخ النشر (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، ج٣، ص٧٢.

14 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

15 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

16 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

لا يجوز لمن طلق زوجته ثلاثا وأنقضت العدة أن يتزوج بها.

- ق.ح.ع. ١٦/ «لا يجوز الجمع بين امرأتين بينهما حرمة النسب أو الرضاع ويعلم ذلك بأن تكونا بحيث لو فرضت أي واحدة منهما ذكرا لم يجز نكاحها الأخرى كالأختين مثلا. اما لو كانتا بحيث لو فرضت واحدة منهما ذكرا لم يجز نكاحها الأخرى ولو فرضت الثانية ذكرا جاز نكاحها كالبنت وزوجة الأب فهاتان يجوز الجمع بينهما»[17].

أولا: الدليل:

لقد اتفق الفقهاء على حرمة الجمع بين أمرأتين كل منهما محرما للآخرى سواء كان ذلك بالعقد أو بملك اليمين، وذلك لقوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا} النساء [٢٣].

وقوله : « لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»[18]. ولقد أجمع الفقهاء على حرمة الجمع بين المحارم[19].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية[20]: لم يرد نص بهذا الخصوص وذلك لعدم إجازة تشريعهم أصلا لتعدد الزوجات، لذلك يمكن أن يرد النص أعلاه كنص قانوني عام ويرد الاستثناء للطائفة الدرزية القاضي بعدم التعدد.

ثالثا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادة أعلاه كما هو.

- ق.ح.ع.١٧/ «لا يجوز تزوج الرجل بامرأة هي ذات رحم محرم منه. وهذه النساء على أربعة أصناف: الأول والدة الرجل وجدته، الثاني: بناته وحفيداته، الثالث: اخواته وبنات اخواته واخواته وحفيداتهم مطلقا، الرابع: عماته وخالاته مطلقا»[21].

---

17 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

18 مسلم (ت٢٦١هـ)، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي (القاهرة)، عام النشر (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م)، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم ١٤٠٨، ج٢، ص١٠٢٩.

19 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٢، ص٢٦٢. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥١٣. النووري، المجموع شرح المهذب، ج١٦، ص٢٢٣.

20 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

21 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

أولا: الدليل:

{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا} النساء [٢٣].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية[22]: أخذ تشريعهم بمضمون المادة أعلاه حسب م.ق.١٢.

ثالثا: تعديل مقترح: بموجب التوافق ضمنا بين المادة أعلاه وتشريع الطائفة الدرزية لذلك يمكن الأخذ بمضمون المادة أعلاه على الشكل التالي:

لا يجوز تزوج الرجل بامرأة من ذوات رحمه المحرم. وهذه النساء على أربعة أصناف: الأول أم الرجل وجدته، الثاني: بناته وحفيداته، الثالث: اخواته وبنات اخواته واخواته وحفيداتهم مطلقا، الرابع: عماته وخالاته مطلقا.

ق.ح.ع.١٨/ «كما لا يجوز على التأبيد تزوج الرجل امرأة ذات رحم محرم منه كما هو مبين في المادة السابقة لا يجوز على التأبيد ايضا تزوجه امرأة بينه وبينها قرابة رضاع»[23].

أولا: الدليل: لقد ثبت تحريم النكاح لقرابة الرضاع في القرآن والسنة ودليله من القرآن قوله **تعالى**: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ} النساء [٢٣].

أما دليله من السنة فهو لقوله :»يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[24]، ويترتب على ذلك « بأنه يحرم النكاح لسبب قرابة الرضاع سواء حصل الرضاع في إسلام المرأة أو في كفرها وعليه الاجماع أيضا»[25].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

---

22 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

23 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

24 البخاري (ت٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ.)، كتاب الشهادات، باب: الشهادة على الانساب والرضاع المستفيض، رقم٢٦٤٥، ج٣، ص١٧٠.

25 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٢، ص٢٦٢. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٣، ص٦٣. ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٥١٩. النووري، المجموع شرح المهذب، ج١٨، ص٢٠٧.

الطائفة الدرزية: م.ق.١٢/ «...كما يمنع تزوج الرجل بمرضعته أو بأخت الرضاعة»[26].

ثالثا: تعديل مقترح: لا يجوز على التأبيد تزوج الرجل بأمه أو أخته من الرضاع.

- ق.ح.ع.١٩/ «يحرم على التأبيد تزوج الرجل امرأة بينه وبينها مصاهرة وهذه النساء على أربعة أصناف: الاول: زوجات اولاد الرجل واحفاده، الثاني: والدة زوجته وجداتها مطلقا، الثالث: زوجات اب الرجل وزوجات اجداده، الرابع: ربائبه اي بنات زوجته وبنات اولاد زوجته واحفاد زوجته. ويشترط في الصنف الرابع الدخول بالزوجة. والدخول بالعقد الفاسد يوجب حرمة المصاهرة»[27].

أولا: الدليل: قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا} النساء [٢٣].

ثانيا: التشريعات في لبنان:

الطائفة الدرزية[28]: يعمل بمضمون المادة أعلاه سندا لـ م.ق.١٣ من تشريعهم.

ثالثا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بأحكام النص أعلاه كونه متوافق بين الطوائف في المضمون إن اختلف في الصيغة.

المبحث الثاني: في الممنوع نكاحهم عند الموسويين

- ق.ح.ع.٢٠/ «لا يجوز لأحد أن يتزوج بأخت زوجته المطلقة التي في قيد الحياة»[29].

أولا: تشريع الطائفة الاسرائيلية في لبنان:

لقد أجاز تشريع الأحوال الشخصية للطائفة الإسرائيلية الزواج بأخت الزوجة فقط في حال وفاة الزوجة، أي في حال مفارقتها للحياة وهو ما يوافق تص المادة أعلاه ضمنا حسب ما جاء في م.ق.٧١/ «يجوز التزوج بأخت الزوجة إذا توفيت»[30].

---

26 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

27 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

28 قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.

29 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

30 قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادة من قانون حقوق العائلة نفسها دونما تعديل بالشكل التالي: لا يجوز لأحد أن يتزوج بأخت زوجته المطلقة التي في قيد الحياة.

- ق.ح.ع.٢١/ «لا يجوز للمرأة المطلقة التي تتزوج بآخر ثم تفترق منه أن تتزوج بزوجها الأول»[1].

أولا: تشريع الطائفة الإسرائيلية في لبنان[2]: لقد ورد حسب نص م.ق.٦٣٧ بأن الرجل لا يجوز له إرجاع طليقته إذا تزوجت من آخر أو تقدست (بمعنى نذرت نفسها لخدمة الرب كالرهبان).

ثانيا: تعديل مقترح: لا يجوز للرجل إرجاع أن يتزوج بمطلقته إذا تزوجت غيره أو تقدست.

- ق.ح.ع.٢٢/ «يجوز للرجل أن يتزوج بنات أخيه وحفيداته»[3].

أولا: تشريع الطائفة الإسرائيلية في لبنان:

لم يذكر قانون الأحوال الشخصية للطائفة الإسرائيلية حرمة الزواج من بنات أخيه وأحفادهم ضمن الأصناف التي عددها ضمن مواده (من ٦٦ ولغاية ٧٠) والتي قد ذكر فيها الأصناف الممنوع الزواج منهم. وبالتالي فهن غير محرمات عند الطائفة الإسرائيلية، لهذا السبب يمكن استبعاد المادة المذكورة أعلاه.

- ق.ح.ع.٢٣/ «تثبت حرمة المصاهرة بمجرد العقد في المحارم المعدودات من الصنف الرابع من المادة التاسعة عشرة كما تثبت أيضا في النكاح الفاسد على الإطلاق سواء وقع دخول أم لم يقع»[4].
- وقد نصت ق.ح.ع.١٩/ في الفقرة الرابعة منها على التالي «يحرم على التأبيد تزوج الرجل امرأة بينه وبينها مصاهرة وهذه النساء على أربعة أصناف: ... الرابع: ربائبه أي بنات زوجته وبنات أولاد زوجته وأحفاد زوجته. ويشترط في الصنف الرابع الدخول بالزوجة. والدخول بالعقد الفاسد يوجب حرمة المصاهرة».

أولا: تشريع الطائفة الإسرائيلية في لبنان[5]:

لقد أورد تشريعهم بأن التحريم على نوعين النوع الأول لا ينعقد فيه العقد ويعتبر الأولاد

---

1 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
2 قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.
3 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
4 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
5 قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.

غير شرعيين والنوع الثاني يكون العقد فيه باطلا ويعتبر الأولاد شرعيين. ولقد عددت المادة ٦٦ من ضمن محرمات النوع الأول بنات زوجته وبنات أولاد زوجته إلا إنه أورد في المادة ٦٧ من ضمن محرمات النوع الثاني بنات بنت بنت الزوجة، وقد ذكر في نصوصهم بأن مآل الحرمة في نوع الأول عدم الانعقاد وفي النوع الثاني بطلان العقد.

ثانيا: تعديل مقترح: تثبت حرمة المصاهرة في المحارم من الربيبة (أي بنات الزوجة وبناتها وأحفادها)، كما تثبت أيضا في النكاح الباطل.

- ق.ح.ع.٢٤/ «لا يجوز تزوج المرأة التي فرقت بسبب الزنا»[6].

أولا: تشريع الطائفة الإسرائيلية في لبنان: ورد في م.ق.٦٧٦/»المطلقة من زوجها لتهمة الزنا لا تجوز له بعد»[7].

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادة القانونية الواردة في تشريع الطائفة الاسرائيلية على الشكل التالي: المطلقة من زوجها لتهمة الزنا لا تجوز له بعد.

- ق.ح.ع.٢٥/ «لا يجوز تزوج زوجة الأخ الذي توفي وله أولاد»[8].

أولا: تشريع الطائفة الإسرائيلية في لبنان: حيث نصت المادة ٦٢/ «المتوفي زوجها أذا لم تترك اولادا وكان له شقيق او اخ لأبيه عدت له زوجة شرعا ولا تحل لغيره ما دام حيا إلا إذا تبرأ منها كنص المادة ٧٢». ونصت المادة ٧٢/»تبرؤ سلف الزوجة المتوفي من غير عقب من التزوج بها منصوص على طريقته في سفر التثنية بالاصحاح ٢٥».

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادتين ٦٢ و٧٢ من تشريع الطائفة الاسرائيلية.

- ق.ح.ع. ٢٦/ «الرضاع لا يعد من موانع النكاح»[9].

أولا: تشريع الأحوال الشخصية للطائفة الإسرائيلية في لبنان:

لم يذكر الرضاع كمانع من موانع النكاح في تشريع الأحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية لذلك يمكن الأخذ بأحكام المادة أعلاه[10].

ثانيا: تعديل مقترح: لا يعد الرضاع مانعا من موانع الزواج.

---

6 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
7 قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.
8 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
9 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
10 قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.

المبحث الثالث: في الممنوع نكاحهم من العيسويين

- ق.ح.ع.٢٧/ «لا يجوز الزواج بين أصحاب القرابة النسبية والصهرية الذين قرابتهم على خط منكسر متشعب من أصل واحد وإنما لا يتجاوز هذا المنع الدرجة السابعة. لكن إذا وجد أسباب ضرورية فحينئذ يمكن استحصال الإذن من الحاكم الشرعي للزواج اعتبارا من الدرجة الرابعة. والدرجات المذكورة تتعين بعدد البطون التي بين الخاطب والمخطوبة وبين المشتركين معهم في القرابة النسبية والصهرية. ويعتبر الخاطب والمخطوبة شخصا واحدا في تعيين درجة القرابة الصهرية»[11].

أولا: التشريعات في لبنان:

لا بد لنا أولا من الشروع لمطابقة المصطلحات لمعرفة مدى التوافق والتطابق

قرابة النسب: هي القرابة الدموية[12]: هذا يعني عدم الأهلية لعقد الزواج بين أشخاص يرتبطون برابطة الدم ضمن درجات قرابة معينة على الشكل التالي:

١- بين شخصين متناسلين أحدهم من الآخر كالأب وان علا والابن وان سفل. وهذه تسمى قرابة الخط المستقيم، والزواج باطل هنا في كل الدرجات أي بين جميع الأصول والفروع.

٢- بين أشخاص متناسلين معا من أصل جامع قريب كالإخوة وأولاد العم او اولاد العمة والخال والخالة وتسمى هذه القرابة قرابة دموية في الخط المنحرف وفي الخط المنحرف هذا يكون الزواج باطلا حتى درجات معينة ووفقا لقوانين كل طائفة.

هذا المانع لا يجوز التفسيح من القرابة الدموية في الخط المستقيم، في حين يمكن التفسيح من مانع القرابة الدموية في الخط المنحرف في بعض الدرجات (كالدرجة الرابعة مثلا) ووفقا لأحكام كل طائفة.

قرابة المصاهرة: هي القرابة الأهلية[13]: وهي عدم الأهلية لعقد الزواج بين أحد الزوجين وأقرباء الزوج الآخر الدمويين في كل درجات الخط المستقيم، وحتى الدرجة الثانية من الخط المنحرف، وذلك بسبب القرابة القائمة بين هؤلاء الأشخاص. وإن هذا المانع هو مانع كنسي يمكن التفسيح منه، إذ يفسح ضمنا من مانع القرابة الأهلية وإن وقع خطأ في حساب درجاتها.

---

11 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

12 ابراهيم طرابلسي، الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان ١٩٥١، ص٦٧.

13 ابراهيم طرابلسي، الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان ١٩٥١، ص٦٨.

- الكاثوليك[14] :ق.٨٠٨ يبطل الزواج في القرابة الدموية في الخط المستقيم على الإطلاق وبين قرابة الخط المنحرف حتى الدرجة الرابعة. أما ق.٨٠٩ فيبطل الزواج للقرابة الأهلية على الخط المستقيم مطلقا، وللدرجة الثانية في الخط المنحرف.
- طائفة الروم الأرثوذكس[15] : يمنع الزواج حسب م١٧/ للقرابة الدموية مطلقا وللقرابة الأهلية حتى الدرجة الرابعة.
- الطائفة الإنجيلية[16]: عددت المادة ١٥موانع الزواج ضمن ثمانية عشر صنفا من ضمنها الشقيقة والجدة والعمة والخالة والابنة وابنة الابنة وابنة الابن وابنة الأم كما ذكرت أم الزوجة وزوجة الابن وزوجات كل من الجد والأب والعم والخال وبنت الزوجة.

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن تقسيم هذه المادة الى مادتين، كما يمكن تعديل المصطلحات في المادة لتتلائم مع المصطلحات المعمول بها اليوم وذلك على الشكل التالي:

لا يجوز الزواج بين أصحاب القرابة الدموية في الخط المستقيم مطلقا، وفي الخط المنحرف في درجات معينة باستثناء ما يفسح منه.

لا يجوز الزواج بين أصحاب القرابة الأهلية الذين قرابتهم على خط منكسر متشعب من أصل واحد ولا يتجاوز هذا المنع الدرجة السابعة.

- ق.ح.ع.٢٨/ «حرمة المصاهرة تبقى كما كانت بعد زوال النكاح»[17].

أولا: التشريعات في لبنان:

إن مانع المصاهرة في الأساس يعتبر مانعا كنسيا ويمكن التفسيح منه، إلا إننا قد وجدنا ما يشابه هذا النص عند الطائفة الأرمنية الأرثوذكسية[18] في المادة ٢٢ حيث لا يحق للزوج بعد فسخ الزواج أن يتزوج بشقيقة زوجته المطلقة، إلا في حال وفاة زوجته وبعد الحصول على الإذن.

ثانيا: تعديل مقترح: بما أن مانع المصاهرة يمكن التفسيح منه عند بقية الطوائف المسيحية الرئيسية في لبنان كالروم الأرثوذكس والكاثوليك والإنجيليين لذا يمكن استبعاد هذه المادة وذكرها كاستثناء خاص للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية.

---

14 قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية ١٩٩١م.

15 قانون الاحوال الشخصية واصول المحاكمات لدى بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الارثوذكس، صادر ٢٠٠٣/١٠/١٦م.، تاريخ النشر ٢٠٠٣/١٠/٣٠م.

16 قانون الاحوال الشخصية للطائفة الانجيلية في سوريا ولبنان، صادر ٢٠٠٥/٠٤/٠١م.، تاريخ النشر ٢٠٠٦/٠٧/١٣م.

17 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

18 قانون الاحوال الشخصية للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية، صادر ومنشور بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.

- ق.ح.ع.٢٩/ «القرابة المتولدة من التعميد مانعة للزواج وفقا لأحكام المذاهب المختلفة العيسوية»[19].

أولا: التشريعات في لبنان:

- الكاثوليك[20]: حسب ق.٨١١ فقد أخذ بنص المادة أعلاه حيث تنشأ عن العماد قرابة روحية بين العراب والمعمد ووالديه يبطل الزواج نتيجة لها.
- طائفة الروم الأرثوذكس[21]: يمنع الزواج في القرابة الروحية في الدرجة الأولى والثانية حسب المادة ١٧.
- الطائفة الإنجيلية[22]: لم يرد نص بهذا الخصوص.

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن الأخذ بنص المادة أعلاه وإن خالف في ذلك تشريع الطائفة الإنجيلية وذلك لتوافق المادة مع أغلب الطوائف المسيحية. فيكون النص المقترح كالآتي: لا يجوز الزواج في القرابة المتولدة من التعميد.

- ق.ح.ع.٣٠/ «ليس لأحد أن يجمع تحت نكاحه امرأتين أو أكثر»[23].

أولا: التشريعات في لبنان:

- الكاثوليك[24]: يعقد الزواج غير صحيح في حال كان أحد الطرفين مقيدا بزواج سابق حسب ق.٨٠٢.
- طائفة الروم الأرثوذكس[25]: يمنع الزواج إذا كان أحد طالبيه متزوجا أصلا بحسب المادة ١٧.
- الطائفة الإنجيلية[26]: يشترط في المادة ١٣ أن لا يكون أحد المتعاقدين للزواج مرتبط بعقد زواج سابق قائم.

---

19 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

20 قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية ١٩٩١م.

21 قانون الاحوال الشخصية واصول المحاكمات لدى بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الارثوذكس، صادر ٢٠٠٣/١٠/١٦م.، تاريخ النشر ٢٠٠٣/١٠/٣٠م.

22 قانون الاحوال الشخصية للطائفة الانجيلية في سوريا ولبنان، صادر ٢٠٠٥/٠٤/٠١م.، تاريخ النشر ٢٠٠٦/٠٧/١٣م.

23 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

24 قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية ١٩٩١م.

25 قانون الاحوال الشخصية واصول المحاكمات لدى بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الارثوذكس، صادر ٢٠٠٣/١٠/١٦م.، تاريخ النشر ٢٠٠٣/١٠/٣٠م.

26 قانون الاحوال الشخصية للطائفة الانجيلية في سوريا ولبنان، صادر ٢٠٠٥/٠٤/٠١م.، تاريخ النشر ٢٠٠٦/٠٧/١٣م.

ثانيا: تعديل مقترح: لا يجوز لأحد أن يجمع بين امرأتين أو أكثر.

ق.ح.ع.٣١/ «الرجل الذي تزوج ثلاث مرات ممنوع من التزوج مرة رابعة»[27].

أولا: التشريعات في لبنان:

لم يرد هذا المانع إلا عند طائفة الروم الارثوذكس[28] وذلك ضمن القانون المعدل سنة ٢٠٠٣ في المادة ١٧ والتي يمنع بموجبها للمترمل والمنفك زواجه من زيجة ثالثة الزواج للمرة الرابعة.

ثانيا: تعديل مقترح: يمكن استبعاد هذه المادة لأنها لا تحقق مصلحة الرجل ولا تتوافق مع غالبية التشريعات لدى الطوائف المسيحية.

- ق.ح.ع.٣٢/ «الرضاع ليس من موانع النكاح»[29].

أولا: التشريعات في لبنان:

لم يعدد الرضاع كمانع من موانع النكاح عند أغلب الطوائف المسيحية عدا الطائفة السريانية الأرثوذكسية[30]. فقد ورد النص والذي مفاده بأنه لا يجب أن يكون الزوجان من ذوي قرابة الرضاع وذكر في تفصيل الرضاع المعتمد هو توالي الرضاع لمدة سنتين متواليتين وغير ذلك من تفصيل حسب المادة ١١ الفقرة ٦ البند و.

ثانيا: تعديل مقترح: يجب الأخذ بالغالب الأعم وهو عدم اعتبار الرضاع كمانع من موانع الزواج: لا يُعد الرضاع مانعا من موانع النكاح.

الخاتمة

إن من أهم النتائج التي بإمكاننا أن نستخلصها من المباحث أعلاه هي التالية:

١- إن الدولة العثمانية كان لها الأسبقية لإقرار قانون للأحوال الشخصية شمل في طياته جميع الديانات دون استثناء بما يتوافق في حينه مع الشرائع المطبقة رغم امتداد رقعة حكمها والتنوع الكبير الحاصل ضمن أراضيها والولايات التابعة لها.

٢-إن التقنين الذي قامت به الدولة العثمانية لم يتعارض في مضمونه مع التشريعات السماوية الثلاث بل كان نموذجا يحتذى به، وذلك لأنه يتناسب مع الأحكام الشرعية

---

27 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

28 قانون الاحوال الشخصية واصول المحاكمات لدى بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الارثوذكس، صادر ٢٠٠٣/١٠/١٦م.، تاريخ النشر ٢٠٠٣/١٠/٣٠م.

29 قرار حقوق العائلة، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.

30 قانون الاحوال الشخصية للطائفة السريان الارثوذكس، صادر ومنشور بتاريخ١٩٩٠/٠١/٠١م.

المتعلقة بمسائل موانع النكاح كما ويتناسب مع تشريعات الديانات الأخرى المطبقة في لبنان. وحتى يومنا هذا ومن خلال المقارنة التي عمدنا لها فإن ما يخص المسلمين في هذا القانون لا يزال معمولا بقسم كبير منه الى يومنا هذا، أما بالنسبة لما يخص اليهود (الموسويين) والنصارى (العيسويين) فإن هنالك بعض المفارقات بين ما ورد في قانون حقوق العائلة وبين ما هو معمول لديهم وذلك للتغير والتعديل الذي تقوم به مراجعهم الروحية.

٣- إن الدقة التي راعتها الدولة العثمانية من خلال حفاظها على الأحكام الشرعية لكن بصورة مقننة بحيث يسهل من خلالها التطبيق كانت قيمة ومميزة من نوعها.

٤- إن هذا التقنين من شأنه تيسير التطبيق على القضاة كما على الأفراد وذلك لمرونة النص في التطبيق وسهولة المصطلح للفهم.

المصادر والمراجع

- إبراهيم طرابلسي، **الزواج ومفاعيله لدى الطوائف المشمولة في قانون ٢ نيسان** ١٩٥١، مؤسسة صادر(بيروت- لبنان)، طبعة ثانية منقحة ومزيدة ٢٠٠٠م.
- ابو الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٥٨٣هـ)، **سنن الدارقطني**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).
- أحمد المصطفى، **في الأحوال الشخصية**، المؤسسة الحديثة للكتاب (طرابلس- لبنان)، طبعة ٢٠٠٨م.
- **الدستور اللبناني** ١٩٢٦م.
- **سفر اللاويين**.
- شمس الأئمة **السرخسي**: محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت:٤٨٣هـ)، **في الأحوال الشخصية**، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٤هـ١٩٩٣م، ج٣، ص٢٢٤.
- عبد الله بن أحمد (ت:٦٢٠هـ)، **المغني**، تح. عبد الله التركي- عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع (الرياض- المملكة العربية السعودية)، الطبعة الثالثة (١٤١٧هـ-١٩٩٧م).
- عثمان سعيد حوران، **الأسس الفقهية الحاكمة في نظام الدولة والقضاء الدولة العثمانية أنموذجا**، slam Hukuku Ara tırmaları Dergi s i , s y. ٣٢, ٢٠١٨, s. ١٩١-٢٢٣.
- علاء الدين (ت:٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).
- **قانون الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للطائفة الاسرائيلية**، بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.
- **قانون الاحوال الشخصية للطائفة الأرمنية الأرثوذكسية**، صادر ومنشور بتاريخ ١٩٩٠/٠١/٠١م.
- **قانون الاحوال الشخصية للطائفة الانجيلية في سوريا** ولبنان، صادر ٢٠٠٥/٠٤/٠١م.، تاريخ النشر ٢٠٠٦/٠٧/١٣م.

- **قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية** عام ١٩٤٨/٠٢/٢٤م.، تاريخ النشر ١٩٤٨/٠٣/٠٣م.، والمعدل بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١٧م.، تاريخ النشر ٢٠١٧/١٠/١٩م.
- **قانون الاحوال الشخصية للطائفة السريان الارثوذكس**، صادر ومنشور بتاريخ١٩٩٠/٠١/٠١م.
- **قانون الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية**، بتاريخ ١٩٤٩/٠٢/٢٢م.
- **قانون الاحوال الشخصية واصول المحاكمات لدى بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الارثوذكس**، صادر ٢٠٠٣/١٠/١٦م.، تاريخ النشر ٢٠٠٣/١٠/٣٠م.
- قرار **حقوق العائلة**، صادر في ١٩١٧/١٠/٢٥م.
- **قوانين الكنائس الشرقية الكاثوليكية** ١٩٩١م.
- محمد بن أحمد (ت: ٥٩٥هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث (القاهرة)، بدون طبعة، تاريخ النشر (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت:٢٥٦هـ)، **صحيح البخاري**، تح: جماعة من العلماء، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).
- محمد رواس قلعجي- حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).
- محيي الدين يحيى النووي (ت:٦٧٦هـ)، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، بدون طبعة او تاريخ نشر.
- مسلم (ت:٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، تح. محمد فؤاد عبدالباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي (القاهرة)، عام النشر (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م).
- ناصر المطرزي (ت:٦١٠هـ)، **المغرب**، دار الكتاب العربي.
- **نظام أحكام الاسرة**، صادر ٢٠١١/١٠/٠١م.، تاريخ النشر ٢٠١٢/٠١/١٢م.

Fenler Evi Dârülfünûn-Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi

Ekmelettin İhsanoğlu

Doğan Kitap, 1. Basım, İstanbul, 2021, 448 sayfa
ISBN 9786258495539

Değerlendiren:
Hidayet Yavuz Nuhoğlu[31]

Bilim tarihi çalışmalarının, üniversite seviyesinde bazı kürsülerde takrirler ve konferanslar olarak mevcudiyetine rağmen, ciddi bir konu ve bir bütün olarak ele alınmasının ve bu konuda çeşitli faaliyetlerin başlatılmasının ve yürütülmesinin öncüsü olarak bilip tanıdığımız Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun Türkçe'deki yeni eseri, **Fenler Evi**, her ne kadar İngilizce edisyonundan (*The House of Sciences*, Oxford University Press, 2019) tercüme olarak takdim edilmişse de, kanaatimizce, bir çok tercümeye örnek teşkil edecek şekilde bir yeni takdimdir.

Bu eser, kanaatimizce bir çok bakımdan takdire şayan tarafları ile okuyucuya ve araştırmacılara örnek teşkil edecek çeşitli yönleri olan bir neşriyattır. Esas konu olarak bu hususiyetleri kısaca sıralarsak;

1) Tercüme; bu çalışma sıradan bir metnin bir dilden bir başka dile naklinden ibaret değildir. Kanaatimizce adeta, bir çok bahsin çeşitli açılardan araştırılıp yeniden yazıldığı bir eserdir. Hassaten kaynak olarak gösterilen bilgiler, orjinal metinlerden, ve oralardaki dil ve ifade özellikleri aynen alınarak, yeni araştırmalar için önemli bir

[31*] Dr. Yalova Üniversitesi, İslam Sanat Tarih Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Emekli Genel Direktör Yardımcısı.

kaynak teşkil etmektedir. Bu bakımdan metnin mütercimi, yardımcı müellifi Fatma M. Şen Hanım adeta takdire şayan bir emek ortaya koymuştur.

2) Kaynakça: Bu eserin, benzeri eserlerde pek görmediğimiz bir bölümünü kaynakça başlığı altında verilen: a-) arşiv kaynakları, b-) kanunlar ve resmi yayınlar, c-) gazeteler, d-) ansiklopediler ve sözlükler, e-) ana kaynaklar, f-) yayınlanmamış kaynaklar olarak teşkil etmektedir (s.401-422). Bu hacmin bile eserin nasıl bir araştırma ve inceleme mahsulü olduğuna yeterli bir işaret olduğu kanaatindeyiz.

3) Dizin: Bu bölümde, detayda kalabilecek bilgiler bile ihmal edilmeden, bir başlık altında toplanabilecek tali derecedeki unsurlar ayrı madde olarak ele alınmış olup istifadeyi azami derecede kolaylaştırmıştır. Şahıs isimlerinde, varsa ünvan ve benzeri tanıtıcı unsurlar ve soyadı olanların soyadlarına da işaret edilmiştir. Böylece şahıslar arasında karışıklıkların önlenmesi sağlanmıştır. Sadece bu indeks/dizin kısmının incelenmesi bile eserin nasıl bir titizlikle, imkan nispetinde detaylara inerek akla gelebilecek kaynaklara ve bahislere ulaşılma gayretine işaret etmektedir. Buradan istifade ile yeni araştırmalara imkan bulunması mümkün olacaktır.

4) Metin: Kitaptaki metin kısmı eserin 31-400 sayfaları arasında yer alan ve dört ana bölüm altında bir çok tali bölümden meydana gelmektedir. Sırf bu tali bölümler, bir çok araştırıcı için kitabın derinliğine dalmadan ihtiyaçlarının karşılanacağı yerlere işaret etmektedir. Metin kısmından istifade ile bildiğimizi zannettiğimiz bir çok bahsin ne kadar eksik ve yetersiz olduğunu fark etmek mümkün olacaktır.

5) Resimler: Eserde muhtelif devirlere ait 20 adet resim yer almaktadır. Bu resimlerin bir kısmı konu ile ilgili bina resimleri olup diğer kısım ise Dârülfünûn'un yerli ve yabancı hocaları ve talebelerinin resimleridir. Çeşitli arşivlerden seçilerek alınan bu resimler bir devre şahitlik etmektedir.

Bu tanıtma yazımızda metin kısmı hariç kitabın şekli ve yapısı ile alakalı tespit ve kanaatlerimizi ortaya koymaya çalıştık. Muhteva ile ilgili hususları Bilim Tarihi Bölümü ve Türk Bilim Tarihi Kurumu'nun değerli mensuplarından beklediğimizi ifade edelim. Yukarıda pek detaya inmeden ana hatların ne olduğunu ortaya koymaya çalıştığımız bu değerli eseri, bu şekilde yayına hazırlayan, tercümeyi, gerekli ilaveler ve düzeltmeleri yapan Fatma M. Şen Hanım ile Sema Çubukçu Hanım'a ve Doğan Kitap yayınevine de teşekkürlerimizi ifade edelim. Zira pek çok yayınevinin, masrafı bahane ederek araştırıcıların cidden faydalanacağı bu detayları ihmal ettiğine şahit olmuşuzdur.

Yazımıza iki değerli ilim adamından iki iktibas ile son verelim;

1) İlber Ortaylı; Bu değerli tarihçimiz, Ekmeleddin İhsanoğlu ve bu eseri ile ilgili makalesini şöyle bitirmektedir: "Bu el kitabını okuduğumuz takdirde Türk

Üniversitesinin var olan devasa problemlerinin daha iyi teşhisini yapabileceğiz. Bence bu dalı, aynı zamanda bilim kurumlarının tarihi olarak ele almak gibi original görüşün ve yöntemin büyük faydaları oldu. Türkiye'de hizmet ettiği bilimin tarihini bilmeyen, geniş halk tabakası ve öğrenciler değil, aynı zamanda meslektaşların kendileridir. Bu bakımdan bu yol ve çalışmaların yararlı olduğu kanaatindeyiz." (Hürriyet, 09/01/2022, s. 5).

2) İsmail Erünsal: "Kaanatime göre IRCICA'nın proje bazlı çalışmaları bu kurumlara bir örnek olmalıdır. IRCICA'da Ekmel Bey (Ekmeleddin İhsanoğlu), yönettiği bir çok proje yanında iki proje ile, şimdiye kadar ülkemizde hiç bir kurumun yapamadığı önemli bir işi gerçekleştirmiştir. İki ciltlik Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi bu çalışmanın değerinin farkında olan edebiyat fakülteleri tarih bölümleri mensuplarınca ders kitabı olarak okutulmaktadır. 18 ciltlik "Osmanlı Bilim Tarihi" ise abidevi bir eserdir. Ben olsam bu eser dolayısıylaTürkiye Bilimler Akademisi'ne Ekmel Bey'in büstünü ve altına da bu eserle ne kadar önemli bir şey gerçekleştirdiğini anlatan bir plaket koyarım." (İsmail E. Erünsal, Yirmi İki Mürekkep Damlası, Timaş Yayınları, 2021, s.229-230).

Ekmeleddin Bey'e hayırlı çalışmalarının devamı niyazı ile selam ve hürmetlerimi arz ederim.