Hikmet ve Makâsıd Bağlamında

DİNÎ VE FİKRÎ YAZILAR

Editörler
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud NEFİSE
Dr. Öğr. Üyesi M. Kasım ERDEN

İKSAD
Publishing House

GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
AZEZ İSLÂMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
YAYIN DİZİSİ-1

Hikmet ve Makâsıd Bağlamında

DİNÎ VE FİKRÎ YAZILAR

دراسات دينية وفكرية

في ضوء مقاصد الإسلام وحكمته

2024
AZEZ/SURİYE

İKSAD
Publishing House

Copyright © 2024 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses permitted by copyright law.
Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2024©

ISBN: 978-625-378-143-9
Cover Design: Mustafa ÜNVERDİ
December / 2024
Ankara / Türkiye
Size = 16x24 cm

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 1
SUNUŞ 3

BİRİNCİ BÖLÜM
MAKÂSID VE HİKMET PERSPEKTİFİNDEN
DÜŞÜNSEL VE SOSYAL ÇALIŞMALAR

1. **PROF. DR. MUSTAFA ÜNVERDİ**
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE LİTERALİZM SORUNU…… 10

2. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUD NEFİSE**
ATİNA'DAN BAĞDAT'A YUNAN FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ 34

3. **DOÇ. DR. İBRAHİM ELDİBO**
İSBAT-I VACİPTE AKIL, NAKİL VE FITRAT UYUMU: ANALİTİK BİR ARAŞTIRMA 50

4. **ÖĞR. GÖR OSAMA ZUAITER**
FITRATIN İMANI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ: ACÛZE KADININ İMANI ÖRNEĞİ 66

5. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHİR ŞAKİR**
DİN EĞİTİMİ İLKELERİNİN TOPLUMSAL KALKINMAYA ETKİSİ 80

6. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MONE SUİLMİ**
SURİYE'DE SİVİL TOPLUM FAALİYETLERİNDE ANLAM SORUNU VE İNSAN ONURUNA ETKİSİ 92

İKİNCİ BÖLÜM
MAKÂSID VE HİKMET IŞIĞINDA
KUR'AN VE SÜNNET YAZILARI

1. **PROF. DR. RECEP ASLAN**
HADİS VE SÜNNETİ MAKÂSIDI İLE OKUYUP ANLAMA 109

2. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED MURTAZA ÇAVUŞ**
KUR'AN-I KERİM'DE HİKMET VE FASLÜ'L-HİTAP: NAHL VE ZÜMER SÛRESİ ÖRNEĞİNDE MAZİ FİİLİN MÜZARİ FİİL ANLAMINDA KULLANILMASI 134

3. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED HUSAM SKAF**
KUR'ÂNÎ MAKSATLARIN İNSAN FITRATINI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ 152

4. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUD BAKDASH**
KIRAAT İLMİNİN MEKASİDÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN KONUMU..... 167

5. **DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH TÜRKOĞLU**
GÜNÜMÜZ HADİS ÇALIŞMALARINDA KONULU HADİS: MAKÂSIDÎ BIR YAKLAŞIM..... 189

6. **DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMED ONUR**
KEŞŞÂF TEFSİRİNDE HİKMETLER VE MESELLER..... 211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MAKÂSID VE HİKMET BAĞLAMINDA FIKIH YAZILARI

1. **ÖĞR. GÖR. CEMAL ZENKAH - DOÇ. DR. ADNAN ALGÜL**
MAKÂSID İLKELERİ BAĞLAMINDA KREDİ KARTLARININ DURUMU: KARADÂVÎ ÖRNEĞİ 230

2. **DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED NUR HAMDAN**
EKONOMİK ÖZGÜRLÜK VE DEVLETİN PİYASALARA MÜDAHELESİNE DAİR KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA: FİYATLANDIRMA ÖRNEĞİ. 246

3. **DR. ÖĞR. ÜYESİ İSMAİL BUAK**
VELİYULLAH DİHLEVÎ'NIN MALİ İŞLEMLERLE İLGİLİ MAKSATLARI... 258

4. **DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİD KİNNO**
İSLÂM HUKUKUNDA MAKÂSİDÜ'L-MANEVİYYE..... 274

المحتويات

التقديم 1
العرض 3

القسم الأول

دراسات فكرية واجتماعية من منظور المقاصد والحكمة

1. **د. مصطفى أونفيردي**
مشكلة النصيّة في الفكر الإسلامي 10
2. **د. محمود نفيسة**
من أثينا إلى بغداد: مسالك الحكمة اليونانية إلى العالم الإسلامي. 34
3. **د. إبراهيم إلديبو**
دراسة تحليلية لتوافق العقل والنقل والفطرة حول وجود الله. 50
4. **أ.أسامة زعيتر**
دور الفطرة في تعزيز الإيمان: إيمان العجائز نموذجاً 66
5. **د. ماهر شاكر**
أثر مبادئ التعليم الديني في التنمية المجتمعية. 80
6. **د. مني سويلمي**
غياب الحكمة في أعمال منظمات المجتمع المدني في سوريا. 92

القسم الثاني

دراسات في القرآن والسنة في ضوء المقاصد والحكمة

1. **د. رجب أصلان**
قراءة الحديث والسنة من خلال المقاصد. 109
2. **د. محمد مرتضى جاويش**
الحكمة وفصل الخطاب في القرآن الكريم. 134
3. **د. محمد حسام سكاف**
دور المقاصد القرآنية في تعزيز الفطرة الإنسانية 152
4. **د. محمود بكداش**
علم القراءات وموقفه من أهداف القرآن الكريم. 167
5. **د. عبد الله ترك أوغلو**
أهمية الحديث النبوي الموضوعي في العصر الحديث. 189
6. **د. أحمد أونور**
الحِكَم والأمثال القرآنيّة والنبويّة في تفسير الكشّاف. 211

القسم الثالث

دراسات فقهية من منظور المقاصد والحكمة

1. **أ. جمال زنكاح – د. عدنان آلغول**
بطاقات الائتمان في سياق المقاصد الشرعية. 230
2. **د. محمد نور حمدان**
الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الأسواق. 246
3. **د. إسماعيل بعاق**
مقاصد المعاملات المالية عند ولي الله الدهلوي..... 258
4. **د. خالد كنو**
أهمية المقاصد المعنوية من منظور الفقه الإسلامي 274

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneği, bir anlamda, dini metinleri anlama çabasının ürünüdür. Ayet ve hadislerden beslenen dini düşünce, tarih boyunca iki ana seyir takip etmiştir. İlk olarak, dinî ilimleri Hz. Peygamber ve ilk üç neslin otoritesine dayandıran Ehl-i hadîse ait kabul edilebilir. "Hicaz ekolü" olarak bilinen bu yaklaşım, dini rivayetle eşitlemiş ve rivayetlerin muhtevasından çok nakline önem vermiştir. Ancak bu usulün her zaman tatminkâr olduğu söylenemez. Nitekim bu yönteme alternatif olarak Hicri ilk asırdan itibaren "rey ekolü" adı verilen akılcı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Ehl-i Rey adı verilen bu usül Irak/Kûfe'de gelişmişti. Ehl-i Hadîs, hikmet ve illetlerini araştırmaksızın nassların zâhirlerine tâbî olmuş ve nadiren re'y ile fetvâ vermişken; Ehl-i re'y ise ahkâmın hikmet, makâsıd ve illetlerini araştırarak meseleler arasında irtibat kurmuşlar ve nass olmadığı zaman re'yle fetvâ vermekten çekinmemişlerdir. Hicaz ehlinin çoğunun Ehl-i hadîs ve Irak ehlinin çoğunun ise Ehl-i re'y olduğu kabul edilmiştir.

İlerleyen dönemlerde İslâm geleneği güçlü bir rasyonalizmle devam etmiştir. Gerek kelam gerekse İslâm felsefesi bu alanın somutlaştığı iki disiplin olarak karşımızda durmaktadır. Kelam nasların çerçevesine sadık kalarak, İslâm felsefesi ise görece rasyonalist yöntemle nasları deruni anlamıyla yorumlama çabasına girmişlerdir. Şüphesiz onların mesnet olarak aldıkları mecaz, isitare, temsil vs. dilsel sanatlar, illet ve hikmet gibi makâsıdı temeller vardı. Tüm bu çabaları nassın insan aklıyla buluşmasının bir ürünü olarak görmek mümkündür.

Günümüzde İslâm'ın farklı yorumlarla sosyal hayatta varlığını gösterdiği görülmektedir. Bir tarafta şiddete varacak derecede katı literalist cihatçı gruplar vardır. Diğer tarafta ise dinin toplumsal dinamiklerle uyumu için çaba gösteren Müslümanlar vardır. Temelde Kur'an ve Sünnete yaslanan İslâm toplumlarında görülen bu zıtlığın bir önemli nedeninin dini anlamada yöntemsel farklılık olduğunu düşünüyoruz. Bir grup dini nasları iç ve dış bağlamından soyutlayarak salt lafızlara indirgediğinde İslâm tekfirci, şiddet yanlısı veya şekilci dindarlıklar şeklinde olarak somutlaşabiliyor. Diğer yandan nastan kopuk aklî referanslara yaslanan dini yaklaşımlar İslâm'ın sabitelerinin boşaltılması anlamına gelen görüntülerle karşımıza çıkmaktadır. Her biri farklı dini fraksiyonları temsil eden bu yaklaşım tarzlarının İslâm'ın temel metinleri olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet mecmuasıyla ne kadar uyuştuğu tartışmalıdır. İşte bu çalışma son dönemde İslâm dünyasında ortaya çıkan çatışmalara temel teşkil eden literalist, katı lafızcı din anlayışının eleştirel biçimde ele alındığı yazılardan oluşmaktadır.

Kitabımız ister felsefi ister İslâmî anlamda dini anlama biçiminin hikmet, gaye ve makâsıd merkezli olduğunu temellendirme amacına matuf mütevazı bir adımdır. Azez İslâmi İlimler Fakültesi öğretim elemanlarının katkılarıyla hazırlanan bu çalışma, konuya ilişkin farklı araştırmaları bir araya getirmektedir. Temel din bilimleri ile İslâmi ilimler alanında farklı disiplinlerin buluşmasıyla oluşan bu eserde hem yöntemsel hem de pratik olarak hikmet ve makâsıd konusu ele alınmaktadır. Çalışma üç bölümde şekillenmiş ve hikmet ile makâsıdı hem temel din bilimleri hem de İslâmi ilimler bağlamında ele almıştır. Kitabımızın sunuş kısmında bu eserde yer alan bölümler hakkında bilgi verilmiştir.

Eserimiz Gaziantep Üniversitesi Azez İslâm İlimler Fakültesinin ilk bilimsel yayınıdır. Amacımız bundan sonra yapılacak olan ilmi faaliyetlerin aynı şekilde yayımlanması ve ilim dünyasına kazandırılmasıdır. Bu yayının akademiye takdim edilmesinde özverili gayretleriyle editörlük sorumluluğunu paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Nefise ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Kasım Erden'e teşekkür ederim. Fakültenin eğitim kadrosunda yer alan öğretim elemanlarının katkılarıyla hazırlanan bu çalışmaya misafir öğretim elemanları da destek vermiştir. Bu esere katkı sağlayan bölüm yazarlarımızın hepsine tek tek şükranlarımızı arz ediyorum. Ayrıca eserin yayımlanmasını sağlayan İKSAD yayınevine Dr. Mustafa Latif Emek'in şahsında teşekkürü bir borç biliyorum.

Baş Editör
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Aralık 2024

SUNUŞ

Hikmet ve makâsıd İslâm düşünce geleneğinde farklı disiplinlerde yer bulmuş önemli bir konudur. Dinin insan ve toplumla ilişkisi onun aktüelleşme aracıdır. İnsan ve toplum ise dinamik bir yapıya sahiptir. Zaman ve mekana bağlı olarak insanın dünyaya bakışı da değişebilmektedir. Tam da bu noktada din insana bir temel ilkeler sunar. İslâm düşünürleri tarafından ortaya konulan ve İslâm'ın amaçları olarak kabul edilen bu prensipleri "makâsıd" olarak isimlendirmekteyiz. İslâm genel olarak insanın canını, malını, aklını, neslini ve iffetini korumayı amaçlar. Tüm bunların yanında din kendisini de korumak ister ki varlığını sürdürsün.

Hikmet ve makâsıd esaslı nasların okunması ise İslâm düşüncesinde lafızcı, zahiri ve literalist yaklaşımlara karşı gelişmiş bir anlayış olarak kabul edilebilir. İşte bu kitapta bir yandan nassın deruni anlam ve hikmetlerini keşfetmenin teorik zemini ele alınmış, diğer yandan söz konusu yönteme dayalı bazı tikel meseleler tartışılmıştır.

Dini ve beşeri araştırmaların yer aldığı kitabımız üç bölüm ve on altı çalışmadan oluşmaktadır. İlk bölüm, "Makâsıd ve Hikmet Perspektifinden Düşünsel ve Sosyal Çalışmalar"; ikinci bölüm, "Makâsıd ve Hikmet Işığında Kur'an ve Sünnet Yazıları"; üçüncü bölüm ise "Makâsıd ve Hikmet Bağlamında Fıkıh Yazıları" şeklindedir.

Kitabın birinci bölümünde kelam, felsefe, din eğitimi ve antrolopoloji yazıları vardır. Bunlar arasında Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ tarafından kaleme alınan "İslâm Kelamında Literalizm Sorunu" başlıklı çalışma, dini metinleri okuma biçimlerini ele almakta ve lafızcı yaklaşımları eleştirel biçimde incelemektedir. Literalizm kelami gelenekte Haşviyye denilen Selefiyye, Havâric ve Hanbelilerin nassı anlamlandırma biçimi olmuştur. Bu, anlamın lafızla daraltılması, sözün insan ve toplumla ilişkisinin kesilmesi ve nassın dinamik yapısının dumura uğratılması anlamına gelmektedir. İnsanbiçimci Tanrı tasavvurları ve mitolojik inançlar da genellikle nasların anlam bilim yönünden ele alınmaması, tarihi ve beşeri bağlantılarından soyutlanmasından kaynaklanmaktadır.

İlk bölümde yer alan ikinci çalışma ise Dr. Öğr. Üyesi Mahmud NEFİSE tarafından yazılmıştır. **"**Atina'dan Bağdat'a Yunan Felsefesinin İslâm Dünyasına Girişi" başlıklı bu bölümde Dr. Nefise Yunan felsefesinin İslâm dünyasına giriş sürecini ve bu sürecin farklı aşamalarını ele almıştır. Buna göre fetihler vesilesiyle İslâm topraklarında Yunan filozoflarının düşünceleri ve eserleri tanınmaya başlanmış, bu durum hem Batı hem de Doğu arasında kültürel bir etkileşimi beraberinde getirmiştir. Abbâsî dönemiyle birlikte Yunan felsefesinin İslâm dünyasında sistemli bir şekilde tanınması için önemli merkezler kurulmuş, buralarda Arapça'ya çeviriler ve felsefi tartışmalar yoğunlaşmış, Yunan felsefesinin öğretileri, İslâm düşüncesine

entegre edilmiştir. Tercüme faaliyetleriyle farklı kültürler ve medeniyetler arasındaki etkileşim sağlanmış ve İslâm dünyasında hem felsefi düşüncenin hem de bilimsel bilginin gelişimine büyük katkılarda bulunulmuştur.

Birinci bölümün üçüncü çalışması ise "İsbat-ı Vacipte Akıl, Nakil ve Fıtrat Uyumu: Analitik Bir Araştırma" adıyla Doç. Dr. İbrahim ELDİBO tarafından yazılmıştır. Araştırma, iman meselelerindeki ispat yöntemlerinin çeşitliliği (aklî ve naklî deliller), özellikle Allah'ın varlığının ispat edilmesi konusunu ele almaktadır. Bu çeşitlilik, İslâmî düşüncenin akıl, kalp ve ruha hitap eden zenginliğini gözler önüne sermekte ve Allah'a imanın çok yönlü ve bütüncül olarak sağlanabileceğini ifade etmektedir. Böylece bu delillerle insan doğasının farklı yönlerine hitap edildiği, çeşitlilik içinde bir birliğin var olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu ispat yöntemlerinin/delillerin çokluğu bir çelişki değil, iman meseleleri düzleminde ortak bir gayeye hizmet eden, bir birini tamamlayan unsurlar olarak kabul edilmelidir.

İlk bölümün dördüncü araştırması Öğr. Gör. Osama ZUAITER tarafından "Fıtratın İmanı Güçlendirmedeki Rolü: Acûze Kadının İmanı Örneği" adıyla yazılmıştır. Yazar bu çalışmada insan fıtratının iman ile olan derin ilişkisini incelemekte ve bu ilişkinin inanç hayatında nasıl bir güç kaynağı oluşturduğunu temellendirmek istemektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) acûze kadınla ilgili rivayetinin ele alındığı bu çalışmada; acûze kadının imanı basit görünen ama derin anlamlar içeren bir vaka olarak değerlendirilmiş, bunun üzerinden fıtratın iman üzerindeki etkisi analiz edilmiştir. Yaşanmış bu olay, fıtratın iman üzerindeki güçlendirici etkisinin yanı sıra günümüz insanın karmaşık düşünce dünyasında fıtratın rehberliğinin kişiye nasıl bir ışık kaynağı olabileceğini ortaya koymaktadır.

Kitabımızın ilk bölümünde yer alan diğer çalışma Dr. Öğr. Üyesi Mahir ŞAKİR'e aittir. Dr. ŞAKİR "Din Eğitimi İlkelerinin Toplumsal Kalkınmaya Etkisi" başlıklı çalışmasında toplumsal gelişimde rol oynayan eğitim ilkelerini; İslâmi bir bakış açısıyla ele almakta, Batı'daki eğitim anlayışından farklı olarak hem maddi hem de manevi boyutlarıyla irdelemektedir. Eğitim konusunun göz ardı edildiği toplumlarda diğer alanlarda başarı sağlansa da istenen değişim/reform ve ilerlemeden bahsedilemez. Bu kapsamda yapılacak çalışmalar hem eksik hem de hedefe ulaştırmada yetersizdir.

Bölümün altıncı ve son yazısı ise Dr. Öğr. Üyesi Mone SUİLMİ tarafından yazılmıştır. Dr. SUİLMİ "Suriye'de Sivil Toplum Faaliyetlerinde Anlam Sorunu ve İnsan Onuruna Etkisi" adlı çalışması, Suriye'deki sivil toplum kuruluşlarının yapmış oldukları faaliyetlerin insan onuru üzerindeki etkilerini ele almaktadır. 2011 yılında Suriye'deki halk ayaklanması sonrası yaşanan yoksulluk, sefalet vb. olumsuzluklar için harekete geçen sivil toplum kuruluşların yapmış oldukları yanlış uygulamalar

temel hak ve özgürlükler, adalet anlayışının zarar görmesine, bu durum insan onurunun çiğnenmesine neden olmuştur. Ayrıca yetersiz, sürdürülebilir olmayan, toplumun değerleriyle bağdaşmayan projelerin uygulanmak istenmesi mevcut sorunların, çatışmaların artmasına neden olmuştur.

Kitabın ikinci bölümünde ise İslâmi ilimlerin iki aslî disiplini tefsir ve hadis yazıları vardır. Bu bölümün ilk çalışması Prof. Dr. Recep ARSLAN tarafından yazılmıştır. "Hadis ve Sünneti Makâsıdı ile Okuyup Anlamak" başlıklı bu bölümde yazar, Sünnetin Makâsıdını anlamanın ve günümüz problemlerine çözüm olması noktasında sünnetin ve onun yazıya geçirilmiş şekliyle hadislerin iyi anlaşılmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çalışmanın amacı, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması konusunda Hz. Peygamber'in sünnetinin insana ve hayata sunduğu mesajı okuma çabasıdır. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi Müslümanlar için saadet asrıdır ve asr-ı saâdet'in dinî düşüncede büyük önemi vardır. Zira bu zaman dilimi İslâm'ın geldiği, Hz. Peygamber tarafından açıklandığı, sahâbe tarafından anlaşılıp yaşandığı bir dönemdir. Çalışmada hadis ve sünnetin makâsıdını anlamada, hadislerin Kur'an âyetleriyle birlikte ele alınması ve rivayetlerin bütünlük içinde işlenmesinin önemine işaret edilmiştir. Ancak böylece sünnetin mana, amaç ve hikmetleri anlaşılabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerini okumada onun üslûbu ve anlatım tarzını bilmek de önemlidir. Tüm bu yönleriyle bu yazı, Hz. Peygamber'in örnekliğini çağımıza taşımak, sünnetin bağlayıcılık yönünü anlamak ve sünnette yerellik ile evrensellik gibi ilkeleri tartışması açısından öenmli kabul edilebilir.

İkinci bölümün ikinci çalışması Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Murtaza ÇAVUŞ tarafından kaleme alınan "Kur'an-ı Kerim'de Hikmet ve Faslü'l-Hitap: Nahl ve Zümer Sûresi Örneğinde Mazi Fiilin Müzari Fiil Anlamında Kullanılması" şeklindedir. Dr. ÇAVUŞ yazısında, Arap dilinde cümlenin temel bileşenlerinden biri olan fiilin, özellikle de mazi fiilin işlevi ve kullanım alanlarını derinlemesine incelemektedir. Bu kapsamda, mazi fiilinin anlam zenginliği ve farklı bağlamlardaki işlevleri ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, bu fiilin Arapça'da genellikle geçmişte gerçekleşmiş olayları ifade ettiği, ancak bazı durumlarda şimdiki zaman ya da gelecek zaman anlamında da kullanılabildiği gözlemlenmiştir. Bu çeşitlilik, dilin ifade gücünü ve esnekliğini artıran önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Yine araştırmada Nahl ve Zümer surelerinden alınan örnekler üzerinden mazi fiilinin geleceği ifade ettiği durumlar ele alınmış, yapılan analizler, Arapça'nın zaman kavramını dinamik bir şekilde nasıl işlediği ve bu esnek yapının dilin estetik ve anlamsal derinliğine olan katkısı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Çalışma, hem dilbilimsel analizlere katkı sağlamakta hem de Arapça'nın gramer yapısının ve dilsel zenginliğinin daha iyi anlaşılmasına olanak tanımaktadır.

İkinci bölümün üçüncü araştırması Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Husam SKAF'a aittir. Dr. SKAF bu çalışmasına "Kur'ânî Maksatların İnsan Fıtratını Güçlendirmedeki Rolü" ismini vermiştir. Yazara göre Kur'an'ın Makâsıdı, insanın tabiatını etkileyen, hatta onu içgüdüsel olarak kanunlara uymaya sevk eden en önemli faktörlerden biridir. Bu nedenle çalışma, Kur'an'ın genel ve özel amaçlarının insan fıtratını geliştirmedeki rolünü ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Böylece Allah'ın insanlarda yarattığı fıtrat ile bedensel ihtiyaçlar arasındaki doğal dengeyi kurması için kulun iradesini sahip olmasına yönelik Kur'an'ın maksatları/hedefleri açıklanmaya çalışılmıştır. Şari' tarafından fıtrata zarar veren her şey kanunla yasaklamış, onun korunmasını sağlayan her şey ise sorumluluk olarak bizlere yüklenmiş, farz ile haram arasında bulunan şeyler caiz olsa da mekruh olarak kabul etmiştir.

İkinci bölümün dördüncü yazısı "Kıraat İlminin Makâsıdü'l-Kur'ân Açısından Konumu Başlığıyla" Dr. Öğr. Üyesi Mahmud BAKDASH tarafından kaleme alınmıştır. Araştırma, Ku'an'ı farklı kıraatler üzerinden okumanın anlama olan etkilerini ele almaktadır. Bu bağlamda geçmişte olduğu gibi günümüzdeki bazı âlimler Kur'an'ın külli maksatlarının ortaya çıkarılması için gayret etmişlerdir. Kur'an'ın mucizevi yönleri çok sayıda olup bunlardan birisi de onun farklı okuma biçimlerinde inmiş olmasıdır ki bu okuma biçimleri arasında çelişki ya da uyumsuzluk bulunmamakta, aksine bir bütünlük ve uyum söz konusudur. Bu durum anlamın zenginleşmesine neden olmakta, kelimelerinin kısa ve öz olmasına imkan sağlamaktadır.

İkinci bölümün beşinci çalışması ise Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TÜRKOĞLU tarafından yazılmıştır. Dr. Türkoğlu "Günümüz Hadis Çalışmalarında Konulu Hadis: Makâsıdî Bir Yaklaşım" isimli çalışmasında günümüz hadis çalışmalarının konu merkezli yapılmasını tartışmaktadır. Buna göre bugünkü kadar olmasa da erken dönemde mevcut olan konulu hadis düşüncesi, hadis-i şerifi teorik alandan uygulama alanına taşımayı gaye edinmektedir. Bu, tek bir konuyu ele alan hadislerin toplanması ya da tek bir hadisin incelenmesiyle yapılmaktadır. Bu çalışma, ilgili konu etrafındaki hadisleri açıklayan ve bunların üzerinde derinlemesine analizlerle hadislerde makâsıdın tespitini ve bu ilkelerin günümüze taşınmasını ele almaktadır. Ayrıca sünnetin hedeflerini kamu hayatına yansıtarak toplumsal ve ekonomik sorunların çözümüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

İkinci bölümün altıncı yazısı Dr. Öğr. Üyesi Ahmed ONUR tarafından "Keşşâf Tefsirinde Hikmetler ve Meseller" ismiyle yazılmıştır. Araştırma, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinde yer alan bazı hikmetli sözler ve atasözleri ele almakta, diğer tefsirlerde yapılan açıklamalar da dikkate alınarak bunların anlamlarını izah etmektedir. Bu çalışmada "hikmet" ve "atasözü" kavramları arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiş ve

aralarındaki bazı farklara değinilmiştir. Bilindiği gibi atasözleri Kur'anî ve Nebevî olarak iki kısma ayrılmaktadır. Araştırmada Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde yer verdiği Nebevî atasözleri, bunların geçtiği ayetler bağlamında incelenmiş ve amaçları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüme geldiğimizde burada hikmet ve makâsıd merkezli fıkhi yazılar vardır. Bunların ilki Öğr. Gör. Cemal ZENKAH ve Doç. Dr. Adnan ALGÜL tarafından kaleme alınmıştır. "Makâsıd İlkeleri Bağlamında Kredi Kartlarının Durumu: Karadâvî Örneği" isimli bu çalışmada, kredi kartlarıyla ilgili fıkhi hükümlere ışık tutmayı amaçlanmakta, bu konuda Yusuf el-KARADAVİ'nin görüşleri diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak ve analitik biçimde ele alınmaktadır. Ayrıca, Müslümanların modern finansal araçları kullanırken karşılaştıkları fıkhi sorunları ele almayı ve İslâm hukukunun amaçları ile çağdaş yaşamın gerekliliklerinin uzlaştırılmasına katkı sağlayacak öneriler sunmayı hedeflemektedir. Bu çalışma, İslâm hukukunun ortaya çıkan ekonomik zorluklar karşısında çözüm sunma potansiyeline sahip olduğunu vurgulamakta ve çağdaş ictihadın şer'i hükümler ile pratik gerçekler arasında bir denge sağlama konusundaki önemini ortaya koymaktadır. Bununla İslâm hukukunun enginliğini ve yeni gelişmeleri kapsama konusundaki esnekliğine dikkatleri çekmektedir.

Üçüncü bölümün ikinci yazısı Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur HAMDAN'ın "Ekonomik Özgürlük Ve Devletin Piyasalara Müdahelesine Dair Karşılaştırmalı Bir Araştırma: Fiyatlandırma Örneği" adlı çalışmasıdır. Yazar burada fıkıhta güncel bir meseleyi hikmet ve makâsıd çerçevesinde tartışmaktadır. İslâm hukukunda bir ürünün dışarıdan bir müdahele ile fiyatlandırılması genel olarak caiz görülmemekte, ancak bazı alimlerin çerçevesinde makâsıd delili düzleminde bu uygulamaya cevaz verdiği görülmektedir. Örneğin erken dönemde bazı alimler aşırı pahalılık, halkın zarara uğraması ve tüccarların ahlaki yozlaşması gibi sebeplere bağlı olarak yöneticinin fiyatlara müdahalesine izin verilebileceğini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım, İslâm şeriatının maksatlarının dikkate alındığının bir göstergesidir. Bu araştırma, fiyatlandırma konusundaki nasların lafızlarına bağlı kalarak yasakçı davrananlar ile şer'i maksatları gözeterek bu durumu caiz görenlerin görüşlerini ele almaktadır.

Üçüncü bölümün üçüncü çalışması Dr. Öğr. Üyesi İsmail BUAK'ın kaleminden çıkmıştır. Dr. BUAK bu yazısında "Veliyullah Dihlevî'de Makâsıd Açısından Mali İşlemler" başlığıyla fıkhın finansla ilgili bir meselesini ele almaktadır. Araştırma, Dehlevî'nin *Hüccetullāhi'l-Bâliğa* isimli eserinde zikredilen finansal işlemlerle ilgili şer'i maksatları ele almış, daha önceki âlimler tarafından belirtilmeyen maksatları ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu eserde on madde olarak belirlenen bu maksatlar

açıklanırken, finansal işlemlerle ilgili fıkhi kaynaklardaki delillere, özellikle de hadislere yer verilmiştir. DİHLEVÎ, İslâmi ilimlerde yenilikçi isimlerden biri olarak şer'i maksatlar konusuna özel bir önem göstermiş ve akıl ve nakil arasında denge kurmaya çalışmıştır.

Üçüncü bölümün ve kitabın son çalışması ise "İslâm Hukukunda Makâsıdü'l-Maneviyye" ismiyle Dr. Öğr. Üyesi Halid KİNNO tarafından kaleme alınmıştır. Araştırma, klasik İslâm Hukuku geleneğinde Makâsıd anlayışının daha çok insan hayatını düzenleyen maddi/zahiri ilkelerde toplanmış olmasını tenkit etmekte ve manevi/deruni maksatları ele almaktadır. Çalışmada İslâm'ın hikmet ve makâsıdının maddi ve manevi anlamda bir denge ile işlenmesini önermektedir. Zira İslâm, manevi değerleri olan ahlaki erdemlere, muamelat alanına giren hükümlere göre daha fazla yer vermektedir. Şer'i hükümler temel değerlerin gözetilmesiyle insanın dünya ve ahiret mutluluğunu hedeflerken, beşeri yasalar genel olarak ahlak ve erdemlerle ters düşmek pahasına toplum düzeni ve istikrarını korumayı ifade etmektedir. Bu bölümde "manevi maksat" kavramı detaylı bir şekilde analiz edilmekte, manevi maksatların şer'i hükümlerle olan ilişkisi ele alınmaktadır.

Editörler
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Dr. Öğr. Üyesi Mahmud NEFİSE
Dr. Öğr. Üyesi M. Kasım ERDEN

1.BÖLÜM

MAKÂSID VE HİKMET PERSPEKTİFİNDEN DÜŞÜNSEL VE SOSYAL ÇALIŞMALAR

دراسات فكرية واجتماعية من منظور المقاصد والحكمة

PROF. DR. MUSTAFA ÜNVERDİ
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE LİTERALİZM SORUNU
مشكلة النصيّة في الفكر الإسلامي د. مصطفى أونفيردي

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUD NEFİSE
ATİNA'DAN BAĞDAT'A YUNAN FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ
من أثينا إلى بغداد: مسالك الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي د. محمود نفيسة

DR.DOÇ. İBRAHİM ELDİBO
İSBAT-I VACİPTE AKIL, NAKİL VE FITRAT UYUMU: ANALİTİK BİR ARAŞTIRMA
دراسة تحليلية لتوافق العقل والنقل والفطرة حول وجود الله د. إبراهيم إلديبو

ÖĞR. GÖR OSAMA ZUAITER
FITRATIN İMANI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ: ACÛZE KADININ İMANI ÖRNEĞİ
دور الفطرة في تعزيز الإيمان: إيمان العجائز نموذجاً أسامة زعيتر

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHİR ŞAKİR
DİN EĞİTİMİ İLKELERİNİN TOPLUMSAL KALKINMAYA ETKİSİ
أثر مبادئ التعليم الديني في التنمية المجتمعية د. ماهر شاكر

DR. ÖĞR. ÜYESİ MONE SUİLMİ
SURİYE'DE SİVİL TOPLUM FAALİYETLERİNDE ANLAM SORUNU VE İNSAN ONURUNA ETKİSİ
غياب الحكمة في أعمال منظمات المجتمع المدني في سوريا د. مني سويلمي

مشكلة النصيّة في الفكر الإسلامي

أ.د. مصطفى أونفيردي

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE LİTERALİZM SORUNU

PROF. DR. MUSTAFA ÜNVERDİ

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türkiye

mustafaunverdi@yahoo.com

ORCİD: 0000-00022848-4073

Giriş

Kur'an ve hadisleri anlamak ve bunlar üzerinden bir dini inanç biçimi geliştirmek İslâm'ın erken döneminden itibaren Müslümanların çabası olmuştur. Konusu metafizik olan bu alanın belki de en büyük zorluğu da burada yatmaktadır. Tanrı, ölüm, ölüm sonrası, ruh vb. konular öyle kolayca dile getirilecek ve her zaman ne dediği kesinkes bilinebilecek hususlar olmamıştır. Dini ayet ve hadislerle somutlaşan dili kimi zaman lafzî kimi zaman lafzın ötesine geçen yöntemlerle anlaşılmaya çalışılmıştır. Günümüzde "Din dili" olarak ifade edilen hitap, bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, daha dar anlamıyla kutsal metinlerin diline işaret etmektedir. Teolojik konuşmalar İslâm kelamı açısından üç temel konuyu içermektedir: Uluhiyyet, nübüvvet ve meâd. Genel olarak bunlar Allah'ın zatı, isim-sıfat ve fiilleri; âlemin yaratılması ve sonu, ölüm ötesi hayat; peygamberlerin mucizeleri; melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen metafizik varlıklar; geçmişe ait birtakım kıssalar ve meseller; dini emirler, yasaklar ve diğer ilkeler gibi konuları içermektedir.

İman ve ibadet objesi olan Tanrı hakkındaki ifadeler yukarıdaki tartışmaların odağında yer almaktadır. Çünkü diğer bütün dini ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve anlaşılmaktadır. O halde, acaba "Tanrı âlemi altı günde yarattı", "Gemi Tanrının gözü önünde gidiyordu", "peygamberini gönderdi", "Tanrı arşa istiva etti (oturdu)", "Tanrı'nın eli onların eli üstündedir" gibi dini ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Bu tür ifadelerde yer alan "altı gün", "göndermek", "oturmak", "göz" ve "Tanrı'nın eli" terimleriyle yine Tanrı'ya atfedilen görme, işitme, isteme, bilme, konuşma, acıma ve affetme gibi bu dünyaya ait sıfat ve fiiller Tanrı için de aynı anlamda kullanılabilir mi? Bu bağlamda din dilinin literal olup olmadığı, dini bilginin bilişsel/kognitif bir yanının olup olmadığı, din dilinin doğruluk ve yanlışlama ilkeleri açısından durumu, sembolik ve antropomorfik ifadelerin neyi gösterdiği sorunu ve linguistik açıdan din dilinin keyfiyeti ve problemleri din felsefesi ve kelam çalışmalarında tartışılagelmiştir.[1]

Burada meseleyi daha çok kelam ve diğer İslâmi ilimler zaviyesinden ele almayı hedefliyoruz. Söz konusu tartışmalar İslâm düşünce geleneğinde üç farklı yöntemle sonuçlanmıştır denilebilir. Teşbih/tecsim, te'vil ve tefviz. Teşbih, tecsim ve tefviz nasların anlamı lafzın sınırlarını daraltırken, te'vil anlam arayışında aklın açılımı anlamına gelmektedir. Şüphesiz her birisi için eleştirel anlamda bir şeyler söylemek mümkündür. Ancak bu çalışma dini metinlerin ve hususiyle nasların anlam dünyasını daraltan literalizm üzerinde olacaktır. Klasik ve çağdaş kaynaklarda Selefîlik, Haşviyye ve Müşebbihe/Mücessime ile özdeşleştirilen bu yöntemi, çalışmamızda

[1] Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*, 6/1 (2009), 76, 79-80.

kelami düzlemde ele almaya çalışacağız. İslâm kelam geleneğinde literal okuma ve buna muhalif yaklaşımlar hakkında bilgi verdikten sonra, literalist yaklaşımları özetleyeceğiz. Çalışmamızda literalizmin örnekleri ve problemlerini ele almayı hedeflemekteyiz. Bu bölüm, kaynak incelemesi yöntemiyle kaleme alınmış olup, klasik ve modern çalışmalar incelenmiştir.

1. Eleştirel Açıdan Literalizm

Literalizm, metin eksenli okuma ve anlama biçimi olarak tanımlanabilir. Burada metnin zâhiri esastır. Bu terim genellikle dil, din, sanat ve felsefe gibi alanlarda kullanılır ve bağlama göre farklı anlamlar kazanabilir. Dilsel açıdan literal okuma ve anlama bir metni veya ifadeyi, mecaz veya yorum katmadan, olduğu gibi anlamayı ifade eder. Örneğin, "kalbim kırıldı" ifadesini mecazi değil, fiziksel bir kalp kırılması olarak algılamaktır. Dinî literatürde literalizm "dini metinlerin kelimesi kelimesine doğru ve bağlamından bağımsız bir şekilde alınması" şeklindedir. Örneğin, bir kutsal metindeki yaratılış öyküsünün tamamen tarihsel ve bilimsel bir gerçek olarak kabul edilmesi literalist bir yaklaşımdır. Keza sanatta bir eserin veya ifadenin sadece görünen, yüzeysel anlamıyla değerlendirilmesidir. Mesela, bir tabloya bakarken sadece gördüklerini yorumlayıp, eserin arkasındaki sembolik anlamları göz ardı etmek böyledir. Felsefi anlamda literalizm, "bir kavramı veya terimi tam anlamıyla ele almak, soyut veya metaforik anlamlarını dikkate almamak" şeklinde açıklanabilir. Bu, daha derin veya dolaylı anlamlara karşı bir duruş olarak da görülebilir.

Literalizmin dini literatürde karşılığı lafızcılık, zâhirilik ve haşvilik olarak ifade edilebilir. Bu anlamda o gerek Kur'an gerekse hadislerin sadece lafzi gerçekliğini dikkate alan ve bunların bağlamsal, kültürel veya tarihsel ilişkilerinden bağımsız anlaşılmasını ifade eden bir yöntem olarak tanımlanabilir.[2] Literal okuma biçimi daha çok geleneksel yaklaşımı imler. Buna göre özellikle hukuk içerikli ayetlerde naslarda geçtiği şekliyle alınır ve uygulanır.[3] Buna aykırı yaklaşım nassın tek anlamlılığına gölge düşürür. İslâm düşünce geleneğinde literalizm yöntemsel olarak Zâhirlik ve Selefiyye ile ilişkilendirilebilir.[4]

Literalizmin İslâm kelamındaki karşılığı Haşviyye, İslâm Hukukundaki karşılığı ise zâhirilik olarak kendisini göstermiştir. Zâhirilik bir rey ve akıl ürünü olan kıyasa karşıdır. Literalizmin İslâm düşünce tarihinde en önemli temsilcileri İbn Hazm (ö.

[2] Osman Eyüpoğlu-Murat Yıldız, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye uyum Açısından İşlevselliği", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2016), 166.

[3] Eyüpoğlu-Yıldız, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye uyum Açısından İşlevselliği", 171-172.

[4] Mehmet Emin Özafşar, "Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", ed. Sönmez Kutlu, *Zâhirî ve Selefî Din Yorumu*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 258.

456/1065) ve Davud el-İsfehânî (ö. 270/883) olarak kabul edilir. İbn Hazm'ın düşüncesi bu şekildeydi ve buna aykırı görüşleri reddediyor, bunları keyfî addediyordu.[5]

Öte yandan İbn Hazm'dan önce İmam Şafii'nin (ö. 204/819) geliştirdiği metodun da lafızlara bağlılık bakımından literalizme temel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kimi yorumlara göre literalizm manasına gelen lafızcılık İslâm düşünce tarihinde Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) hikmet ve anlam merkezli istihsan metoduna tepkisel olarak doğmuştur. Dönemin Irak ilim meclislerinde istihsan naslarla akılcı ilişkiyi ifade etmekte ve nassın lafzına değil anlamına odaklanmakta idi. Lafız-anlam ilişkisini güçlendirmeye yönelik literalizm ise İmam Şafii elinde doğmuş ve İbn Hazm'a kadar gelişerek devam etmiştir.[6]

Düşüncenin kaynağı ne olacaktır, akıl mı nakil mi? Literalist düşünce biçimine göre tereddütsüz bilginin kaynağı nakildir. Dolayısıyla din de rivayet demektir. Buna çarpıcı örneklerden Şafii'nin şu sözüdür:

> "Hiçbir zaman hiç kimsenin bir şey hakkında, ilim cihetinden olmaksızın, "helal" veya "haram" demeye hakkı yoktur. İlim ciheti ise Kitap'ta veya Sünnet'te yer alan haber, icma veya kıyastır".[7]

Din dili literalizmde tek anlamlıdır. O diğer dil yapılarından farklı değildir. Buna göre Tanrı ve insan hakkında kullanılan dil, aynı dildir. İnsanın kendi dünyasında kullandığı kelimelerle Tanrı hakkında kullandığı kelimeler aynı anlama sahiptir. Bu durumda mesela, "Tanrı'nın eli onların eli üstündedir", "Tanrı arşa istiva etti" gibi Kur'an ayetlerinde yer alan insani unsurlar hiçbir yorum yapılmadan oldukları gibi, kelimelerin normal kullanımı neyse yine o anlamda kullanılması gerekmektedir.[8]

Literalizm lafza sadakat yönünden, bazı durumlarda, özellikle bilimsel veya hukuki yorumlarda, doğruluk ve kesinlik sağlamak için yararlı olabilir. Ancak onun eleştirilmesi gereken yönleri olduğu da ortadadır. Öncelikle lafızcı anlama biçimi sözün bağlamı, metindeki dilsel sanatlar, sözün nüzul ortam ve kültürüyle ilişkisi gibi faktörleri dışladığı için ilahi kelamın hikmet ve gayesini gözden kaçırabilir. Hatta lafza odaklanma bazen öyle bir safhaya gelebilir ki zâhiri anlam deruni hikmete aykırı olabilir.[9] Literalizm bazen lafzın aşırı yüceltilmesi ve kutsanmasıyla oluşacak bir metin otoritesine sebep olabilir. Burada dinin muhatabı insan küçültülmüş, insan aklı ise metin karşısında tamamen edilgen konuma indirgenmiştir. Diğer bir husus nas olarak

---

[5] Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 151.

[6] Osman Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 9/1-4 (1996), 144-145.

[7] Bkz. Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 145.

[8] Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 83.

[9] Bkz. Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", ed. Mehmet Kubat vd. *İslâm ve Yorum* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), I/209.

kabul edilen rivayetler bazen zayıf olabilir. Bu durumda insanlık tarihinde kabul görmüş aklın ilkelerinin yerine kaynağı belirsiz olan bir bilginin otoritesi geçerli kılınmış olur ki, din bu durumda yanlış bir zemine inşa edilmiş olur. Diğer taraftan literalizm dinin muhatabı olan insanın nas üzerindeki anlama çabasının kısıtlanmasıdır. Burada aklın yorumu değil, lafzın delaleti esastır. Ancak lafzi delalet üzerinde âlimler her zaman ittifak edememişken, sözün nesnel anlamını esas almak ne kadar mümkün olacaktır?

Bunun dışında literalizm insanın gerçeğine uygun olmaması yönüyle de eleştirilebilir. Zira insan bir toplum içindedir. Anlam ve yorumu da bundan etkilenir. Dolayısıyla nasların dünya üzerinde farklı coğrafya ve toplumlarda, her zaman aynı şekilde anlaşılması mümkün değildir. Arada çeşitli farkların olması insanın tabiatı sonucudur. Hâlbuki literalizm, nassı belli bir zümrenin anlama biçimine indirgemekte ve bununla diğer insanlar üzerinde bir otorite ihdas etmiş olmaktadır. Son olarak günümüzde karşılaştığımız şiddet yanlısı dini grupların literalist din anlayışının tezahürleri olduğunu görmekteyiz. Bu da dini anlamada insan ve kültür, anlam ve yorum gerçeğinin önemine işaret etmekte, lafzî anlama biçiminin kitleleri çok yanlış yerlere götürebileceğine işaret etmektedir.[10]

2. Anlam ve Yorum Merkezli Yaklaşımlar

Literalizmin zıttı akıl ve düşüncede merkezileşmesi bakımından rasyonalizm olarak isimlendirilebilir. Bunun klasik İslâm geleneğinde karşılığı ehl-i rey ile ehl-i hadis diyalektiğidir. Buna göre din dilinde metafizik varlıklarla ilgili ifadeler analojik olarak okunmalıdır. Lafızdan manaya, dıştan içe doğru bir anlama gidilmeli; sözcüklerin iç ve dış bağlantıları ve zaman içerisinde geçirdikleri anlam yolculuğu dikkate alınmalıdır. Hikmet ve mekâsıd arayışı işte bu çabanın bir tezahürü olarak görülebilir. Bunun için dini nasların insan aklı ve insanın gerçekliğiyle ilişkisi kabul edilmelidir.

Naslar üzerinde teolojik bir sorgulama niteliğindeki Kelam ilmi, nasların akla takdimi, yorumu ve delillendirilmesi bağlamında "ilmü'n-nazar ve'l-istidlâl" olarak isimlendirilmiştir. Cüveynî (ö. 478/1085) nazarın cehalet ve şüphenin zıttı olduğunu kaydederek bunu uzunca temellendirmeye çalışmıştır. Nazar, kurallarına uyulduğu takdirde insanı bilgiye götürür. Nazar bir düşünce olduğuna göre onun harcı akıl olmalıdır. Ancak akıl sadece bilgiyle hareket eder. Aksi takdirde bu fasit nazar olur. Sahih nazar anlamındaki aklî delil ise medlûle işaret eder. Mesela bir hâdisin

[10] Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", 209-216.

muhdisine işaret etmesi gibi nazar, sonucunu zorunlu olarak gerektirir.[11] Bu nedenle kelamcı nezdinde nassın akla takdimi meşru hatta zorunludur.

İslâmi ilimler literatüründe nassın akla takdimi ve yorumlanmasının adı "te'vil" olmuştur. Te'vil naslardaki bir kelime ve lafzı müdellel bir biçimde zâhir/lafzî manasının dışında diğer başka bir manaya hamletmektir. Tefsir mütekellimin muradının beyanı, te'vil ise lafzın muhtemel anlamlarından birinin ihtiyarı ve beyanıdır. Başka bir deyimle tefsir Kurân'daki ilk ve özgün anlamları keşfetmek, te'vil ise ilk anlamdan hareketle yeni anlamlar üretmektir.[12] Bu yönüyle te'vil İslâmi ilimler geleneğinde nassın yorumlanması anlamında kavramsallaşmıştır.

Rey ekolünün fıkıhta temsilcisi Hanefiliktir. Mâtürîdî kelam ekolünün nüvesini teşkil eden Hanefi ekolü, nasların gaye ve hikmetlerini dikkate alan usul geliştirmiştir. Buna dair önemli örneklerden birisi Buharalı Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed es-Serahsî'dir (ö. 483/1090). Serahsî İbn Hazm'la aynı dönemde yaşamış ama onun zâhiri yönteminin aksine bir usule tabi olmuştur.[13] Serahsî de tıpkı İbn Hazm gibi dinin temel kaynağı olduğunda hemfikir idiyse de nasların manasının esas alınması gerektiğine dair vurgusuyla ondan ayrılmıştır. Serahsî, Ebu Hanife'nin rey ekolünün temsilcisi idi. O, Ebu Hanife'nin Kur'an ve Hadis konusunda benimsediği rasyonel yaklaşımı savunmuştur. Onun yöntemi rasyonel anlamın tespiti ve hükmün hikmete râci kılınması şeklinde ifade edilebilir. Buna en dikkat çekici örneği namazda Arapça dışında bir kıraatin imkânı tartışmasıdır. Serahsî, Kur'an i'cazı hususunu yorumlarken, namazda Farsça kıraatin caiz olup olmadığı örneğinden hareketle Hanefi mezhebindeki görüşü açıklar ve Hanefilerden birçok isim Ebu Yusuf ve Şeybani'nin namazda farsça kıraatine cevaz vermemelerini Kur'an'ın i'cazının onun nazım ve mana bütünlüğünde olduğuna inanmalarıyla izah etmiştir. Bu durumda namazda okunan şeyin mu'ciz olması gerekirken nazmın ihmaline izin verilmemiş ve bu duruma cevaz verilmemiştir. Ancak Ebu Hanife namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir, çünkü ona göre Kur'an i'cazı nazmı olmaksızın da manasında eksiksiz olarak mevcuttu. Ebu Hanife bu düşüncesini şöyle temellendirmek istemiştir.

> "Mananın mu'ciz olduğunu gösteren deliller açıktır: (Örnek olarak denebilir ki) Mu'ciz olan Allah'ın kelamıdır ki o ne muhdestir ne de mahluktıur. Lisanlar ise Arapça, Farsça ve başkaları, hepsi muhdestir. Kim nazım olmaksızın i'caz gerçekleşmez derse "mu'cizin muhdes" olduğunu söylemiş olmanın dışına çıkamaz. Bu da söylenmesi caiz olan bir şey değildir. İkinci

[11] Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 27-29.

[12] Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması", ed. Mustafa Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 21.

[13] Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 150.

> olarak, Nebi insanlara gönderilmiştir. Nübüvvetinin alameti ise mu'ciz olan Kur'an'dır. Şüphesiz ki bunun onun bütün insanlara karşı getirdiği bir hüccet olduğunu söylemek [durumu söz konusudur.] Malumdur ki, Arap olmayan birisinin Arap dili ile Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kalması onun aleyhine bir hüccet olmaz. Çünkü o (acemi) Arap dilinde İmru'l-Kays'ın veya başkasının şiirinin benzerini de getiremez. Onun aczi ancak Kur'an'ın benzerini kendi dilinden getirmeyişi ile gerçekleşir. İşte bu i'cazın manada eksiksiz olarak mevcut olduğunu gösteren açık bir delildir. Bunun içindir ki Ebu Hanife (Allah rahmet eylesin) namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir."[14]

Hikmet ve Makâsıdı tespit edebilmek için şüphesiz anlam ve yorum merkezli yaklaşıma gidilmelidir. O zaman lafzın otoritesine değil, anlam ve amacın derinliğine inilebilir. Anlama, açıklama ve yorumlama gibi süreçleri Kur'an bağlamında ele aldığımızda bir kelimenin, ibarenin veya anlatımın anlamını keşfetmede şu sözcüklere ulaşırız: Beyân-tebyîn, te'vil, seferâ, fessale-tafsîl, şerh, abbera, e'raba. Bunlar farklı olmakla birlikte bir anlamın keşfedilmesi, ortaya çıkarılması, açıklanması, görünür hale getirilmesi ve ilk anlama hamledilmesi gibi manalara gelir.[15] Esasen tüm bu okuma biçimlerini lafzın hikmet, illet ve makâsıdla ilişkilendirilme süreci olarak okuyabiliriz.

Anlam merkezli okuma biçimi sözün tarih ve kültür ilişkisini dikkate alır. Aslında akılcılarla nakilcilerin ya da başka bir ifadeyle rasyonalistlerle literalistler arasında aklın konumu noktasında fark olduğu söylenebilir. Zira literalizmin aklı reddettiğini söylemek doğru olmaz. Ancak onların dini anlama biçiminin merkezine rivayeti koymaları ve nassı aklın te'viline açmamaları, onların rey'cilerden temel farkı olsa gerektir. Ehl-i reyin ise hikmet, illet ve makâsıd ilkeleri ile hareket ederek rivayetin anlamına odaklanmasını ve aklın otonomluğunda daha cesur olduklarını ifade edebiliriz.[16] Hikmet ve makâsiıd merkezli okuma genel olarak yorumlamaya dayalı, mecazi veya esnek bir yaklaşımı benimseyen yöntemlerdir. Aşağıda belirtilen yöntemler literalizmin karşıtı olarak değerlendirilebilir:

2.1. Metaforik yaklaşım:

Bir ifade veya metni, kelime anlamı yerine, sembolik veya mecazi bir anlamda yorumlama eğilimidir. Metafor kelimesi Eski Yunancada bir kavramı, bir olguyu, kendinden daha öteye taşımak, olduğundan daha fazlasını yüklemek anlamındaki

[14] Taştan, "İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", 152-153.

[15] Şaban Ali Düzgün, "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59:1 (2018), 58-63.

[16] İsmail Hanoğlu, "Garânik Meselesinde Fahruddîn er-Râzî'nin Rasyonalist tutumu ve Literalizm Eleştirisi", *Kelam Araştırmaları*, 11:2 (2013), 57.

Yunanca *phero* kelimesinden türetilmiştir. Kelime etimolojik olarak "öte" anlamına gelen *meta* ile "taşımak" anlamına gelen *pherein* kelimelerinden türetilmiştir. Metafor kelimesinin Türkçede iğretileme, istiare, mecaz, kinaye, telmih gibi dil sanatlarına tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Metaforun kavramsal anlamı ise "bir belirleyici kelime ya da kelime grubunun farklı ama kendisine benzeyen bir nesneye ya da eyleme transfer edilmesi ile oluşan hakiki anlamda da kullanılabilen söz figürü; ikincisi ise kavramsal sunum olarak görülen bir şeyin sembol olarak belirtilmesi" şeklinde ifade edilebilir.[17]

Ancak burada mecaz ile metafor arasındaki farka işaret edilmelidir. Mecaz bir lafzın başka bir anlamda kullanılması iken, metafor, lafzın başka bir şey/yolla anlamak ve tasavvur etmektir. Deyim, atasözü, fıkra, aforizma, hikâye, masal vs. birer metafor iken, mecaz bir anlatım biçimidir.[18]

2.2. Hermenötik yaklaşım:

Özellikle metinlerin, olayların veya ifadelerin bağlamını dikkate alarak yorumlanmasına odaklanan bir disiplin veya yaklaşımdır. Hermenötizm, literalizmin aksine, anlamın katmanlarını ve arka planını keşfetmeyi amaçlar. Bu terim Yunanca "yorumlama" anlamına gelen "hermeneuein" fiilinden türetilmiştir. Hermenötik metin üzerinde beşeri bir eylemi ifade eder ve akılcı yaklaşımın bir tezahürü niteliğindedir. Mitolojide bu kavram Yunan Tanrısı Hermes'in ismiyle ilişkilendirilir ve yorumun kaynağını şu üçlü mekanizma ile temellendirir: Metnin mahiyeti, metni anlamanın anlamı ile anlayanın kişisel inanç ve önyargılarıyla anlama imkânı. Yorum, bu üç unsurun herhangi birisine odaklanır ve felsefi düşünmenin keyfiyetini ifade eder.[19]

Hermenötiğin dine uygulanması her zaman herkes tarafından kabul görmemiştir. Zira bu dini naslar üzerinde beşerî aksiyon anlamına gelir ve ilahi olana beşerî olanın karışmasıdır ki bu, özellikle literalistleri rahatsız eder. Batıda da Ortodoks Hıristiyanlar kutsal metne yönelik bu tarz yorumu indirgemeci ve metne yabancılaşma olarak okurlar.[20]

2.3. Semantik yaklaşım:

Sadece kelimelerin lafzî anlamına odaklanmak yerine, ifade edilen anlamı ve bağlamı dikkate alan bir anlayıştır. Grekçe sémantiké kelimesinden Türkçeye geçmiş

[17] Celal Demir-Özge Karakaş Yıldırım, "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21/4 (Aralık 2019), 1087.

[18] Demir-Karakaş Yıldırım, "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", 1088.

[19] Van A. Harvey, "Hermenötik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994), 343.

[20] Harvey, "Hermenötik", 345.

olan bu sözcük, Arapçada "ilmü'l-ma'na", Türkçede ise "anlam bilim" olarak ifade edilebilir. Semantik kelimenin etimolojik kökeninden hareketle, onun tarih içerisinde uğradığı anlam değişimlerini göz önüne alarak, ondaki derin anlamı tespit etme yöntemidir.[21] Bu yaklaşım semantik anlam merkezli yorumlama biçimi olarak değerlendirilebilir. Semantik yaklaşım, kelimenin anlamını lafız örgüsünün derinliğinde arar. Bunun için onun bağlamsal, tarihsel ve toplumsal ilişkilerini inceler. Ayrıca kelimenin zaman içerisinde uğradığı anlam değişikliğini incelemek de semantik yaklaşıma dahildir. Böylece o lafızcı yaklaşıma karşıdır.

Bir yöntem olarak İslâmî ilimlere uygulanışı henüz yeni olan semantik, artzamanlı ve eşzamanlı olmak üzere iki farklı şekilde uygulanmaktadır. Artzamanlı semantik Kur'an kelimelerinin zaman içerisinde uğradığı anlam değişimini ele alır. Bunun için Kur'an kelimelerinin cahiliye dönemi, nüzul dönemi ve nüzul sonrası dönemlerde nasıl anlaşıldığı incelenir. Buna örnek olarak Nisa 4/43 ve Mâide 5/6. ayetlerde zikredilen *teyemmüm* kelimesidir. Bu kelime erken dönem Arapça lügatlerinde "yönelmek ve hedeflemek" anlamına gelirken, günümüzde temiz toprağa mesh etmek" şeklinde terimleşmiştir. Eşzamanlı semantik ise sözcüklerin anlamı kendi zamanındaki anlam sistemine göre yorumlar. Bir kelimenin esas anlam, bağlantısal anlam, eş anlam ve çok anlam yönünden incelenmesi eşzamanlı semantik olarak kabul edilir. Bu yöntem, bir kelimenin Kur'an bütünlüğü açısından en doğru anlamını tespitte önemli kabul edilmiştir.[22]

Kelimelerin anlam dünyasına girmek ve oradaki amaçları keşfetmek semantik anlam arayışının bir parçasıdır. Kur'an insan için bir inanç ve ahlak disiplini oluşturmayı hedeflediğine göre, ondaki sözcüklerin buna uygun bir yöntemle okunması gerekmektedir. İnsan ve toplumun son derece zengin yapısı, ona hitap eden metnin anlam bakımından da ona uygun olduğu anlamına gelmesidir. Buna *semantik çok katmanlık* denilmiştir. Kur'an terimlerinin çok katmanlılığı hem Tanrı tasavvuru hem de insanın içindeki gerçekliğin çeşitliliğiyle ilişkilidir. Böylece semantik ilahi kelamın insan zihnindeki farklı yansımalarla açığa çıktığı bir yöntem olarak tebellür etmektedir.[23] Literalizm Kur'an'ın icazını onun salt lafızlarına indirgeme sorunu iken,

---

[21] İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1994), 17.

[22] Mustafa Karagöz, "Kur'an Kelimelerinin Anlamlarını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", ed. Mustafa Öztürk, *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 43-82.

[23] Düzgün, "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", 48.

semantik yorum bir tür insani eylemi, düşünme ve içtihadî gayreti ifade eder. Bu ise Kur'ân'ın insana ve hayata dokunma amacının somutlaşması olarak okunabilir.[24]

2.4. Sembolik Yaklaşım:

Metafizik hakkında konuşulan veya yazılanının anlaşılmasını kolaylaştıran bir yöntem olarak sembolizm, duyu organlarıyla idraki mümkün olmayan bir şeyi, tabii münasebet yoluyla akla yaklaştırmak ve müşahhas hale getirmektir. Bir anlamda açıklanamaz olanı açıklama çabasıdır. Nasıl ki bir köpek zil sesini duyduğunda yemeğin hazır olduğunu anlıyorsa, hilal, haç veya yedi kollu şamdan da belli inançları derhal akla getirir. İşte bunlar artık görünür, sıradan nesneler olmaktan çıkmış, belli bir inancın sembolü olmuşlardır.[25] Sembolizm özellikle kutsal metinlerin anlaşılmasında kullanılan bir yöntem olagelmiştir.

İmge, işaret, alegori, sembol, metafor, mesel, figür vs. çoğu kez birbirinin yerine kullanılsa da hepsinin ortak paydası din dilinde birer gösterge niteliğinde olmasıdır.[26] Dinde metafizik alanın bu yöntemlerle ifade edildiğini kabul etmediğimiz takdirde, insan ve Tanrı arasında fark ortadan kalkacak her ikisi de aynı varlık düzeyinin farklı görünümleri olacaktır. Hâlbuki bu hem felsefi anlamda Tanrı tasavvuruna hem de İslâmî anlamda Allah'ın isim ve sıfatlarına aykırıdır. Bu nedenle sembolizm ilahi hakikati kavramada naslarda bildirilen bilgilerin içsel anlamlarına gitmektir. Bu anlamda o bir metin, olay veya kavramın sembolik anlamlarını veya soyut yorumlarını ön plana çıkarma eğilimidir. Örneğin, dini metinleri tarihsel gerçeklik yerine ahlaki veya manevi mesajlar açısından yorumlama bu kategoriye girer. Soyutlamacı yaklaşım olarak bilinen bu anlama biçiminin dini literatürde karşılığı tenzihi yaklaşım olarak kabul edilebilir.

Yukarıda zikredilen anlam merkezli yaklaşımlar elbette farklı şekillerde kategorize edilebilir. Ancak tüm bunlarda öne çıkan husus sözcüklerin deruni anlamlarına eğilmek ve onlar üzerinde akıl yürütmeyi esas almaktır. Bunlar kelimenin zâhiri anlamına katı bir şekilde bağlı kalmayı reddeden ve anlamın daha geniş, bağlamsal, sembolik veya yoruma açık boyutlarını kucaklayan yaklaşımlardır. Bu nedenle metaforik, bağlamsal veya sembolik yorumlar literalizme karşı gelen yaklaşımlar olarak düşünülebilir.

---

[24] Düzgün, "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", 51.

[25] Galip Atasağun, "Sembol ve Sembolizm", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 7/7 (1997), 369-371.

[26] Tokat, "Dinin Sembolik Dili", 85.

3. İslâm Kelamında Literalist Gruplar

Dini metinleri –hususiyle Kur'an'ı- okuma biçimi karşıt yöntemler dikkate alındığında gelenekçi-çağdaş; lafzî-derûnî; lügavî-gâî; nesnel-öznel; parçacı-bütüncü vs. farklı isimlerle adlandırılabilir.[27] Literalizm diye isimlendirebileceğimiz yaklaşım, Kur'an ve hadis metinleri başta olmak üzere dini kaynakları lafızcı biçimde anlayan, te'vil ile tenzihi reddeden ve metinlere sıkı sıkıya bağlılığı ifade eder. Bu yöntem mecazi, metaforik ya da bağlamsal yorumları bir çeşit tahrif ve metinden uzaklaşma olarak görmüşlerdir. İslâm düşüncesindeki başlıca literalist akımlar genellikle Haşviyye ismiyle anılır. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

3.1. Selefiyye

Selefîlik genel olarak, *selef-i salihîn* olarak isimlendirilen ilk üç neslin (Sahabe, Tabiun ve Tebe-i Tabiun) din anlayışına ve pratiklerine sıkı sıkıya bağlı kalmayı savunan anlayıştır. Bunlar Kur'an ve hadislerin açık anlamlarına bağlı kalınması gerektiğini ve bu metinlerin yorumlanmasının (te'vil) doğru olmadığını öne sürerler.[28] Onlar dini anlamayı naslarla sınırlandırır. Ancak nasların anlaşılmasında temel ölçüt özellikle ilk üç nesildir. Bunların anlama biçimleri selefi inanç ve pratiklere yön verir. Allah'ın sıfatları gibi konularda, mecaz veya metafor yerine ayetlerin zâhir anlamıyla anlaşılmasını savunurlar. Bu manalara teslimiyet, aklın anlayamayacağı antropomorfik haberlerde ise tevakkuf edilir.[29]

Nasların te'viline karşı olan Selefîlik teşbih ve tecsim anlamına gelen manaları da reddettiği için bu yöndeki nasları tefvizî biçimde anlamlandırır. Onların bu yaklaşımına "icmalî te'vil" denilebilir. Buna göre özellikle müteşabih nas durumundaki haberî sıfatlarla ilgili ayet ve hadisler hakkında yorum yapılmalı ve bunlar "keyfiyeti bilinmeksizin/nasıl olduğunu bilmeden" kabul edilmelidir.[30] Bu "bilâ keyf" yani keyfiyetsiz biçimde anlamlandırma demektir. Selefi düşüncede bu yaklaşım teslimiyetçi kabul anlamında "eslem tarik" olarak isimlendirilmiştir. Bu yaklaşım, te'vil metodunu benimsemiş kelamcılar tarafından yetersiz ve isabetsiz bulunmuştur. Bu nedenle nasların deruni anlamlarına nüfuz etmeyi öngören tenzih ve te'vil usulü geliştirilmiştir. Mütekelliminin bu usulüne ise sağlam yol anlamında "muhkem tarik" denilmiştir.[31]

---

[27] Bkz. Eyüpoğlu-Yıldız, "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye Uyum Açısından İşlevselliği", 177.

[28] İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 96.

[29] İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 214.

[30] Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, 96.

[31] Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları 2019), 160-161.

Öte yandan Selefîlik tarih içinde dönüşümler yaşamıştır. Selefiliğin tarihi serüveni metodolojik ve problematik olarak dört ayrı kesite işaret etmektedir. Birincisi, metodolojik bir ilke olarak Selefîliktir. Bu dönemde dini rivayetle eşitleyen ve "Ehl-i hadis", "Ehl-i Hicaz" ve "Ehl-i eser" olarak isimlendirilen bir usul ile Selefîlik rey ekolünden ayrılır. Bunlar fıkıhta Şafiiyye, Mâlikiyye, Hanbeliyye ve Zâhiriyye ekolünü oluştururken, kelam ve mezhepler tarihinde Selefiyye, Subûtiyye, Haşviyye gibi isimlerle anılır. Bu dönemin belirgin ismi Ahmed b. Hanbel'dir. Gazzali Selefiliğin bu dönemdeki usulü yedi madde ile açıklamıştır: Takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff, tefviz.[32] Selefiliğin ikinci dönemi İbn Teymiyye ile birlikte sistematik hale gelmiştir. Bu dönemde artık Selefîlik sadece bir usûl değil, nazariye niteliğindedir. İbn Teymiyye Kur'an ve Sünnet merkezli bir akılcılığı yöntemine dahil etmiş, buna karşın Yunan felsefesinden gelen fikirleri, kelami usûl ve tartışmaları reddetmiştir. Üçüncü dönem ise Selefiliğin dini ve siyasi bir akıma evrildiği dönemdir. Bu dönemin önemli/kurucu ismi Muhammed b. Abdulvehhâb'tır(ö. 1206/1792). Emir Muhammed b. Suûd'un (ö. 1179/1765) desteğiyle Abdulvehhâb, fikirleriyle ileride Vehhâbilik olarak anılacak siyasi itikadi ekolün temellerini atmıştır. Abdülvehhâb tevhid ilkesine odaklanması, selefin din telakkisine uymayan ve orada olmayan her şeyi bidat olarak kabul etmesi ile öne çıkar. Tevessülü mutlak anlamda küfür olarak kabul eden Vehhâbilik, naslara yönelen beşeri aklı son derece kısıtlar ve içtihad, kıyas ve istihsan gibi fıkhî delilleri reddeder. Bu düşüncenin çağdaş şiddet karakterli radika ve cihatçı selefiliğin temelini teşkil ettiğini söylemek yanlış olmaz. Selefiliğin son dönemi artık o din ve toplum ilişkisini reddeden, dini belli kalıplara hapseden ve bu yönüyle modern dünya ile çatışma içerisinde olan bir yapıdadır. Selefiliğin bu dönemine radikal ve savaşçı Selefîlik denilmiştir.[33]

3.2. Havâric

Haricilik tahkim olayı ile birlikte ortaya çıktığı kabul edilen bir şiddet ve tekfir hareketidir. Hariciler tahkim olayında, ilahi otoritenin beşeri otorite karşısında hiçe sayıldığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Siyasi görünümlü bu hareket ileride ilmi meselelerde yegâne kaynağın Kur'an olduğunu söyleyeceklerdir.[34] Onların karakteristik özelliklerinden birisi zâhirî/literal bir tarza sahip Kur'ân algılarıdır. Lafız anlam ilişkisini bir kenara bırakarak sırf zâhirî manaya yaslanma, ayetlerin hikmet ve makâsıdını oluşturan diğer unsurları, yani Kur'ân'ın nüzûl ortamını, âyetlerin tarih ve

[32] Ebû Hâmid el-Gazzalî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm* (*Mecmûatü resâil-i Gazzâlî* içinde) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/42.

[33] Ferhat Koca, *Selefilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13-23.

[34] Hanoğlu, "Garânik Meselesinde Fahruddîn er-Râzî'nin Rasyonalist Tutumu ve Literalizm Eleştirisi", 57.

toplumla ilişkisini göz ardı etmek manasına gelir. Bu durum, lafzın amacını tespit etmenin önünde önemli bir engeldir. Bunun yanında nassın literal yorumu, itikâdi problemlere de neden olabilmektedir. Hâricîlerin nazarında Kur'ân bir kanun niteliğinde te'vil ve tefsire ihtiyaç duymaksızın lafzî hüviyetiyle değişmez mahiyette hayatın her alanı için yegâne nizamdan ibarettir.[35] Bunun onlarda ötekileştirici ve otoriter bir dini söyleme/inanca sahip olmalarında etkili olduğu düşünülebilir.

Hariciler Kur'an'ın emirlerini katı bir şekilde uygular ve bağlam, niyet ya da esneklik gibi unsurlara yer vermezler. Örneğin, günah işleyen bir Müslümanın dinden çıktığını (tekfir) savunarak, bu konuda ayetleri lafzî biçimde anlarlar. *"Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiştir, lanet etmiştir ve çok büyük bir azap hazırlamıştır."*[36] ayetini delil olarak getirmişlerdir. Böylece bir Müslümanı öldürmenin cezası ebedi cehennem olduğuna göre onu öldüren kâfirdir. Hâlbuki bu ayette Müslümanı öldürmenin helal kabul edilerek katli söz konusudur. Ayetin sebeb-i nüzulü buna işaret etmektedir.[37] Buna benzer diğer konularda da nasları zâhiri biçimde anlamlandırarak katı bir din anlayışı ortaya koymuşlardır.

3.3. Hanbeliyye

Hanbelilik genellikle amelî-fıkhî bir ekol kabul edilse de gerek kurucu ismin yaklaşımları gerekse iman konularındaki özgün düşünceleriyle itikadi bir mezhep olarak da görülebilir.[38] Ehl-i Rey'e tepki olarak doğmuş ve te'vil ile tefsire başvurmadan rivayet merkezli din anlayışını esas kabul etmiştir. Dinin aslı delildir ve delil rivayetle sınırlıdır.[39] Hanbelilik İmam Şafii'nin hadis ve sünnet kaynaklı düşüncesini yetersiz bulmuş ve beşeri istidlal anlamına gelen her türlü te'vil, tefsir ve tenzihi reddeden katı lafızcı bir usulü benimsemiştir. Oluşumunda Mihne süreçlerinin de etkisi olan Hanbelilik hem fıkhi hem de itikadî bir ekol olarak tanımlanabilir.[40]

Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvud b. Ali el-İsfehânî ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi

---

[35] Necmettin Çalışkan-Yusuf Okşar, "Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1) (Haziran 2020), 113.

[36] Nisa, 4/93.

[37] Bkz. Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: TDV Yayınları 1991), 82.

[38] Hanbeliliğin itikadi bir ekol şeklinde oluşumunun tarihi süreci için bkz. Muhyettin İğde, *Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 101-108.

[39] Muhyettin İğde, "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 1-2 (2015), 92.

[40] İğde, "Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme", 95.

alimler haberi sıfatların anlaşılmasında te'vili reddetmişlerdir. Onlar ilgili ayetlerin tamamen lafız sınırlarında anlamlandırılması gerektiğini kabul etmişlerdir.[41]

Ahmed bin Hanbel ve takipçileri Kur'an ve hadislerin zâhir anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve akıl yürütmeye dayalı hüküm çıkarma yöntemine itiraz etmişlerdir. Ahmed bin Hanbel, Allah'ın sıfatları konusunda literalist bir yaklaşım benimsemiş ve bu sıfatların mecaz anlamda yorumlanmasına karşı çıkmıştır. Te'vil yerine, metinlerdeki ifadelerin zâhiri anlamıyla kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Yukarıda anılan grupların ortak ismi olarak Haşviyye kullanılabilir mi? Esasen mezhepler tarihçileri Haşviyye ismini literalistler için kullanmışlardır. Bunlar genel olarak lafızcı usulü benimseyenlerdir. Belirgin olarak herhangi bir mezheple sınırlandırılması mümkün olmayan Haşviyye, aslında bir mezhepten öte usülü ifade etmektedir, denilebilir.

İslâm düşüncesindeki literalist akımlar, genellikle metinlerin bağlamını, niyetini veya yorumlanabilirliğini dikkate almadan dini emir ve yasakları uygulamaya odaklanır. Bu akımlar, metinlerin anlaşılmasında zâhirî anlamı ön plana çıkarırken, diğer mezhepler veya düşünce ekollerinde görülen daha esnek ve yoruma açık yaklaşımlardan ayrılır. Ancak literalist yaklaşımlar, eleştirmenler tarafından, metinlerin tarihsel ve kültürel bağlamını göz ardı ettikleri gerekçesiyle zaman zaman tartışma konusu olmuştur.

3.4. Müşebbihe ve Mücessime

Teşbih ve tecsim kelimelerinden türetilmiş Müşebbihe ve Mücessime genel olarak İslâm mezhepler tarihinde insanbiçimci ilahi sıfatları yaratılmış varlıklara benzeterek anlamlandıran gruplara verilen genel isimdir. Bu anlamda onlara "Haşviyye" de denilmiştir. Bazıları müşebbiheyi üç grupta telakki etmiştir. Teşbihçi hadisçiler (el-Haşeviyyetü'l-Müşebbihe), teşbihçi Şiiler ve Kerramiyye fırkası. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ilk gruba, Hişam b. Hakem (ö. 179/795) ikinci gruba, Muhammed b. Kerrâm es-Sicitâni (ö. 255/869) ise üçüncü gruba dahildir. Bunlar cisim ve benzeşme ifade eden bilgileri Tanrı tasavvuruyla ilişkilendirmiş ve Allah'ı belli bir cihette bulunan ve mekanla ilişkisi olan bir cisim olarak kabul etmişlerdir.[42] Hişam b. Hakem ve Muhammed b. Kerram'ın teşbihçi olduğu ilk dönem kaynaklarında da yer almaktadır.[43]

---

[41] Ümit Toru, "Eş'arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (Haziran 2018), 117.

[42] Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 223-224.

[43] Ebû Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, çev. Şerafettin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 30-31; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, *İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 107.

Katı lafızcı anlayış, İslâm dünyasında "müşebbihe ve mücessime" mezhebinin temelini oluşturmaktadır. Teşbih inancı hulûl ve ittihat gibi İslâm'ın Tanrı tasavvurlarına uymayan bir akide oluşturmuştur. Bu inanç Kerrâmiyye, Salimiyye ve Hılmaniyye gibi mezheplerle kimi bölgelere yayılmış ve insanbiçimci bir Tanrı inancının gelişmesine neden olmuştur.[44] Zira ayet ve hadislerin lafzi anlamıyla iktifa ederek onları öylece kabul etmek antropomorfizmle sonuçlanmaktadır. Bu düşüncenin başka dinlerden geçtiği kabul edilir. Ancak söz konusu ayet ve hadislerin parçacı okunması da bunda etkili olmuştur.

4. İslâm Kelamında Literalizm Örnekleri

Naslar dini düşüncenin temelini teşkil etmektedir. İslâm düşünce geleneği her bir parçasıyla nasları en doğru biçimde anlama ve uygulama çabası niteliğindedir. Bu yolda çeşitli usuller geliştirilmiş, kimisi akılcı, kimisi ise nakilci olarak tavsif edilmiştir. Bunda akıl ve nakil dengesinde öncelikli unsur ile nassın karakteristik yapısı önemli rol oynamıştır. Mamafih Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetlerin belirlenmesi ve te'vile konu olanlarla olmayanların tespiti konusunda mezhepler arasında bir fikir birliğinden söz edilemez. Kelami ekoller bu nedenle kendi düşünceleri doğrultusunda olan ayetleri muhkem kabul edip, ayniyle kabul ederken, lafzî yönden düşüncelerini doğrulamayan nassı te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Böylece nassın muhkem-müteşabih oluşu ve te'vil usulünde genel geçer bir usulden söz etmek mümkün olmamıştır.[45]

İslâm kelamında literalist yorumlar, genellikle Allah'ın sıfatları, ahiret halleri ve kutsal metinlerdeki anlatımlar gibi konularda görülür. Literalist kelam yaklaşımları, Kur'an ve hadislerdeki ifadeleri zâhirî (literal) anlamıyla ele almayı ve mecazi, te'vil (yorumsal) veya felsefi açıklamalara başvurmamayı savunur. Rivayetleri tenkit süzgecinden geçirmeden almanın ve literal biçimde okumanın sebep olduğu yanlış inançlardan birisi Garânik hadisesidir. Bu hâdiseyle ilişkilendirilen Hac 22/52. ayet lafzî anlaşılırsa "şeytanın Hz. Peygamberin kafasını karıştırması" şeklinde anlaşılabilir. Nitekim ayete verilen mana da bu anlamda temerküz etmiştir.[46] Ancak ayetin Kur'an'ın bütünü dikkate alınarak şeytanın peygambere etkisi, düşman oluşunun anlamı ve vahye müdahalesinin imkânı gibi ilke ve esaslar düşünüldüğünde ayetin bambaşka bir anlama işaret ettiği görülmektedir. Nitekim Muhammed Esed'in (1900-1992) ayete verdiği mana şöyledir:

---

[44] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 13-30.

[45] Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması", 23.

[46] İlgili ayetin farklı mealleri için bkz. Hac Suresi 52. Ayet meali, kuranmeali.com, https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=22&ayet=52 Erişim tarihi: 22.11.2024

> "Bununla birlikte, senden önce her ne zaman bir elçi ya da haberci göndersek ve bu (elçi ya da haberci) ne zaman [uyarılarına olumlu tepkiler almayı] umut etse, Şeytan mutlaka o'nun güttüğü nihaî amaca gölge düşürmeye kalkışmıştır. Ama Allah Şeytan'ın düşürmeye çalıştığı gölgeyi giderir ve mesajlarını kendi içlerinde açık ve anlaşılır kılar ve birbirleriyle açıklar. Çünkü Allah doğru hüküm ve hikmetle edip-eyleyen, mutlak ve sınırsız bilgi Sahibidir."

Buna göre ayetin mesajını taşıyan kişinin (elçinin) güttüğü gerçek amacın (umniyyeh: lafzen, "arzu/özlem" ya da "ümit/beklenti") toplumun manen ilerlemesi ya da yükselmesi değil, kendi kişisel nüfûz ve iktidarının güçlenmesi olduğu vesvesesini insanlara vererek insanları peygambere düşman eder. Zira şeytan En'âm 6/112'de vurgulandığı üzere peygambere düşmandır. "Sonra Allah ayetlerini kendi içinde açık ve açıklayıcı kılar" anlamındaki *yuhkimu âyâtehû* ibaresi Hûd, 11/1'deki *uhkimet âyâtuhû* ifadesi gibidir. Yani, Allah kendi muhtevalarıyla kendilerini ortaya koyan mesajlar vahyederek Hz. Peygamber'e birtakım "gizli amaçlar" ya da "kişisel saikler" yakıştırma imkânını kötü niyetli muhalifler için bütünüyle ortadan kaldırmıştır. Cümlenin başındaki *sümme* (lafzen, "sonra") takısı bir "zamanda peş peşelik" değil, "edimler ya da eylemler arasında mevcut sıra, uyum ya da bağlantı"yı ifade eder; bunun içindir ki "ve" bağlacıyla anlaşılmalıdır.[47]

Benzer yaklaşımı Fahreddin-i Râzî'de (ö. 606/1210) de görmek mümkündür. O da söz konusu ayetle ilişkilendirilen Garânik hadisesi ve ilgili rivayetleri metin tenkidi yoluyla reddetmektedir.[48] Bunun dışında kelam tarihinde literalist yorumlara örnekler şöylece özetlenebilir:

4.1. Uluhiyyet Meseleleri

Uluhiyyet meseleleri arasında ilahi sıfatlar kelamın başlıca tartışma konusu olmuştur. Bu hususta yaklaşımlar tenzih, teşbih/tecsim ve tefviz üçgeninde kategorize edilebilir. Kelamcılar tenzih; Müşebbihe ve Mücessime teşbih ve tecsim; Selefiyye ve Ehl-i hadis ise tevfiz metodunu benimsemiştir. Tefviz usulü ilahi sıfatlar arasında teşbih andıran yed, vech, istiva vd. sıfatların keyfiyeti bilinmeksizin kabulünü esas alır. Ancak bunları tamamen lafızcı biçimde anlayarak katı literalist diyebileceğimiz yaklaşım sergileyen ve aşırılığa düşenlere Haşviyye denilmiştir.

Selefiyye sıfatların zât ile ilişkisini ve zât-ı ilahiden ayrı varlığını inkâr eden Muattıla'yı reddettiği için Subûtiyye içerisinde yer alır. Onlara göre Allah'ın yed, vech,

---

[47] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları 1992), 2/681.

[48] Bkz. Fahreddin er-Razi, *Tefsiru Fahru'r-Râzî*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 17/49-51. Râzî'nin yorumuyla birlikte ayete ilişkin literal anlamın tenkidi için bkz. Hanoğlu, "Garânik Meselesinde Fahruddîn er-Râzî'nin Rasyonalist tutumu ve Literalizm Eleştirisi", 60-66.

istivâ, mecî' gibi Kur'an'da zikrettiği sıfatları zâtı hakkında gerçek ve yorumsuz niteliklerdir. Onlar bu sıfatları antropomorfist biçimde anlamamışlardır.[49] Her ne kadar teşbih ve tecsime yaklaştığı zannedilse de bu düşüncenin teşbihi reddettiği kesindir. Fakat onlar kelamcıların te'vil metodunu da reddetmişler ve tefviz denilen bir usulü benimsemişlerdir. Buna göre söz konusu sıfatlar keyfiyeti bilinmeksizin Allah'a nispet edilir.[50]

Teşbih ve tecsim anlamına gelen literalist yorumlar, haberî sıfatların zâhir anlamlarıyla kabul edilmesi gerektiğini savunur. Örneğin istiva ayetleri bu kapsamdadır. Buna göre *"Rahman arşa istiva etti"*[51] ayeti te'vil edilerek "hükümranlık kurmak" şeklinde anlamlandırılamaz. Bilakis o Allah'ın nasıl olduğu bilinmeden "bilâ keyf" arş üzerine istiva ettiği anlamına gelir. Keza Kur'an'da *yedullah* ayeti diye bilinen *"Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir"*[52] ayeti de böyledir. Selefi-Hanbeli alimler bu ayette geçen "el" kavramını mecazi bir güç, otorite veya yardım anlamında değil, zâhiri anlamda kabul ederler. Ancak bu el insanın veya bir canlının organına benzetilmez. Çünkü o zaman teşbih ve tecsim olur. Bu nedenle *yedullah* tabiri, "Allah'ın zatına nasıl uygunsa o şekildedir" denilerek kabul edilmiştir. Bir başka örnek de Allah'ın Yüzü anlamına gelen *vech* ayetidir: *"Allah'ın yüzü baki kalacaktır."*[53] Literalist yorumlar, burada geçen "yüz" kelimesini mecazi değil, bizatihi yüz olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak "bilâ keyf" ilkesine dayanarak bu yüzün insanın yüzüne benzemediği, ancak gerçek bir yüz olduğunu ifade ederler.

4.2. Kader ve İnsan Fiilleri Konusunda Literalizm

Kader ve insan fiilleri konusunda iki uç yaklaşımdan söz edilebilir. Birincisi insan fiillerinin tamamen insanın özgür irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ve insan tarafından yaratıldığını iddia eden Kaderî/Mu'tezilî görüş, diğeri ise insanın irade özgürlüğünü tamamen reddeden ve tüm insan fiillerinin kaderin sonucu olduğunu savunan Cebrî görüştür. Her iki yaklaşım da Kur'an'dan ayetlerle istidlâl etmişler ve görüşlerini kanıtlamak istemişlerdir. Mesela Kaderiyye "*Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir*"[54] ayetine dayanarak, "Allah'tan başka yaratıcılar da vardır" demiştir. Dolayısıyla insanın kendi fiilini yarattığı düşüncesi Kur'an'a aykırı değildir. Buna mukabil Cebriyye *"Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"*[55] ayetini delil getirmiş ve

[49] Abdülhamit, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, 213-214.

[50] Koca, *Selefilik*, 30.

[51] Taha, 20/5.

[52] Fetih, 48/10.

[53] Rahman, 55/27.

[54] Mü'minûn, 23/14.

[55] Saffât, 37/96.

insanla birlikte fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini ispatlamak istemiştir.[56]

Her iki yaklaşım da nassın lafzî biçimde okunmasına örnek teşkil edebilir. Hâlbuki burada zikredilen ayetlerin gerek bağlamsal yönü ve gerekse hikmet açısından anlamı dikkate alındığında ne Kaderi ne de Cebrî görüşe ulaşmak mümkündür. Nitekim nasların manalarını doğru bir şekilde ortaya çıkarmanın şartlarından birisi terkîbî metottur. Bu metotla iki taraflı aşırılıktan uzak durmak mümkündür.[57] Bu usule göre hakikat naslardan tikel olarak çıkarılmaz. Bilakis bir bütün olarak nasların temel amacına ve ruhuna uygun biçimde tespit edilir.

4.3. Kur'an'ın Yaratılmışlığı Tartışması

Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu erken dönem itikadi ihtilaflar arasında yer alır. Genel olarak Cehmiyye, Mu'tezile, Havâric ve Zeydiyye Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'ari ve Maturidi kelamcılar ise ilahi kelamın ezeli olduğunu savunarak, Kur'an için lafzî ve nefsi kelam ayırımına gitmişlerdir. Buna Kur'an lafız yönünden yaratılmış ses ve yazılardan müteşekkildir. Kur'an'ın mana yönü ise Allah'ın zatında kelam sıfatıyla ilişkili olarak ezelidir. Böylece kelam-ı lafzi mahluk, kelam-ı nefsî ise mahluk değildir. Buna karşın Cafer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 148/765), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadisten kabul edilen alim, Kur'an'ın hem lafız hem de mana yönüyle kadim olduğunu savunmuşlardır. Kur'an'a yönelik bu yaklaşımın onun otoritesini mutlak kılmak, sabit ve değişmez bir toplumun teolojik temellerini atmak ve sahabe ile selef-i salihinin görüşlerini yüceltmek gibi nedenleri olabilir.[58]

Kur'an'ın Levhi Mahfuzda veya mahalsiz olarak yaratıldığını iddia eden Mu'tezile ise genellikle *"Apaçık Kur'an'a and olsun ki, akledesiniz diye biz Kur'an'ı Arapça okunan bir Kitap kıldık"*[59] ayetindeki *cealne* fiiline dayanmaktadır. Burada söz konusu fiil yapmak veya kılmak anlamına gelir ki her ikisi de bir eylemi ifade eder. Aynı şekilde Kur'an'ın Levh- Mahfuz'da olduğunun belirtildiği ayetler de bir mekândan bahsetmektedir.[60] Bunlar ilahi kelamın bir eylem oluşuna ve mekanla ilişkisine deliller

[56] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 144-145; Faruk Gün, *Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsanın Sorumluluğu*, (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2024), 255-266.

[57] Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 15.

[58] Koca, *Selefilik*, 37-40.

[59] Ez-Zuhrûf, 43/2-3.q

[60] Burûc, 85/21-22.

olarak görülmüş ve Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne gidilmiştir.[61] Burada Mu'tezile'nin ilgili ayeti tamamen lafzî biçimde ele alması ve kelam görüşüne mesnet kabul etmesi bir çeşit literalizm olarak okunabilir mi, konusu tartışmaya açık bir mesele olarak görülebilir.

4.4. İsra ve Miraç Konusunda Literalizm

Klasik akaid metinlerinde İsrâ ve Miraç olayı Hz. Peygamberin uyanık iken mucizevi bir biçimde bizatihi yaptığı bir yolculuk olarak kabul edilir. *"Kulu Muhammed'i bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürdük"*[62] ayetinde geçen yolculuk literalist yorumlarda fiziksel bir yolculuk olarak kabul edilmiş, uykuda ve ruhani olduğu yönündeki kabuller reddedilmiştir. Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bu konuda Ömer en-Nesefî'den (ö. 537/1142) alıntıyla şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın Resulünün, uyanık iken bedeniyle önce semaya, sonra Allah Teâlâ'nın dilediği kadar yüceliklere miracı haktır."[63] Müellif sonra bunun meşhur hadislerle sabit olduğunu ve inkârının bidatçılık olduğunu ifade etmiştir. Miracın ruhen ve uykuda gerçekleştiği iddiası felsefi akıl yürütmenin bunu imkânsız görmesiyle ortaya çıkmıştır. Hâlbuki cisimlerin birbirine benzer oldukları (temâsül-i ecsâm) ilkesi gereği semaların açılması ve kapanması mümkündür. Temâsül-i ecsâm ilkesi gereği bir cisim için mümkün olan diğerleri için de mümkündür.[64] Böylece ilgili hadisler ve yukarıdaki ayetle miraca fiziki bir anlam yüklenmiştir.

Muhammed Hamidullah (1908-2002) İsra ve Miracın bu şekildeki telakkisini uygun bulmamıştır. Zira Allah-âlem ilişkisi tasavvuruna uygun değildir. İnsan dünyanın fiziki yapısını düşününce Allah'ın katına yükselmek anlamına gelen "göklere urûc" nasıl bir yükselmeyi ifade etmektedir? Bu meseleyi Allah'ın kudretiyle açıklayıp nasıllığını sorgulamamak yerine, Kur'an ve hadislerdeki anlatımları mecazi anlatım olarak kabul etmek ve Hz. Muhammed'in miracını nerede gerçekleştiğinden öte insanlara nasıl bir mesaj verdiği yönünü ele almak daha uygundur. İlgili naslarda zikredilen bilgileri olduğu gibi kabul etmek, ancak bunları müşahhas varlıklar ve süreçler olarak tasvir etmemek gerekir. Bu görüşleriyle Hamidullah İsra ve Miraç hadisesinin Hz. Muhammed'e bahşedilmiş büyük bir manevi lütuf olduğunu ve bunun ruhi-manevi olarak gerçekleşmiş olduğunu kabul etmiştir.[65] Bu yaklaşım,

---

[61] Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 307.

[62] İsra, 17/1.

[63] Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 307.

[64] Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 311-312.

[65] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/133.

literalist yaklaşımın karşısında yer alan te'vil metoduna uygun bir örnek kabul edilebilir.

Öte yandan yukarıda bahsi geçen mevzular dışında melek ve cin tasvirleri, kıyamet alametleri ve ahiret ahvali gibi konularda da literalizm görmek mümkündür. Bu konularda lafzî okuma biçimi bazen öyle aşırıya kaçmıştır ki, kimi zaman mitolojik melek ve cin tasvirleri ile cennet ve cehennem inancına sebep olmuştur.

Sonuç ve Değerlendirme

Dini anlamanın anlamı üzerine düşündüğümüzde, dinin kendisini naslarla mı sınırlandırdığı, yoksa muhatabına aklî bir alan bıraktığı mı sorusu ile karşılaşırız. Bu problem bir anlamda din ve yorum ilişkisi gibi görülebilir. Ancak meselenin esas itibarıyla "din nedir?" sorusuna gittiğini söylememiz mümkündür.[66] Nitekim Ehl-i Hadis olarak da bilinen Selefiyye dini haber, rivayet ve eser olarak kabul ettiğinde, din adına konuşmak da nas anlamına gelen bu tür bilgilerle sınırlandırılmış olmaktadır. Dini anlamanın en iyi yolu Hz. Peygamber, ashabı ve onları gören, onlardan en doğru şekilde haber alan ilk nesle tabi olmak, onları taklit etmekten ibarettir. Hâlbuki bu yaklaşım, insanın gerçeğiyle uyuştuğunu söylemek çok zordur.

Literalizm çoğu zaman kelime ve ibareye odaklandığı için, parçacı ve tikel okuma biçimini ifade eder. Bu ise kimi zaman metnin bütünü tarafından doğrulanması mümkün olmayan sonuçlara götürebilir. Bu sebeple nasları külli kaideler ışığında okumalı ve nassın bütünü tarafından onaylanmayan anlamlardan uzaklaşmalıdır. Diğer bir husus, literalizm hikmet, gaye ve amaç gibi ilkeleri hedeflemediğinden, nassın insana ne demek istediğini, hangi hikmetleri taşıdığını önemsemez. Hâlbuki insan, daima bir anlam arayışındadır. Hayata anlam yükleyen insan aklıdır. Bu akıl dini nasları yorumladığı ölçüde hayata doğru anlamı yükleme imkânı elde edecektir. Zâhiri anlamı kutsayan literalist anlam biçiminin bu kaygılardan uzak oluşu, onun kuru ve şekilci dindarlık üretmesinin doğal sebebi niteliğindedir. Literalizmin lafza sadakati, ondaki anlamı etimolojik sınırlarla kısıtlaması şeklindedir. Hâlbuki anlam, bazen lafzın çok ötesinde, sözcüğün ikinci, üçüncü anlamında olabilir. Bir kelimenin anlam vurgusu bağlamına göre değişebilir. Bunu anlamanın mümkün yolu onun üzerinde düşünmek ve sözü yorumlamaktır. Yorumun nefyedildiği bir anlama çabası, belki de kelimeye ihanet anlamına gelecektir. Bu bağlamda literalizm, metinlerin derin manevi ve felsefi anlamlarını göz ardı ettiği, tarihsel bağlamı dikkate almadığı ve akıl yürütmeyi sınırlandırdığı için sorunlu bir yöntem olarak görünmektedir.

[66] Öztürk, "Kur'an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması", 15.

Öte yandan toplum dinamik bir yapıya sahiptir. Her çağda her coğrafyada toplumsal koşullara bağlı olarak şartlar da değişebilmektedir. Kelam İslâm'ın inanç sistematiğini yorumun bir neticesi olarak görülebilir. Keza fıkıh da dinin aktüel hayatta pratikleşme süreçleri üzerinde fikrî aksiyondur. Her ikisi de dini anlamanın bir parçasıdır. Anlamın reel pratikten bağımsız olduğunu söylemek, onun insan ve toplumla ilişkisini en aza indirmek demektir. Kur'ân ilk muhataplarının dili ve onların anlam/kavram dünyaları çerçevesinde bir dil kullanmıştır. Ancak bu dil, dinin evrenselliği açısından tarih ve yerelle sınırlandırılmayacak bir veçheye sahip olmalıdır. Bu ancak onun üzerinde yorum yapma, klasik manada te'vil ile mümkün olabilir.

Son dönemlerde özellikle Batı'da ortaya çıkan semantik ve hermenötik anlama biçimleri metin analizinden önemli ufuklar açmıştır. Aslında tefsir geleneğinde de Kur'an'a yönelik bu tür açılımlar erken dönemden itibaren yapılmıştı. Erken dönem kimi tefsir kaynaklarının isminin "te'vil" olması tesadüf değildir.

Günümüzde dinin birey ve toplum üzerindeki etkisinin azaldığı ve din karşıtı akımların giderek daha güçlü olduğu iddiaları bilinen bir gerçektir. Tam bu noktada, dinin insan ve toplumla ilişkisini reel pratik ile uyumlu bir şekilde ve fakat Allah'ın muradından uzaklaşmadan kurabilmenin yolu, nasları hikmet ve maslahat bağlamında, orada yer alan temel ilke ve amaçlara göre okumaktır. Dini ilimleri İslâm'ın özünü nasların lafızlarıyla sınırlandırmak, düşünceyi kelama hapsetmek gibidir. Anlam ve hikmetin buharlaştığı bu yöntem, dindarlığı da tarihin ve toplumların bir kesitiyle tahdit etmektedir. Buna karşın, nasların deruni anlamlarını, lafızdan kopmadan ve fakat tamamen lafza da esir olmadan araştırmak, ondaki hikmetleri keşfetmemize vesile olabilir. Dini bilginin aslı naslar olmakla birlikte, esas olan lafızlar değil, anlam ve gaye olsa gerektir. Buna yaslanan bakış açısıyla din, asli ilkeleri ışığında her dönemde yeniden yorumlanabilen ve her zaman dinamik bir şekilde yaşanabilen bir sistem olarak var olamaya devam edecektir.

Kaynaklar

Abdülhamit, İrfan. İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları. çev. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Atasağun, Galip. "Sembol ve Sembolizm", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/7 (1997), 369-387.

Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", ed. Mehmet Kubat vd. İslâm ve Yorum. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. Kitabü'l-İrşâd. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Çalışkan, Necmettin - Okşar, Yusuf. "Hâricilik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1) (Haziran 2020), 99-124.

Demir, Celal- Karakaş Yıldırım, Özge. "Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21/4 (Aralık 2019), 1085-1096.

Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 59:1 (2018), 47-65.

Esed, Muhammed. Kur'an Mesajı. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları 1992.

Eyüpoğlu, Osman. Yıldız, M. "Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Literal ve Kültürel Yaklaşımların Sosyal Değişmeye uyum Açısından İşlevselliği". MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5/3 (2016), 163-197.

Gazzalî, Ebû Hâmid. İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm. (Mecmûatü resâil-i Gazzâlî içinde). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Gün, Faruk. Varlıkta İlahi Adalet, Fatalizm ve İnsanın Sorumluluğu. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Hakkı, İzmirli İsmail. Yeni İlm-i Kelam. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hanoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinde Fahruddîn er-Râzî'nin Rasyonalist tutumu ve Literalizm Eleştirisi". Kelam Araştırmaları. 11:2 (2013), 55-68.

Harvey, Van A. “Hermenötik”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/6 (1994), 343-355.

İğde, Muhyettin. “Fıkıh ve İtikad Arasında Hanbelîlik: Selefiliğin Teolojik Arka Planı Üzerine Bir İnceleme”. İlahiyat Akademi Dergisi. 1-2 (2015), 91-106.

İğde, Muhyettin. Hanbeliliğin Teşekkül Süreci. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Karagöz, Mustafa. “Kur’an Kelimelerinin Anlamlarını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”. ed. Mustafa Öztürk. Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, 43-87.

Koca, Ferhat. Selefilik. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

kuranmeali.com, https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=22&ayet=52 Erişim tarihi: 22.11.2024

Mert, Muhit. Kelam Tarihinin Problemleri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Neşşâr, Ali Sami. İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Özafşar, Mehmet Emin. “Günümüz Zâhirî-Selefî Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”. ed. Sönmez Kutlu, Zâhirî ve Selefî Din Yorumu. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Öztürk, Mustafa. “Kur’an Vahyinin Anlaşılması ve Yorumlanması”. ed. Mustafa Öztürk, Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Pezdevî, Ebû Yusr. Usûlü’d-dîn, çev. Şerafettin Gölcük (Ehl-i Sünnet Akaidi). İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.

Razi, Fahreddin. Tefsiru Fahru’r-Râzî. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1981.

Sabuni, Nureddin. el-Bidaye fî usûli’d-dîn. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim. el-Milel ve’n-Nihal. çev. Mustafa Öz, (İslâm Mezhepleri), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Taştan, Osman. “İslâm Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz”. İslâmi Araştırmalar Dergisi, 9/1-4 (1996), 144-156.

Teftâzânî, Sa’düddîn. Şerhu’l-akâid. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Tokat, Latif. “Dinin Sembolik Dili”. Milel ve Nihal. 6/1 (2009), 75-98.

Toru, Ümit. “Eş’arî Âlimlerin Nazarında Hanbelîlik ve Hanbelîler (İhtilaflar ve İthamlar)”. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/10 (Haziran 2018). 101-144.

Watt, Montgomery. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Yakıt, İsmail. “Doğru Bir Kur’an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1994), 17-24.

من أثينا إلى بغداد

مسالك الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية

د. محمود نفيسة

ATİNA'DAN BAĞDAT'A YUNAN FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUD NEFİSE

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türkiye

mahmudnefise@gantep.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0334-7686

Giriş

Felsefe, dilsel anlamıyla hikmet anlamına gelir ve hikmet, sözlüklerde belirtildiği gibi, "en iyi şeyleri en iyi bilimlerle bilmek" olarak tanımlanır.[67] Araplar, "felsefe" ve "hikmet" kelimelerini özel bir bilgi türünü ifade etmek için kullanmış ve bu alanda çalışan kişiye filozof veya bilge demişlerdir.[68] "Felsefe" kelimesi, Arapçaya geçmiş Yunanca bir kelime olup iki kelimeden oluşur: "Phila" (sevgi) ve "Sophia" (hikmet), yani hikmet sevgisi.[69]

Terimsel açıdan, filozofların felsefe olarak bilinen bilimi tanımlamak için kullandıkları ifadeler farklılık göstermiş ve çeşitlenmiştir. Bunun nedeni, herhangi bir bilimin tanımının ancak o bilimin tüm meseleleri ve sorunları hakkında bilgi sahibi olunduktan sonra yapılabileceğidir. Özellikle felsefe için bu durumun, anlamının belirsizliği ve zamanla değişen doğasıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Eski Doğu felsefesi, inançları pekiştirmeyi ve pratik hayata hizmet etmeyi amaçlayan bir dizi bilimden oluşan bilgeliğiyle kendini göstermiştir. Yunanlılar, eski Doğu medeniyetlerinden aldıkları bilgileri kullanarak, pratik deneyimleri ve buna bağlı gelişen fen bilimlerinden faydalanmışlardır; ayrıca dini eğilimlerden doğan derin düşünceler ve fikirler de kazanmışlardır.

Yunan felsefesinde yöntemli düşünme, ilk doğa filozoflarıyla başlamıştır. Bu filozoflar, maddi varlıkların doğasını anlamak ve açıklamak için soru sorma ve mantıklı çıkarımlar yapma yoluna gitmişlerdir. Bu dönemde felsefenin amacı, varlıkların doğalarını araştırmak olmuştur.[70] Sonrasında, Yunan felsefesi bir adım daha ileriye gitmiş ve yalnızca doğal varlıklar değil, aynı zamanda varlığın idealist gerçeklikleri üzerine de düşünmeye başlamıştır. Platon'a göre felsefe, insanın gücü oranında Tanrı'ya benzemesidir. O, "mümkün olduğu kadar Tanrı gibi olalım; Tanrı gibi olmak, adil, erdemli ve bilge olmayı gerektirir" der.[71] Kindî'nin felsefeyi, daha önce Platon'un verdiği aynı tanımla tanımladığını göreceğiz.[72]

Felsefeye ilişkin bu kavram, modern çağda yeni felsefi akımlar ortaya çıkana kadar etkisini sürdürmüştür. Her bir akım, felsefeye kendi tanımını getirmiş ve

---

[67] Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sadır, 1968), 9/ 273, 12/ 140.

[68] Hasan Mahmud eş-Şafii, *Mukaddime Fi'l-Felsefe El-Amme* (Kahire: Daru's-Sekafe el-Arabiye, no date), 9.

[69] Muhammed bin Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîḥu'l-ʿulûm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Kusur es-Sekafe, 2004), 131; Muhammed bin Abdulkerim eş-Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal*, ed. Muhammed Seyyid Kilani. (Beyrut: Daru'l-Maarife, 1404), 2/58.

[70] Tevfik et-Tavil, *Ususu'l-Felsefe* (Kahire: Daru'n-Nehda el-Arabiye, 1967), 10.

[71] Platon, *Tiyatios, Içinde: El-Muhaveratu'l-Kamile*, trans. Şevki Davud Temraz (Beyrut: el-Ehliye, 1994), 5/192-193.

[72] Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn El-Ilâhî ve Aristûtâlîs*, ed. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2016), 80.

konularının kapsamını belirlemiştir. Bu akımlardan öne çıkanlar: Pozitivist akım, diyalektik-materyalist akım, ruhani akım ve pragmatist akımdır.[73]

Felsefe tarihçileri, İslâm düşüncesi üzerinde Antik Yunan felsefesinin açık bir etkisi olduğu konusunda büyük ölçüde hemfikirdir. Ancak bu etkinin boyutu, alanları ve önemi konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazıları bu etkiyi makul ölçüde kabul ederken, diğerleri abartılı bir şekilde İslâm felsefesinin tamamen Yunan düşüncesinin bir yansıması olduğunu ileri sürmektedir. Bazı oryantalistler, Arap bilimlerinin bütünüyle Yunan bilimlerine dayandığını ve İslâm felsefesinin Helenistik felsefenin bir uzantısından ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta, kelam mezheplerinin ancak Yunan felsefesine derinlemesine vakıf olanlar tarafından anlaşılabileceğini, çünkü bu mezheplerin esasen Yunan bilimleri ve felsefeleri üzerine kurulu olduğunu öne sürmüşlerdir.[74]

Yanı sıra diğer bazı tarihçiler, Yunan düşüncesinin önemini ve İslâm felsefesinin bazı alanlarındaki etkisini kabul etmişlerdir. Ancak, bu etkinin sınırlı olduğunu ve derinlik ile yüzeysellik arasında değişen farklı derecelerde gerçekleştiğini vurgulamışlardır. Bununla birlikte, bu durum İslâm felsefesinin özgünlüğünü ve düşünce ile felsefe alanlarına kattığı benzersiz katkıları ortadan kaldırmaz. Bu değerlendirme, iki felsefe arasındaki ilişkinin dengeli bir şekilde ele alındığını yansıtır.[75] Bu durum, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına nasıl ulaştığı ve bu geçiş sürecinin hangi aşamalardan geçtiği sorusunu akıllara getirmektedir. Yukarıda belirtilenlere dayanarak, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına geçişinde üç ana aşama olduğu söylenebilir: Sözlü tartışmalar, İslâm dünyasında bulunan Yunan merkezleri ve çeviri ile aktarma hareketi.

1. Sözlü Tartışmalar Dönemi

Yunan felsefesi ve bilimleriyle tanışık olan Müslüman bilim adamları ile diğerleri arasındaki sözlü tartışmalar, Yunan düşüncesinin İslâm dünyasına geçiş sürecindeki önemli bir aşamayı temsil etmektedir ve bu döneme "sözlü kültür dönemi" denebilir. Mutezile, İslâm'ı savunma ve tebliğ etme görevini üstlenmişti ve karşıtlarıyla tartışmaya girdiklerinde, bu kişiler, rakiplerinin tartışma ve münazara yeteneklerinin kendilerinden çok daha güçlü ve etkili olduğunu fark ettiler. Bu karşıtlar, Yunan felsefesi ve akılcı bilimler hakkında bilgi sahibiydiler ve bu durum Suriye, Mısır, Fars ve Irak gibi bölgelerde yaygındı. Manastır ve kiliselerdeki okullar,

---

[73] Hasan Mahmud eş-Şafii, *Mukaddime Fi'l-Felsefe El-Amme*, 21.

[74] David Santillana, "el-mezahibu'l-Yunaniyye fi'l-Alem el-İslâmi", ed. Muhammed Celal Şeref (Beyrut: Daru'n-Nehda el-Arabiye, 981), 27; Ibn Warraq, *Why I Am Not a Muslim* (Amherst: NY. Publication, 1995), 261.

[75] Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1965), 1/48; Muhammed Ali Ebu Riyan, *Tarihu'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm.* (Kahire: Daru'l-Camiat el-Mısriyye, 1974), 22; Mustafa Abdurrazak., *Temhid Fi Tarihu'l-Felsefe El-İslâmiye. Kahire* (Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1944), 75.

Doğu'da Yunan felsefesinin merkezleri olarak işlev görüyordu ve aynı zamanda Gnostisizm de Yunan felsefesinin unsurlarıyla yoğrulmuştu. [76]

Bu bağlamda, çevirinin önemi, özellikle ilk dönemlerde, fikirlerin doğrudan etkisiyle kıyaslandığında daha azdır. Felsefi bilgiler genel olarak yaygın bir şekilde mevcuttu, bunları tanıtmak veya incelemek için hazırlık yapmak gerekmezdi; aksine, bu bilgiler doğal bir şekilde paylaşılmaktaydı.[77]

2. İslâm Dünyasında Yunan Merkezleri:

Birçok araştırmacı, Müslümanların Yunan felsefesiyle ancak Abbâsîler döneminde, özellikle de el-Me'mûn (ö. 218/ 833) zamanında başlayan resmi çeviri hareketiyle tanıştıklarını düşünmektedir. Ancak araştırmalar, İslâm dünyasında bilimsel ve felsefi araştırma merkezlerinin, İslâm fetihlerinden önce de mevcut olduğunu ortaya koymuştur. Müslümanlar Suriye ve Mısır'ı fethettiklerinde, bu bölgeler Bizans İmparatorluğu'na bağlıydı ve Bizans, doğudaki Roma İmparatorluğu'nun mirasçısıydı. Bizans medeniyeti, Yunan ve Roma kültürlerinin bir karışımından oluşuyordu. Bu bölgelerde, felsefeyi öğrenmek ve Yunan eserlerini çevirmek amacıyla kurulan okullar bulunmaktaydı ve bu eserler, Müslümanlar tarafından zarar görmeden korunmuştur[78]

Yunan merkezlerinin Batı Asya ve Mısır'da ortaya çıkışı, Büyük İskender'in fetihlerine (M.Ö. 323) dayanır ve bu fetihler, Yunan uygarlığının bu bölgelerde yayılmasına yol açmıştır. İskender'in fetihleri, şehirlerin kurulması ve yüksekokullar ile okulların inşa edilmesiyle birlikte gerçekleşti. Ayrıca o, yanında pek çok doğal bilimci, edebiyatçı ve şair de götürmüştür.[79]

O dönemdeki en ünlü merkezlerden biri, İskenderiye Okulu'dur. Bu okulda matematik, doğa bilimleri ve tıp bilimleri, din ve felsefeden bağımsız bir şekilde neredeyse tam bir bağımsızlık içinde gelişmeye başlamıştır. Eğitimde bilimsel bir yaklaşım hâkimken, M.Ö. 3. yüzyılın sonlarından itibaren bilimsel çalışmalar, genel olarak felsefi bir ruhla etkilenmeye başlamış, aynı zamanda bilimsel, anatomik ve fizyolojik çalışmalara da ilgi duyulmuştur. Böylece, bilimsel çalışma tarzını metafiziksel ilkelerle birleştiren bir tıp okulu ortaya çıkmıştır ve bu durum, Galeno (Ö.

---

[76] David Santillana, *El-Mezahibu'l-Yunaniyye Fi'l-Alem El-İslâmi*, 145–146.

[77] Josef van Ess, "Mulahazat Havle'l-Ehzu bi Ba'di'l-Efkar el-Yunaniyye fi İlmi'l-Kelam el-Mübakkir", *Nedvetü'l-Fikr el-Arabi ve's-Sekafe el-Yunaniyye*, ed. Camiat Muhammed el-Hamis Külliyetü'l-Adab (ed-Darü'l-Beyda: Matbaatu'n-Nejat el-Cedide, 1980), 249.

[78] Maks Mayerhof, "Min El-İskenderiyye Ila Bağdat," *Et-Turas El-Yunani Fi'l-Hadara El-İslâmiye*, ed. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1940), 3854-53 ،.

[79] Nacîb Beledî, *Temhîd li-Târîh Medreset el-İskenderiyye ve Felsefetihâ* (el-Kâhire: Dâr el-Maârif, 1962), 19; De Lacy O'Leary, *Ulumu'l-Yunan ve Sübül İntikalüha ila'l-Arab*, thk. Vehbi Kamil (Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1962), 8.

200) dönemine kadar böyle devam etmiştir. Genellikle bu felsefeye, "Galen Felsefesi" denir.[80]

İskenderiye Felsefesi'ne çoğunlukla "Yenilenmiş Platonculuk" denir. Bu terim, içinde iki ana unsur bulunduğunu gösterir; Felsefi bir unsur ve asli bir Platoncu unsur. Ayrıca bazı felsefi ve felsefi olmayan diğer faktörler de mevcuttur. İskenderiye Felsefesi, Platon'un felsefesinin yanı sıra Aristoteles'in ve Stoacılık'ın farklı evrelerinden de bazı öğeleri bünyesinde barındırır. Bu okul, yedinci yüzyılın ortalarına kadar varlığını sürdürmüş olup felsefe ile farklı Yunan bilgilerine dair sağlam temellere sahipti. Ancak beşinci yüzyılın ortalarından itibaren bu okulun düşünürleri, doğa bilimleri ve matematiksel araştırmalar üzerinde daha derinlemesine çalışmalar yapmaya yönelmişlerdir. [81]

İskenderiye Okulu'nun düşünürleri, Yeni Platonculuğun en önemli özelliklerinden biri olan takva ve metafizik meselelerine dalmaktan uzaklaştılar. Bu yönelim, putperest düşüncelerden uzaklaşmayı beraberinde getirdi ve felsefe ile din arasındaki uyumu sağlamak amacıyla felsefi bir hareketin doğmasına zemin hazırladı. İskenderiye Okulu'nun İslâm felsefesi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu etkinin büyüklüğü, okulun İslâm kültürüne yakın zaman diliminde var olması ve dini bir ruhla şekillendirilmiş görüşler ve teorilerin benimsemesiyle ilişkilidir. Ayrıca Aristoteles'in düşünceleri, İskenderiye okulu bilim adamlarının yazdığı eserlerde yer almış ve bu eserlerin çoğu Arapçaya çevrilmiştir.[82]

Felsefe ve din arasındaki uzlaşma hareketinin etkisi, özellikle Antakya Okulu'nda, Suriye okullarında kendini göstermiştir. Bu okul, Mısır'ın İslâm fetihlerinden sonra Ömer bin Abdülaziz (ö. 101 H) döneminde İskenderiye'den Antakya'ya geçmiştir. Bu okul, Hristiyanlık teolojisinde önemli bir rol oynamış ve bu durum Hazreti İsa'nın doğası konusunda farklı görüşlere sahip Hristiyan mezheplerinin oluşmasına katkı sağlamıştır. [83]

Bu okulun geçişinin nedeni, sürekli süren savaşlar nedeniyle İskenderiye'nin Bizans'tan ayrılması sonucu yaşadığı yalnızlık olabilir. Bu durum, Bizans ile sürekli iletişim kurabilen bir bölgeye geçişi doğal kılmıştır. Bu nedenle, Bizans İmparatorluğu ve İslâm devleti sınırında yer alan Antakya seçilmiştir. Antakya, Müslümanların (638) yılında şehri fethetmesine kadar son yüzyıllarda birçok olaya tanık olmuştur. Ardından okulunun merkezi, (808) yılında vefat eden Halife Mutasım döneminde Harran'a taşınmıştır. Bu geçişin nedeni, Antakya'nın her zaman Yunan kültürünün

---

[80] Nacîb Beledî, *Temhîd li-Târîh Medreset el-İskenderiyye ve Felsefetihâ* , 41– 43.

[81] Muhammed Ali Ebu Riyan, *Tarihu'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm*., 67; De Lacy O'Leary, *Ulumu'l-Yunan ve Sübül İntikalüha Ila'l-Arab*, 25.

[82] İbrahim Medkur, "el-Mesadiri'l-İgriykiye li'l-Felsefe el-İslâmiye", *Mecelletu'r-Resale* 95 (1935), 696.

[83] T. J. De Boer., *Tarihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm*, trans. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde (Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957), 21; Maks Mayerhof, "Min El-İskenderiyye Ila Bağdat," 53.

eski bir merkezi ve o dönemde kültürel etkileşimin önemli bir noktası olmasıdır. O, İslâm devleti döneminde de Yunan kültürünün önemli bir merkezi olmaya devam etmiştir. Ayrıca Antakya, Emevi halifeliğinin son halifesi II. Mervan (ö. 132 / 749) döneminde hilafetin merkezi olmuştur. [84]

Suriye'nin kuzeyinde, Suriye ile Irak arasındaki sınırda dört başka okul daha bulunmaktaydı. Bunlardan ikisi Nesturiler'e ait olan birinci Nusaybin okulu ve Raho okulu, diğer ikisi ise Yakubiler'e ait olan Rasayn okulu ve Qinnasrin okuludur. Fars'ta ise iki okul vardı: Nestoriuscular tarafından Edessa Okulu Bizans tarafından kapatıldıktan sonra yeniden açılan ikinci Nusaybin okulu ve Cündişapur okulu. [85]

Yunan bilimlerinin o dönemde bölgede gelişmesinin nedeni, çok sayıda Yunan bilim insanının buraya gelmesi ve yerleşmesiydi. Bazıları, Roma İmparatoru Virüs'ün komutasındaki seferle MÖ 162'de Mezopotamya'nın batı kısmını ele geçirilmesiyle Roma'ya bağlı hale gelen Raho şehrine yerleşti. Sonra Konstantinopolis İmparatoru Zeno, Raho Okulu'nu 489 yılında kapatınca, bilim insanları Nusaybin'e göç etti. Nusaybin, Yunan felsefesi ve tıbbıyla ünlendi. Ayrıca I. Justinianus 528 yılında Atina Okulu'nu kapattığında, oradaki bilim insanları doğuya, Pers Devleti'ne sığındılar. Onlar da Cündişapur'a yerleştiler Khosrow I. Anushirvan, onları kabul ederek burada felsefe ve tıp üzerine bir araştırma enstitüsü kurdu.[86] Bu enstitü, İslâm döneminde de varlığını sürdürdü. Hatta, halife Ebu Cafer El-Mansur (136 -158 / 753 -775) hastalandığında, Cündişapur'un başhekimi Cercis bin Cebrail'i çağırmıştı. Daha sonra Buhtişu ailesi, Bağdat'taki halife sarayında ün kazandı.[87]

Bu okullar, Yunan mirasının bir kısmını korumuştur. Harran Sabileri, özellikle Platon ve Aristoteles'in teorilerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki görüşünü benimsemişler ve ruhun maddi olmayan bir cevher olduğunu, bedenin etkilerinden bağımsız olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca Platon'un gökyüzünün seçici ve akılcı bir hareketle hareket ettiği görüşünü de kabul etmişlerdir. Aristoteles'in etkisi ise daha belirgindir; onların Aristoteles'in "Fizik" adlı eserindeki madde ve şekil, zaman ve mekân, hareket konularındaki görüşlerini benimsedikleri görülmektedir. Ayrıca, Aristoteles'in "Gökyüzü" adlı eserinde bahsedilen, gökyüzünün özel bir doğaya sahip olduğu ve bozulmadığına dair görüşlerini de kabul etmişlerdir. "Evren ve Bozulma" eserinde ise dört ana unsur ve bunların bozulması hakkındaki Aristoteles'in görüşleri ile aynı fikirde olmuşlardır. Ayrıca Aristoteles'in Tanrı'nın herhangi bir sıfatla nitelenemeyeceği görüşünü de

[84] W.M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh. Publication , 1963), 27; Maks Mayerhof, "Min El-İskenderiyye Ila Bağdat," 67.

[85] Bertrand Russell, *Tarihu'l-Felsefe el-Garbiyye*, 2/191.

[86] Dimitri Gutas, *El-Fikr El-Yunani ve's-Sekafe El-Arabiye* (Beyrut: Merkez Diraseti'l-Vahde el-Arabiye, 2003), 65.

[87] Macid Fahri, *Tarihu'l-Felsefe El-İslâmiye* (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 2000), 31.

benimsemişlerdir. Aristoteles'in farklı eserlerindeki birçok görüşünü kabul etmişlerdir. [88]

İslâm toplumu bu okullarda bulunan Yunan bilimlerinden tamamen habersiz değildi. Eski okulların mirası dinleme, rivayet veya Süryanice özetler aracılığıyla İslâm dünyasına geçmiştir. İslâm'ın gelişiyle birlikte Müslümanlar, ilk hicri yüzyılda İran, Irak, Şam ve Mısır'ı fethettiklerinde Yunan kültürüyle daha fazla etkileşime girdiler. Bu bölgeler, eski medeniyetlerin beşiği olmuş ve Hint, Fars ve Yunan kültürlerinin buluşma noktası olmuştur.[89]

Araştırmacılar uzun bir süre boyunca Yunanca etkiler ve Gnostik öğelerle harmanlanmış olan Cündişapur okulunun, hem İslâm fetihlerinden önce hem de sonrasında bilimsel hareketteki rolünü vurgulamışlardır. Ayrıca bu okulun ve özellikle Harran okulunun, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına aktarılmasındaki önemini, Zerdüştlük ve Fars öğretilerinin yanı sıra Helenistik ruhun etkisiyle birlikte belirtmişlerdir.[90]

Yunan felsefesi aynı zamanda Müslümanların fethettiği bölgelerdeki Hristiyan kiliselerinin okullarında da öğretilmekteydi. Suriye'de "Yakubî" kilisesi ile "Melkî" kilisesi önde gelirken, Fars'ta "Nestûri" kilisesi egemendi. Süryani Hristiyanları, Yunan bilim ve bilgilerini İskenderiye ve Antakya'dan Harran, Nusaybin ve Rakka okullarına taşıdılar. Ayrıca, İslâm öncesinde Süryanice'ye çevirdikleri Yunan bilgilerini, daha sonra Arapçaya çevirerek İslâm dünyasına aktardılar.[91]

Süryani Yakubîleri, Yeni Platonculuğu İslâm dünyasına tanıtırken, Nestûri Hristiyanları ise tıp bilimlerini Müslümanlara aktardılar.[92]Ayrıca, Nestûri kiliselerinin mensupları, Yunan bilimlerini incelediler ve Yunan kültürü ile Hristiyan dini arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştılar. Yunan dili, Süryanice ile birlikte kiliselerde ve manastırlarda öğretiliyordu.[93]

Hristiyan kilisesinin benimsediği felsefe, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında Yunan dünyasında yaygın olan felsefeydi; bu felsefe, Platon ve Aristoteles'ten alındığı iddia edilen uzlaştırıcı bir felsefedir. Bu felsefe, kilisenin çevresinde ortaya çıkan tartışmaları yönlendirmiştir. Tartışılan meseleler felsefi düşüncelerden doğmuş ve ulaşılmış sonuçlar da felsefi bir yaklaşımdan kaynaklanmıştır. Bu felsefenin en belirgin özelliği,

---

[88] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist* (Beyrut: Daru'l-Maarife, 1978), 442–444.

[89] İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefe El-İslâmiye: Menhec ve Tatbikuhu1* (Kahire: el-Mektebu'l-İslâmi li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1976), 11.

[90] Richard Walze, Greek Into Arabıc. Essays on Islamic Philosophy (Cambridge, Massachusetts.: Harvard Unıversıty Press, 1962), 3–11.

[91] De Lacy O'Leary, *Ulumu'l-Yunan ve Sübül İntikalüha Ila'l-Arab*, 47; T. J. De Boer., *Tarihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm*, 19–21.

[92] De Lacy O'Leary, *El-Fikr El-Arabi ve Mekanühu Fi't-Tarih*, trans. Temmam Hasan (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, 1997), 92.

[93] T. J. De Boer., *Tarihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm*, 53.

Aristoteles'in mantığını kesin bir şekilde takip etmek ve onu araştırma aracı olarak kullanmaktır.[94]

Kuzey Irak, Diyosaniyya'nın merkeziydi; bazı Diyosaniyya mensupları Atina'ya gidip felsefelerini Doğu'ya getirmişlerdir. Diyosaniyya'nın ikilikçi düşünceleri, bazı sözlü münazaralar aracılığıyla Müslümanlara geçmiştir. Bunlar arasında Heşam bin Hekem ve Mutezile'nin liderlerinden Nazzam'ın bilinen münazaraları da vardır. Müslümanlar, Diyosaniyya'ya karşı saldırılarında bu felsefeden bazı öğeleri almışlardır.[95]

Müslümanlar ile farklı mezheplerden olan Zerdüştler, Dehriyyeler, Hristiyanlar vb. karşıtları arasındaki diyalog ve tartışmalar yoluyla, Müslümanların karşıtlarının mezheplerini dikkatlice incelemeleri ve kültürlerinin temel unsurlarını öğrenmeleri gerektiği ortaya çıkmıştır. Bu, aynı zamanda Yunan bilimlerine göz atmalarını zorunlu kılmıştır, çünkü müslümanların karşılık verdikleri diğer dinlerin mensupları Yunan bilimlerinden oldukça haberdardı. Bu da Müslüman kültürüne yeni bir öğe katmıştır.[96]

Bu dönemde İslâm dünyasına sızan felsefeyi doğru bir şekilde tanımlamak, Helenistik dünyanın kültürünü tanımlamak gibidir. Bu felsefe Hristiyan, Fars, Yahudi ve diğer inançlarla harmanlanmıştı. Dinsel ve paganik mezhepler, Yunan felsefesi üzerinde belirgin bir etki bırakmış ve bu etki uzun bir süre boyunca artarak devam etmiştir. Bu süreçte birçok kaynaşma yaşanmış ve modifiye edilmiş Yunan felsefesi, Orta Doğu'da yayılmaya başlamıştır[97]Yukarıda bahsedilenler, Müslümanların Yunan felsefesi hakkında daha fazla bilgi edinme isteğini uyandırmış ve onları çeviriye yönlendirmiştir.

3. Çeviri Hareketi

Çeviri hareketi, insanlık için temel bir ihtiyaçtır; zira bu hareket, bilgi ve deneyimin bir uygarlıktan diğerine aktarılmasına yardımcı olur. İslâm'ın ilk yüzyıllarında gerçekleşen çeviri hareketi, tarihteki en önemli çeviri hareketlerinden biridir. Bu hareket, İslâm'dan önceki toplumların mirasını korumuş ve özellikle felsefi düşünce üzerinde derin bir etki bırakmıştır.[98]

Emevi Devleti (41-132/ 661- 750) döneminde dini, edebi ve tarihi alanlarda önemli bir bilimsel gelişim yaşanmış ve bu çeviri hareketi, genel bilimsel ilerlemelere

---

[94] De Lacy O'Leary, *Ulumu'l-Yunan ve Sübül İntikalüha Ila'l-Arab*, 61.

[95] Otto Pretzel, *Mezhabu'l-Cevher el-Ferd an el-Mütekellimin el-Evvelin fi'l-İslâm*, trc. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde (Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1946), 144.

[96] Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde, *En-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiye* (Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme, 1946), 66.

[97] Muhammed Ali Ebu Riyan, *Tarihu'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm.*, 61–62.

[98] Abdulhamid Medkur, *Bevakir Hareketü't-Terceme Fi'l-İslâm* (Kahire: Daru's-Sekafe, 2000), 4–5.

paralel olarak ilerlemiştir. İslâmi bilimlerin gelişimi, Müslümanları diğer milletlerin mirasına ilgi duymalarını ve onunla etkileşime girmelerini sağlamıştır.[99]

Çeviri hareketinin arkasında birden fazla motivasyon bulunmaktadır; bunlar arasında bilimsel ve bilgi edinmeye dayalı olanlar olduğu gibi dini ve inançsal temelli olanlar da mevcuttur. Kelamcılar, İslâm'ı savunurken mantık ve felsefeden yararlanmışlardır. Bu durum, çeviri hareketinin yaygınlaştığı yeni topraklarda felsefeyle ilişkilendirilmeyi zorunlu kılmıştır. Bu nedenle kelamcıların İslâm'ı savunma ve onu yayma konusunda etkili olabilmek için felsefeyi öğrenmeleri gerekli olmuştur.[100]

Bu alanda ilk dikkatimizi çeken şey, Emevi emir Halid bin Yezid bin Muaviye'nin (ö. 90/ 709) Arapçayı bilen bazı Yunan filozoflarını çağırarak, onlara "Kimya" alanındaki kitapları Yunanca ve Kıptice'den Arapçaya çevirmelerini emretmesidir. Ayrıca tıp ve astronomi alanlarında da kitapların Arapçaya çevrilmesini sağlamıştır. [101] Kaynaklara göre bu dönemde çevrilen kitapların çoğu doğrudan felsefe bilimleriyle ilgili değildi. Ancak bu durum, yapılan bu çevirilerin genel anlamda felsefeden tamamen soyutlanmış olduğu anlamına gelmez. Zira eski zamanlarda bilimler felsefi bir iz taşır ve onun egemenliğine tabi olurdu felsefe, tüm teorik ve pratik bilimleri kapsayan bir çerçeve olarak kabul edilirdi. Yani o, tüm bilimlerin anası, sanatların sanatı ve bilgeliklerin bilgeliğiydi.[102] Buna ek olarak Aristo'nun Büyük İskender'e yazdığı bazı mektuplar da çevrilmiştir. Bu, Emevi Devleti'nin sonlarına doğru, Hişam bin Abdülmelik'in kâtibi Cabala bin Salim tarafından yapılmıştır. (ö. 125 /742) .

Abbâsîler döneminde tercüme çalışmaları, Halife Ebû Câfer el-Mansur (ö. 158 H) döneminde başlamıştır. O, Abbâsîler'in ilk halifesiydi ki bilime özel bir ilgi duymuştur. Tarih kitaplarında tercüme faaliyetlerine verdiği desteğe dair birçok kayıt bulunmaktadır. Rivayet edilir ki Bizans İmparatoru'ndan kendisine bilimsel eserler göndermesini istemiş ve bunun üzerine İmparator, ona "Öklid" kitabı ve bazı doğa bilimleriyle ilgili eserler göndermiştir. Ayrıca Cündişapur'dan getirdiği doktoru "Cercis bin Cibrâil"e bazı Yunan eserlerinin tercümesini yapma görevini vermiştir. [103]Harun Reşid (ö. 193/ 809), daha sonra "Bilgelik Evi"ni kurmuştur. Bu yapı, bilim adamları ve tercümanlar için bir bilim akademisi olarak işlev görmüştür.

---

[99] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1996), 222.

[100] Albert Nasrî Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (İskenderiye: Daru's-Sekafe, 1 ,(د.ت/ 44.

[101] Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun* (Beyrut: İhyaü't-Turas el-Arabi, no date), 1/ 681; İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 338, 497.

[102] Abdulhamid Medkur, *Bevakir Hareketü't-Terceme Fi'l-İslâm*, 57–58.

[103] İbn Ebi Usaybie, *Uyunu'l-Enba Fi Tabaqat El-Etibba*, ed. Nizar Rıza (Beyrut: Dar Mektebetü'l-Hayat, no date), 153–154; Dimitri Gutas, *El-Fikr El-Yunani ve's-Sekafe El-Arabiye*, 71.

Bu dönemin en önemli çevirmenlerinden biri Abdullah bin al-Mukaffa (ö. 142/ 759) idi. O, Aristo'nun mantık kitapları olan "el-Makulat", "el-Kıyas" ve "el-İbare"yi çevirmiştir. Ayrıca Suriyeli Fervorios tarafından yazılan mantık kitabı "İsagogi"nin girişini de çevirmiştir. Bunun yanı sıra bazı Farsça kitapları da çevirmiştir. Bunlar arasında "Siyar el-Muluk", "Tac", "El-Edab el-Sağir" ve "El-Edab el-Kebir" ile meşhur "Kelile ve Dimne" gibi örnekler zikredilebilir. [104]

Çeviri hareketi, Halife el-Mu'min döneminde zirveye ulaşmıştır. Hikmet Evi'ne büyük bir ilgi gösteren el-Mu'min, faaliyetlerini genişletmiş ve Roma krallarına felsefe kitaplarını göndermelerini istemiştir. Bu kitapları getirmeleri için tecrübeli kişiler olarak Haccac bin Mutar ve İbn el-Batrik gibi kişileri görevlendirmiştir. Birçok kitap getirildikten sonra bunların tercüme edilmesini sağlamış ve bu çabaları için onlara daha fazla maaş vermiştir.[105]

Hicri III. ve IV yüzyıllarda birçok eser çevrilmiştir. Müslüman bilim insanları, Yunan mirasına özel bir ilgi göstererek bu birikimin en önemli eserlerini ve açıklamalarını tercüme etmişlerdir. O kadar ki, bu felsefi birikimin değerli olan her şeyini aktardıkları söylenebilir. Bu dönemde topladıkları eserler, Batı'ya dört yüz yıl sonra ulaşmıştır. [106]

Platon"un eserlerinden en az dört diyaloğu çevrilmiştir: Bunlar «Nomoi» (Kanunlar), «Sophistēs» (Sofist), «Timaeus» (Timaios) ve «Politeia» (Devlet) olup «Phaidon» (Phaidros), «Phdrus» (Phaidros) ve «Kriton» (Kriton) isimli diyaloglarının çevrilmesi ise muhtemeldir.[107] Aristoteles'in mantık, doğa, ilahiyat ve etikle ilgili eserleri, orijinal Yunanca metinlerden Arapçaya çevrilmiş, ancak «Politikē» (Politika) adlı eseri çevrilmemiştir. Ayrıca Aristoteles'in eserlerine dair birçok Yunan açıklamaları da çevrilmiş olup Müslüman filozoflar tarafından bunlar Aristoteles'in düşüncelerini anlamada kullanılmış ve onlara eserlerinde sıklıkla atıfta bulunulmuştur.[108]

Yeni Platonizm için de önemli bir yer vardı, çünkü Plotinos'un (MÖ 270) eseri 'Enneadlar' Arapçaya 'Aristoteles'in Teolojisi' adı altında çevrilmiş ve bu şekilde bilinmektedir. Ayrıca «Saf İyilik» ve «Dünyanın Başlangıcı» adlı eserleri ile «Fidon Diyaloğu'na» yapılan bir açıklama da çevrilmiştir. Eflâtûn'un etkisi, Aristoteles'in etkisinden daha geniş ve derindi, çünkü sadece felsefeyi değil, aynı zamanda mistik, gnosiyevi ruhsal eğilimlere sahip dini akımları da kapsıyordu. Eflâtûn'un düşünceleri,

---

[104] al-Kıftî, *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema* (Kahire: Matba'at es-Sa'âde, 1326), 148–149.

[105] Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, 1/ 681.

[106] Abdurrahman Bedevi, "Tekvim Am li Tahkiki't-Turas el-Yunani el-Mütercem ila'l-Arabi", *el-Fikr el-Arabi ve's-Sekafe el-Yunaniye*, Camiat Muhammed el-Hamis, Külliyetü'l-Adab, Nedvat ve Münazarat (7) (ed-Darü'l-Beyda: Matbaatu'n-Nejat el-Cedide, 1980), 23.

[107] Abdurrahman Bedevi, "Tekvim Am Li Tahkiki't-Turas El-Yunani El-Mütercem Ila'l-Arabi," 21.

[108] De Lacy O'Leary, *El-Fikr El-Arabi ve Mekanühu Fi't-Tarih*, 90–91.

İslâm düşünürleri üzerinde mantıklı ve kuru Aristotelesçi felsefeden çok daha derin ve bilinçaltı bir etkiye sahipti. [109] Ayrıca, birçok önemli filozoflardan "Plotinos", "Porphyrius", "Proclus", "Yahya el-Nahvi" gibi şahsiyetlerin mektupları Arapçaya çevrilmiştir. Araplar "Galeno"yu tanımış ve onun stoacılığın yayılmasındaki katkıları büyük olmuştur. Müslümanlar, Plutarkhos'un "Filozofların Doğal Görüşleri" adlı eserini de biliyor olup bu eser, Yunan filozoflarının doğa felsefesi hakkındaki görüşlerinin bir özetini sunmaktadır.[110]

Özetle, Müslümanların etkilendiği Yunan kültürü, birçok farklı düşünsel akımın birleşimiydi; bunlar arasında Platonculuk, Aristoculuk, Stoacılık, Epikürcülük, Yeni Platonculuk ve Sokrat'tan önceki Yunan filozoflarının felsefeleri de yer almaktadır. Bu eski Yunan felsefesi, Aristo ve Platon'un eserlerinde bulunan öğretilerle; çeviriler ve sözlü tartışmalar aracılığıyla Müslümanlara ulaşmıştır[111]. Çeviri hareketi içerisinde bulunan kişiler çok fazla olduğundan felsefe kitaplarıyla ilgilenen bazı kişileri burada zikretmek yeterli olacaktır.

Sellam el-Ebraş (ö. 3. hicri yüzyılın başlarında, 9. yüzyılın başı): Hicri II. yüzyılın ikinci yarısında, felsefi eserlerin Arapçaya çevrilmesinde öncü isimlerden biridir. Aristoteles'in 'Doğa' veya 'Doğal Ses' adlı eserini çevirmiştir. Bu çeviri, söz konusu eserin Arapçaya yapılan en eski çevirisi olarak kabul edilmektedir.[112]

Yuhannâ bin Bıtrîḳ (ö. 200/ 815): "Tercüman" olarak tanınan, Abbâsî döneminin önde gelen çevirmenlerindendir. el-Me'mûn'un kölesi olan Batrīk, özellikle Antik Yunan felsefesi ve tıbbına büyük ilgi göstermiştir. Yunan felsefesini ve tıp kitaplarını Arapçaya çevirerek önemli bir kültürel köprü oluşturmuş, İslâm dünyasında felsefi düşüncenin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu yönüyle, Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine entegrasyonunda önemli bir rol oynamıştır. [113]

Abdülmesîh bin Naime El-Humsi (ö. 220 /835): önemli bir Abbâsî dönemi çevirmenidir. Aristoteles'in doğa felsefesi üzerine bazı eserleri Arapçaya çevirmiştir. Ayrıca Plotinos'un "Enneads" adlı eserinin bir kısmını çevirmiş ve yanlışlıkla bu eseri Aristoteles'e atfederek "Aristoteles'in Teolojisi" adıyla sunmuştur. Bu hata, antik Yunan felsefesi eserlerinin çevrilmesinde sıklıkla görülen bir durumdur, çünkü erken dönem çevirilerinde bazı felsefi metinlerin yazarları arasında karışıklık yaşanmıştır. [114]

Huneyn bin İshak (ö. 264/ 877): Abbâsî dönemin önde gelen hekim ve tercümanlarındandır. Hira'dan bir Hristiyan olarak doğmuş ve Arapça, Süryanice,

---

[109] Abdurrahman Bedevi, *Aflutin İnde'l-Arab* (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977), 2.

[110] Abdurrahman Bedevi, "Tekvim Am Li Tahkiki't-Turas El-Yunani El-Mütercem Ila'l-Arabi," 23; İbrahim Medkur, "El-Mesadir El-İgriykiye Li'l-Felsefe El-İslâmiye," 696; İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 410.

[111] David Santillana, *El-Mezahibu'l-Yunaniyye Fi'l-Alem El-İslâmi*, 120–121.

[112] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 340.

[113] al-Kıftî, İhbar al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema, 248.

[114] al-Kıftî, *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema*, 28 – 29.

Farsça ve Yunanca gibi birden fazla dili çok iyi derecede öğrenmiştir. Antik Yunan eserlerini Arapçaya çevirmede önemli bir rol oynamış ve felsefe ile tıp alanlarında büyük ilerlemelerin kaydedilmesine katkı sağlamıştır. Huneyn, Abbâsî halifesi el-Me'mûn döneminde Bağdat'taki "Beytü'l-Hikme"yi yönetmiş ve felsefi ve bilimsel eserlerin tercümesinden sorumlu olmuştur. En önemli tercümeleri arasında Aristoteles'in "Kategoriler", "Fizik", "Harfler" ve Platon'un "Yasalar" ve "Devlet" adlı eserleri yer almaktadır. Ayrıca Hipokrat ve Galen'in birçok tıbbi eserini çevirmiş ve bunlar İslâm dünyasında tıbbın gelişmesini sağlamıştır[115].

Kusta bin Luka (239/ 853): Yunan kökenli olup, Baalbek'te doğmuş ve burada büyümüştür. (220/ 835) civarında zekâsı parlamış ve bir çevirmen olarak Yunanca, Süryanice ve Arapça dillerine iyice hakim olmuş, bir çok metni doğru şekilde çevirmiştir. Erken dönemlerde çevirdiği ve kelamcılar üzerinde etkili olan en önemli kitaplardan biri "Filozofların kabul ettiği doğal görüşler" adlı eserdir. Bu eser, filozofların tabiatla ilgili görüşlerini içermektedir [116].

Sâbit bin Kurre el-Ḥarrânî es-Sābi'î (ö. 288/ 901): Harran'da doğmuş, sonradan Bağdat'a taşınmıştır. Süryanice, Yunanca ve Arapçayı iyi bilirdi ve el-Mu'taẓıd döneminde yüksek bir konum elde etmiştir. Tıp, matematik, astronomi, mühendislik ve felsefe alanlarında tanınmıştır. Arapçaya yapılan çevirilerde yetenekli olup ifadeleri çok güçlüydü. Süryanice ve diğer dillerde derin bilgiye sahipti. Galen'in bazı felsefi eserlerini Arapçaya çevirmiştir.[117]

İshak bin Huneyn (ö. 298/ 910): Abbâsîler döneminin en önde gelen çevirmenlerinden biri olarak kabul edilir. Babasının izinden giderek tercüme faaliyetlerini daha da ileri bir seviyeye taşımış ve Arapça diline olan hâkimiyetiyle kendisini öne çıkarmıştır. Süryanice ve Yunanca dillerinde de üstün bir bilgiye sahip olan İshak, felsefe ve tıp alanlarında önemli çalışmalar yapmıştır. Onun en dikkate şayan tercümeleri arasında Aristo'nun "İfade", "Retorik", "Ruh", "Ahlak" ve "Metafizik" eserleri ile Platon'un "Timaios" ve "Sofist" adlı diyalogları yer alır. Ayrıca matematik ve astronomi alanlarında da çeşitli eserleri Arapçaya kazandırmıştır. İshak'ın çevirileri, kusursuzluğu ve güvenilirliğiyle tanınmıştır. Bu nedenle İbn Rüşd (595/ 1198) gibi büyük düşünürler, özellikle Aristo'nun eserlerini yorumlarken onun çevirilerine dayanmıştır. Çevirilerinin üstün niteliği dolayısıyla bu eserler "düstur" (anayasa) olarak anılmış ve bilimsel referans kaynağı olmuştur. [118]

Ebu Bişr Metta bin Yûnus (ö. 328/ 940): Abbasi döneminde önemli bir entelektüel ve kültürel merkez olan Bağdat'ta doğmuş ve eğitim görmüştür.

---

[115] Muhammed Ali Ebu Riyan, *Tarihu'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm.*, 98–100.

[116] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 410.

[117] İbn Ebi Usaybie, *Uyunu'l-Enba Fi Tabaqat El-Etibba*, 259.

[118] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 415; al-Kıftî, *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema*, 31, 57.

Bağdat'taki Hristiyan kurumlarında eğitim aldığı düşünülmektedir; bu durum onun bilimsel ve felsefi birikimini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Matta, mantık ve Aristoteles felsefesi konusunda uzmanlaşmış, kendi alanında önde gelen çevirmenlerden biri olarak tanınmıştır. Aristoteles ve İskender gibi önemli düşünürlerin eserlerini çevirip yorumlamıştır. [119]

Yahya bin Adî (ö. 364/ 974): O, Hristiyan Yakubi mezhebine mensup olup Süryanice'den Arapçaya çeviri yaparak tanınmıştır. Çok geniş bir hikmet bilgisine sahip olup Matta bin Yunus ile Farabi'den ders almıştı. Zamanının önde gelen mantıkçılarından biri olarak kabul edilmiştir. En bilinen eserleri arasında Aristoteles'in "Topika" adlı eserinin tefsiri ve "Doğal Dinleme" kitabına dair açıklamaları bulunmaktadır. [120]

İbnü'l-Hammâr Ebü'l-Hayr el-Hasen b. Süvâr (ö. 410/ 1020): O, Yahya bin Adî'nin öğrencilerindendir. Tıp ve hikmet ilimlerinde geniş bir bilgiye sahipti. Süryanice'den Arapçaya birçok eser çevirmiştir. Bunlar arasında en bilinenlerden birisi de Aristoteles'in "Âsâr el-Ulûhiyye" adlı eseridir. [121]

İshak bin Zera (ö. 398/ 1007): Hristiyan bir mantıkçıydı ve felsefe ile doğa bilimlerinde uzmanlaşmıştı. En bilinen eserlerinden bazıları Aristoteles'in "Toprakta Yaşayanlar" adlı eserinin kısaltması ve Aristoteles'in Mantıksal Kitaplarının Amacı" başlıklı kitaplardır. Ayrıca Süryanice'den Arapçaya bir dizi önemli eseri çevirmiştir; bunlar arasında Aristoteles'in "Hayvanlar" adlı eseri, Yahya el-Nehvi'nin "Hayvan Organlarının Yararları" adlı açıklaması ve Aristoteles'in "Sofistik" adlı eseri yer almaktadır. [122] O, çevirilerin çoğunu özenerek yapmamıştır. Bunun başlıca sebeplerinden şöylece bahsedebiliriz:

Çevirilerin doğrudan Yunanca'dan Arapçaya yapılmamış, iki aşamadan geçmiş olması; öncelikle Yunanca'dan Süryanice'ye, daha sonra ise Süryanice'den Arapçaya çeviri yapılmıştır. Süryanice'ye yapılan çeviriler çoğu zaman doğru olmaması, Arapçaya yapılan çevirilerin doğruluğunun daha az olmasına neden olmuştur, bu durum birçok bilimsel hatanın oluşmasına neden olmuştur. Bazı alimler bu gerçeği farkına vararak eserlerinde zikretmiştir. Örneğin Ebu Hayyan et-Tevhidi (ö. 410/ 1020):, Yunanca'dan Süryanice'ye ve Süryanice'den Arapçaya yapılan çevirilerin, anlam ve hakikatler üzerinde belirgin bir şekilde yanlışlıklara sebebiyet verdiğini belirtmiştir. [123]

İkinci neden olarak, birçok çevirmenin belirli bir alanda uzmanlaşmamış olması zikredilebilir. Bazı hekimler felsefe kitaplarını çevirirken, bazı filozoflar ise tıbbi

[119] George Kanavati, *El-Mesihiyye ve'l-Hadare El-Arabiye* (Kahire: Daru's-Sekafe, 1992), 304.

[120] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 369; al-Kıftî, *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema*, 237.

[121] al-Kıftî, *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema*, 113; İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 370.

[122] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 369.

[123] Ebu Hayyan et-Tevhidi, *El-Mukabesat* (Beyrut: Daru'l-Âdâb, 1989), 218.

kitapları çevirmiştir. Dahası bazı çevirmenler bilimsel bir amaç gütmemiş, daha çok maddi kazanç sağlamak amacıyla çeviri yapmışlardır. Çünkü çeviri onlar için zenginleşme kaynağı olmuştur[124]. Gazali (ö. 505/ 1111) de Aristo'nun sözlerinin çevirisinin bozulma ve değiştirilmeye maruz kalmadığını, bu sebeple bu çevirilerin açıklama ve yorum ihtiyaç duyduğunu belirtmiş, bu durum çevirmenler arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. [125]

4. Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmanın sonunda şu sonuçlar kaydedilebilir: Yunan felsefesi, İslâm dünyasına iki ana eksenden geçmiştir; birincisi, İslâm dünyasında yaygın olan Yunan merkezleri olup buralar Yunan felsefesi ve bilimlerinin merkezleri olarak kabul edilirdi. İkincisi ise Yunan felsefi ve bilimsel eserlerinin doğrudan Yunan dilinden ya da Suriyece ve Farsça gibi aracıl dillerden yapılan tercümeleri içeren tercüme ve aktarım hareketidir. Bu durum da felsefe ve bilimlerin İslâm düşüncesinde iç içe geçmesine yol açmıştır.

Yunan felsefesinin Abbâsî dönemindeki tercüme hareketiyle tanınmış olduğu görüşü, büyük bir yanlışlıktır. Çünkü İslâm dünyasında ve Arap dünyasında Yunan merkezleri tercüme hareketinden önce, hatta İslâm'ın doğuşundan önce mevcuttu. Bu merkezler, Yunan ve Roma medeniyetlerinin bir karışımıydı ve burada felsefe öğrenimi veren okullar kurulmuştu. Ayrıca Yunan eserlerinin tercüme edilmesi de bu okullarda başlamıştı ve Müslümanlar bu eserlere zarar vermemişlerdi. Yunan merkezlerinin Batı Asya ve Mısır'da ortaya çıkması, Büyük İskender'in (MÖ 323) fetihlerine dayanmaktadır. Bu durum Yunan medeniyetinin bu bölgelere yayılmasına neden olmuştur.

Yunan mirasına yönelik tercüme hareketinin Abbâsîler döneminde, özellikle de Halife el-Me'mûn zamanında başladığı görüşü doğru değildir. Çünkü bu hareket çok daha önce başlamıştır. Emevî Prensi Halîd b. Yezîd b. Muâviye, Yunan kitaplarının tercüme edilmesine karşı ilgi duyan ilk kişiydi. Ardından Abbâsî halifeleri bu hareketi desteklemeye devam etmişler ve nihayetinde tercüme faaliyetleri en yüksek seviyeye Me'mûn döneminde ulaşmıştır.

Hicri III. ve IV yüzyıllarda pek çok eser çevrilmiştir. Geçmiş ulema Yunan mirasına büyük bir özen göstermiş, bu birikimin temel eserlerini ve yorumlarını çevirmiş ve tercüme edilmeyen herhangi bir değerli eser bırakmamışlardır. Bu dönemde kazandırılan bu çalışmalar, Batı'ya dört yüz yıl sonra ulaşmıştır.

---

[124] İbnü'n-Nedim, *El-Fihrist*, 339.

[125] Hüccetü'l-İslâm Muhammed bin Muhammed el-Gazali, *Tehafütü'l-Felasife* (Kahire: Daru'l-Maarif, no date), 77.

Kaynakça

Abdulhamid Medkur. *Bevakir Hareketü't-Terceme Fi'l-İslâm*. Kahire: Daru's-Sekafe, 2000.

Abdurrahman Bedevi. *Aflutin İnde'l-Arab*. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 3rd Ed., 1977.

Abdurrahman Bedevi. "Tekvim Am Li Tahkiki't-Turas El-Yunani El-Mütercem Ila'l-Arabi." *El-Fikr El-Arabi ve's-Sekafe El-Yunaniye, Camiat Muhammed El-Hamis, Külliyetü'l-Adab, Nedvat ve Münazarat (7)*. ed-Darü'l-Beyda: Matbaatu'n-Nejat el-Cedide, 1980.

Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1996.

Albert Nasrî Nader. *Felsefetü'l-Mu'tezile* . İskenderiye: Daru's-Sekafe, no date.

Ali Sami en-Neşşar. *Neşetü'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm*. Kahire: Daru'l-Maarif, 9th Ed., 1965.

al-Kıftî. *İhbar Al-Ulema Bi-Ahbar al-Hukema*. Kahire: Matba'at es-Sa'âde, 1326.

Bertrand Russell. *Tarihu'l-Felsefe El-Garbiyye*. trans. Tercüme: Zeki Necip Mahmud. Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2nd Ed., 1968.

David Santillana. *El-Mezahibu'l-Yunaniyye Fi'l-Alem El-İslâmi*. ed. Muhammed Celal Şeref. Beyrut: Daru'n-Nehda el-Arabiye, 981.

Dimitri Gutas. *El-Fikr El-Yunani ve's-Sekafe El-Arabiye*. Beyrut: Merkez Diraseti'l-Vahde el-Arabiye, 2003.

Ebu Hayyan et-Tevhidi. *El-Mukabesat*. Beyrut: Daru'l-Âdâb, 2nd Ed., 1989.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtûn El-Ilâhî ve Aristûtâlîs*. ed. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2016.

George Kanavati. *El-Mesihiyye ve'l-Hadare El-Arabiye*. Kahire: Daru's-Sekafe, 1992.

Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*. Beyrut: İhyaü't-Turas el-Arabi, no date.

Hasan Mahmud eş-Şafii. *Mukaddime Fi'l-Felsefe El-Amme*. Kahire: Daru's-Sekafe el-Arabiye, no date.

Hüccetü'l-İslâm Muhammed bin Muhammed el-Gazali. *Tehafütü'l-Felasife*. Kahire: Daru'l-Maarif, 8th Ed., no date.

İbn Ebi Usaybie. *Uyunu'l-Enba Fi Tabaqat El-Etibba*. ed. Nizar Rıza. Beyrut: Dar Mektebetü'l-Hayat, no date.

İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr-u Sadır, 1968.

İbnü'n-Nedim. *El-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Maarife, 1978.

İbrahim Medkur. "El-Mesadir El-İgriykiye Li'l-Felsefe El-İslâmiye." *Mecelletu'r-Resale* 95 (1935).

İbrahim Medkur. *Fi'l-Felsefe El-İslâmiye: Menhec ve Tatbikuhu1*. Kahire: el-Mektebu'l-İslâmi li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 3rd Ed., 1976.

Ibn Warraq. *Why I Am Not a Muslim*. Amherst: NY. Publication, 1995.

Josef van Ess. "Mulahazat Havle'l-Ehzu Bi Ba'di'l-Efkar El-Yunaniyye Fi İlm El-Kelam El-Mübakkir." *Nedvetü'l-Fikr El-Arabi ve's-Sekafe El-Yunaniyye*. ed. Camiat

Muhammed el-Hamis Külliyetü'l-Adab. ed-Darü'l-Beyda: Matbaatu'n-Nejat el-Cedide, 1980.
Lacy O'Leary, De. *El-Fikr El-Arabi ve Mekanühu Fi't-Tarih*. trans. Temmam Hasan. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, 2nd Ed., 1997.
Lacy O'Leary, De. *Ulumu'l-Yunan ve Sübül İntikalüha Ila'l-Arab*. ed. Tahkik: Vehbi Kamil. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1962.
Macid Fahri. *Tarihu'l-Felsefe El-İslâmiye*. Beyrut: Daru'l-Maşrik, 2nd Ed., 2000.
Maks Mayerhof. "Min El-İskenderiyye Ila Bağdat." *Et-Turas El-Yunani Fi'l-Hadara El-İslâmiye*. ed. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1940.
Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde. *En-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiye*. Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme, 1946.
Muhammed Ali Ebu Riyan. *Tarihu'l-Fikr El-Felsefi Fi'l-İslâm.* Kahire: Daru'l-Camiat el-Mısriyye, 2nd Ed., 1974.
Muhammed bin Abdulkerim eş-Şehristani. *El-Milel ve'n-Nihal*. ed. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Daru'l-Maarife, 1404.
Muhammed bin Ahmed el-Hârizmî. *Mefâtîḥu'l-ʿulûm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Kusur es-Sekafe, 2004.
Mustafa Abdurrazak. *Temhid Fi Tarihu'l-Felsefe El-İslâmiye. Kahire*. Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1944.
Nacîb Beledî. *Temhîd Li-Târîh Medreset El-İskenderiyye ve Felsefetihâ* . el-Kâhire: Dâr el-Maârif, 1962.
Otto Pretzel. *Mezhabu'l-Cevher El-Ferd an El-Mütekellimin El-Evvelin Fi'l-İslâm*. trans. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde. Kahire: Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, 1946.
Platon. *Tiyatios, Içinde: El-Muhaveratu'l-Kamile*. trans. Şevki Davud Temraz. Beyrut: el-Ehliye, 1st Ed., 1994.
Richard Walze. *GREEK INTO ARABIC. Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts.: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1962.
T. J. De Boer. *Tarihu'l-Felsefe Fi'l-İslâm*. trans. Muhammed Abdulhadi Ebu Reyde. Kahire: Lecnatu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 4th Ed., 1957.
Tevfik et-Tavil. *Ususu'l-Felsefe*. Kahire: Daru'n-Nehda el-Arabiye, 5th Ed., 1967.
W.M. Watt. *Muslim Intellectual*. Edinburgh. Publication , 1963.

توافق العقل والنقل والفطرة في الاستدلال على وجود الله تعالى

دراسة تحليلية

الدكتور: إبراهيم الديبو

İSBAT-I VACİPTE AKIL, NAKİL VE FITRAT UYUMU:

ANALİTİK BIR ARAŞTIRMA

DOÇ.DR İBRAHİM ELDİBO

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

ibrahimsss1971@gmail.com

ORCID ID: 7489-0650-0003-0000

المقدمة

من أبرز ما يميز الفكر الإسلامي هو شمولية منهجه وتنوع طرق الإثبات والحجاج في مسائل الإيمان، وأهمها مسألة إثبات وجود الله تعالى، فقد اختلفت الطرق والوسائل المعرفية التي استند إليها العلماء حيث جمعت بين الأدلة النقلية المتمثلة في القرآن والسنة، والعقلية والفلسفية التي تخاطب الفكر والعقل، والفطرية التي تلامس وجدان الإنسان وتنبه فطرته، والصوفية التي ترتقي بالروح عبر التجربة الوجدانية العميقة، أو الشعور الذاتي، وهذا التنوع يبرز ثراء الأدلة والفكر الإسلامي في مخاطبة العقل والقلب والروح، ويؤكد أن الطريق إلى الإيمان بالله يمكن أن يتخذ أشكالًا متعددة تتكامل لتحقيق الغاية العظمى.

أهمية البحث

إنَّ أهمية هذا البحث تتجلى في تقديم رؤية متكاملة لمصادر الاستدلال على وجود الله بما ينسجم مع العقل والنقل والفطرة، ويساهم في بيان شمولية الإسلام وثرائه، كما يلقي الضوء على كيفية توافق هذه الأدلة لتلبية احتياجات فئات متنوعة من الناس، سواء كانوا عقلانيين يعتمدون على الأدلة العقلية والفلسفية، أو نقليين يسلمون بأدلة النقل ودلالاتها الإيمانية وإشاراتها العقلية، أو فطريين لم تتلوث فطرتهم بأي غبش أو انحراف، أو روحيين يبحثون عن الله عبر التجربة الصوفية، والحدس الإيماني

مشكلة البحث

تنبثق إشكالية البحث من تساؤلات عدة، أحاول الإجابة عنها:

- كيف يمكن تحقيق التكامل بين الأدلة العقلية والنقلية والفطرية والصوفية في الاستدلال على وجود الله تعالى؟
- هل الأدلة المختلفة تتعارض فيما بينها أم تتعاضد وتتكامل
- هل يمكن اعتبار كل نوع من هذه الأدلة مناسبًا لفئة معينة من المخاطبين، أم أن هناك تكاملًا يجعلها تخاطب الجميع؟
- أسباب ترجيح أصحاب كل اتجاه لنوع من الأدلة، ونقد الأدلة الأخرى؟

هدف البحث

يهدف البحث إلى :

- توضيح التكامل والانسجام ووحدة الغاية بين الأدلة النقلية والعقلية والفطرية والصوفية في الاستدلال على أصل مسائل الإيمان، وهي وجود الله تعالى.
- إبراز أهمية التنوع والاختلاف المنهجي في صياغة الأدلة وتوجيه الفكر بما يعزز التكامل وليس التعارض، والتأكيد وليس التنافر، وإبطال أي شبهة قد تشوش على سلامة الإيمان واليقين
- التأكيد على أن هذه الأدلة متنوعة ومتآزرة، حيث يخاطب كل نوع منها جانبًا مختلفًا من طبيعة الإنسان

المنهج

اتبعت في البحث منهجًا تحليليًا ومقارنًا، يجمع بين الدراسة النظرية للأدلة النقلية والعقلية والفطرية، والصوفية، كما يعتمد على المنهج الاستقرائي لاستعراض الأدلة الشرعية والأقوال الفلسفية والصوفية، ومن ثم استنباط عناصر التكامل بينها.

إن الجمع بين الأدلة النقلية والعقلية والفطرية والصوفية يكشف عن التنوع الثري في طرق الاستدلال على وجود الله. ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على هذا التكامل الفريد، مبينًا أن كل دليل منها يؤدي دورًا مكملًا يناسب فئة من المخاطبين، في الوقت الذي يتعاون فيه الجميع لتأكيد الإيمان بوجود الله تعالى، مخاطبين العقل والوجدان والروح في آنٍ واحد.

وقد قسمت البحث إلى فصلين أساسيين، وتحتهما مباحث مختلفة :

- اتجاهات الاستدلال على وجود الله تعالى
- وجوه التكامل بين الأدلة وتنوع طرقها

1. اتجاهات الاستدلال على وجود الله تعالى:

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول[1]، أو كما قال الآمدي: عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي[2]. وهو ينقسم إلى ما يدل لذاته، وإلى ما لا يدل لذاته؛ بل بالوضع والاصطلاح، سواء كان من وضع الشارع أو غيره: فالأول هو الدليل العقلي، والثاني هو الدليل السمعي[3]، وكل دليل يستند إلى مقدمات ضرورية أو حسية أو حدسية أو تجربة، فهو يرجع إلى الدليل العقلي[4]، فالعقلي إذن يشتمل على كل الأدلة الفطرية والصوفية وأدلة المتكلمين والفلاسفة، لأنها تستند كلها إما إلى الضرورات العقلية أو الحسية أو الفطرية أ والحدسية.

فالمتكلمون والفلاسفة المسلمون اعتمدوا على الأدلة العقلية الخالصة، والصوفية استندوا إلى أدلة عقلية وجدانية حدسية، وأصحاب الدليل الفطري استندوا إلى أدلة ضرورية فطرية، وهي تدخل تحت المعنى العام للأدلة العقلية، كما برز في الغرب وعند المفكرين المسلمين اهتمام متزايد بدراسة أدلة وجود الله تعالى وإعادة فحصها ومحاولة اكتشاف الجديد، ومحاولة توظيف بعض الاكتشافات في العلوم الطبيعية والنظريات الفيزيائية في هذا المجال[5]

أما الاتجاه النقلي فهو اتجاه آخر سلكه كثير من العلماء، حيث كان المنطلق المعرفي يبدأ من أدلة القرآن، والأحاديث والرواية- بعد صحتها - فجعلوا منها مصدراً لمعارفهم واعتقاداتهم، فأدلتهم على وجود الله تعالى وصفاته ما تشير إليه الآيات والأحاديث، إيماناً بالوحي وتصديقاً بما يتضمنه من براهين وإشارات عقلية

وسنعرض لتلك الأدلة والاتجاهات بشيء من التفصيل، وتوضيح وجهة المستمسكين بها وأهم ما وجه لها من نقد، لنخلص إلى بيان تكاملها

1.1. الأدلة العقلية على وجود الله

عندما نتكلم عن الأدلة العقلية الخالصة نجد أنها تبرز لدى اتجاهين أو مدرستين، الأولى مدرسة المتكلمين، والثانية مدرسة الفلاسفة المسلمين، أما المنهج الصوفي وأصحاب الفِطر السليمة فهم أزهد الناس بأدلة المتكلمين والفلاسفة المسلمين، غير أن ذلك لا يعني بوجه من الوجوه أن تلك الأدلة يمكن الاستغناء عنها؛ بل تبقى لها مكانتها ومواضع الاستشهاد بها، ويخاطب بها من انحرفت فطرته أو علقت به شبهة تشكِّكه في عقيدته وتزلزل عليه طمأنينته، فتُساق له تلك الأدلة والبراهين لإزالة الشبهة

1 ثائر علي الحلاق، الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية دار النوادر اللبنانية، ط1 2014 348.

2 الآمدي، أبكار الأفكار، تحقيق: أ.د أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، 2002 189/1

3 الآمدي، أبكار الأفكار، 189/1

4 الآمدي، أبكار الأفكار، 195/1-196

5 سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، منشورات الأصلين، الطبعة الأولى 2016 ص13

وإعادة الطمأنينة إليه، كما توجَّه الأدلة إلى الذين انحرفت عقائدهم في الصفات فنسبوا لله الولد وعبدوا معه غيره؛ فهم الذين بعث الأنبياء من أجلهم، إرشادًا لهم وتصحيحًا لعقائدهم الفاسدة، وإبرازًا لعقيدة الإيمان بصفائها ووضوحها، وفي ذلك يقول الغزالي: " ولهذا بُعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا: لا إله إلا الله " [6]، وقال صفي الدين الهندي: " ولهذا لم يبعث الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه إلى أن يدعوا الناس إلى العلم بالصانع، و لم ينقل عن أحد منهم أنَّه دعا قومه إلى أن لنا إلهًا، وأنَّ للعالم إلهًا، بل بُعثوا بأن يدعوهم إلى التوحيد" [7].

فالأدلة العقلية لها مجالها وقد توسّع علماء العقيدة والفلاسفة المسلمون في صياغتها في مجالي إثبات وجود الله تعالى وصفاته ، والرد على المنكرين والمنحرفين في أبواب الصفات الإلهية، لذلك نحتاج أن نبين حقيقة العقل ومعانيه قبل ذكر الأدلة العقلية

1.1.1. حقيقة العقل ودلالة معانيه:

الدليل العقلي من أبرز الأدلة التي استعملها علماء الكلام والفلاسفة، إلا أن هناك اختلافا حول حقيقة هذا الدليل وعلاقته بالعقل، لأنَّ الناس اختلفوا في حدِّ العقل وحقيقته، وقد استوعب تلك المعاني الإمام الغزالي، مبرزا الإطلاقات المتنوعة ، فقال: وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة فصار ذلك سبب اختلافهم، والحق الكاشف للغطاء فيه أنَّ العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حدٌّ واحد؛ بل يفرد كل قسم بالكشف عنه[8]:

فالأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وهو أيضاً صحيح في نفسه؛ لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلاً ظاهر[9]

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال؛ فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها؛ فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان[10]

فهذه أربعة أقسام يشملها مفهوم العقل، إلا أنها تختلف فيما بينها، فالأولان يكونان بالطبع والجبلة، والأخيران بالاكتساب، فالدليل العقلي هو ما يستند إلى معلومات ضرورية مغروزة في الإنسان أو مسلّمات يكتسبها بالنظر والتفكر

6الغزالي، إحياء علوم الدين، ص 140، راجع أيضا: الكمال بن الهمام، المسايرة، ص 7-8.

7 ثائر علي الحلاق، الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية دار النوادر اللبنانية، ط1 2014 361.

8 الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم بيروت، ط1 2005 100

9 حسن الخطاف، مزلة السنة في الفكر الاعتزالي، شرفات للنشر والدراسات، الطبعة الأولى 2022 101

10 الغزالي، إحياء علوم الدين، ص 100-101

والتجارب، وبرز الاتجاه العقلي الخالص في الاستدلال على وجود الله تعالى لدى الفلاسفة المسلمين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفته تعالى، ويمكن أن نشير إلى أبرز أدلتهم

1.1.2 الأدلة العقلية بين المتكلّمين والفلاسفة

1.1.2.1المتكلمون: ذكر المتكلمون عدَّة مسالك في الاستدلال على وجود الله تعالى، وأشهر تلك المسالك خمسة، وهيَ:

المسلك الأول: حدوث الممكنات، ويقوم على الاستدلال بحدوث الجواهر والأعراض، وهو أشهر دليل عرفه المتكلمون، ذكره الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، ويقوم على تقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض، حادثة أو ممكنة، فالأقسام في ذلك أربعة، أعرض لها في الآتي:

-حدوث الجواهر: فالعالم المتحيز حادث، وكل حادث لا بدَّ له من محدث كما شهد به بديهة العقل.

-إمكان الجواهر: العالم مركب من جواهر، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة، بل هو واحد في الحقيقة، وكل ممكن فله علة مؤثرة.

-حدوث الأعراض: سواء كان في الإنسان أو في الأفلاك، فحدوث الإنسان وتغيره من حال إلى حال محال بلا محدث، وكذلك حركات الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات.

-إمكان الأعراض: فالأجسام متفقة في حقيقتها، واختصاص بعضها بصفات جائز، فلا بدَّ في التخصيص من مخصص[11]

المسلك الثاني: ويقوم على استغناء الممكن إلى الواجب، فلا شك في وجود الممكن كالمركبات، فإن استندَ إلى الواجب ابتداء وانتهى إليه فذاك، وإن تسلسلت الممكنات فلا يمكن أن تستند إلى بعضها، فيستحيل أن يكون الشيء علة ومعلولاً في آن واحد، ولا بدَّ أن يكون هناك شيء خارج عن الممكنات يوجدها، وهذا هو الواجب لذاته.

المسلك الثالث: لو كانت كل الموجودات ممكنة، أي لم يوجد الواجب، لكانت منحصرة، ولو كانت منحصرة لاحتاجت إلى موجد مستقل لا يستند إلى شيء من أجزائه ، فيكون هو الموجد لكل واحد منها، إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضاً.

المسلك الرابع: لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره، أي ممكن، فعند ذلك لا يوجد موجود أصلاً وهذا باطل.

المسلك الخامس: الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده، وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره؛ لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، فبان بأنه لا يستند لنفسه وإنما لا بدَّ من موجد بذاته أوجد الممكن[12] .

وذكر الرازي دليلين من أبرز الأدلة العقلية، وهما دليل الاختراع سماه حدوث الصفات، ودليل العناية وسماه دليل الإحكام والإتقان، وهما من الأدلة التي تناولها المتكلمون والفلاسفة[13]

1.1.2.2 الفلاسفة المسلمون:

استدل الفلاسفة المسلمون بعدَّة أدلة من أشهرها دليل الممكن والواجب، قال التفتازاني وطريق إثبات الواجب عند الحكماء: إنه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المرام، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه فإذن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى واجب وهو المطلوب[14].

---

11 الأشعري ، اللمع، ص 18-19 ، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، اعتنى به: أنس محمد عدنان الشرفاوي دار المنهاج 91-101، عضد الدين الإيجي ، المواقف 8/ 2 وما بعدها، التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة عالم الكتب-بيروت،1998 الطبعة الثانية 17/4.

12 الجرجاني، شرح المواقف8/ 2- 12 ، نهاية الأقدام، ص91-101 ، القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ص 139 ، راجع أيضًا : محمد السيد أحمد شحاته، جهود الكمال بن الهمام ، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة 123-124 .

13 الزركان ، الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص197، ابن رشد: مناهج الأدلة ، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963م، ص 150 وما بعدها.

14 التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب-بيروت،1998 الطبعة الثانية 16/4

كما أنَّ هناك عدة أدلة تفرد بها بعض الفلاسفة المسلمين استنباطاً من الأدلة القرآنية أو الدلالات والمسلمات العقلية، مثل: دليل التناهي لإثبات حدوث العالم وتناهيه بالزمان والحركة وبالمكان والجرم، ودليل الوجود لإثبات الواجب دون نظر إلى المحسوسات، ودليل الحركة الذي أخذه ابن رشد عن أرسطو وعرضه في صورة تختلف عن صورته لدى أرسطو، ودليل الاختراع والعناية اللَّذين استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم، وعني بعرضهما في صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب[15]

فالكندي يعتمد على فكرة التناهي لإثبات الخالق للعالم، فالعالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان، أي أنه حادث لا بدَّ له من محدث هو الله، فالمكان زمان الجسم، أي مدة وجوده؛ لأنه ليس له وجود مستقل، والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم فالحركة لا تكون إلا حالة في زمان، والزمان بدوره مقياس حركة الجسم فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ثبت حدوثها جميعا، وهذا كاف لإثبات محدث لها هو الله[16]، فهو بهذا يخالف أرسطو الذي كان يقول بقدم العالم، وهو أقرب إلى الروح الدينية منه إلى روح الفلسفة الإغريقية[17]، ويعتبر دليله ذروة بنائه الفلسفي ومن أعظم إنجازاته الفلسفية، كما أنَّ كثيراً من دارسي فلسفته يعتبرون هذا الدليل مؤشراً حقيقياً على أصالة الكندي الفلسفية[18]، وقد استخدم عدَّة أدلة على وجود الله تعالى منها الدليل الوجودي، ودليل الوحدة والكثرة، ودليل النظام والغائية[19]

والفارابي اعتمد على فكرة الممكن والواجب بدلاً من فكرة القديم والحادث الكلامية، فيقسم الموجودات إلى قسمين: ممكن وواجب، والممكن لا يجوز أن يمرَّ بلا نهاية في كونه علة ومعلولاً ولا يجوز أن يكونَ على سبيل الدور؛ بل لا بدَّ من انتهائه إلى شيء واجب، وهو الموجود الأول، أي الله، فهو الأول والآخر ومصدر كلِّ شيء وإليه يرجع كل شيء[20]. ويعدّ الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بصياغة الدليل الأنطولوجي لوجود الله، الذي عادة ما ينسب إلى القديس أنسلم والفيلسوف رينيه ديكارت مع أنه كان سابقاً لهما[21] .وطريقة الإمكان والواجب هي الطريقة المثلى لإثبات وجود الله تعالى لدى ابن سينا، فالممكن الوجود لا يكون وجوده بذاته، بل يكون وجوده بغيره، وليس يمكن أن تمرَّ هذه السلسلة إلى غير نهاية، فلابدَّ من الانتهاء إلى موجود أول واجب الوجود بذاته[22]

كما اعتمد ابن رشد الفيلسوف طريقة القرآن الكريم في صياغة الدليل العقلي واستنباط دلالاته، فقال: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما: طريق الوقوف على العناية وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسمّ هذه دليل العناية، والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل: اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع " [23]، ثمَّ عرض الآيات التي استنبط منها هذين الدليلين، وخلص إلى القول: " فقد بان من هذه الأدلة أنَّ الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين

15 حسن الشافعي، لمحات ص7-8 ، وراجع أيضًا: الإيجي، المواقف 5/8

16 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة 1998، ص 21

17 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص 22

18 زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى 1998 88

19 زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 92-95

20 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص 41

21 زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 124

22 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص 88، زكريا بشير إمام، لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 225

23 ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963 150-151

الجنسين، دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبيَّن أنَّ هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص -وأعني بالخواص العلماء- وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل [24].

1.2 الأدلة النقلية على وجود الله

نجد أن كثيراً من العلماء دافعوا عن الأدلة القرآنية ، وعن الأدلة النقلية عامة، وجعلوها أساس الإيمان، مع أن الآيات القرآنية والأحاديث لم تحفل كثيرًا بذكر الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، فهذه قضية أوضح من أي دليل؛ بل هي الدليل على وجود الموجودات كلها، لأنّ الكون وما فيه يشهد بأنَّ الله هو الحق وأنَّه الصانع المبدع، قال تعالى: **﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾**[فصلت: 53]

فالقرآن يتكلم عن الإيمان بالله تعالى من منطلق فطريته في النفس، فإذا تعرض لموضوع الإيمان أكد على رسوخه في النفس من خلال شواهد الخلق ومظاهر القدرة الإلهية، ودلائل الحكمة والتقدير والقصد والتدبير، لذلك لم نشهد اهتماماً خاصاً بإثبات وجود الله تعالى، لأن النفس بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها تؤمن بصانع عليم قادر حكيم، أما إنكار وجود الله تعالى فلم يكن إلا قولَ فئة قليلة تنكر الضرورات العقلية والفطرية، قال الإمام الرازي: دلائل وجود الله تعالى ظاهرة، وهي دلائل الآفاق والأنفس، وقلما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الإله تعالى [25]، وقال الرازي دخلت بلاد الهند فرأيت أولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الإله، وأكثر بلاد الترك أيضا كذلك[26]، وقال الشهرستاني: "أما تعطيل العالَم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية .. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممَّن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنَّه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازًا عن التعليل"[27] وذكر الصفي الهندي أنَّ هذه القضية مسلَّمة بين جميع العقلاء[28].

فالقول بإنكار الصانع هو قول فئة قليلة وشرذمة سماها القرآن الدهرية، فهي تنكر العقل والنقل وتنكر الضرورات الفطرية والعقلية، ومذهبهم معلوم الفساد بالضرورة [29]، لذلك نجد أن القرآن اهتم كثيراً بالرد على المشركين والمنحرفين في فهم الصفات الإلهية، وكانت الآيات القرآنية ذات دلالات إيمانية لإثبات وجود الله تعالى وكمال صفاته، ولم يكن المقصد الأول منها إثبات الوجود؛ لأنه فطري وضروري وإنما يراد منها الرد على المشركين وعبدة الأوثان، قال الرازي: وإنما الشأن في عبادة الأوثان، فإنها آفة عمّت أكثر أطراف الأرض[30]

فالآيات القرآنية-إذن- كانت تهتم أولاً بالرد على المشركين وعبدة الأوثان، والرد على المنكرين والمحرفين في الصفات الإلهية، إلا أنها في جملتها وبديع دلالتها تحمل براهين فطرية وإشارات عقلية تخاطب كل الناس، وترد على المشككين بالله تعالى وصفاته ، وهذا ما جعل العلماء يؤكدون على أهميتها ووضوحها وتميزها على غيرها وتقديمها على أي دلالة عقلية أو فلسفية، قال: ابن الوزير مؤكداً على أهمية أدلة القرآن وتفضيلها على غيرها من الأدلة: فكيف يترك ما في هذا الذكر المبين من البراهين ويعتمد على تآليف المخلوقين وأساليب الجدليين[31]، وبعد أن ذكر عدة آيات على مكانة الدليل النقلي والدلالة

---

24 المرجع السابق، ص153، حسن الشافعي: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص 142-143

25 الرازي، مفاتيح الغيب، 18/ 11

26 الرازي، مفاتيح الغيب 18/ 362

27 الشهرستاني، نهاية الأقدام ، حرَّره وصحَّحه: الفردجيوم مكتبة زهران، د.ت 123 –124

28 ثائر علي الحلاق، الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية، دار النوادر اللبنانية، ط1 2014م،ص361.

29 ثائر علي الحلاق، الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي، ص343.

30 الرازي، مفاتيح الغيب 18/ 362

31 ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، مصر، ص10

القرآنية، قال: فهذه الآيات وأمثالها الواردة بصيغة الاستفهام المتضمن معنى الإنكار فيها مبالغة واضحة عند علماء البلاغة في وضوح كفايته ودلالته على وجوب الإيمان وعظم النفع في تدبره بحيث لا يماثله في هذه الأشياء غيره ولا يقاربه[32]، وأوضح أن إفادة القرآن ليس فيها ظن أو تقليد[33]، ثم أبرز مكانة الأدلة القرآنية وتميزها عن غيرها، فقال: ومن جحد آيات الله وبراهين القرآن الجلية فهو لدقائق الكلام أجحد[34].

وأضاف ابن تيمية جانباً مهماً يشتمل على تميز الأدلة القرآنية وشموليتها فقال: "في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل" [35]، وقال أيضا مبرزا برهانية الأدلة القرآنية المشفوعة بالدلالات العقلية " السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار" [36].

كما أنَّ الأدلة النقلية أرشدت إلى أقرب طريق لمعرفة الله تعالى والإيمان به وهو تنبيه فطرة الإنسان وإثارة عقله للنظر في النفس التي خلقها الله تعالى على أحسن تقويم وأحكم ترتيب، وفي الكون وما فيه من مخلوقات وعجائب شاهدة على أن هناك خالقا وموجدًا لهذا الكون، وجوده أوضح من كل دليل، وأبين من كل بينة، وأعظم من كل برهان، فقال تعالى منبهاً عقل الإنسان وفطرته عن طريق الأسئلة الاستنكارية: **﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾** الطور: 35-36 ، فالإنسان لم يُخلق من لا شيء، و لم يكن خالقا لنفسه أو لشيء من المخلوقات، فكل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته وكمال تدبيره وحكمته، وقال تعالى داعيا إلى التفكر في الأرض والنفس وفي خلق السماوات والأرض ليشهد الإنسان عجائب صنع الإله وآيات حكمته : **﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾** [الذاريات: 20- 21]، وقال تعالى: **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاف اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾**[البقرة:164].

فكل ذلك يبين لنا أنَّ الدليل النقلي كان ينبه العقول إلى أنَّ معرفة الله تعالى ينبغي أن لا تكون موضع شكٍّ وتردّد، فخلقُ السماوات والأرض من أعظم البراهين وأجلى البينات على أنَّ هناك خالقًا مبدعًا لهذا الكون وهذه المخلوقات، وأنَّ الرسل لم يرسلوا والأنبياء لم يبعثوا ليدعوا الناس إلى ما هو مستقر في فطرهم ، بل ليؤكدوا هذا الإيمان وينبهوا الفطر السليمة، ويبرهنوا على وحدانية الله تعالى وكمال الصفات الإلهية، قال تعالى: **﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾** [إبراهيم: 10].

1.3. دليل الفطرة على وجود الله

يراد بدليل الفطرة أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز في فطرة البشر وأعماق ضمائرهم، يشعر به العاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجرّدها من الغفلة ليحسَّ به قويًا واضحًا، فالفطرة الإنسانية في أبسط الناس عقلاً وإدراكًا تهدي إلى أنّ لهذا العالم خالقًا أبدعه وموجدًا أوجده؛ فمعرفة الله عند أصحاب هذا الاتجاه مطبوعةٌ في النَّفس طبعًا[37]، وهذا أبعد الاتجاهات عن التعقيد والجدل وإقامة البراهين، وهو يعبِّر عن الاتساق بين الإنسان وفطرته؛

---

[32] ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص11

[33] ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص17

[34] ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص46

35 درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1991 38/1

36 ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 93/1

37 حسن الشافعي، لمحات من الفكر الكلامي ، دار الثقافة العربية، القاهرة 1993م ص12. وراجع أيضًا: الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية دار الفكر، بيروت 183، يحيى هاشم حسن فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي،د.ت، 411

لذلك يعتبر من أبسط الأدلة وأوضحها وأقربها إلى الاستجابة، ونجد هذا الاتجاه عند بعض الأشاعرة والماتريدية والحنابلة، كالغزالي والشهرستاني، وملا علي القاري، وأبي عبد الله بن حامد وابن القيِّم.

ذكر الغزالي في إحياء علوم الدين أن في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان وإنَّما تذكر الأدلة والبراهين للاستظهار بها والاقتداء بالعلماء النظَّار[38]، وقال الشهرستاني: " فإنَّ الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير" [39]، وقال ملا علي القاري في شرح الفقه الأكبر: " فوجود الحقِّ ثابتٌ في فِطرة الخلق كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ **فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** ﴾[الروم: 30] [40] "؛ لذلك أعرض عن الطرق العقلية التي رتبها النظار والحكماء في الاستدلال على وجود الله تعالى واختار طريقة الفطرة [41]، ذكر ابن تيمية أن أبا حامد الغزالي والشهرستاني والراغب الاصبهاني يقولون بأن العلم بالصانع فطري ضروري[42]. وذكر ابن تيمية أن كثيرا مما يجعلونه مقدمات في أدلة إثبات الصانع وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع[43]،ذكر ابن حامد أن معرفة الله تعالى موهبة من الله تعالى من غير نظر واستدلال[44]، وقال ابن القيم: ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار[45]

1.4.الدليل الصوفي:

سلك المتصوفة منهجاً يعتمد على المعرفة الإشراقية التي تفيض على نفوس العارفين، وتلك المعرفة اللدنية هي التي يمكن تسميتها بالحدس الصوفي، ثم رأوا أن يعضدوا منهجهم بنصوص من الكتاب العزيز، مثل قوله تعالى: **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** البقرة: 282 وقوله تعالى: **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِين** العنكبوت: 69 وهو اتجاه له طبيعته الخاصة لا يعتمد على أسس منطقية أو مقدمات جدلية [46]، فالمنهج الصوفي ترقَّى صاحبه من درجة الاستدلال إلى درجة التسليم، لذلك لم يعد مشغولاً بالجدل ولا يلجأ إليه ولا إلى أدلته العقلية لنصرة عقائده، فالصوفية يستفتون قلوبهم لمعرفة الله تعالى؛ لذلك لا نتوقَّع أن نجد لديهم أدلة على وجود الله تعالى من نمط تلك الأدلة التي نجدها عند الفلاسفة أو المتكلمين، بل إنَّهم لا يكتفون بعدم إقامة الدليل، وإنَّما يستنكر كثير منهم التدليل جملة على إثبات الألوهية؛ لأنَّ الألوهية أثبتُ من أي دليل، فإذا كان عماد أدلة المستدلين هو الاستدلال بالمخلوق على الخالق، فكيف يستدل في نظرهم بالأدنى على الأعلى وبالأخفى على الأجلى ؟

---

38 الغزالي، إحياء علوم الدين 140/1.

39 الشهرستاني، نهاية الأقدام ص124 ، وراجع: الدواني، شرح الدَّواني على العضدية محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى 1958م 203/1

40 ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص 40.

41 أحمد عبد الحليم محمد جلال، ملا علي القاري وآراؤه الكلامية، ص130-133 .

42 درء تعارض العقل والنقل،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1991 92/1

43 ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل 142/3

44، نقل عنه ذلك أبو يعلى الفراء، الروايتين والوجهين، دار البخاري، المدينة المنورة ص68، وراجع: ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، د.ت 318-319.

45 ابن القيم، التفسير القيم، جمعه: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 51

46 محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة، ص23

فثبوت الله –في نظرهم – أوضحُ من وجود مخلوقاته، ومخلوقاته هي التي في حاجة إلى دليل[47]، قيل لأبي الحسين النوري الصوفي[48] : بمَ عرفت الله تعالى ؟ قال: بالله ، قيل: فما بالُ العقل ؟ قال: العقل عاجز لا يدلُّ إلا على عاجز مثله[49]، وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي [50]:" كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف ؟ أم كيف يعرف بشيء من سبق وجودُه كلَّ شيء" [51] ، وقال أبو الحسن الخرقاني: فلا يكون مع الله فناء ولا بقاء[52]، فلاوجود لشيء إلا بالله، ولا معرفة تسبق معرفته، لذلك كانوا يسمّون المتكلمين بأهل الحجاب؛ لأنَّهم يشهدون الكونَ ولا يشهدون المكوِّن[53]، وقد كان الرازي أحيانًا يميل ميلاً واضحًا إلى طريقة الصوفية مفضِّلاً مسلكهم على مسلك المتكلمين، إلا أنَّه في آخر كتبه لم يفضل هذا السبيل على طرق الاستدلال العقلية؛ بل استحسن أن يقرن بها[54]، وقال ابن القيم معبراً عن منهج العارفين: فالعارفون أرباب البصائر يستدلون بالله على أفعاله وصنعه، إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه، وسمع شيخه ابن تيمية يقول: كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء[55]، وقال أبو الحسن الخرقاني: نظرت إلى بقائه فأراني فنائي[56]، فالله تعالى هو الدليل على كل شيء، لذلك نجد أن الصوفية يستدلون بالله تعالى لا عليه، ويستدلون به لا له، فهو الأسمى والأجلى من كل دليل وبرهان.

2. وجوه التكامل بين الأدلة وتنوع طرقها

2.1. نقد الأدلة والتفضيل بينها:

لم تكن طرق الاستدلال على وجود الله تعالى واحدة من حيث الصياغة أو التسليم بدلالتها وبرهانيتها، بل تفاوت ذلك إلى درجة نقد بعضها والطعن في شرعيتها أو الحاجة إليها لدى عامة الناس، ويمكن أن نذكر صوراً كثيرة للنقد تناولت مقدماتها ومدى الاستفادة منها أو قربها وبعدها من العقل والفطرة والشرع

فقد انتقد ابن رشد ومن بعده الدكتور محمود قاسم طريق الصوفية في الاستدلال على وجود الله تعالى، فقال ابن رشد: أما الصوفية فطرقهم ليست نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة؛ وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وهي طريقة ليست عامة للناس[57]، وقال الدكتور محمود قاسم: إنّ جعل الحدس الصوفي طريقاً لمعرفة الله يعني القضاء على التفكير النظري الذي يحث عليه القرآن وأن طريقهم يعتمد على الحدس الصوفي الذي هو فوق مستوى الإنسان عادة، ويصرف عن المعرفة الحقة ويقود إلى الجمود والتواكل واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق[58]

---

47 عبد الفتاح الفاوي ،العقيدةدار أسامة للطبع والنشر، مصر 1985 92، وراجع أيضا: محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة، ص23–24 ، والدكتور حسن الشافع، لمحات ، ص11.

48 هو أبو الحسين، أحمد بن محمد النوري، من كبار رجال الصوفية، نشأ في بغداد، وصحب سري السقطي وابن أبي الحواري، وكان من أقران الجنيد، توفي سنة 295 هـ راجع: القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير، الطبعة الثانية 1995م، دار الخير– دمشق 438 -439

49 الطوسي ، اللمع ، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر 1960 ص63

50 هو الشيخ المربي أبو الحسن علي الشاذلي، إليه تنسب الطريق الشاذلية، وهو معروف بالعلم والزهد واشتهرت عنه كرامات كثيرة، توفي سنة 656 هـ أحمد بن محمد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية الطبعة الأخيرة 1993م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 6–44.

51 ابن عجيبة، شرح الحكم العطائية مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة 1982م ص502.

52 الطعان، أحمد إدريس، الفناء الصوفي بين الشيخ أبي الحسن الخرقاني وأستاذه أبي يزيد البسطامي دراسة تحليلية مقارنة، كتاب صدر في المؤتمر الدولي لأبي الحسن الخرقاني، جامعة القوقاز، تاريخ 2022/11/25، 190

53 الطعان، أحمد إدريس، الفناء الصوفي بين الشيخ أبي الحسن الخرقاني وأستاذه أبي يزيد البسطامي دراسة تحليلية مقارنة، ص 206

54 الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص195.

55 ابن القيم: التفسير القيم، ص50–51

56 الطعان، أحمد إدريس، الفناء الصوفي بين الشيخ أبي الحسن الخرقاني وأستاذه أبي يزيد البسطامي دراسة تحليلية مقارنة، ص 191

57 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 149

58 محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة، ص 23–24–26

كما وجه ابن تيميه نقدا للأدلة العقلية وطرق الاستدلال عند المتكلمين، فقال بأن هذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه[59]، وفي موضع آخر قال عنها: وإن كانت صحيحة؛ فإنها تطويل بلا فائدة، واستدلال على الأظهر بالأخفى وعلى الأقوى بالأضعف[60]...

كما انتقد ابن الوزير طريقة المتكلمين والفلاسفة مبينا خطورتها ؛ لأنها تقوم على التقصي للشبهة والإصغاء إليها، وقال: والتفتيش عن مباحث الفلاسفة والمبتدعة في كثير من الجليات مضرة عظيمة ممرضة لكثير من القلوب الصحيحة[61]، كما أنَّه أوضح أنَّ المتكلمين تكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجلية بالعبارات الخفية[62]

أما ابن رشد الذي وجه النقد لطريقة المتكلمين والفلاسفة عامة إلا أنه انتقد بشكل خاص دليل ابن سينا–الإمكان والواجب– وأبدى بعض الاعتراضات، ثم إنه أعاد صياغة الدليل بطريقة يتجنب فيها الإشكالات ليكون دليلاً برهانيا[63]

وبعد أن انتقد محمود قاسم أدلة المتكلمين والصوفية والفلاسفة وأثنى على الأدلة الفلسفية التي استنبطها ابن رشد من القرآن، قال: كان أولى بالمسلمين جميعاً متكلمين وغير متكلمين أن يتدبروا آيات الكتاب لكي يستنبطوا منه أدلتهم بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية وخصوصاً إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو الثالثة، كنظرية الجوهر الفرد، وإنما كان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعاً، ولأهل الجدل أيضا[64].

ومن باب التفضيل بين الأدلة مثّل الغزالي للأدلة بالماء والغذاء والدواء، فشبه أدلة القرآن بالغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون؛ بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان[65]، كما أن الدكتور فاروق الدسوقي انتقد الأدلة الكلامية والنظريات الحديثة، وشكك في شرعيتها، وقال: إن إفراد الله عزوجل بالألوهية والربوبية يوجب إفراد الوحي كمصدر للعقيدة والشريعة، ثم قال: علينا إذا أن يكون بحثنا في القرآن الكريم خالصاً من آثار ونتائج مباحث الفرق الإسلامية التي ظهرت بعد عصر الصحابة والتابعين، وخالصاً أيضاً من الأفكار والنظريات الحديثة التي يظن البعض أنها إسلامية لوجود بعض الشبه بينها وبين بعض مبادئ الإسلام"[66] ، فحقائق الغيب لا تناقش مناقشة عقلية منطقية وإنما نعرفها ونتلقاها من النصوص الثابتة كما هي، وإذا كان هذا المنهج لازما بالنسبة للغيب المخلوق فهو لمعرفة الخالق ألزم[67].

2.2. تكامل الأدلة في الاستدلال على وجود الله

بعد عرض الاتجاهات في الاستدلال على وجود الله تعالى والنقد المتبادل أو التفضيل بينها، يمكننا القول استناداً لتنوعها وتنوع أصحاب الشبهات والمنكرين ، واختلاف أسباب الكفر والجحود، بأن كل ذلك أوجب اختلافاً في طرق الاستدلال،مما جعلها متنوعة متكاملة، فكل دليل يخاطب فئة أو مجموعة من الناس، وهذا يوجب عدم إغفال أيٍّ دليل من

59 ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد السالم، 39/1

60 ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 96/3

61 ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص52

62 ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص 50

63 حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص 94

64 محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة، ص28

65 الغزالي، إلجام العوام، 35.

66 فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، 1401 ، 63/1

67 فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، 64/1

الأدلة المذكورة، وإنَّما يساق كل دليل حسب اعتبارات عدة، منها: حالة المستدِل والمستدَل له، وأصحاب الشكوك والشبهات، وأصحاب الفطر الصافية النقية، مع مراعاة إيمان المستدل له أو إنكاره وعدم إيمانه.

أما التفضيل بين الأدلة فهذا يكون باعتبارات موضوعية تراعي الحالات والأشخاص والاختلافات، فقد نجد أنَّ هناك أدلة أقرب من غيرها إلى أدلة القرآن، أو أقرب إلى الفطرة والعقل، ولكن ينبغي ألا يبلغ بنا العجب ببعض الأدلة أن نغفل الأدلة العقلية الأخرى ونجعلها أدلة غير شرعية ولا عقلية، وهذا ما نلحظه لدى الدكتور محمود قاسم، حيث أعلى من أدلة ابن رشد- وهو في ذلك على حق- ولكن بلغ به الإعجاب أن جعلها تتطابق تمامًا مع أدلة القرآن، وقلل من أهمية أدلة الأشاعرة والمعتزلة الذين لم يقدموا -في رأيه -أدلة شرعية ولا عقلية[68] وقال: إن الأدلة التي تستخدم في إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية وغير معقدة، أي: خالية من تفريغ المتكلمين وتقسيماتهم العقلية، كما ينبغي أن لا تثير الشبهات وأن تكون أدلة العقل والشرع في آن واحد، إذ الحقيقة واحدة[69].

بالتأكيد إنَّ الابتلاء بأصناف المنكرين والمشككين يوجب تنوعاً بطرق الاستدلال، وهذه السمة أشار إليها القرآن في الردّ على المكذبين والمنكرين والمشركين، قال الرازي في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ**﴾الإخلاص:1-2 "أحد" يبطل مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة، والنصارى في التثليث، والصابئين في الأفلاك والنجوم، والآية الثانية تبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله [70]

وذكر ابن تيمية أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان مبتلى بجميع فرق الكفار، فالأول: الدهرية الذين كانوا يقولون: وما يهلكنا إلا الدهر، والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل، والثاني: الذين ينكرون القادر المختار، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات، مع اشتراك الكل في الطبائع وتأثيرات الأفلاك، وذلك يدل على وجود القادر[71]

كما أنّ المتكلمين أصحاب النزعة العقلية كانوا يرون في نصرة الدليل العقلي انتصاراً للدليل السمعي نفسه، وكان في تقديرهم أنَّ هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعي لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية، وحسبوا أنهم إن نصروا السمع بالدليل السمعي وقعوا في الدور الباطل[72] ، فهم اشترطوا في طبيعة المعرفة في الاعتقاديات- التي هي ميدانهم – أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحي، أي ما يفيد اليقين ولا يحتمل معه النقيض، ومن ثم رأوا أن الدليل العقلي هو الذي يحقق لهم ذلك فاعتمدوا عليه اعتمادا كاملاً في المسائل المؤسسة للعقيدة وإن كان هدفهم النهائي هو نصرة الدليل السمعي نفسه[73]، وخلصوا من خلال تنوع طرقهم إلى أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول[74]، فمن جمد على التقليد واتباع الظواهر ما أتى ذلك إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، ومن تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا إلا من خبث الضمائر[75].

---

68 محمود قاسم ، مقدمة مناهج الأدلة، ص27-28، ويرى فاروق الدسوقي أنَّ أدلة الفلاسفة والمتكلمين لإثبات وجود الله تعالى ليس لها مبرر ولا فائدة. راجع: القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، القاهرة 1 /93

69 محمود قاسم :مقدمة مناهج الأدلة ص24.

[70] الرازي، مفاتيح الغيب، 18/ 185

[71] ابن تيمية، مفاتيح الغيب 2/ 98

72 يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ص 418

73 يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ص 206

74 حسن الخطاف، منزلة السنة في الفكر الاعتزالي، 94

75 الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 65

فلا وجه للقول بأنَّ الأدلة العقلية أو أدلة المتكلمين بعيدة عن الأدلة النقلية؛ لأنه من المعروف أن كثيرًا من المتكلمين الذين صاغوا أدلتهم حاولوا أن يربطوها بالشرع وبأدلة العقول، بل اتفق المتكلمون على أن الإيمان بوجود الله تعالى لا يمكن إلا عن طريق العقل، وأن القرآن قدّم أصول هذه الأدلة في الآيات الكثيرة " [76] ، من ذلك ما نجده عند الإسفراييني في كلامه عن دليل الحدوث وربطه بالقرآن، قال: " وقد نبه الله تعالى في كتابه على تحقيق هذه الدلالة وأثنى عليها، وسماها حجة ... وهي قصة إبراهيم واستدلاله بالتغيّر على حدوث الكواكب والشمس والقمر"[77] وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ** ﴾ "[الأنعام: 75- 78] . ومثال ذلك ابن العربي حيث ذكر قوله تعالى: ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ [فصلت: 53] وقال بأنَّها تشتمل على قسمين في الاستدلال على وجود الله : معرفة استدلالية، معرفة غير استدلالية[78].

وكذلك الأمر عند الآمدي حيث اعتمد على دليل عقلي يعتمد على الحدوث والإمكان والتناهي[79]، وحاول أن يربط هذا الدليل بالقرآن الكريم، بل لا يستغرب القول بأن كل دليل من أدلة المتكلمين يمكن أن نجد له مستندًا من الشرع، إما تفصيليًا أو إجماليًا، فأدلة الشرع وقواعده تستوعب كل دليل استدلوا به على وجود الله تعالى، ولكن يبقى الخلاف بينهم وبين غيرهم في حجية هذا الدليل وبرهانيته، أو في سهولته وقربه من فطر الناس وبعده عن التشقيق والتعقيد، وهذا ما يجعلنا نقول أن العقل والنقل متآخيان ولا يوجد تصادم بينهما[80].

فاستحسان دليل أو تفضيله على غيره لا ينفي أنَّ الأدلة الأخرى تستحسن في مواضع وحالات مختلفة، لذلك نجد أن بعض العلماء مع تفضيلهم للأدلة النقلية إلا أنهم استحسنوا الأدلة العقلية والفلسفية، فابن تيمية استحسن أدلة ابن رشد إلا أنه رأى فيها شيئًا من القصور[81] ، ويرى الدكتور حسن الشافعي أن أدلة ابن رشد خير أدلة قدّمتها المدرسة الفلسفية[82]، وابن القيم دافع عن طريق الصوفية وقال بأنه طريق صحيح ، بالإضافة إلى صحة الطرق الأخرى، فقال بعد أن ذكر دليل العارفين في الاستدلال بالصانع على الصنعة، واستدلال غيرهم بالصنعة على الصانع، قال: ولا ريب أنهما طريقان صحيحان كل منهما حق والقرآن مشتمل عليهما[83].

ولكن يجب التنبيه مرة أخرى إلى أن تفضيل دليل على غيره لا ينفي شرعية الأدلة الأخرى ، أو الحاجة إليها، فربَّما نجد من أهل البدع والشبهات من لا يقيم وزنًا إلى أدلة الإبداع والاختراع ، ويرى فيها نوعًا من العبث أو المصادفة، فيحتاج إلى أدلة أخرى يمكن أن نلتمسها عند المتكلمين والحكماء وغيرهم من أهل النظر والاستدلال، فعلماء الكلام كانوا يواجهون خصومًا لا يستجيبون إلا لأدلة العقل وبراهينه، وقد كان من هؤلاء يهود ونصارى ومجوس وصابئة وزنادقة، وكان منهم من يشترط على

---

76 عبد الفتاح الفاوي، في العقيدة، دار أسامة للطبع والنشر، القاهرة 1985 80 .

77 أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين، ص92 .

78 عمار الطالبي ، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974 240/1

79 حسن الشافعي، لمحات ص11.

80 حسن الخطاف، منزلة السنة في الفكر الاعتزالي، شرفات للنشر والدراسات، الطبعة الأولى، تركيا 2022 95

81 ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية 176/1.

82 حسن الشافعي، لمحات ص8.

83 ابن القيم، التفسير القيم، جمعه: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص50

علماء الكلام ألا يستخدموا في الجدال والمناظرة إلا الأدلة العقلية [84]، وهذا يؤكد على أن أدلة الكلام لها مجالها وأثرها الذي لا ينكر.

ويمكن أن نستشهد هنا بكلام الإمام الغزالي، الذي كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الأدلة الفطرية ودلالات القرآن وأن الأنفع هو الكلام الجاري في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن[85] ، فقد وجه ابتداء نقده الشديد لأدلة المتكلمين العقلية، فقال: " ومن ظن أنّ مدارك الإيمان الكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المترتبة فقد أبدع حدَّ الإبداع؛ بل الإيمان نور يقذفه الله في قلوب عبيده عطية وهدية من عنده، تارة ببينة من الباطن لا يمكنه التعبير عنها، وتارة بسبب الرؤيا في المنام، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال" [86]، إلا أنه لا ينكر أثر الأدلة الأخرى ومنها أدلة المتكلمين قال:" لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس " [87]، وقد أشار في كتابه الاقتصاد إلى حاجة بعض الناس للأدلة والبراهين الكلامية حين قسَّم الناس إلى أربع طوائف:

-الأولى: طائفة آمنتْ بالله وصدَّقت رسوله واعتقدت الحقَّ وأضمرته واشتغلت إمَّا بعبادة أوصناعة، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا على ما هم عليه، فإذا تليتْ عليهم هذه البراهين لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات ولا تمحى.

- والثانية: طائفة مالتْ عن اعتقاد الحقِّ كالكفرة والمبتدعة، فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المتمرن على الباطل من مبدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه الدليل.

-والثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعًا ، ولكن خُصُّوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات شككتهم في عقائدهم ، وزلزلت عليهم طمأنينتهم، فهؤلاء يجب معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل، فإذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال

-والرابعة: طائفة من أهل الضلال يتَفرس فيهم مخايل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة ، فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح[88]. فكلام الغزالي صريح في نفع بعض الناس بأدلة المتكلمين وهذا ما أردت تقريره والتأكيد عليه في بحثي هذا، ولكني لم أقصره على أدلة المتكلمين؛ بل هو أوسع من ذلك كما تقدم. وابن تيميه مع تأكيده على خفاء طرق المتكلمين وطول مقدماتها، إلا أنه أقر بأنه يمكن الاستفادة من الخفاء في حق بعض الناس فقال: هناك منفعة في الاستدلال بالأخفى، وذلك في حق من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره، لكون ذلك أظهر عنده؛ فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلاً مستغلقاً هابه وعظمه[89]

ويقابل ذلك ما نلحظه عند أصحاب الاتجاه العقلي فلم يكن اهتمامهم بالدلالات العقلية استغناء عن الأدلة النقلية؛ بل كانوا يرون أن الأدلة العقلية هي طريق آخر لإثبات ما جاء به الدليل النقلي، ولكن لما كانت قضية المعرفة على رأيهم مكتسبة كان الاستدلال العقلي هو الطريق المناسب لها، ثم إن هذا الاتجاه يتماشى مسلكه مع المترع الكلامي الذي يهدف في الأساس إلى

---

84 عبد الحميد مدكور والسيد رزق الحجر ، دراسات في علم الكلام بالاشتراك الناشر: دار الثقافة العربية، مصر 1999م 9.

85 الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 99 وما بعدها .

86 الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ص 97-98 .

87 الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة الطبعة الأولى 1996م، مطبعة الحكمة، دمشق 99

88 الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 74-77

89 ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 97/3

إثبات العقائد الدينية ونصرتها ودفع الشبه عنها، ويأتي في مقدمة أولوياته قضية وجود الله، ولا ريب أن المخاطب فيه أساساً هم المنكرون أو الجاحدون لا المؤمنون المصدقون، وكي لا يوجد في استدلال المتكلمين أمام خصومهم دور يبطله عدلوا عن الاستدلال بالأدلة النقلية في خطابهم[90]

وخلاصة القول في ذلك أن تلك الأدلة مع تنوعها واختلاف طرقها إلا أنها دلالات على مدلول واحد، تنوعت الأساليب والغاية واحدة، وكما هو مقرر في القواعد المنهجية أنه لا مانع من وجود عدة أدلة على مدلول[91]، وأن إثبات الصانع له طرق كثيرة وأساليب مختلفة، يمكن التفضيل بينها إلا أنه لا يستغنى عنها، يمكن التنازع حول برهانيتها أو مدى تأثيرها، إلا أنه لا ينكر أن كل منها له أثره وجهة الاستفادة منه، وقد لا يتناسب مع عامة الناس إلا أنه يناسب بعضهم[92].

المصادر والمراجع

- الآمدي، أبكار الأفكار، تحقيق: أ.د أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، 2002م
- أحمد بن محمد بن عياد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، الطبعة الأخيرة 1993م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- أحمد عبد الحليم محمد جلال، منلا علي القاري وآراؤه الكلامية،
- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع، تصحيح وتقديم وتعليق : الدكتور حموده غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث.
- د.أحمد الزبيبي، تكامل الاتجاهات المختلفة في الاستدلال على وجود الله تعالى، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد الأول، 2006
- ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، الطبعة الثانية 1399 هـ.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد السالم
- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم الطبعة الأولى 1392 هـ.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1991
- د. ثائر علي الحلاق، الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية، دار النوادر اللبنانية، ط1 2014م
- الجرجاني، شرح المواقف ، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى 1325هـ، مطبعة السعادة بمصر.
- الدكتور حسن الشافعي، لمحات من الفكر الكلامي، دار الثقافة العربية، القاهرة 1993م
- الدكتور حسن الخطاف، منزلة السنة في الفكر الاعتزالي، شرفات للنشر والدراسات، الطبعة الأولى،تركيا 2022
- الدواني، شرح الدَّواني على العضدية محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين 203/1، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى 1958م.

90 أحمد الزبيبي، تكامل الاتجاهات المختلفة في الاستدلال على وجود الله تعالى، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد الأول، 2006 437، يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ص 206

91 الآمدي: أبكار الأفكار، 207/1

92 ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد السالم، 98/3

- الرازي، مفاتيح الغيب ، دار الفكر- بيروت.
- ابن رشد، مناهج الأدلة ، تحقيق: الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1963م.
- الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص183 ، دار الفكر، بيروت.
- د.سعيد عبد اللطيف فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، منشورات الأصلين، الطبعة الأولى 2016
- الشهرستاني، نهاية الأقدام، حرَّره وصحَّحه الفردجيوم، مكتبة زهران، د.ت
- الطالبي، الدكتور عمار الطالبي : آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974م.
- الطوسي، اللمع ، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر 1960م.
- الدكتور الطعان، أحمد إدريس، الفناء الصوفي بين الشيخ أبي الحسن الخرقاني وأستاذه أبي يزيد البسطامي دراسة تحليلية مقارنة، كتاب صدر في المؤتمر الدولي لأبي الحسن الخرقاني، جامعة القوقاز، تاريخ 11/25/ 2022ـــ
- الدكتور عبد الحميد مدكور والدكتور السيد رزق الحجر، دراسات في علم الكلام بالاشتراك ، الناشر: دار الثقافة العربية، مصر 1999م.
- الدكتور عبد الفتاح الفاوي ،العقيدة، دار أسامة للطبع والنشر، مصر 1985م
- ابن عجيبة، شرح الحكم العطائية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة 1982م.
- الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص99 ، الطبعة الأولى 1996م، مطبعة الحكمة، دمشق
- الغزالي، إحياء علوم الدين: دار ابن حزم، بيروت، ط1 2005م.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، اعتنى به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج
- الدكتور فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، دار الاعتصام، 1401 هـــ
- الفاوي، الدكتور عبد الفتاح الفاوي: في العقيدة ، دار أسامة للطبع والنشر، القاهرة 1985
- القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر- تونس 1974م.
- القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، علي عبد الحميد أبو الخير، الطبعة الثانية 1995م، دار الخير- دمشق
- ابن القيم، التفسير القيم، جمعه: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت
- ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، د.ت
- الكمال بن الهمام، المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، الطبعة الأولى، المطبعة المحمودية بمصر.
- مدكور، الدكتور عبد الحميد مدكور: دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية 2000م.
- ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، تحقيق: مروان محمد الشعار، الطبعة الأولى 1417 - 1997م ، دار النفائس، بيروت
- محمد السيد أحمد شحاته، جهود الكمال بن الهمام ، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة
- ابن الوزير اليمني، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد، مصر
- د. يحيى هاشم حسن فرغل، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي
- أبو يعلى الفراء، الروايتين والوجهين، دار البخاري، المدينة المنورة، د.ت.

دور الفطرة في تعزيز الإيمان: إيمان العجائز نموذجاً

أ. أسامة زعيتر

FITRATIN İMANI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ:ACÛZE KADININ İMANI ÖRNEĞİ

ÖĞR. GÖR. OSAMA ZUAITER

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

obz888@gmail.com

ORCID: 0009-0009-6566-1030

مدخل

تُمثل الفطرة في الفكر الإسلامي منظومة معرفية عميقة، تكشف عن الارتباط الوثيق بين الإنسان وخالقه، وتُشكل البوصلة الروحية التي تهدي الإنسان إلى طريق الحق والاستقامة. فهي ليست مجرد مصطلح نظري، بل هي حقيقة وجودية تسكن أعماق الذات الإنسانية، وتمثل الاستعداد الفطري للإيمان والتسليم. ويكمن جوهر بحثنا في استكشاف أبعاد هذا المفهوم العميق، والكشف عن دوره المحوري في تعزيز الإيمان، والتطبيق العملي في التجربة الإيمانية. وقد اخترنا "إيمان العجائز" نموذجاً حياً يكشف عن صدق الفطرة وعمقها، حيث يمثل هذا النموذج تجلياً واضحاً للإيمان البسيط والصادق الذي يستمد قوته من الفطرة السليمة.

سيسعى هذا البحث إلى تفكيك معاني الفطرة، وتتبع جذورها في النصوص الشرعية، وقراءة تفسيرات علماء الكلام المختلفة، للوصول إلى فهم متكامل يبرز دورها في حماية العقيدة وترسيخ الإيمان. وهو أيضاً محاولة للربط بين المعرفة الكلامية والتجربة الإيمانية البسيطة، وإبراز أن الإيمان ليس مجرد معرفة نظرية، بل هو تجربة روحية عميقة تنبع من الفطرة السليمة. وسنحاول من خلال هذا البحث تقديم رؤية متكاملة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتبرز قيمة الفطرة كمنهج معرفي وروحي. من خلال دراسة متعددة الأبعاد، تجمع بين التأصيل اللغوي والمعرفي، والتحليل الكلامي ونناقش فيها ما ورد عن بعض المتكلمين من ترجيحهم لعقيدة العوام وإيمان العجائز وتركهم للمذاهب الكلامية.

إن دراسة الفطرة في سياق "إيمان العجائز" تكشف عن حقيقة جوهرية: وهي أنَّ الإيمان في جوهره ليس مسألة علمية معقدة، بل هو اتصال روحي عميق يستمد قوته من الفطرة السليمة التي فطر الله عليها. ويؤكد أيضاً أن العقل السليم والفطرة الخالية عن الشوائب والمؤثرات الخارجية نتيجتهما واحدة، ((ودليل الفطرة يؤثره كثير على غيره من الأدلة، ويجعله أولاها وأوّلها لأن الجبلة لها السبق طبعاً فتقدم وضعاً ، ولأن الشعور بوجود الله تعالى والإذعان بخالق قادر فوق المادة محيط من وراء الطبيعة أمر غريزي في الإنسان مفطور عليه، لا تغيره ريب المرتابين ولا تزلزله شكوك المشككين؛ لأنه عقد في المرء طبع عليه جنانه، وتأثر به لسانه وبيانه، ومن أثره ما يرى من انطلاق الألسنة في الكوارث وما تندفع إليه في الحوادث من اللجوء إليه والتضرع في دفع ما يمسها عليه انطلاقا وتضرعا لا يرده رادٌّ، ولا يصده صاد)) [1]

1 جذور مفهوم الفطرة

التعريف اللغوي والاصطلاحي للفطرة قال الخليل بن أحمد:" فطر الله الخلق، أي خلقهم، وابتدأ صنعة الأشياء، وهو فاطر السماوات والأرض، والفطرة التي طبعت عليها الخليقة من الدين، فطرهم الله على معرفته بربوبيته. وانفطر الثوب وتفطر أي انشق، وتفطرت الجبال والأرض انصدعت"[2] وقال الجوهري: "والفِطْرة بالكسر الخلقة، وقد فطره يفْطُرُه بالضم فطراً، أي خلقه. والفَطْر أيضا الشق، يقال فطرته فانفطر.. وتفَطَّر الشيء تشقق. والفَطْر الابتداء والاختراع، قال ابن عباس – رضي الله عنه –: كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها".[3]فهي في اللغة: الخِلقةُ على هيئة معينة.

---

1 محمد جمال الدين القاسمي، *دلائل التوحيد* (بيروت: دار الكتب العلمية, 1984), 22–23.

2 الخليل بن أحمد الفراهيدي, العين, تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (جدة، السعودية: دار ومكتبة الهلال, د.ت), 418/7.

3 زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي, مختار الصحاح, تحقيق يوسف الشيخ محمد (بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية, 1999), 241.

1.1 الفطرة في الشريعة الإسلامية

ولقد ورد لفظ الفطرة في كتاب الله، في آية واحدة، هي قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾الروم [30] كما ورد الفعل منه وهو فطر، ولفظ فاطر، وفطور، ومنفطر، في آيات كثيرة يدور معنى الفطر فيها على الخلق، والابتداء، والانشقاق. ونضرب الآن بعض الأمثلة على استخدام مصطلح الفطرة في القرآن: فقد ورد لفظ (الفَطْر) ومشتقاته في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة، أبرزها:

ابتداء الخلق والإنشاء: كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ ﴾ طه [72] **الشقّ والصدع:** كما ورد في وصف يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ [المزمل: 18]، **الخِلْقَة (الهيئة أو الصفة):**كما في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الروم [30] ويتضح أن المعنيين الأخيرين يرتبطان بالمعنى الأول؛ إذ إن الشقّ والصدع من مظاهر ابتداء الخلق، بينما الخِلْقَة تمثل الهيئة أو الصفة التي تم بها الخلق والإنشاء.

وفي السنة ورد لفظ الفطرة في أحاديث كثيرة، أشهرها حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"، ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾ الروم [30].[4]

1.2 اختلاف العلماء في معنى الفطرة

وقد اختلف العلماء في معنى الفطرة في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وهي المذكورة في الآية السابقة على عدة أقوال منها ما ذكره الإمام ابن قتيبة الدينوري: أنّ الفطرة هي الإقرار بمعرفة الله تعالى وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم، حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى، فليس أحد إلا وهو يقر بأن له صانعاً ومدبراً وإن سماه بغير اسمه، قَالَ تَعَالَى : ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ الزخرف [87] فكل مولود يولد على ذلك الإقرار.[5]

ويذهب الراغب الأصفهاني في بيان المعرفة بالله تعالى إلى أنها " إيجاد الله الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال" و تقسيمها إلى قسمين رئيسين: معرفة فطرية عامية، ومعرفة مكتسبة. فأما المعرفة الفطرية العامية فهي معرفة مغروسة في النفس البشرية، تتمثل في إدراك الإنسان كونه مخلوقاً له خالق، وهذا المعنى أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا). وهذه المعرفة الفطرية موجودة عند كل إنسان، حتى عند من يدعي الإنكار، بدليل رجوعهم إلى الله في أوقات الشدائد كما أخبر القرآن: (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ).

وأما المعرفة المكتسبة فتتعلق بمعرفة التوحيد وصفات الله تعالى، وهي على ثلاث درجات: أعلاها معرفة الأنبياء والصديقين التي تتميز بالنور الإلهي واليقين التام، ثم معرفة تدرك بغلبة الظن المفضي إلى اليقين، وأخيراً معرفة عامة الناس التي تعتمد على الخيالات والتقليد.[6] وفسرها الإمام ابن عبد البر رحمه الله تعالى: أن معنى كل مولود يولد على الفطرة، أي أن الله فطرهم على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان.[7]

---

4 أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام ٤١٦/١، ح ١٣٥٨.

5 عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينَوَريّ, تأويل مختلف الحديث (بيروت: المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق, 1419), 200.

6 الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني, *الذريعة إلى مكارم الشريعة*, تحقيق د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي (القاهرة: دار السلام, 1428), 153/1.

7 ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري, التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد, تحقيق محمد عبد الكبير البكري مصطفى بن أحمد العلوي (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية, 1387), 83/18.

ومنها ما ذكره الإمام القرطبي رحمه الله تعالى أن الفطرة هي الإسلام لكنها خاصة بالمؤمنين؛ لأنه لو فطر الناس جميعاً على الإسلام لما كفر أحد منهم، وهذا خلاف ما دلت عليه النصوص من أنه – تعالى – خلق أقواماً للنار، وأن غلام الخضر طبع كافراً.[8]

ويفسر الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: أنَّ الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود، من المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خلقة يعرف بها ربه، إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم، التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك، ومثل هذا القول من قال: المراد بالفطرة، أن كل مولود يولد على السلامة خلقة، وطبعا، وبنية، ليس معها كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان بعد البلوغ.[9] ويؤكد ابن تيمية وابن القيم على أن الفطرة شاهدة بوجود الله تعالى وهي موروثة في النفس البشرية منذ الخلق.[10]

فالاتفاق بين هذه المذاهب يكمن في أن الميل الفطري إلى معرفة الله أمر مركوز في النفس البشرية، وأن هذه الفطرة تمثل برهاناً ذاتياً على وجود الخالق سبحانه وتعالى. وهذا المعنى هو أصل المعنى المراد في الحديث والآية ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ الروم [30].، فالله تعالى خلق الناس على هيئة معينة، وأودع فيهم من القوى ما لو استعملوها استعمالا صحيحا سليما لأدى بهم هذا الاستعمال إلى الدين الحق الذي هو الإسلام. ولهذا قال الاصفهاني : "وفطرة الله هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان" .[11] فهي إذن القوة المودعة –بلا تأثير خَلقيٍّ للعبد– من الله تعالى هبة وتفضلا، يخلق الله عند استعمالها استعمالا صحيحا نتائجها من العلم بالله تعالى وبدينه الحق وغير ذلك.

ويؤكد هذا المعنى الإمام النووي رحمه الله تعالى عند شرحه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"، ثم يقول أبو هريرة – رضي الله عنه: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ الروم [30].[12] حيث يذكر معنى الفطرة فيقول : «والأصح أن معناه أن كل مولود يولد متهيئا للإسلام، فمن كان أبواه أو أحدهما مسلما استمر على الإسلام في أحكام الآخرة والدنيا، وإن كان أبواه كافرين جرى عليه حكمهما في أحكام الدنيا، وهذا معنى يهودانه وينصرانه ويمجسانه، أي يحكم له بحكمهما في الدنيا، فإن بلغ استمر عليه حكم الكفر ودينهما فإن كانت سبقت له سعادة أسلم، وإلا مات على كفره.»

وقال الإمام الشافعي: هي الفطرة التي فطر الله عليها الخلق، فجعلهم رسول الله ما لم يفصحوا بالقول فيختاروا أحد القولين الإيمان أو الكفر، لا حكم لهم في أنفسهم إنما الحكم لهم بآبائهم، فمن كان آباؤهم يوم يولدون فهم بحالهم إما مؤمن فعلى إيمانه وإما كافر فعلى كفره. [13] ونقل الحافظ ابن حجر عن الإمام الطيبي في شرح حديث الفطرة: "المراد تَمَكَّنُ النَّاسِ من الهدى في أصل الجلة، والتهيؤ لقبول الدين؛ فلو ترك المرء عليها لاستمر على لزومها، و لم يفارقها إلى غيرها؛ لأنَّ حُسنَ هذا الدين ثابت في النفوس، وإنَّما يُعْدَلُ عنه لآفة من الآفات البشرية كالتقليد"[14]

---

8 محمد القرطبي, الجامع لأحكام القرآن, تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (مصر القاهرة: دار الكتب المصرية, 1964), 26/14.

9 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر, أحكام أهل الذمة, تحقيق يوسف بن أحمد البكري – شاكر بن توفيق العاروري (الدمام – السعودية: رمادى للنشر – الدمام, 1418), 1021/2.

10 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر, *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة* (بيروت: دار الكتب العلمية, د.ت), 87/2; تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية, *الفتاوى الكبرى لابن تيمية* (بيروت: دار الكتب العلمية, 1987), 53/5.

11 الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني, *المفردات للراغب الأصفهاني*, تحقيق محمد سيد كيلاني (لبنان: دار المعرفة, د.ت), 382.

12 أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام ٤١٦/١، ح ١٣٥٨، وبنحوه أخرجه مسلم في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة ٢٠٤٧/٤، ح ٢٦٥٨.

13 أبو بكر البيهقي, *السنن الصغرى*, تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي (السعودية: مكتبة الرشد, 2001), 517/5.

14 أحمد بن علي العسقلاني ابن حجر, *فتح الباري* (بيروت: دار المعرفة, 1959), 249/3.

1.3 اتجاهات العلماء في تفسير الفطرة

ونلاحظ أنَّنا أمام عدة اتجاهات في تفسير الفطرة:

1. **الاتجاه الأول:** أنَ الفطرة معرفة غريزية فطرية وهو رأي الإمام ابن قتيبة والراغب الأصفهاني، حيث يرون أن الفطرة معرفة أولية مغروسة في النفس البشرية، تتمثل في: الإقرار الأولي بوجود الخالق و المعرفة الفطرية العامية التي تظهر خاصة في أوقات الشدائد كونها أساساً تُبنى عليه المعرفة المكتسبة.

2. **الاتجاه الثاني:** الفطرة خاصية إيمانية وهي الإسلام وهو رأي القرطبي ومال اليه ابن جرير وابن كثير حيث يرون أنَّ الفطرة هي الإسلام أودعها الله تعالى بالإنسان وأنها تتفاوت في الناس بحسب استعدادهم وقابليتهم و أنها تتأثر بالعوامل الخارجية كالتربية والبيئة

3.الاتجاه الثالث: الفطرة الاستعداد والتهيؤ وهو قول النووي والشافعي والطيبي وغيرهم رحمهم الله تعالى ، حيث يرون أنّ الفطرة: قابلية وتهيؤ فطري لمعرفة الله تعالى و استعداد محايد يتشكل بالتربية والبيئة و قوة مودعة تحتاج إلى استعمال صحيح للوصول إلى المعرفة الحقة ولعل هذا التأويل هو الأصوب

"ولعل الاختلاف بينهم يكون لفظياً ولا منافات بينها بحسب الحقيقة . بأن من قال : إن الفطرة هي الإسلام، لعله أراد أن اقتضاء الفطرة هو قبول الإسلام لأنها عينه أو عليه"[15]

ومع اختلاف العلماء في تحديد معنى الفطرة في هذا الحديث إلا أنهم يجمعون على أن الفطرة السليمة شاهد عقلي وبرهان فطري على وجود الله تعالى، ونرى هذا في كلام علماء المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وابن تيمية وتلميذه ابن القيم فالمعتزلة يرون أن العقل البشري مجبول على إدراك وجود صانع حكيم بحكم التكوين الفطري، والأشاعرة يؤكدون أن الله فطر العقول على معرفته وجبل الطباع على الإقرار بربوبيته بحيث لا يمكن دفع هذه الفطرة مهما حاول الإنسان، بينما يذهب الماتريدية إلى أن الفطرة دليل عقلي واضح يسبق التعليم والتلقين، وأن الإنسان مطبوع على التسليم بوجود خالق مدبر منذ فطرته الأولى. [16]

"فالدليل الفطري أصل يقوم على أساسه البرهان الشرعي والبرهان العقلي حيث يجد مكانَهُ الرَّضِيّ. فهو يَتَسَاوَقُ مع مَيْلِ العَقْلِ وَطَبْعِ القَلْبِ؛ فَتَتَّحِدُ دون تَضَارُبٍ أو تَشَتُّتٍ أو تَعَثُّر . بذلك في الإنسان ذاته كلها متجهة في حركة ناعمة إلى السير في فلك واحد".[17] والانجذاب القهري إلى الإيمان بإله حال شعورية لا يملك الإنسان دفعها عن نفسه، فهي عالية الوضوح والبداهة في صدره حتى إنَّ التَّخلي عنها يتطلبُ عُنْفًا مع العَقْلِ والقَلْبِ بِقَطْعِ نَبْضِهِما العَفْوِي.

2 دراسة معنى إيمان العجائز

بعد أن استعرضنا في الباب الأول الإطار المفاهيمي للفطرة وتأصيلها في المصادر الشرعية، وما دار حولها من اختلافات علمية في تحديد ماهيتها ومداها، يتجلى لنا أن أحد أهم محاور الخلاف بين العلماء يدور حول مدى كفاية الفطرة وحدها في تحصيل المعرفة الإيمانية وإدراك وجود الله تعالى، تبرز هنا قضية "إيمان العجائز" كنموذج عملي يجسد هذا الخلاف النظري، حيث يمثل إيمان العجائز نمطاً من الإيمان البسيط المبني على الفطرة السليمة، دون تعقيدات الأدلة العقلية المركبة أو البراهين الكلامية

---

15 المفتي محمد شفيع, *أحكام القرآن* (باكستان، كراتشي: إدارة القرآن, 1987), 153/3.

16 أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق د. بكر طوبال أوغلي، و د. محمد آروتشي (استانبول: نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية (إسام), ٢٠٠٢م), 393.

17 سامي عامري, *براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم* (مركز تكوين للدراسات والأبحاث, 2018), 175.

المعقدة. فبينما يرى فريق من العلماء أن هذا النمط من الإيمان الفطري كافٍ وصحيح، باعتبار أن الفطرة السليمة تهدي بذاتها إلى معرفة الله تعالى، يذهب فريق آخر إلى ضرورة تعزيز هذا الإيمان الفطري بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية.

وسنتناول فيما يلي هذه الإشكالية من خلال دراسة تحليلية لظاهرة إيمان العجائز، مستكشفين أبعادها النفسية ومقوماتها الفطرية، ومتتبعين حضورها في التراث الإسلامي، قبل أن ننتقل إلى بحث علاقتها بعلم الكلام وقدرتها على مواجهة التحديات المعاصرة.

2.1 معنى مصطلح "إيمان العجائز" وجذوره وسياقه التاريخي

شكلت قضية الإيمان وإثبات وجود الله تعالى وطرق تحصيله إحدى أولى المسائل العقدية التي شهدت خلافاً في التاريخ الإسلامي. وقد تبلور هذا الخلاف في عدة مسالك: **الأول:** مسلك الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا ومن تبعهما بأن الطريق الأوثق إلى معرفة وجود الله أن نبدأ بالوجود ذاته فإن وجدنا هذا الوجود وجوداً واجباً فقد وصلنا إلى المطلوب، لأن هذا الوجود الواجب إنما هو الله تعالى وإلا التفتنا إلى الموجودات الممكنة، وبما أن كل ممكن فله علة هي سبب وجوده فإننا نرتقي في سلسلة المعلولات والعلل، ولكن لا بد أن تنتهي هذه السلسلة إلى علة هي واجب الوجود ذاته وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل[18]

الثاني: مسلك علم الكلام والنظر العقلي يؤكد أصحابه على ضرورة تأسيس الإيمان على الأدلة العقلية والبراهين الكلامية، كدليل الاختراع ودليل العناية وغيرها رافضين الاكتفاء بالتقليد في العقيدة. محتجين بضرورة حماية العقائد من الشبهات الفلسفية الوافدة، معتبرين أن الإيمان المؤسس على البرهان العقلي أرسخ وأقوى.

الثالث : مسلك الفطرة و البداهة والتسليم للنصوص دون تأويلها يرى أصحابه أن الطريق الأمثل للإيمان يكمن في الاكتفاء بالنصوص الشرعية والفطرة السليمة، و" أن معرفة وجود الله تعالى مطبوعة في النفس طبعاً وأدنى التفات من العاقل غير المتعصب إلى نفسه أو إلى من حوله يسوق إلى الاعتراف بالله سبحانه وتعالى" [19]مستندين إلى منهج السلف في التلقي والفهم. وقد عززوا موقفهم بتجارب كبار علماء الكلام أنفسهم، الذين عبروا في نهاية مطافهم العلمي عن تمنيهم "إيماناً كإيمان العجائز"، معتبرين أن هذا النوع من الإيمان البسيط أثبت وأنقى من التعقيدات الكلامية.

الرابع: مسلك المتصوفة الذين يقولون: بأن الطريق إلى الله تعالى إنما يكون بالخلوة والمجاهدة ثم الكشف أما العقل فلا يمكنه الوصول إلى الله تعالى[20]

ويبرز من بين هذه المسالك، مسلك الفطرة والتسليم للنصوص دون تأويل، الذي يؤكد على أن الإيمان بالله تعالى مغروس في النفس البشرية بفطرتها السليمة، ويستشهد أصحابه بظاهرة 'إيمان العجائز'، التي أصبحت موضع نقاش بين العلماء.

2.2 أولاً: نماذج من رجوع بعض الأئمة إلى إيمان العجائز واعتقاد العامة.

وقد ورد في هذا المجال الكثير من العبارات التي يفهم منها رجوع بعض العلماء عن مذاهبهم في طريقة اثبات وجود الله تعالى والإيمان به وترجيحهم مسلك الفطرة وإيمان العجائز ، ولعل أبرزها ما نُقل عن **إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)** في مرض موته حين قال: "إني قد خضت البحر الخضم، وتركت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن

18 محمد صالح الزركان, *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية* (دار الفكر, د.ت), 175.

19 الزركان, *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*, 183.

20 الزركان, *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*, 181.

لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا أموت على عقيدة عجائز نيسابور".[21] وفي السياق نفسه، نجد شهادة **الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ)** في نهاية حياته العلمية: "لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}، وفي النفي: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}"، ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي [22]

ويتناقل الناس في مجالسهم قصة تروى عن الإمام الرازي جاء فيها أنه كان يسير في نيسابور وحوله المئات من تلاميذه وأصحابه ومريديه في موكب مهيب كمواكب الملوك، فعجبتْ من هذا المشهد المهيب عجوزٌ هناك فسألت أحد مرافيقه: من هذا يا بني؟ فغضب غضباً شديداً وقال: ألا تعرفين هذا! هذا الذي أقام ألف دليل ودليل على وجود الله عز وجل؟ فقالت العجوز من فورها: أفي الله شكٌّ يا بني؟ لو لم يكن لديه ألفُ شكٍّ وشكٍّ ما أقام ألفَ دليل ودليل![23]

كما فعل **الإمام عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ ه)** حيث دعى إلى «دين العجائز» وعدّه «من أحسن الجوائز» فيما أورده عنه القرطبي حيث قال: وهذا الشّهرستاني صاحب ((نهاية الإقدام في علم الكلام)) وصف حاله فيما وصل إليه من الكلام وما ناله، فتمثّل بما قاله: لعمري لقد طفت المعاهد كلّها ... وسيّرت طرفي بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعاً كفّ حائر ... على ذقن أو قارعاً سنّ نادم ثمّ قال: ((عليكم بدين العجائز، فإنّه أسنى الجوائز)) . [24]

وروي بعبارات مختلفة عن بعض علماء الكلام رجوعهم إلى اعتقاد العامة فقد ورد ذلك عن **الوليد الكرابيسي (ت ٢١٤ هـ)** وكان أحد أئمة المعتزلة حيث قال أحمد بن سنان: (كان الوليد الكرابيسي خالي، فلما: حضرته الوفاة، قال: تعلمون أحداً أعلم بالكلام مني؟ قالوا: لا، قال: فتتهمونني؟ قالوا: لا، قال: فإني أوصيكم، أتقبلون مني؟ قالوا: نعم. قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث، فإني رأيت الحق معهم)[25]

وكان **أفضل الدين الخونجي (ت ٦٤٦ه)** المصنف في أسرار المنطق والذي سمى كتابه (كشف الأسرار) قال لما حضرته الوفاة كما حكى عنه التلمساني: أموت و لم أعرف شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب، والافتقار وصف عدمي، أموت و لم أعرف شيئاً [26].

ومثل ذلك نُقل عن التلمساني والكاشي [27]. وقال آخر: «اضطجع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، و لم يترجح عندي منها شيء، ومن يصل إلى مثل هذا الحال إن لم يداركه الله بالرحمة والإقبال تزندق وساء له المآل» [28].

وقال بعضهم: «استغثت برب الفلاسفة فلم يغثني، واستغثت برب الجهمية فلم يغثني، ثم استغثت برب القدرية فلم يغثني، ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثني، لكني استغثت برب العامة فأغاثني» [29].

---

21 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي, *طبقات الشافعية الكبرى*, تحقيق د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع, 1993), 191/5.

22 الزركان, *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*, 637. وذكرها بتمامها الذهبي في تاريخ الإسلام وفي عيون الأخبار لأبن أبي اصيبعة ٣٧/٢ وشذرات الذهب لابن العماد ٢٢/٥ والوافي بالوفيات للصفدي ٢٥٠/٤

23 لم أجد هذه القصة في أي كتاب من كتب التراجم ومرة تنسب هذه القصة للإمام الرازي ومرة للجويني

24 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني, *نهاية الإقدام في علم الكلام*، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية, 1425), 7.

25 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، *تلبيس إبليس* (بيروت – لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر, 2001), 77.

26 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية, *درء تعارض العقل والنقل*, تحقيق د.محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, 1991), 262/3.

27 جامع الاسرار، للكاكي ص495–496.

28 شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: فيتذبذب بين الكفر والإيمان

29 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، ابن قيم الجوزية, *الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة*, تحقيق علي بن محمد الدخيل الله (السعودية: دار العاصمة, 1408), 168/1.

وذكر **أبو بكر المرعشي الشهير بـــ الساجقلي زاده (ت ١١٤٥)** توبته عن علم الكلام حيث قال: (وأقول كما هجر الغزالي الكلام، كذلك هجرته وتبرأتُ وتبت منه إلى الله تعالى الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات، وأسأل الله ألا يحشرني يوم القيامة مع المتكلمين وهذا القول مني بعد اشتغال بالكلام وتأليفي فيه نشر الطوالع والآن أتمنى أن أجمع نسخه المنتشرة وأحرقها بالنار ولئلا يبقى مني أثر في الكلام، لكني لا أقدر على ذلك)[30]وكذلك ورد مثل هذا الرجوع عند أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي حيث قال : ولقد بالغتُ في الأصول أي علم (الكلام) طول عمري ، ثم عدت إلى مذهب المكتب) [31]

2.3 تحليل مفهوم "إيمان العجائز"

تظهر شهادات العلماء التي تناولت مفهوم "إيمان العجائز" أن أصحابها كانوا من أبرز المؤسسين لعلم الكلام الإسلامي ومن أعلامه المعتبرين، وقد تميزت مؤلفاتهم بوضع أسس هذا العلم وتطويره. هذه الشهادات، رغم أنها جاءت غالبًا في أواخر حياة هؤلاء العلماء، تحمل أهمية خاصة في إبراز مشروعية علم الكلام والدفاع عنه، مما يجعلها أقرب إلى وصايا علمية موجهة للأجيال اللاحقة. ولفهم هذه النصوص، ينبغي مراعاة السياق التاريخي والفكري الذي قيلت فيه، مع تجنب الاقتطاع الذي يخرجها عن معانيها الأصلية. وفي هذا الصدد، يمكن توضيح عدد من النقاط الرئيسة التي نستطيع من خلالها فهم هذه العبارة بسياقها الصحيح:

1. ضرورة فهم النصوص في سياقها الكامل:

فإن الاستشهاد بعبارة الإمام الشهرستاني: "عليكم بدين العجائز، فإنّه أسنى الجوائز"، التي وردت في مقدمة كتابه نهاية الأقدام في علم الكلام. والتي تستخدم للطعن في علم الكلام، فإن المقصود هنا ليس الحث على ترك العلم، بل الإشارة إلى العجز الإنساني عن إدراك ذات الله تعالى إدراكًا تامًا. فالإمام الشهرستاني رحمه الله تعالى يؤكد في نصه أنَّ العجز عن الإدراك دليل على الكمال الإلهي، حيث يقول: "فحيثما كان العجز أشد كان اليقين أوفر وآكد".[32]

2. سلامة الفطرة والتسليم للنصوص:

يشير العلماء إلى أن "دين العجائز" يرمز إلى سلامة الفطرة والبُعد عن الشبهات. كما هو حال العجائز في الوقوف عند قبول ظاهر الشريعة واتّباعها من غير تفتيش عن الشُّبَه، وتنقير عن أقوال أهل الزيغ والأهواء فالإمام السنوسي، على سبيل المثال، يرى أن المقصود هو الثبات وعدم حضور الشبهات في الذهن. حيث قال معلقاً على عبارة اللهم إني أسألك إيماناً كإيمان العجائز: (يُحمل دعاؤه على طلب لازم اعتقادهن؛ وهو عدم حضور الشبهات بالبال، مضمومًا إلى كمال معرفته هو. قال الإمام اليوسي – رحمه الله تعالى – محشيًا عليه: (فهو مجاز؛ حيث أطلق دينَ العجائز على لازمه؛ الذي هو الثبات، وعدم خطور الشبهات، فكأنه يقول: اللهم ارزقني الثبات، وعدم خطور الشبهات[33]

3. التأكد من صحة الآثار والأخبار :

فبعض ما ورد أعلاه مثل قصة الإمام الرازي مع امرأة نيسابور، لا تصمد أمام النقد العقلي أو الإسناد. ورغم شيوعها، فإنها تخلو من دليل قاطع يثبت صحتها. وبالتالي، لا يمكن استخدامها لتقويض أهمية علم الكلام أو تقديم "إيمان العجائز" كبديل عنه. ومن المهم أن نذكر الأحاديث والآثار التي وردت في هذا الشأن فمنها ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

30 محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زاده, *ترتيب العلوم*, تحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد (بيروت: دار البشائر الإسلامية, 1988), 214.

31 تلبيس ابليس لابن الجوزي (٢ ص ٥٠٢)

32 الشهرستاني, *نهاية الإقدام في علم الكلام*, 7.

33 إسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدي, *حواشي على شرح الكبرى للسنوسي* (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده, 1936), 47.

ومنها: حديث: "عليكم بدين العجائز" وهو حديث موضوع أورد الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين وعلق عليه العراقي بما نصه: قال العراقي: قال ابن طاهر في كتاب التذكرة هذا اللفظ تداوله العامة و لم أقف له على أصل يرجع إليه من رواية صحيحة ولا سقيمة حتى رأيت حديث لمحمد بن عبد الرحمن بن البيلماني عن أبيه عن ابن عمر عن النبي – صلّى الله عليه وسلم – إذا كان في آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء وابن البيلماني له عن أبيه عن ابن عمر نسخة كان يتهم بوضعها اهـــ.[34] قال السخاوي: لا أصل له بهذا اللفظ. [35] وخير من يفسر لنا عبارة إيمان العجائز الإمام الرازي نفسه حيث قال في معرض دفاعه عن علم الكلام والخوض فيه: ومما احتجوا به: قوله – *صلى الله عليه وسلم* – "عليكم بدين العجائز" قلنا: المراد به الاقتداء بهن في تفويض الأمور إلى الله تعالى، وترك الخصومة والإيذاء والاستعانة بالله تعالى في جميع الأمور فبطل ما توهموه وبالله التوفيق. [36] وقال في موضع آخر من الكتاب: وأما في زماننا فقد امتلأت الدنيا بدعة .

ومنها: ما روي عن ابن عمر عن النبي – صلّى الله عليه وسلم قال: إذا كان في آخر الزمان واختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنساء وهو حديث موضوع أيضاً رواه محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني عن أبيه عن ابن عمر وابن البيلماني ضعيف جدا، قال ابن حبان: حدث عن أبيه بنسخة شبيها بمائتي حديث، كلها موضوعة، لا يجوز الاحتجاج به، ولا ذكره إلا على وجه التعجب ورواه من هذا الوجه أيضاً الديلمي في مسند الفردوس وأورده الذهبي في الميزان في ترجمة محمد بن الحارث عن ابن البيلماني ثم قال ومن عجائبه هذا الحديث وعبارة ابن حبان في الضعفاء في ترجمته حدث عن أبيه نسخة شبيهة بمائتي حديث كلها موضوعة لا يجوز الاحتجاج به ولا ذكره إلا على وجه التعجب والكتاب ونظر إلى ظاهر سياقه مشى غالب الحفاظ على أنه موضوع وفيه نظر.

ومنها: حديث عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، أنه قال: " تركتم على الواضحة، ليلها كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلمان والكتاب" قال السخاوي في المقاصد الحسنة: وعند زين في جامعه مما أضافه لعمر بن عبد العزيز، وابن تيمية لعمر بن الخطاب رضي اللّه عنه، أنه قال: تركتم على الواضحة، ليلها كنهارها، كونوا على دين الأعراب والغلمان والكتاب. قال ابن الأثير في جامع الأصول: " أراد بقوله: دين الأعراب والغلمان الوقوف عند قبول ظاهر الشريعة، واتباعها من غير تفتيش عن الشبه، وتنفير عن قول أهل الزيغ والأهواء، ومثله قوله عليكم بدين العجائز" انتهى. وأسند ابن وضاح في كتاب البدع عن عمار بن ياسر قال:" يأتي على الناس زمان خير دينهم دين الأعراب، قيل: ولما ذاك، قال: تحدث أهواء وبدع). إ. هـــ [37]

ومما يروى أيضاً: أن سيدنا عمر دعا بدعاء فقال: اللهم هب لنا إيمانا كإيمان العجائز وهذا مما لا يصح أبداً و لم يرد في أي كتاب حديثي برواية صحيحة . ويتبين لنا مما سبق أنه لم يصح حديث مرفوع أو موقوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمره باتباع إيمان العجائز وكل الأحاديث والآثار الواردة في الباب موضوعة ولا تصح نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم

4. **وأن معناها هو دعوة للعودة إلى النقاء الأول للإيمان:** يتفق العلماء على أن الإشارة إلى "دين العجائز" أو ما يماثله من تعابير، مثل قول عمر بن عبد العزيز: "عليك بدين الأعرابي والغلام", وقول الثوري: "عليكم بما عليه الحمّالون والنساء في البيوت", تهدف إلى الحث على التمسك بالإيمان الصافي كما كان في عصور الإسلام الأولى، قبل ظهور البدع والانحرافات العقدية. ومثله قول ابن الأثير في بيان معنى ما روي عن عمر بن الخطاب: "كونوا على دين الأعراب وغلمان الكتاب": "أراد

---

34 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي, *إحياء علوم الدين* (بيروت – لبنان: دار المعرفة, 1995), 67/3.

35 شمس الدين أبو الخير محمد السخاوي, *المقاصد الحسنة*, تحقيق محمد عثمان الخشت (دار الكتاب العربي, 1985), 464.

36 الإشارة في علم الكلام للإمام الرازي ص ٣٨

37 السخاوي, *المقاصد الحسنة*, 290.

بقوله: دين الأعراب والغلمان والصبيان، الوقوف عند قبول ظاهر الشريعة واتّباعها من غير تفتيش عن الشُّبَه، وتنقير عن أقوال أهل الزيغ والأهواء، ومثله قوله: عليكم بدين العجائز"[38]

5. التفريق بين العقائد الفلسفية والعقائد الكلامية الصحيحة

فالبراءة التي دعا إليها العلماء من بعض العقائد لم تكن براءة من علم الكلام بمفهومه الأصيل الذي يستند إلى النصوص الشرعية وقواعد الاستدلال العقلي الرصين، بل كانت براءة من العقائد المستمدة من الفلسفة اليونانية والتي اشتملت على شُبَه وبدع مخالفة للنصوص والآثار. ويظهر هذا جليًّا في قول الإمام محمد بن الحسين السنوسي في "شرح الكبرى" عند تعليقه على مقولة الفخر الرازي: "اللهم إيمان العجائز". فقد أشار السنوسي إلى أن الرازي ربما قال ذلك نتيجة ولعه بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء، وتكثير الشُبَه لهم، مما أدى إلى ضعف قدرته على الرد على كثير من هذه الشبهات، كما نقل عن الشيخ أبي عبد الله المقري التلمساني قوله: "من تحقَّق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبهة أشد منه في الانفصال عنها.[39]"

6. فهم معنى الرجوع إلى "إيمان العجائز"

يظهر من أقوال الرازي والجويني وغيرهم أن رجوع العلماء إلى "إيمان العجائز" كان نتيجة لإدراكهم مخاطر الخوض في دقائق المسائل الفلسفية التي تؤدي إلى تشتت الذهن وضعف الإيمان، وليس نتيجة رفضهم لعلم الكلام بشكل مطلق. فالجويني نفسه يقول: "وغصت في الذي نهي أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق"، مما يدل على أن المقصود هنا العلوم الفلسفية التي تحمل الشبهات وليس علم الكلام الذي يقوم على قواعد متينة.

7. تأثير مرحلة العمر المتقدمة على النظرة للعقيدة

إن أغلب المراجعات الفكرية والهجمات الذاتية على الاجتهادات الكلامية تأتي في أواخر حياة العلماء، وهي مرحلة يتسم فيها الإنسان بضعف القوة العقلية والجسدية وزيادة الإقبال على الله تعالى. في هذه المرحلة، يميل العلماء إلى التمسك بالأدلة القرآنية والبراهين البسيطة ويبتعدون عن التعقيدات الكلامية. هذا ما يظهر جليًّا في وصية الرازي بالاعتماد على طريقة القرآن الكريم في إثبات العقائد. ومن المستبعد أن يكون الرازي دعا الناس إلى تقليد إيمان العجائز بمعنى التخلي عن الاستدلال العقلي، خاصة وأن الرازي نفسه ألف مؤلفات متعددة في العقائد والعبادات والمعاملات مقرونة بالأدلة والبراهين. كما أن الله تعالى يحثنا في كتابه الكريم على النظر والتفكر، مما يدل على أن التقليد وحده لا يكفي.

و يُلاحظ أن العوام في بعض المجتمعات، مثل نساء نيسابور، كانوا يمتلكون قدرًا من المعرفة بعلم الكلام. ويظهر ذلك في رواية القزويني عن الفخر الرازي عندما وعظ في خوارزم، حيث ذكر القزويني قصة الرازي ونقاشه للمعتزلة فقال: وقد وعظ (أي الفخر الرازي) مرة على منبر بخوارزم، وعوام خوارزم كلهم متكلمة يبحثون بحثا صحيحا.. وكان يأتي بمسألة مختلفة بين المعتزلة والأشاعرة، ثم يقررها تقريرا تاما ويقول: أئمة المعتزلة لا يقدرون على مثل هذا التقرير، أما هذا تقرير حسن؟ فيقولون: نعم. فيقول: اسمعوا إبطاله، فيبطله بالأدلة والبراهين.. حتى عزم المعتزلة على ترك الاعتزال، فيقول لهم مشايخهم: لا تخالفوا مذهبكم، فإن هذا رجل أعطاه الله في التقرير قوة عجيبة، فإن هذا لقوته، لا لضعف مذهبكم[40]"

---

38 مجد الدين المبارك بن محمد/ابن الأثير الجزري, *جامع الأصول في أحاديث الرسول* (بيروت: دار الكتب العلمية, 2009), 210/1.

39 الحامدي, *حواشي على شرح الكبرى للسنوسي*, 59.

40 القزويني آثار البلاد وأخبار العباد- 150/1

8. **عدم قبول إيمان كل عجوز**

فليس كل من تقدمت به السن يتمتع بإيمان سليم، فقد يكون البعض منهم على عقيدة خاطئة. لذا، فإن الدعوة إلى "إيمان العجائز" ينبغي أن تُفهم على أنها دعوة إلى رسوخ الإيمان وثباته مثلما يظهر عند العجائز المؤمنات، وليس إلى تبني عقيدتهم دون تمحيص.

9. **التأكيد على أهمية النظر والتفكر**

أمر الله تعالى بالنظر في ملكوت السماوات والأرض للوصول إلى أصول العقيدة. بنصوص صريحة في القرآن الكريم مهمة لا يمكن أن يقوم بها العجائز بالمعنى البسيط، بل تحتاج إلى العلماء الراسخين الذين يتقنون الاستدلال. لذلك، فإن الأفضل أن ندعو إلى "إيمان العلماء الراسخين"، الذين يجمعون بين قوة الإيمان ودقة النظر. فلا يمكن اعتبار كلام الرازي وغيره من العلماء شكًّا في أصول الدين، بل ينبغي حمله على شدة الخوف من الله تعالى. فهذا حال الأنبياء والعلماء والصالحين، كما يظهر في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "والله لا أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي ولا بكم"، وكما يظهر في أقوال الصحابة الكرام مثل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وكما قيل العجز عن درك الإدراك إدراك.

2.4 إيمان المقلد وعلاقته بإيمان العجائز

بقيت مسألة يثيرها بعض الذين ينكرون تعلم علم الكلام ويقولون بأن الفطرة كافية للإيمان منجية للإنسان في دينه حيث قالوا أن هؤلاء العجائز هم من المقلدين الذين اتفق العلماء على صحة إيمانهم ونجد الإمام الغزالي يميز في كتابه "المنقذ من الضلال" بين مراتب الإيمان، مؤكداً أن "إيمان العوام إيمان يقيني جزمي لا يخالطه شك وريب، وليس ذلك لأدلة هندسية حررها المتكلمون، بل لأسباب بسيطة منها: صدق القلب، وسلامة الفطرة" 41 ويعمق ابن تيمية هذا الفهم بقوله: "التقليد في أصل الإيمان بالله ورسوله لا بد منه لعامة الخلق، فإن أكثر المؤمنين بالله ورسوله من الأولين والآخرين آمنوا من غير نظر في المعجزات ولا تأمل للدلائل" .42 ونجد أنَّ الخلاف في هذه المسألة واسع ومع المتكلمين قالوا بصحة إيمان المقلد إلا أنهم قالوا لن يصل الإنسان إلى كمال الإيمان دون نظر قال السنوسي بأنَّ وجوب النظر الصحيح شرط في صحة الإيمان، وقال عبد القاهر البغدادي: إن المقلِّد إذا خشي ورود شبهة تفسد عليه اعتقاده فهو غير مؤمن، بل كافر«وصار أبو هاشم من المعتزلة إلى أنَّ من لم يعرف الله بالدليل فهو كافر»43

إلا أن جمهور المتكلمين قالوا بأن النظر العقلي مطلوب، وأن من تركه فهو عاص، قال التاج السبكي: إن يجزم المقلِّد بصحة قول المقلَّد جزمًا قويًا بحيث لو رجع المتبوع لم يرجع التابع كفاه ذلك في صحة إيمانه في الدنيا والآخرة، لكنه عاص إن ترك النظر مع وجود أهلية النظر، أما إنْ لم يجزم المقلِّد بصدقِ قول المقلَّد جزمًا قاطعًا وأنه لو رجع من يقلده عن الإيمان رجع معه فلا يكفي هذا التقليد؛ لأن إيمانه قابل للشك والتردد. فالنظر العقلي الذي هو وسيلة لمعرفة الله تعالى رغم أهميته وأثره في تقوية الإيمان، إلا أنه ليس واجبًا في حد ذاته، وإنما كان واجبًا باعتباره طريقًا إلى الواجب الحقيقي وهو معرفة الله تعالى؛ ومعرفة الله تعالى تتحقق بالنظر لكل حسب ما تيسر له من الدليل، فلا يكلف الناس جميعًا بتحرير الْأَدِلَّة، والتمرس بأدلة الْمُتَكَلِّمِيْنَ والقدرة على ردّ الشبهات، فهذا ما لا يستطيع تحصيله إلا خواص العلماء، قال البياضي: إنَّ وجوبَ النظرِ والاستدلال على كلّ بحسب ما يتيسر له من الدليل، دون الْأَدِلَّة المشهورة للمتكلِّمين44

41 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي, *المنقذ من الضلال*, تحقيق عبد الحليم محمود (مصر: دار الكتب الحديثة, د.ت), 113.

42 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية, *درء تعارض العقل والنقل*, 337/7.

43 د. حسن الشافعي, *الآمدي وآراؤه الكلامية* (مصر: دار السلام للطباعة والنشر, 1998), 113.

44 د.محمود نفيسة, د. إبراهيم الديبو, *دراسات في علم الكلام* (دمشق: دار طيبة الدمشقية, 2021), 32–33. كمال الدين البياضي, *إشارات المرام من عبارات الإمام* (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية, 2007), 64.

النتائج والتوصيات

الفطرة في الفكر الإسلامي تعد أساسًا جوهريًا لفهم الإيمان، حيث تمثل استعدادًا فطريًا للإيمان بالله وتعد بمثابة البوصلة الروحية التي تهدي الإنسان إلى الحق. تتجلى الفطرة بوضوح في تجارب إيمانية بسيطة وصادقة، كما في "إيمان العجائز"، مما يعكس قوتها وصلابتها في توجيه الإنسان نحو الدين الحق دون الحاجة إلى أدلة عقلية معقدة. تعكس هذه التجارب عمق العلاقة بين الإنسان وخالقه، حيث تعتبر الفطرة جزءًا من الخلقة التي أودعها الله في الإنسان، تساهم في توجيه فطرته نحو الإيمان بالله. رغم تنوع الآراء حول مفهوم الفطرة، إلا أن الجميع يتفق على أنها تشير إلى معرفة الله والاعتراف بوجوده. ويُظهر التحول الذي طرأ على آراء العديد من العلماء الكبار لصالح الإيمان الفطري البسيط أهمية العودة إلى الإيمان القائم على التسليم للنصوص الشرعية. لذا، من المهم تعزيز الوعي بمفهوم الفطرة وتقديم رؤية معاصرة لفهمها تجمع بين التأصيل المعرفي والتجربة الإيمانية الشخصية، مع التركيز على الفطرة كمنهج معرفي وروحي. يجب أيضًا مراجعة علم الكلام بحيث لا يعارض البساطة الفطرية للإيمان، بل يُكملها، مع تجنب التعقيد الزائد في المسائل العقدية.

النتائج:

- الفطرة في الفكر الإسلامي تمثل منظومة معرفية عميقة تعكس العلاقة الوطيدة بين الإنسان وخالقه، وهي بمثابة البوصلة الروحية التي توجه الإنسان إلى الحق.
- إيمان العجائز يظهر كنموذج حي للإيمان البسيط والفطري الذي يستمد قوته من الفطرة السليمة، وهو يثبت أن الفطرة الطبيعية للإنسان تكشف عن الاستعداد الفطري للإيمان.
- الاختلافات بين العلماء حول معنى الفطرة تكشف عن تنوع في الفهم، حيث يراها البعض في إطار المعرفة الغريزية بالله، بينما يراها آخرون جزءًا من بناء الإنسان وتكوينه الروحي.
- التنوع في مسالك الإيمان: يظهر أن هناك عدة مسالك حول كيفية تحصيل الإيمان ومعرفة الله تعالى، تتراوح من الإيمان الفطري البسيط إلى الأدلة العقلية المعقدة، مما يعكس تعدد الآراء في الفقه والعقيدة الإسلامية.
- يعتبر" إيمان العجائز" نموذجًا بسيطًا للإيمان المبني على الفطرة السليمة، ويُظهر تأكيدًا على أن المعرفة الإيمانية قد تكون مغروسة في النفس البشرية دون الحاجة إلى الأدلة المعقدة للعوام أما للدفاع عن الشبه وتحرير المسائل الكلامية فلا يكتفى به.
- العديد من العلماء الذين غيروا آراءهم في نهاية حياتهم ، يعكس تأملاتهم النقدية وزهدهم بالجدل واتصالهم بطريقة السلف في البعد عن طرح مسائل علم الكلام خصوصاً في أواخر حياتهم وهذه حالة طبيعية في الانسان .

التوصيات:

تحليل الفطرة في السياقات المختلفة: يجب أن تشمل الدراسات الفطرية جميع أبعاد الفطرة: الروحية والنفسية والفكرية، مع الانتباه إلى تأثير المؤثرات الثقافية والاجتماعية التي قد تساهم في تشكيل الفطرة لدى الأفراد.

إعادة فهم الفطرة في الفكر المعاصر: من الضروري تقديم رؤية معاصرة تشمل تأصيلًا معرفيًا، وتراعي التجربة الإيمانية الشخصية، مع الحرص على تجديد الفهم الفطري بما يتماشى مع متغيرات العصر.

تركيز الجهود على الفطرة كمنهج معرفي وروحي: ينبغي توجيه المزيد من الاهتمام إلى الفطرة كمنهج يمكن الاستفادة منه في فهم الدين وتعزيز الإيمان، والعمل على جعل الفطرة السليمة أساسًا للعيش القويم.

الفطرة تمثل أحد المفاهيم الجوهرية في الفكر الإسلامي، وهي تشير إلى الاستعداد الفطري للإيمان بالله وتعد أساسًا للاقتراب الروحي منه. تجارب إيمان العجائز تمثل تجسيدًا للفطرة السليمة التي لا تتطلب أدلة معقدة للإيمان، وتؤكد أن الفطرة هي معرفة غريزية بالله. الفطرة جزء من الخلقة التي أودعها الله في الإنسان، وتساهم في توجيهه نحو الدين الحق. لذا، يجب إعادة النظر في كيفية فهم الفطرة في الفكر المعاصر، وتقديم رؤية متكاملة تعزز الفطرة كمنهج معرفي وروحي.

المصادر والمراجع:

1. ابن الجوزي, جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. *تلبيس إبليس*. بيروت – لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر, الطبعة الأولى., 2001.
2. ابن تيمية, تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. *الفتاوى الكبرى لابن تيمية*. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, الأولى., 1987.
3. ابن حجر, أحمد بن علي العسقلاني. *فتح الباري*. بيروت: دار المعرفة, 1959.
4. ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*. تحقيق محمد عبد الكبير البكري مصطفى بن أحمد العلوي. 24 مجلد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية, 1387.
5. ابن قيم الجوزية, أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد،. *الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة*. تحقيق علي بن محمد الدخيل الله. السعودية: دار العاصمة, الأولى., 1408.
6. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *أحكام أهل الذمة*. تحقيق يوسف بن أحمد البكري – شاكر بن توفيق العاروري. 3 مجلد. الدمام – السعودية: رمادى للنشر – الدمام, الأولى., 1418.
7. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, د.ت.
8. أبو بكر البيهقي. *السنن الصغرى*. تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي. السعودية: مكتبة الرشد, 2001.
9. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. *المنقذ من الضلال*. تحقيق عبد الحليم محمود. 1 مجلد. مصر: دار الكتب الحديثة, الأولى., د.ت.
10. الأصفهانى, أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *المفردات للراغب الأصفهاني*. تحقيق محمد سيد كيلاني. 1 مجلد. لبنان: دار المعرفة, الثانية., د.ت.
11. البياضي, كمال الدين. *إشارات المرام من عبارات الإمام*. 1 مجلد. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية, الاولى., 2007.
12. الجزري, مجد الدين المبارك بن محمد/ابن الأثير. *جامع الأصول في أحاديث الرسول*. بيروت: دار الكتب العلمية, 2009.
13. الحامدي, أبو الفداء إسماعيل بن موسى بن عثمان. *حواشي على شرح الكبرى للسنوسي*. 1 مجلد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده, 1936.

14. الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. *الذريعة إلى مكارم الشريعة*. تحقيق د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي. 1 مجلد. القاهرة: دار السلام, 1428.

15. الدينَوَريّ, عبد الله بن مسلم بن قتيبة. *تأويل مختلف الحديث*. بيروت: المكتب الاسلامي – مؤسسة الإشراق, الطبعة الثانية., 1419.

16. الرازي, زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي. *مختار الصحاح*. تحقيق يوسف الشيخ محمد. بيروت – صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية, الخامسة., 1999.

17. الزركان, محمد صالح. *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*. دار الفكر, د.ت.

18. السبكي, تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو. مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع, الثانية., 1993.

19. السخاوي, شمس الدين أبو الخير محمد. *المقاصد الحسنة*. تحقيق محمد عثمان الخشت. 1 مجلد. دار الكتاب العربي, الأولى., 1985.

20. الشهرستاني, محمد بن عبد الكريم. *نهاية الإقدام في علم الكلام*. تحقيق أحمد فريد المزيدي. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, الأولى. 1425.

21. الغزالي, أبو حامد محمد بن محمد. *إحياء علوم الدين*. بيروت – لبنان: دار المعرفة, الأولى, 1995.

22. الفراهيدي, الخليل بن أحمد. *العين*. تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي. جدة، السعودية: دار ومكتبة الهلال, د.ت.

23. القرطبي, أبو عبد الله محمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. مصر القاهرة: دار الكتب المصرية, الثانية., 1964.

24. الماتريدي, أبو منصور محمد بن محمد. *كتاب التوحيد*. تحقيق د. بكر طوبال أوغلي، و د. محمد آروتشي. استانبول: نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية (إسام), السابعة., ٢٠٠٢م.

25. المفتي محمد شفيع. *أحكام القرآن*. باكستان، كراتشي: إدارة القرآن, الأولى., 1987.

26. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. *درء تعارض العقل والنقل*. تحقيق د.محمد رشاد سالم. 10 مجلد. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية, الثانية., 1991.

27. د. حسن الشافعي. *الآمدي وآراؤه الكلامية*. مصر: دار السلام للطباعة والنشر, الأولى., 1998.

28. د.محمود نفيسة, د. إبراهيم الديبو. *دراسات في علم الكلام*. دمشق: دار طيبة الدمشقية, الأولى., 2021.

29. سامي عامري. *براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم*. مركز تكوين للدراسات والأبحاث, الأولى., 2018.

30. محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زاده. *ترتيب العلوم*. تحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد. 1 مجلد. بيروت: دار البشائر الإسلامية, الأولى., 1988.

31. محمد جمال الدين القاسمي. *دلائل التوحيد*. بيروت: دار الكتب العلمية, الأولى., 1984.

دور مبادئ التعليم الديني في تنمية المجتمع

الدكتور ماهر شاكر

DİN EĞİTİMİ İLKELERİNİN TOPLUMSAL KALKINMAYA ETKİSİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHİR ŞAKİR

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

sh.maher.10@gmail.com

ORCID: 0009-0008-3839-1242

مدخل

إنّ المواقف تكشف كيف أن التعليم يمثل روح الأمة، ويعكس وجدانها، وتتجلى فيه كلّ خصائص وسمات الأمة، قوة وضعفاً، تقدماً وتراجعاً، فمن يُريد التقدم والمدنية والحضارة عليه أن يبحث عنه في التعليم، ومن يُريد المحافظة على النظافة، وحماية البيئة، والتقيد بالنظام، والالتزام بالوقت، وإتقان العمل، عليه أن يبحث عنه في التعليم، ومن يُريد البحث عن الأخلاقيات والفضائل والآداب الحميدة عليه أن يبحث عنها في التعليم، كما أن مناهج التعليم تمثل المدخل لإعادة صياغة العقل والشخصية العربية والإسلامية، ومناهج التعليم هي التي تشكّل وعي الإنسان، وتصيغ طريقة تفكيره، وهي التي تبني شخصيته.

يعد التعليم الديني المنهج الذي نرنو إليه في التنمية بما يمثله، باعتباره المنطلق الذي تقوم عليه الشريعة في فهمها وتطبيقها وانتشارها كمنهج حياة، ويتميز ببنائه الراسخ الذي يهدف إلى إعداد الإنسان الصالح في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية والاقتصادية وغيرها، وكان اهتمام المجتمعات على اختلاف العصور في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية هدفاً، وفي الفترة الأخيرة من القرنين الأخريين ركزت كثير من المجتمعات المسلمة على النموذج الغربي مثلها الأعلى، وعلقت الآمال العظام على قدرة التربية والتعليم الغربي في إحداث هذه التنمية، واتخذت لها أهدافاً تتسق مع نموذج التربية الغربية، وكان من نتاج ذلك إهمال الثقافة المسلمة، والهوية الأصلية لتلك المجتمعات، مما سبب الضعف لبنية التعليم ولجهود التنمية على حدٍّ سواء[1].

ومن هنا فإن المجتمعات الإسلامية مطالبةٌ بأن تشقّ طريقها الإسلامي في التنمية، وأن تحاول بناء إنسان معاصر، فهي حقيقية تحل المشكلات التي لم يستطع النموذج الغربي أن يأتي لها بحلول، وخاصةً وأنها تملك رصيداً هائلاً من القوى البشرية والثروات الطبيعية، ولديها من التراث الثقافي والحضاري ما يؤهلها بالفعل لتقديم نموذجٍ جديدٍ للتنمية في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية [2].

وإذا كان النموذج الغربي يدرك أهمية التعليم في تحقيق التنمية، فإن التعليم الديني في المفهوم الإسلامي هو أقدر أنواع التعليم التي يمكنها أن تحقق التنمية المجتمعية للمجتمعات الإسلامية.

ومن هنا كانت هذه الدراسة للإجابة عن سؤال: كيف يمكن للتعليم الديني أن يحقق التنمية للمجتمع الإسلامي؟

وتأتي أهمية الدراسة من الاعتقاد السائد أنّ التربية والتعليم علمٌ حديثٌ محتكَرٌ على الغرب، لذا لن نصل إلى تنمية حقيقية للمجتمع إلا إذا كان التوجّه لها بالمفهوم الغربي، مما أدى إلى قلة الدراسات والأفكار المتصلة بالتعليم الديني، والتي لا تمثل حتى الآن مكاناً يتفق ومكانها ووزنها في ثقافتنا.

لمعالجة هذه المسألة والإجابة عن الإشكالات المتصلة بها، تم تقسيم الدراسة إلى مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة:

مفهوم التنمية المجتمعية.

التعليم الديني مفهومه وأهدافه.

مبادئ في التنمية الاجتماعية في التعليم الديني.

---

1 علي خليل ، التربية *الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي* – الركائز والمضامين التربوية (المدينة المنورة: مكتبة إبراهيم حلبي، 1987م)، 9.

2 عبد الرحمن النقيب، *منهج التربية الإسلامية في التنمية*، سلسلة بحوث في التربية الإسلامية (القاهرة: دار الفكر)، 42.

1. مفهوم التنمية المجتمعية.

1.1. تعريف التنمية:

– لغة: التنمية من الناحية اللغوية مأخوذة من نما نمواً، بمعنى الزيادة في الشيء، فيقال: نما المال نمواً أي زاد وكثر[3].

– اصطلاحاً: أما من الناحية الاصطلاحية فقد اختلفت الأقوال في تحديد مفهوم التنمية، وسبب ذلك اختلاف الآراء حول عملية التنمية من حيث مجالاتها وشموليتها؛ فبعضهم يقتصر في تحديد مفهوم التنمية على مجال معين كالمجال الاقتصادي مثلا، فيقوم بتعريفها من خلال هـــذا المجال المحدد للتنمية، بينما بعضهم الآخر يرى أنها عملية شاملة لمختلف المجالات، فيكون تحديد المفهوم تبعاً لهذه الرؤية الشمولية للعملية التنموية.

2.1. التنمية المجتمعية في المفهوم الغربي:

كلمة التنمية بوصفها مصطلحاً ذا معنى محدد إذا أطلقت فتنصرف إلى معنى التنمية الاقتصادية في الغالب، ذلك أنّ الفكر الاقتصادي الغربي هـــو الذي وضع مؤشرات التنمية في العصر الحديث، من خلال منظور اقتصادي، فضلا عن ذلك، فإنّ التلازم بين التنمية والاقتصاد في الفكر الغربي، وانتشار هـــذا المنظور وهيمنته الناتجة عن الهيمنة الغربية على العالم، والتبعية التي تميز بها العالم الثالث، جعلت المؤسسات الرسمية في العالم العربي والإسلامي، ولاسيما المسؤولين عن مجال التنمية، يتجهون هـــذا الاتجاه الغربي في حصر التنمية في المجال الاقتصادي وإهمال ما سواها، ظنّاً منهم أنّ هـــذا التبني سيقود حتماً إلى تنمية بلدانهم، والخروج بها من التخلف والانحطاط الاقتصادي، ولكن الواقع خيب ظنهم. إن جعل الإنـــتاج مقياسا للتنمية، بحيث تكون التنمية الاقتصادية متوقفة على الإنتاج ليس بمقياس سليم في حد ذاته، بل إنّ الواقع يشهد بخلاف ذلك؛ فهذا المقياس قد حقق نجاحاً باهراً في البيئة الغربية، لأنّ هـــذا التوجه في العملية التنموية كان متماشياً ومنسجماً مع النظرة الغربية للكون والإنسان والحياة[4].

3.1. التنمية المجتمعية في المفهوم الإسلامي:

إنّ المتأمّل في القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم يجد أنّ الإسلام وضع أسسَ التنمية الاقتصادية والتعليمية والصحية والإدارية والاجتماعية بشكل متكامل، والفرق بينها وبين التنميات الوضعية، أنها تنطلق من دوافع دينية ومنطلقات إيمانية، وقيم موجهة تكفل لها عنصر الاستمرار والنجاح في مواجهة المشكلات والأزمات المحلية والعالمية [5].

وتتميز التنمية من المنظور الإسلامي بالإضافة إلى ذاتيتها المستمدة من تطبيق الشريعة التي أرادها الله تعالى للإنسان منهجاً وأسلوب حياة، أنها تحقق الإشباع المتوازن لحاجات الإنسان المادية والروحية، إذ إنه من المعروف أنّ أيّ جهد يخلو من إرضاء الجانب الروحي في الإنسان لا يخلّف وراءه إلا الإحساس بالمرارة وعدم الرضا.

التنمية في الإسلام يمكن تعريفها بأنها : " تطور حضاري شامل من خلال تفاعل سوي بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية يؤدي إلى رفع مستوى حد الكفاية لأفراد المجتمع بشكل تراكمي مستمر"[6].

وتستند التنمية من المنظور الإسلامي في فلسفتها على عدة أسس هي:

الوحدانية لله تعالى، لذا فالتنمية في الإسلام ترفض المفاهيم التي تتعارض مع هذه الوحدانية.

---

3 الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي (الناشر: دار ومكتبة الهلال)، 384/8.

4 عبد المنعم شوقي، *تنمية المجتمع وتنظيمه* (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1961م)، 43.

5 عبد الرحمن أبو كريشة، *علم الاجتماع الإسلامي* (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1994)، 109.

6 فؤاد شندي، *التنمية الاقتصادية في الإسلام* (القاهرة: الأندلس للإعلام، 1987)، 46.

قيام هذه التنمية على مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم والسنة المطهرة، فهما اللذان يرسمان مسار هذه التنمية ويحددان ملامحها، وبالتالي فهي تستقل عن النماذج التنموية الوضعية، ولكنها أيضاً لا تستبعدها، وإنما تستفيد منها بما لا يتعارض مع القرآن والسنة.

تركز التنمية من المنظور الإسلامي على الجانب المعنوي المتصل بالقيم والأخلاقيات والسلوك الإسلامي، وفي ضوء هذا الجانب تتحدد الأبعاد الأخرى للتنمية، فالجانب المعنوي يلتحم مع كافة مجالات التنمية ويسند له دور المرشد والرقيب.

يمثل الإنسان محور التنمية في الإسلام فهو صاحب الحاجة إليها، وبالتالي فهو المكلف بإقامتها والعمل بها، ويقع على عاتقه الدور القيادي لعملية التنمية كمنظم ومفكر، وكمنفذ ومحقق لأهداف تلك التنمية [7].

تقوم فلسفة التنمية من المنظور الإسلامي، على الاتفاق التام مع الخُلق الرفيع، ولذا فإنّ معدل النمو في الدخل غير مهم بقدر أهمية محتويات هذا الدخل، فليس في الإسلام مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ومن هنا يأتي تحريم الربا، والاحتكار والغش، والإسراف، والتبذير ...، وإنتاج الخبائث فيقول تعالى : ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيهِمُ ٱلخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف:157). فإذا كان هذا هو الإطار العام للتنمية من المنظور الإسلامي' فإننا نأمل أن يخرج إلى حيز الواقع؛ لأنه من المفارقات العجيبة أن الدول الإسلامية مازالت في طور التخلف والتبعية رغم انفرادها بهذا النموذج التنموي النابع من ذاتها، ولا شك أنّ ركيزة تحقيق هذا النموذج التنموي لا يتأتى إلا بتطبيق هذا النموذج على أرض الواقع من خلال التعليم الديني الإسلامي والتربية الإسلامية، ومن هنا أهمية إلقاء الضوء على التعليم الديني الإسلامي[8].

2. التعليم الديني مفهومه وأهدافه:

استتبع ظهور الإسلام وجود فكر ونظام تربوي وتعليمي يقوم على مبادئه وينبع من مصادره، وبالتالي فالصلة بين التعليم الديني وبين الإسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة وثيقة جداً، فهما يسيران في خطين متوازيين من حيث الغاية والأهداف، ومن حيث معالم الطريق التي ترسمها الشريعة للمسلمين[9].

ومن هنا يعلو التعليم الديني الإسلامي على سائر أنواع التربية والتعليم الأخرى على أهميتها، من حيث إنه تعليمٌ ذو مصدر رباني، يتميز عن غيره من حيث الأهداف والطبيعة والمحتوى والسمات والأثر العلمي.

وكونه ربانياً يجعله يسير في نفس الطريق الذي يرسمه الإسلام بمعناه الواسع كدين للحياة الدنيا والآخرة، وكدين شامل لكل مسائل الحياة يتناول حاجات الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء[10]. وبهذا يمكن القول: "إن التعليم الديني والتربية الإسلامية هما اللذان ترجما مبادئ الإسلام إلى واقع، ومعطياته إلى سلوك في الأفراد والمجتمع، وذلك بالاعتماد على القرآن الكريم والسنة النبوية كمصدر أصلي إلى بناء شخصية المسلم، وتوجيه كل طاقاته وفق منهج شامل متكامل يسعى إلى تحريك طاقات الإنسان إلى الحد الأقصى المتاح من درجات التعبير"[11]. ومن الأخطاء الشائعة، النظر إلى التعليم الديني على أنه مقرر دراسي يتصل بالثقافة الإسلامية، وأحكام الدين الإسلامي فحسب، بل هو علمٌ متكاملٌ له أبعاده ومباحثه، هو نظامٌ تربويٌ شامل ينظم جميع جوانب النظام التربوي للمجتمع ، فالتعليم الديني[12]:

---

7 عبد الرحمن أبو كريشة، *علم الاجتماع الإسلامي* (القاهرة: مكتبة عين شمس، 1994)، 105.

8 عبد الرحمن أبو كريشة، علم الاجتماع الإسلامي، 106.

9 سعيد إسماعيل علي، *اتجاهات الفكر التربوي الإسلامي* (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991)، 20.

10 إسحاق فرحان، *التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة* (عمان: دار الفرقان، 1983)، 25.

11 علي خليل، *أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي*، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986، ص95.

12 عزت جرادات، مدخل إلى التربية (عمان: دار الفكر، 1987)، 58.

- تعليمٌ ذو أصولٍ فلسفيةٍ ومعرفية وثقافية واجتماعية.
- تعليم ذو منهجية متكاملة لمختلف المعارف والعلوم الاجتماعية والطبيعية والإنسانية.
- تعليم ذو أنظمة تربوية ومؤسسات تعليمية متطورة لدى مختلف المجتمعات الإسلامية.

التعليم الديني هو جهد منظم لتنمية الأفراد على أساس الأطر التي أقرها الإسلام بتعاليمه ومبادئه، وهو تعبير عن الثقافة الإسلامية المتفتحة، وهذا الجهد يشمل التعليم المقصود وغير المقصود لتنشئة الأجيال بطريقة تسمح بتنمية طاقاتهم وقابلياتهم إلى أقصى حد ممكن، وقوام ذلك المناهج والاتجاهات والمعارف والنظم والمبادئ الإسلامية، بما يجعل هؤلاء الأفراد على وعي بوظائفهم ودور كل منهم في دعم مجتمعه وتحقيق تقدمه، وتأكيد ذاتيته، وكذلك الوعي بنمط الشخصية المختارة من قبل هذا المجتمع ونوع السلوك المرغوب فيه، بالإضافة إلى إمداد هؤلاء الأفراد بالمواقف التي تنمي لديهم العقلية الإبداعية التي تمكنهم من اكتشاف آفاق جديدة تنهض بواقعهم وتحقق إنسانيتهم، كما أثبتها ودلّ عليهم الإسلام[13]. والمتأهل في ركائز التعليم الديني وأهدافه يجدها تكمن في تحقيق العبودية الخالصة لله في حياة الإنسان على مستوى الفرد والجماعة والإنسانية، وقيام الإنسان بمهامه المختلفة لعمارة الكون وفق الشريعة الإسلامية.

وينبثق من هذا الهدف الكبير للتعليم الديني هدفٌ آخر يتمثل في تنشئة الفرد المسلم المتكامل من جميع جوانب شخصيته، وفي جميع مراحل نموه، وتبدأ بالنمو الروحي للفرد ((ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكرِ ٱللَّهِ أَلَا بِذِكرِ ٱللَّهِ تَطمَئِنُّ ٱلقُلُوبُ)) (الرعد:28) والملاحظ أن التعليم الديني أولى التربية الروحية الاهتمام الكبير، والذي تكاد أن يهمله سائر أنواع التعليم. ثم يهتم التعليم الديني بالنمو الاجتماعي للفرد بحيث يؤدي إلى معرفة حقوق الفرد فيطالب بها، وواجباته فيؤديها، وبذلك ينمو لدى الفرد الشعور بالمسؤولية، يقول صلى الله عليه وسلم : ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))[14]، وكذلك ينمو لدى الفرد حسن الانتماء للجماعة، ففي الحديث : ((مثل المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى عضوٌ تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى))[15]

ويهدف التعليم الديني بعد إيجاد الفرد المسلم المتكامل النمو إلى أن يكون صالحاً في المجتمع بتربية حسّه الاجتماعي، بأن يكون صاحب مهنة فكرية أو يدوية أو كليهما، ليكون عضواً مفيداً في المجتمع إيجابياً وليس سلبياً، يقول تعالى: ((هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرضَ ذَلُولا فَٱمشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزقِهِۦ وَإِلَيهِ ٱلنُّشُورُ))(الملك:15)،وأيضاً إلى إيجاد الإنسان الذي يستطيع أن يحب الإنسانية ويسهم في تطويرها ، يقول الله تعالى: ((يَٰأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلنَٰكُم شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ إِنَّ أَكرَمَكُم عِندَ ٱللَّهِ أَتقَىٰكُم إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير)) (الحجرات:13) وبالتالي فالتعليم الديني يهدف إلى إيجاد قاعدة اجتماعية مسلمة متعلّمة تساهم في بناء وحلّ مشكلات المجتمع الإسلامي، وتستطيع أن تقدم الجهد الواعي للتنمية. وفيما يأتي سنستعرض بعض المبادئ العامة التي ارتكز عليها التعليم الديني وكانت ضمن ثناياه والتي تعتبر وثيقة الصلة بتنمية المجتمع إذا ما تم تحقيقها في إطار التنفيذ.

3. دور بعض مبادئ التعليم الديني في التنمية الاجتماعية:

هناك مجموعة من المبادئ العامة في التعليم الديني تعمل على التنمية للفرد والمجتمع وهي مبادئ متكاملة في إطار شمولي مترابط فيها، نذكر منها:

---

13 علي خليل، أصول الفكر التربوي الحديث، 23،24.

14 محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، تحقيق: مصطفى البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1414 هـ - 1993 م)، "الأحكام"،2611/6 (رقم 6719)؛ مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1374هـ - 1955 م)، "الإمارة"، 1459/3(رقم1829).

15 مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، "البر والصلة"، 20/8 (رقم2586).

3. 1. مبدأ تكافؤ الفرص:

هو المساواة في فرص التعليم وامتيازاته لكافة أفراد المجتمع بغض النظر عن الجنس والمستوى الاجتماعي والاقتصادي ومكان السكن[16].

إن النظر إلى تكافؤ الفرص التعليمية من منظور إسلامي أمر مهم ؛إذا إن النصوص الشرعي التي تتحدث عن أهمية العلم والتعليم ومنزلة العلماء كثيرة جداً، وتشير بوضوح إلى ضرورة تقديم التعليم لكل أفراد المجتمع من غير تمييز، لأنه بالعلم تبنى المجتمعات وتتطور ، ويعيش أفرادها حياة الأمن والعطاء، في ظل توفير فرص التعليم لكل فرد من أفراد المجتمع ، وتهيئة الظروف المناسبة لكل مقبل على التعليم حسب قدراته وإمكاناته واستعداداته، هذا يعد مبدأ من مبادئ تكافؤ الفرص التعليمية في الإسلام، فقد أتيحت فرص التعليم للجميع على قد المساواة ، ومن أهم الفئات التي شملها:

أ – الأطفال: لقد تنبه الإسلام في العصر الإسلامي الأول إلى أهمية التعليم في الصغر، وأرشدهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تعليم الصغار أحكام الصلاة وتربيتهم عليها، وهم من السابعة في العمر، لذا فإن التربويين المسلمين مجمعون على أهمية التعليم في الصغر، إذ تتشكل شخصية الصغار تبعاً لمؤثرات الوسط الاجتماعي الذي ينشأون فيه، ويعلل الماوردي فاعلية التعليم في الصغر، فيقول: " الصغير أفرغ قلباً وأقل شغلاً، وأيسر تبذلاً، وأكثر تواضعاً"[17].

ب- المرأة: أقرّ الإسلام حق المرأة في مباشرة العمل الذي تحبه ضمن الحدود التي وضعها، ويكفي أن يشار إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان قدوة في الحرص على تربية المرأة في مجالات الحياة، حيث طلب من الشفاء ابنة عبد الله العدوية أن تعلم زوجته حفصة الكتابة، وأيضاً كانت السيدة عائشة أم المؤمنين تقول: " المغزل في يد المرأة أحسن من الرمح بيد المجاهد في سبيل الله "[18].

ج- كبار السن: لقد كان تعليم الكبار بمثابة استجابة لما أكدت عليه السنة النبوية من ضرورة التعليم للتفقه في الدين ووجوب الدعوة إلى الله ونشر مفاهيم الإسلام، ويؤكد ذلك ما أورده البخاري في صحيحيه، في باب "الاغتباط في العلم والحكمة" :أنّ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعلموا في كبر سنهم[19]، مما يدل على أنّ التعليم للكبار وإن تقدم بهم العمر أمرٌ ضروري حثّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم تحقيقاً لمبدأ التعليم الشامل.

د- الفقراء واليتامى: فقد يُسرت لهم سبلُ التعلم، وأقرت لهم المساعدات المالية، حتى الفقراء متساوون في حق التعليم والمجانية مع أبناء الأغنياء، فأول من بنى مكاتب الأيتام يحيى البرمكي، ثم كثر عددها في البلاد الإسلامية، وبنى شمس الدين بن نظام الملك ببغداد مكتباً للأيتام، ووقف عليه وقوفاً مستمراً، وكان الأيتام فيها مكفولين إلى أن يبلغوا الحلم بالنفقة والتعليم، وحفظ القرآن ومعرفة الحلال والحرام[20].

ومغزى ذلك أن هذا المبدأ الإسلامي في التعليم الديني يركز على مسلّمة رئيسة، تعترف بحق كل فرد في النمو الاجتماعي إلى أقصى قدر ممكن، يمكّنه من التفاعل الحي الخلاق مع من حوله وما حوله[21].

---

16 يزيد السورطي، *التمييز التربوي في الوطن العربي المظاهر والأسباب* (القاهرة: المجلة التربوية، 1999م)، 115.

17 علي بن محمد الماوردي، *أدب الدنيا والدين* (دار مكتبة الحياة، 1986م)، 50.

18 عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، *النفقة على العيال*، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف (الدمام: دار ابن القيم، 1990م)، 583/2

19 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، "العلم"،39/1 (رقم 73).

20 ناصر الخوالدة، *الآثار التربوية لمبدأ تكافؤ الفرص التعليمية في التربية الإسلامية* (عمان: الجامعة الإردنية ، 2002م)، 56.

21 لطفي أحمد بركات، *التربية والتنمية* (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1989م)، 10.

ومن هنا فإنّ التعليم الديني في الإسلام يعمل على تذويب الفوارق الثقافية بين أفراد المجتمع ورفع مستوى أدائهم ليكونوا أكثر فعالية على العمل الإيجابي البناء، لأن التعليم يمتد أثره ليس فقط في تقريب المسافة الاجتماعية بين الأفراد فحسب، بل بين الدول المختلفة بتذويب الفوارق الثقافية بينها في مختلف ميادين الحياة.

3. 2.مبدأ إلزامية التعليم:

إن وجوب التعليم وإلزاميته يعني إلزام ولي أمر الطالب والمجتمع والدولة بإرسال من يعولون، أو يذهب هو بنفسه إلى مؤسسات التعليم الإسلامي المتوافرة في المجتمع، بشكل يضمن استمرارية التعليم دون توقف عند حد معين[22].

وفي قوله تعالى: ((وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)) (التوبة:122) إشارة واضحة على هذا المعنى، قال القرطبي : "هذه الآية أصل في وجوب طلب العلم، لأنّ المعنى: وما كان المؤمنون لينفروا كافّة والنبي صلى الله عليه وسلم مقيم لا ينفر فيتركوه وحده "فلولا نفر" بعد ما علموا أنّ النفير لا يسع جميعهم "من كل فرقة منهم طائفة" وتبقى بقيتها مع النبي صلى الله عليه وسلم ليتحملوا عنه الدين ويتفقهوا، فإذا رجع النافرون إليهم أخبروهم بما سمعوا وعلموه. وفي هذا إيجاب التفقه في الكتاب والسنة، وأنه على الكفاية دون الأعيان"[23] وقد حض النبي صلى الله عليه وسلم على إلزامية التعليم بقوله: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[24] لذلك يرى القابسي أن تعليم الصبي واجب شرعي على والده والوالد ملزم بهذا الواجب، ويرى أن الوالد الذي يحرم ولده من التعليم أو يهمل تعليمه والد جاف وبخيل، ولا رغبة له في الخير ولا خير فيه، فيقول: "وما يدع الرغبة في تعليم أهله وولده الخير شحاً على الإنفاق أو تهاوناً به يفقدهم ذلك الخير إلا جاف أو بخيل"[25]

ومن هنا يسعى التعليم الديني إلى تحقيق التعليم لكل الأفراد، ويتطلب ذلك توسيع مجالات الخدمات التعليمية، وإتاحة الفرص أمام الجميع للتزود بالثقافة، وكذلك يتطلب مواجهة مشكلات التخلف الثقافي وما أكثر ما نعاني منها.

3. 3. مبدأ استمرارية التعليم:

تعتبر الاستمرارية والثبات والديمومة بالعموم من مستلزمات الإسلام؛ لأن ثبات مبادئ الإسلام وتعاليمه مع ما يقابله من متغيرات كل عصر يدعو إلى معالجة هذه المتغيرات في ضوء تعاليم الإسلام، وإيجاد حكم لكل ظرف طارئ، مما يعني الاستمرارية في طلب العلم والتعلم والتعليم والرجوع إلى مراجعه مدى الحياة[26].

ولقد استهل الإمام البخاري أول باب في كتاب العلم بقوله تعالى: ((وَقُل رَّبِّ زِدنِي عِلما)) (طه:114)، فطلب الزيادة تعني استمرارية الحاجة، لأنّ النقص دائم، والجهل متحقق، والاستمرار في طلب العلم خصيصة من خصائص التعليم الإسلامي، وجاء في الحديث: ((كل يوم لا أزداد فيه علما يقربني إلى الله تعالى، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم))[27]. ومن نصائح المأمون للمنصور قول: لأن تموت طالباً للعلم خير من أن تعيش قانعاً بالجهل، قال: فإلى متى يحسن بك ذلك؟ قال: ما حسنت بك الحياة[28].

---

22 أحمد فؤاد الأهواني، *التربية في الإسلام* (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1955م)، 77.

23 محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني (القاهرة: الناشر: دار الكتب المصرية ،1384 هـ - 1964م)، 293/8.

24 محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية)، "فضائل الصحابة والعلم"، 81/1، (رقم 224)؛ سليمان بن أحمد اللخمي الطبراني، *الروض الداني* (المعجم الصغير)، تحقيق: محمد شكور أمرير (بيروت: المكتب الإسلامي 1405هـ)

25 محمد منير مرسي، *التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية* (القاهرة: عالم الكتب، 1425هـ - 2005م) 318.

26 إسماعيل علي سعيد، اتجاهات الفكر التربوي، 20.

27 أبو عمر يوسف بن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري (السعودية: دار ابن الجوزي، 1414هـ - 1994م)، 259/1.

28 أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *الفقيه والمتفقه*، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي (السعودية: دار ابن الجوزي، 1421هـ)، 166/2

لذا يؤكد التعليم الديني على ضرورة تعليم الفرد مدى حياته من المهد إلى اللحد؛ ليواكب المتغيرات الثقافية حوله، وبالتالي يرفع من مستوى كفايته الإنتاجية، كذلك تعليم الكبار حتى يمكن استثمار طاقتهم وتحويلها من عامل هدم إلى عامل بناء وتنمية.

ويتطلب هذا المبدأ كذلك ضرورة الارتباط بديناميات الحياة المتحركة، ودراسة وتحليل مطالب التعليم والتربية وما يرتبط بهما من مفاهيم واتجاهات تكون أساساً للعمل التربوي، وتجعل منه طريقة وأسلوباً للحياة بدلاً من أن يكون مراحل نمطية محدودة بزمن إذ الهدف النهائي للتعليم هو تنمية وعي الأفراد بما يدور من أحداث حولهم[29] .

مما يستلزم في الاستمرار بالتعليم والتوجيهات التي سبقت، العمل على تجميع كل الطاقات البشرية الصغيرة والكبيرة، وحشدها في سبيل البناء والتعمير حتى يمكن أن يتحقق أكبر قدر من التنمية في الحاضر والمستقبل على السواء، فمن المسلّم به أن المجتمع الذي يعمل على استثمار كل الطاقات البشرية وتنميتها، لتبذل أقصى ما تستطيعه من الإسهام، يعتبر ركيزة مهمة في سبيل تنمية هذا المجتمع[30].

3. 4.مبدأ النفع والتوظيف:

أكدت مبادئ التعليم الديني في غير ما موضع على نفعية التعليم؛ وأنه ليس للتباهي ولا للترف، ففي حديث النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((إن بين يدي الساعة أياماً، يرفع فيها العلم ، ويترل فيها الجهل))[31]، فلو لم يكن العلم والتعلم والتعليم وظيفياً ما قامت الحياة على وجوده، وما انقضت لرفعه، وأكد النبي صلى الله عليه وسلم على نفعية العلم والتعليم بقوله : ((اللهم انفعني بما علمتني، وعلمني ما ينفعني وزدني علما ، الحمد لله على كل حال)) وفي رواية ثانية: ((كل علم وبال على صاحبه إلا من عمل به...))[32].

من هنا فالتعليم الديني لا يعترف بالثنائية المصطنعة الحالية بين التعليم العام والمهني، بل إنها تضيق المسافة بينهما وبحيث تمهن الثقافة وتثقف المهنة، ارتكازاً على أن التعليم إذا كان مجرداً ونظرياً ومنفصلا عن المجتمع وحاجاته سيؤدي بالضرورة إلى اغترابه وعزلته عمن حوله[33].

وبذلك يمكن إقامة ترابط وتكامل بين جميع أنواع التعليم ومستوياته عن طريق بناء أساس ثقافي ومهني مشترك، يمكّن الفرد من تعليم وظيفي مثمر، يشارك بفعالية مؤثرة في التنمية بمفهومها الشمولي.

3. 5. مبدأ التوازن:

يؤكد التعليم الديني على هذا المبدأ؛ لأن الله تعالى يأمر بالاعتدال والقصد، وعدم الإسراف في ميادين الحياة كافة، حتى لا يصاب الإنسان بالشطط وضيق الأفق، أو بالإفراط والتفريط وكلاهما يعود بالضرر عليه، فلا رهبانية في الإسلام، كما أنه لا إغراق في ماديات الحياة، وإنما يأخذ الفرد نصيبه بتوازن من الروح والمادة، يقول الله تعالى: ((وَلَا تَجعَل يَدَكَ مَغلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبسُطهَا كُلَّ ٱلبَسطِ)) (الإسراء: 29) ، وقال : ((وَٱبتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلأخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنيَا وَأَحسِن كَمَا أَحسَنَ ٱللَّهُ إِلَيكَ)) (القصص:77) ، وفي الحديث: (إنّ هذا الدِّين متين، فأوغلوا فيه برفق)[34].

---

29 لطفي أحمد بركات، التربية والتنمية ، 14.

30 حامد عمار، *في بناء الإنسان العربي* (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1992م)،411.

31 محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري* "الفتن"،2590/6 (رقم 6654)؛ مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1374هـ - 1955 م)، "العلم"، 2056/4 (رقم 2672).

32 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، *الجامع الكبير* (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي،١٩٩٦)، "الدعوات"، 549/5، (رقم3599)؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء الكتب العربية)، "الانتفاع بالعلم"، 169/1، (رقم 252)؛

33 خليل، علي، أصول الفكر التربوي الحديث، 145.

34 ابن حنبل، الإمام أحمد، *مسند الإمام أحمد*، تحقيق: شعيب الأرنأوط (دمشق: مؤسسة الرسالة)، "مسند أنس بن مالك"،346/20، (رقم13052)

فالأساس الذي يركز عليه التعليم الديني ضبط نظرة المتعلم إلى الحياة والوجود بتوازن تام، ليس مادياً فحسب أو روحياً فحسب، وكذلك ليس دنيوية فحسب أو أخروية فحسب، وإنما هو وسط بين ذلك، وبالتالي فهو يعمل على تحقيق التوازن بين جميع الأمور سواء بين تعليم الصغار والكبار، أو بين التعليم النظري والمهني، وكذلك بين الإصلاح الجزئي والإصلاح الشامل في بنية التعليم، إذ لا يزال يغلب على التعليم الاتجاه الجزئي في الإصلاح، والحرص على تعديل بعض الجنبات في بنية التعليم دون التغيير في المضمون والجوهر، فتنمية المجتمع بحاجة إلى نظرة شمولية موسعة لبنية التعليم بكل مراحله وأهدافه، وبكل مدخلاته ومخرجاته، حتى نسير نحو تحقيق التنمية الشاملة بكل أشكالها.

3. 6. مبدأ التحسب للمستقبل:

وهو من المبادئ التي يقوم عليها التعليم الديني، ويتجلّى ذلك بالتخطيط، ومن خلاله يتم تنظيم حياة الأفراد في ضوء تخطيط شمولي لشؤون حياتهم، وعلى امتداد مراحلهم، ففي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تشير إلى التخطيط، غير أنّ هذا التخطيط قد أتي بأحكام عامة يفصلها المسلمون بعد ذلك حسب عصرهم.

والملاحظ أنّ التخطيط في التعليم الديني الإسلامي بخطوطه العريضة يركّز على مواجهة المشكلات الأساسية بالمجتمع، وعدم الانفصال بين التخطيط والتنفيذ، وعد إغفال دور القوى البشرية[35].

وقد أشار القرآن إلى بعض صور التخطيط، بالاستعداد للغد، ولملاقاة الشدائد والاستعداد لها، قال تعالى: ((وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱستَطَعتُم مِّن قُوَّة وَمِن رِّبَاطِ ٱلخَيلِ تُرهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُم وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِم لَا تَعلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعلَمُهُم)) (التوبة:60)

وكذلك كان من صور التخطيط ما جاء في قصة يوسف عليه السلام، وقصة ذي القرنين الذي بنى سداً يفصل بين القوم المستضعفين والقوم الطغاة، "يأجوج ومأجوج".

وعلى ضوء هذا فالتعليم الديني يؤكد على الأخذ بالتخطيط التربوي السليم من خلال مراعاة التوافق بين أهداف التخطيط التربوي والتربية في المجتمع وبين الموارد والإمكانات المتاحة، وعلى أن أهداف التخطيط التربوي واضحة أمام المخططين بحيث لا يقتصر على استرجاع الماضي أو استيعاب الحاضر، بل التخطيط من خلالهما للوصول إلى تصور مستقبلي يتسم بالمرونة والواقعية، ويتفق مع تعاليم الإسلام حتى يمكن مواجهة احتياجات المجتمع والوصول إلى أقصى قدر ممكن نحو تنمية هذا المجتمع[36].

فالتخطيط والتنظيم- أو الرعاية بتعبيرنا- لعملية التنمية يساهم إسهاماً كبيراً في نجاحها، ولا شك أنّ مثل هـــذا الأمر لا يقوم به خير قيام إلا من له القدرة على ذلك وهي الدولة، من خلال أجهزتها ومؤسساتها التي تستطيع أن تشرف على تسيير العملية التنموية تخطيطاً وتنظيماً وتنسيقاً وتنفيذاً، وهذه الأمور كلها تدخل تحت معنى الرعاية. وعلى الجملة، فإن الرعاية بالمعنى المتقدم لابد من توفرها في العملية التنموية، حيث إن المبادرات الفردية والتنمية النخبوية مع غياب التخطيط والتنظيم لا تجدي نفعاً ولا تحقق نهضة حضارية، ناهيك عن أنّ الحقائق التاريخية تؤيد ذلك، إذ إنّ الأمم التي حققت نهضة حضارية إنما كانت بفضل العملية التنموية الشاملة المخططة والمنظمة تحت رعاية أولي الأمر منهم[37].

35 عبد الرحمن أبو كريشة، علم الاجتماع الإسلامي، 61.

36 لطفي أحمد بركات، التربية والتنمية، 37.

37 حسن الهنداوي، التعليم وإشكالية التنمية ، 44.

3. 7. مبادئ اجتماعية يركز عليها التعليم الديني:

فالتعليم الديني يعتبر إطاراً اجتماعياً يعبّر عن روح الإسلام تجاه إعداد الفرد، فهو ينظر للإنسان نظرة متكاملة تشمل الجوانب الشخصية؛ ليكون اجتماعياً في سلوكه ووجدانه وضميره وتفكيره، وقد احتوى التعليم الديني على العديد من المبادئ الاجتماعية التي تنميها التربية في الفرد سواء في مجال الحكم أو السياسة أو الاقتصاد أو النظام الاجتماعي العام نذكر هنا منها:

أولاً– الشورى الاجتماعية: وهو من المبادئ الإسلامية الأصلية، ويرتكز على أنه لا يجوز للفرد الاستئثار برأيه، بل هو موزع على كل الأفراد حسبما تسمح به قدرات كل فرد وإمكاناته واستعداداته ودائرة اهتمامه، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ((فَٱعفُ عَنهُم وَٱستَغفِر لَهُم وَشَاوِرهُم فِي ٱلأَمرِ فَإِذَا عَزَمتَ فَتَوَكَّل عَلَى ٱللَّهِ)) (آل عمران: 159) ،وقال تعالى: ((وَٱلَّذِينَ ٱستَجَابُواْ لِرَبِّهِم وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمرُهُم شُورَىٰ بَينَهُم وَمِمَّا رَزَقنَٰهُم يُنفِقُونَ)) (الشورى: 38)، فالشورى أصل من أصول الحياة في الإسلام، وهي أوسع مدى من دائرة الحكم لأنها قاعدة حياة الأمة الإسلامية كما تدلّ الآية . من هنا يتيح التعليم الديني الإسلامي العديد من الفرص لفتح باب الاجتهاد والابتكار والإبداع؛ لأنّ الشورى تجعل الفرد يجتهد برأيه ويسعى للوصول إلى الصواب، فيختفي من مجتمعاتنا الاستبداد وفردية القرار وذاتيته، وتلك خطوة نحو تنمية المجتمع بروح الجماعة.

ثانياً– الوعي الاجتماعي: وحتى يقوم التعليم الديني بتنمية هذا الوعي فإن ذلك يتطلب:

- تنمية المشاعر الاجتماعية للفرد كالشعور بالانتماء الذي يجعل الفرد يهتم بشؤون مجتمعه، ويدرك مشاكله وظروفه، وبالتالي يتكوّن لديه الشعور بالمسؤولية نحو خدمة مجتمعه، والاستعداد للتضحية والبذل في سبيل تقدمه، فيصبح المجتمع متجسداً لقوله صلى الله عليه وسلم :((إنّ المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً وشبّك أصابعه)) [38]، ومن هنا يسعى التعليم الديني نحو خلق مواطن يأنس بمجتمعه، وينتمي إليه ويعتز به وتلك خطوة رئيسة نحو تنمية المجتمع.
- تنمية العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، وقد أوضح الإسلام هذه العلاقات في القرآن الكريم سواء فيما يتعلق بالوالدين أو الأولاد أو الزوجة، أو ذوي القربي أو الجيران.من هنا يقوم التعليم الديني بمساعدة الفرد على بناء علاقات اجتماعية ناجحة قائمة على الود والمحبة مع الأفراد المحيطين به وتوظيف تلك العلاقات لخدمة المجتمع لأن تنمية المجتمع لا تقوم على أفراد ذوي عداوات وضغائن.
- تنمية الآداب الاجتماعية: فقد أوضح القرآن الكريم الكثير من هذه الآداب مثل آداب المأكل والمشرب واللباس والزينة، والتحية ، والسلام، وآداب الضيافة وآداب الاستئذان وآداب المجلس.

من هنا ينمي التعليم الديني في الفرد آداباً اجتماعية فريدة تعود على المجتمع بالنمو والتقدم إذا ما تم العمل بها.

- تنمية القيم الاجتماعية المسلمة: فقد دعا الإسلام إلى الكثير من هذه القيم في القرآن الكريم مثل الصدق، والإثار، والعفة، والاستقامة، ونهى عن الكثير من الرذائل مثل: الكذب، والمكر، والرياء والغل، ويقوم التعليم الديني بغرس هذه القيم الاجتماعية التي تحقق تماسك المجتمع وترابطه، فتنمية المجتمع تتطلب الانطلاق من هذه القيم الإسلامية لما لها من قدرة على استثارة الفرد وقدراته الإبداعية للمشاركة في هذه التنمية.
- مساعدة الفرد على اكتساب القدرة على التكيف مع الجديد واستيعابه ما لم يخلّ بالشريعة الإسلامية لأنّ الإسلام نفسه عند ظهوره قد أحدث تغييرات جذريةً في حياة المسلم، ثم فتح باب الاجتهاد لاستيعاب متغيرات العصور التالية، حتى قيام الساعة، يقول الله تعالى: ((إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِم وَإِذَا أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَومٍ سُوءا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ)) (الرعد 11) ، وهنا حث المسلم على الأخذ بأسباب التغيير، وهولا يتأتّى إلا بفرد مستقل الشخصية،

38 محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، "الأدب"،2242/5، (رقم 5680)؛ مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، "البر والصلة"، 1999/4، (رقم 65).

واع ،مفكر، وهذا هو دور التعليم الديني، الذي يعمل على غرس روح التفتح، وعدم الانغلاق، وما أشد احتياجنا إلى هذه الروح في عصر يتسم بالثورات التكنولوجية المتلاحقة .

4. الخاتمة والتوصيات:

فهذه بعض من المبادئ التي يحتويها التعليم الديني، وهي مبادئ متكاملة مع بعضها البعض، ونسعى من تحقيقها نحو التنمية في عالم اليوم، ولكنه أمر ليس بالسهل أو اليسير، لأنّه يتطلب من المجتمعات الإسلامية أن تتبنى التعليم الديني كمنهج بناء للإنسان المسلم المعاصر، وهذا بدوره يتطلب إعادة لصياغة المناهج والأساليب التعليمية والنظام التعليمي، كله بشكل متكامل على أساس أهداف المجتمع الإسلامي وحاجاته الفعلية للتنمية، مع مراعاة استعدادات المتعلمين لرفع مستوى المهارات المطلوبة، وبطريقة كافية لاحتياجات التنمية، بحيث نوجد ذلك الإنسان الجديد القادر على معالجة جوانب التخلف في مجتمعه، وهو ما يعود على المجتمع الإسلامي بالتحرر من كافة ألوان التبعية، والتخلص من الازدواجيات والثنائيات والتناقضات القائمة فنلحق إن شاء الله بركب التقدم سمة ديننا الحنيف.

لذا يوصي الباحث لأجل أن تكون مخرجات التعليم الديني قادرة على مواجهة المؤثرات الجديدة التي تواجهنا، فلابد من أن نعيد النظر في طريقة عرض التعليم الديني القائم اليوم، فالجيل أمام تحديات عدة لابد أن يهيأ لها، وحملة العلم الشرعي الذين يعدون للدعوة لا بد أن يكونوا قادرين على التأثير في مجتمعاتهم، وقادرين على تربية الجيل الجديد، وقادرين على استيعاب المشكلات الجديدة وكيفية التعامل معها، وأحسب أنه حين يستمر التعليم الديني بنمطه اليوم فإنه سيعجز عن مواجهة المتغيرات التي تمر بالمجتمعات اليوم.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. النفقة على العيال، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، الدمام: دار ابن القيم، 1990م.
- ابن حنبل، الإمام أحمد . مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. دمشق: مؤسسة الرسالة.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
- أبو كريشة، عبد الرحمن. علم الاجتماع الإسلامي. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1994..
- الأهواني، أحمد فؤاد. التربية في الإسلام. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1955م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993 م.
- بركات، لطفي أحمد. التربية والتنمية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1989م.
- البغدادي، الخطيب. الفقيه والمتفقه. تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي. السعودية: دار ابن الجوزي، 1421هـ.
- بن عبد البر، يوسف. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى .الجامع الصحيح (سنن الترمذي) . تحقيق: بشار عواد معروف . بيروت: دار الغرب الإسلامي،1996م.
- جرادات، عزت. مدخل إلى التربية. عمان: دار الفكر، 1987م.
- خليل، علي. أصول الفكر التربوي الحديث بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه التغريبي. القاهرة، دار الفكر العربي، 1986.
- خليل، علي. التربية الإسلامية وتنمية المجتمع الإسلامي. المدينة المنورة: مكتبة إبراهيم حلبي، 1987م.
- الخوالدة، ناصر. الآثار التربوية لمبدأ تكافؤ الفرص التعليمية في التربية الإسلامية. عمان: الجامعة الأردنية، 2002م.

- السورطي، يزيد. التمييز التربوي في الوطن العربي المظاهر والأسباب. القاهرة: المجلة التربوية، 1999م.
- شندي، فؤاد. التنمية الاقتصادية في الإسلام. القاهرة: الأندلس للإعلام، 1987.
- شوقي، عبد المنعم. تنمية المجتمع وتنظيمه. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1961م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي. الروض الداني (المعجم الصغير). تحقيق: محمد شكور أمرير. بيروت: المكتب الإسلامي 1405هـ.
- علي، سعيد إسماعيل. اتجاهات الفكر التربوي الإسلامي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.
- عمار، حامد. في بناء الإنسان العربي. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، 1992م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي. الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- فرحان، إسحاق. التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. عمان: دار الفرقان، 1983م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني. القاهرة: الناشر: دار الكتب المصرية 1964م.
- مرسي، محمد منير. التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية. القاهرة: عالم الكتب، 2005م.
- مسلم، بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955 م.
- النقيب، عبد الرحمن. منهج التربية الإسلامية في التنمية، سلسلة بحوث في التربية الإسلامية. القاهرة: دار الفكر.

غياب الحكمة في عمل منظمات المجتمع المدني في سورية وأثره على الكرامة الإنسانية

د. منى سويلمي

SURİYE'DE SİVİL TOPLUM FAALİYETLERİNDE ANLAM SORUNU VE İNSAN ONURUNA ETKİSİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MONE SUİLMİ

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

dr.monasuilmi@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9015-3208

مقدمة

"الموت ولا المذلة" من الهتافات التي عبرت الخريطة السورية مع انطلاقة الثورة عام 2011، وكأن العقل الجمعي انتفض في لحظة وعي لاسترجاع الكرامة المنتهكة من قبل النظام الحاكم، الذي واجه ذلك الوعي بالكرامة؛ قتلاً وتدميراً وموتاً، مستخدماً العنف الأمني والعسكري. لذا يسمي الكثير من السوريين ممن اطلقوا هتافهم الثوري؛ ذلك التغيير الكبير بـــ "ثورة الكرامة". التي تتضمن فهماً عميقاً لاعتبار المذلة هي النقيض للكرامة.

لعل ذلك لم يتفرد به أبناء سورية فقط، فقد بدأ ذلك مع الشاب "محمد البوعزيزي" الذي أحرق نفسه في تونس كردة فعل على اغتصاب كرامته وهو يحاول أن يتكسب رزقه ليعيل أسرته، عندما (جاءت الشرطة في السوق تبتزه لتأخذ رشوة)،[1] أي حاولت إذلاله لقاء عمله بكرامة، وعندما رفض أهالت عليه بالضرب. فخرج التونسيون رداً على إهانة السلطة له، إذ حاولت الشرطة إهانة شخص توحد مع كرامته الشعب كافة، فأشعلت حادثته فتيل ثورات العالم العربي. كذلك في مصر مع انتفاضة الشارع المصري بعد مقتل الشاب "خالد سعيد" على يد الشرطة المصرية.

إن رفض الإهانة هو الذي يقلب الأنظمة التي تديم الاضطهاد والفقر.[2] لذا تغير الواقع السوري على كل المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية مع ثورة الكرامة، لأنه أدرك كارثية تغييب الكرامة، وزاد الأمر تعقيداً مع انتقال الثورة في مراحل لاحقة من السلمية إلى التسليح ثم العسكرة فالأسلمة؛ مما أثر بشكل مباشر وعميق على الوضع الإنساني، وخلق حاجة لإسعاف ذلك الوضع المتهاوي، فكانت المنظمات الإغاثية والإنسانية المحلية والدولية، التي ركزت على الحاجات الضرورية للبقاء، ثم في المرحلة التالية ركزت على الحماية وبرامج الدعم النفسي الاجتماعي ثم مشاريع سبل العيش. تلك المنظمات أخذت تنتشر بكثافة في الواقع المرتبط بالسوريين داخلياً (مناطق سيطرة النظام، والمناطق خارج سيطرة النظام)، كذلك خارجياً في مناطق تواجد اللاجئين السوريين.

اليوم؛ مر على هذه الواقع عقد ونصف تقريباً، وما زال عمل منظمات المجتمع المدني لا يخرج عن إطار العمل الإغاثي- التمكيني اقتصادياً ونفسياً، حيث أن استخدام مصطلح "التمكين" هو بحد ذاته إشكالي في بيئتنا السورية، إذ نقل ذلك الإنسان السوري إلى فكرة الاستضعاف أي حالة مقصودة موجهة من أحد تجاه الآخر؛ على عكس الضعف الذي يعبر عن حالة طبيعية في الوضع الإنساني. فقد أسهم عمل المنظمات بهذا الاستضعاف بعد مدة عمله الطويلة في الواقع السوري عندما أهمل مراعاة البعد الاجتماعي؛ عبر تعزيز الروابط والتماسك الاجتماعي لبناء تلك الطاقة والاقتدار —وليس التمكين- فبدلاً من جعل الهدف أن يتحول السوري بسبب أزمته إلى إنسان خلاّق في بيئته غير المستقرة، بدأت تظهر نتائج العمل المنظماتي على إهمال الهدف والحكمة الحقيقين في التركيز على طاقته، إلى تكريس عقلية إقصائية، كأن تتوجه مشاريع التمكين للمرأة دون الرجل مما انعكس على الأسرة سلباً انتهت بحالة طلاق أو تفكك أسري. فلم تراعِ تلك المنظمات أهمية وخصوصية الأسرة السورية وتكوينها. فأضحى من أهداف منظمات المجتمع المدني تحقيق نسبة من النساء العاملات في المنظمة، بحيث كان توجهها إلى زيادة عدد النساء العاملات في المنظمات وتتجاهل الرجال الباحثين عن فرص عمل، مما ولد في أحد الجوانب حساسية مجتمعية خاصة بين الرجال والنساء. لاسيما أنه ما تزال قيمة العمل للرجال هي قيمة عليا في المجتمع السوري، إذ رغم تزايد دخول المرأة مجال العمل والتغيرات في أدوار المرأة السورية وتزايد أعباء العمل عليها داخل المترل وخارجه، إلا أن قابلية دور الرجال للتغير أقل من

1 توم جي. بالمر- مات وارنر، التنمية بكرامة تقرير المصير والتوطين ونهاية الفقر، مترجم: ميرا جندي وأخرون (بغداد: بيت الحكمة، 2024)، 1.

2 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 42.

تغير دور المرأة؛ فما زال الرجال بشكل أساسي يتحملون عبء الحياة الاقتصادي، ولا يتحملون أي عبء آخر داخل المنزل؛ لما لذلك من اعتبارات ثقافية تفرضها البيئة السورية.

رغم المرجعية الدينية والثقافية السورية التي ترفع من قيمة الكرامة، بل ومن مركزيتها في حياتهم، إلا أن عمل منظمات المجتمع المدني ساهم في تغيرها واختلاف فهمها لدى السوريين المضطرين لتقبل خدماتهم. فلا يمكن تناول قيمة الكرامة واعتبارها قيمة عليا تنبثق عنها القيم الإنسانية العليا الأخرى كالعدل والمساواة والحقوق، إلا بالاستناد إليها. وقد كان عمل منظمات المجتمع المدني إما بسبب الفوضى وسوء التخطيط والتنفيذ، أو بسبب سياسة المانح المالية التي تفرض فلسفات معينة لم يتم الوقوف عليها بأنها مضرة بالبيئة السورية على المستوى البعيد؛ واحدة من أهم العوامل التي أدت إلى الاعتماد على المجتمع المدني وإهمال الفعل الإنساني والفاعلية الإنسانية، وهذا بحد ذاته انتهاك للقيمة العليا بين القيم الإنسانية خاصةً الكرامة الإنسانية.

في إطار هذا التغير الاجتماعي الكبير في المجتمع السوري، الذي بدأ من الأسفل لاستعادة الكرامة السورية من يد الاستبداد، يلاحظ أنه وقع في نوع أخر من الاستبداد تحت ضغط الحاجة والحرمان، لهذا فإن السؤال الذي يجيب عليه البحث، هو: **كيف أثرت منظمات المجتمع المدني على معنى قيمة الكرامة الإنسانية لدى السوريين؟ وما هي المعايير الفعلية التي يراعيها المجتمع المدني في تقديم خدماته وبرامجه للسوريين؟**

اعتمد البحث على المنهج الوصفي الاستطلاعي التحليلي، للكشف عن حضور وتغيرات قيمة الكرامة الإنسانية في المجتمع السوري (المقيم، والمهجر قسراً، والنازح)، خاصة أن البحث هو الأول من نوعه من حيث تناول قيمة الكرامة الإنسانية سوسيولوجياً، فكل ما تم تناوله عن الكرامة الإنسانية كان من وجهتين هما الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، وعلى أهميتهما إلا أنهما غير كافيتين لفهم قيمة الكرامة وتغيراتها لاسيما بعد تدخلات المجتمع المدني.

1.الإطار المفاهيمي البحث

ينطلق البحث من مفهوم الحرمان أو الفقر المتعدد الأبعاد، الذي بدأ يظهر بشكل واضح في البيئة السورية بعد 2011، والذي يتشكل من عوامل الحرمان كافة (الحرمان الاقتصادي، الحرمان الاجتماعي، الحرمان الثقافي، الحرمان السياسي)، التي تشكل مجتمعةً تغييباً للكرامة الإنسانية في الواقع السوري، وأهم المفاهيم المرتبط بذلك:

1.1. **الكرامة الإنسانية:** من "لا يُكرِم نفسه لا يُكرم " فالكرم نقيض اللؤم ويعني العتق والأصل والصفح والفضل والشرف، والكريم اسم جامع لكل ما يحمد، وصفة من صفات الله وأسمائه، وهو الكثير الجواد الذي لا ينفذ عطاؤه والكريم المطلق، أما الكريم فهو الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل. والاسم منه كرامة، والرجل له مكارم وينبغي تكريمه وإكرامه، وربما الكرامة هي الفتح والبشارة والأمر النفيس، والكريم هو الذي يجتمع فيه العدل والعفة والجمال والحكمة والرئاسة والأدب والظرافة.[3] أي الكرامة تشتمل على الفضائل الرئيسية، وقيمة الكرامة حاضرة وأساسية في بعدها الديني الذي يجعل مناط كل عمل هو القيمة الإنسانية انطلاقاً من الأية الكريمة **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾**.[الإسراء: 70]، ويقرن القرآن الكريم قيمة الكرامة بالقول والعمل **﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾**.[النمل: 29]، **﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾** [الإسراء: 23] **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** [الحجرات: 13]. فيربط القرآن الكريم الكرامة بالإنسان على اعتباره المخلوق الكريم والمكرم، لهذا فالكرامة الإنسانية ملازمة لطبيعة الإنسان ولصيقة به حياً وميتاً، فإن كانت الحياة هي إحساس مادي بالشخصية الإنسانية، فإن الكرامة

3 برهان زريق، الكرامة الإنسانية (دمشق: وزراة الإعلام السورية، 2016)، 428- 429.

هي الإحساس المعنوي بها، لأنها مصدر الحقوق الأساسية كلها، وهي دليل إنسانية الإنسان التي تميزه عن سائر المخلوقات.[4] حيث أن الكرامة الإنسانية تدور مع كينونة الإنسان وجوداً وعدماً بما يتسم بالديمومة والثبات، وفي الأوضاع كافة من سلمٍ ونزاعً.[5] ويرى شيشرون أن (الكرامة متأصلة في طبيعتنا المشتركة، ولكنها تضع أيضاً معايير وأهداف، فيتطلب العيش بكرامة بذل جهد).[6] أي أن الكرامة مرتبطة بالطبيعة البشرية. والواجب هو معيار للتمتع بالكرامة، وصونها، وهذا يتفق مع الطبيعة الإنسانية في جوهرها.

الكرامة الإنسانية إجرائياً: هي كينونة الإنسان، التي ترتبط بطبيعة الإنسان كونه إنسان فقط، وكل ماهو مخالف لهذه الكينونة إهانة لتلك الطبيعة الأصيلة وانحراف عن التوجيه الأصيل في الخلق لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، بهذا فإن كل عمل لا يحافظ على هذه الكينونة من كل إيذاء أو انتهاك قد يقع عليها مادياً أو معنوياً؛ أي (جسدياً، عقلياً، نفسياً، اجتماعياً، ثقافياً، سياسياً، اقتصادياً، إنسانياً) يعتبر مذلةً أو مهانةً، وهذا على المستوى المعرفي أو السلوكي.

1.2**المجتمع المدني:** لا يعتبر المجتمع المدني مجرد جزء من الفضاء المدني الذي يشمل أيضاً الأسرة والمجتمعات الدينية والعلمية وغرف التجارة والصناعة والجماعات المحلية والأقليمية بوصفها مصدر إنتاج الخيرات ولتنظيم العلاقات الاجتماعية وفقاً للمثل والقيود المختلفة.[7] بل هو المفهوم الذي مر بتحولات وتغيرات كثيرة عبر التاريخ؛ إذ كان في المجتمعات الشرقية القديمة ومصر الفرعونية يرتبط بالرعاية الاجتماعية، وعند اليونان لاسيما مع أرسطو يقترن بالدولة دون تمايز بينهما. أما في الديانات فيربتط بالعمل الصالح والخير، وأصبح مع (هوبز، لوك، روسو)، جزءاً من العقد الاجتماعي الذي يبرم بين الحاكم والمحكوم، وينظم العلاقة بين الحقوق الطبيعية والمجتمع سواء كان منطلق ذلك الطبيعة الشريرة أو الخيّرة للإنسان. وجاء هيغل ليربط مفهوم المجتمع المدني بـــ (حاجات الإنسان المتجددة وحريته، لأن المجتمع المدني الهيغلي عبارة عن الأفراد المستقلين الذين لكل منهم ذات حرة لا يحدها إلا حرية الذات الأخرى، فتفاعل الأفراد مع بعضهم يجعلهم يدركون عالمهم، لأن تشابه مصالح مجموعة الأفراد يدفع بهم إلى أن ينتظموا في تنظيمات اجتماعية لتكريس التعاون والتضامن، بذا المجتمع المدني عند هيغل هو ما يقوم بوظيفة الوساطة بين الفرد والجماعة وتأتي الدولة لتوفق بين الجزئية والكلية، فعلاقات الاعتماد المتبادلة وتلازم المجتمع المدني مع الدولة هو أساس المجتمع المدني).[8] إلا أن التمييز الأبرز والأهم للمجتمع المدني جاء مع المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي اعتبر أنه يوجد في البنية الفوقية للمجتمع مستويين أساسيين: الأول هو المجتمع السياسي أو الدولة، والذي يمثل السلطة المسيطرة، والثاني هو المجتمع المدني الذي توجد فيه التنظيمات، التي تمثل مجال التنافس الأيديولوجي. كما أن هنالك المجتمع المدني الفاعل الذي يكون في موقع الهجوم، والمجتمع المدني اللافاعل الذي يكون في موقف الدفاع، وهو ما يتجسد في المنظمات الخاصة والرسمية التي تتمثل مهمتها في الدفاع لحظة الأزمة.[9] لهذا يشمل المجتمع المدني المنظمات التطوعية غير الحكومية وغير الربحية التي يُشكلها ناشطون في المجال الاجتماعي. فهو مجموعة واسعة من المنظمات والشبكات والجمعيات والمجموعات والحركات التي تعمل بشكل مستقل عن الحكومة، والتي تضافر جهودها أحياناً لتعزيز مصالحها المشتركة من خلال العمل الجماعي. أما تقليدياً يشمل المجتمع المدني جميع المنظمات التي تحتل "الفضاء الاجتماعي" بين الأسرة والدولة، باستثناء الأحزاب

4 عبد الجليل حمد عبد الجليل، "حق الكرامة الإنسانية وتشريعات حقوق الإنسان"، مجلة أبحاث قانونية 9 (2020)، 22.

5 مصطفى حسن هلال ، حماية الكرامة الإنسانية في القانون الدولي الإنساني (كربلاء: كلية القانون، رسالة ماجستير، 2023)، 3.

6 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 24.

7 ساري حنفي، "نحو علم اجتماع حواري"، مجلة عمران 12/ 46 (2023)، 36.

8 حيلة حنان، منظمات المجتمع المدني ودورها في حماية الحقوق والحريات (الجزائر: جامعة أحمد دراية، أطروحة دكتوراه، 2022)، 15.

9 حنان، منظمات المجتمع المدني، 17.

والشركات السياسية. وتتضمن بعض تعريفات المجتمع المدني أيضاً شركات معيّنة، مثل وسائل الإعلام والمدارس الخاصة والجمعيات الربحية، فيما يستثني البعض الآخر هذه الجهات من تعريف المجتمع المدني.[10]

إن كان المجتمع المدني هو ما يعبر عن الأفراد والمجموعات الناشطين في الحقل العام، المنخرطين في عمل الجمعيات والنقابات والاتحادات والقوى المهنية والسياسية، والمتحدرين من فئات وطبقات مختلفة، والذين استطاعوا تنظيم أنفسهم على نحو مشترك مقيمين أشكالاً من التضامن بينهم، في ظل ما وفرته الدولة المدنية، باعتبار نشاطهم عابر للطوائف والأثنيات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات والاتجاهات السياسية والانحدارات والعشائرية والقبلية والعائلية والمناطقية.[11] إلا أنه في الحالة السورية عمل منظمات المجتمعات المحلية والدولية أخذ الجانب السلبي لهذا المفهوم، خاصةً أن المجتمع المدني كان غائباً قبل 2011، وبدأ التعرف عليه نظرياً وسلوكياً بعد الثورة لذلك كان مفهوماً ملتبساً في الفهم والممارسة.

إجرائياً منظمات المجتمع المدني هي: المجال الذي نشط في المجتمع السوري بعد 2011، كحالة إسعافية للأوضاع المتدهور الناتجة عن استخدام العنف الممنهج من النظام السوري المدعوم دولياً من حلفائه، وأدى إلى حالات من القتل والإصابة والتشريد تهجيراً ونزوحاً، حيث بدأ بأعمال الإغاثة ثم الدعم النفسي الاجتماعي ثم محاولات الدعم الاقتصادي الخجول، وتميز بعد طول عمله الذي استمر لعقد ونصف بغياب الحكمة والفوضى، واللامنهجية والبعد عن خدمة القضايا المرتبطة بالثقافة السورية وحساسيتها لاسيما فيما يخص مواضيع الجندر التي أسهمت بمشكلات اجتماعية في الأسرة (تمكين النساء واستبعاد الرجال)، ورسخت ثقافة الكسل وانتظار السلة الإغاثية، دون حضور لأي بعد تنموي في عملها، فأخذت تركز على كيفية الحصول على الدعم المالي وتنفيذ سياسات المانحين على حساب قيم أساسية للإنسان أهمها وأعلاها قيمة الكرامة التي تتشابك مع قيم أخرى (الحرية، المساواة، العدالة).

1.3 **المجتمع السوري:** يعتبر تحديد مفهوم المجتمع أمر بالغ الصعوبة والإشكالية في علم الاجتماع، فهناك من اعتبره حقيقة قائمة بذاتها، وهناك من اعتبره أمر ذهني، أو فرضية لا وجود لها، وهناك من فضل استخدام مفهوم النظم والأنساق الاجتماعية، ومنهم من وضع حد فاصلاً بين مفهوم المجتمع والدولة.

والمجتمع يمكن أن يكون جماعة من الناس يشتركون في ثقافة عامة معاً، ويقيمون في حيز مكاني خاص بهم، ويشعرون أنهم يشكلون معاً كياناً واحداً متميزاً.[12] وبعبارة أخرى؛ فإن المجتمع هو جماعة بشرية كبيرة العدد نسبياً، ومستقلة نسبياً، ولدى أفرادها القدرة على الاستمرار من الوجهة السكانية، كما يتسم بقدر من الاستقلالية في تنظيم العلاقات الاجتماعية.[13] أما في حالة المجتمع السوري بعد 2011 لم يعد الحيز المكاني متغيراً أساسياً في تعريف المجتمع، وذلك بسبب عمليات النزوح واللجوء والتهجير القسري، وعمليات التغيير الديمغرافي رغم وجود الشعور بالانتماء لمساحة تسمى سورية.

يشير مفهوم المجتمع السوري هنا إلى: ذلك الكيان الكلي الذي تضمه سورية، والمتنوع دينياً وأثنياً وطائفياً، تحت مسمى "الشعب السوري"، والذي كان يعيش قبل 2011 على امتداد بقعة جغرافية واحدة غير مجزأة وغير مقسمة. وإنه رغم توزعه وانتشاره عبر بقاع العالم بعد 2011 بسبب عنف النظام في بداية ثورته، وغياب الأمن وانتشار أعمال العنف لاحقاً

---

10 الإسكوا (ESCWA)، منظمات المجتمع المدني (الوصول 28 نوفمبر 2024).
https://www.unescwa.org/ar/sd-glossary

11 عبد الحسين شعبان، "المجتمع المدني العربي هل هو قوة ثالثة؟"، مجلة دراسات دولية 46 (2010)، 12.

12 جون سكوت، جوردون مارشال، "المجتمع"، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهراي وآخرون (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، 101.

13 شارلوت سيمور سميث، "المجتمع"، موسوعة علم الإنسان- المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: محمد الجوهري وأخرون (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، 466.

ضده، إلا أنه يضم كل من يحمل الهوية السورية مهما كان انتماءه، بعيداً عن التصنيفات والتنميطات التي تقوم على إقصاء أي لون من ألوانه الدينية والأثنية والطائفية والمناطقية والأيديولوجية الهادفة إلى تدهور المجتمع السوري بدلاً من نهضته.

2.منظمات المجتمع المدني من الكرامة إلى الإذلال

"أنا لم أكن ضحية جريمة ارتكبتها، وإنما أنا ضحية لون بشرتي"؛ عبارة لديترل واشنطن في فيلمه "الإعصار" الذي يدور حول جريمة قتل اتهم فيها ملاكم "روبن كارتر"؛ لكونه من ذوي البشرة السوداء فقط. وفي هذا معيار لقيم نقيضة للكرامة عندما بصبح لون البشرة تصنيفاً لهوية، هي في الوقت ذاته أداة إذلال، وظلم، واتهام. أي تحول من الحق في الاختلاف إلى تغيب هذا الحق وانتهاكه، وهذا يشير بالضرورة إلى ارتباط مفهوم الكرامة بالعدالة والاختلاف كقيم إنسانية، يجب أن يملكها الجميع بالتساوي كمصدر لجميع الحقوق.

لقد أكدت المواثيق الدولية على الكرامة والحقوق ففي بداية ميثاق الأمم المتحدة ورد أن: نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا، ونؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية. وفي ديباجة الإعلان الدولي لحقوق الإنسان: لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وغير قابلة للتصرف، يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، بحيث تنص المادة الأولى من الإعلان على أن: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق.[14] فتشترك الإنسانية بالحقوق والحريات لأنها كل المتطلبات التي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها في حياته، والمتوقفة على قدرة المرء على القيام بكل ما لا يلحق ضرراً بالآخرين، والتي يتعين على الدولة الاعتراف بها وتنظيمها وتحديد كيفية ممارستها وفرض احترامها وكذا الامتناع عن الانتقاص منها، إلا إذا أضرت بالنظام العام والآداب العامة أو أضرت بمصالح الآخرين.[15]

وهذا يتفق مع رأي أفراد العينة بأن الكرامة الإنسانية هي الحرية وعزة نفس، التي تشير إلى احترام الذات والاحترام المتبادل مع فئات المجتمع. فالعيش في مجتمع أو دولة أو مع أي كيان اجتماعي، هو بحاجة لضمان العدالة وحقوق الإنسان والعيش الكريم للفرد. بدءاً من توافر الاحتياجات الأساسية من غذاء، وماء، ودواء، والسكن اللائق، والعمل ونقض المذلة والإهانة، والقدرة على التعبير دون الخوف من الاعتقال أو الحرمان من الحقوق، واحترام الحريات الدينية والاجتماعية والثقافية، فهذه الأمور من الحقوق التي يجب أن تكفلها الدولة، لكن في حالة غياب الدولة ومحاولة المجتمع المدني سد ذلك الفراغ أصبح يستخدم أسلوب النظام السوري في المحسوبيات والفساد من أجل تقديم تلك الحقوق على شكل خدمات، غير واضحة المعايير لمستحقيها.

لكل ذلك فإن الكرامة مبدأ أساسي في الدساتير الوطنية وأحكام القضاء الوطني في مناطق مختلفة؛حيث تربط المحاكم في كندا وجنوب أفريقيا مثلاً، بين الكرامة والمساواة، وفي الهند يربط الدستور الكرامة بالحق في مستوى معيشي ملائم.[16] لهذا صيغ مفهوم الكرامة خلال عصر النهضة الأوربية حول ثلاثة مثل عليا هي الحق في الرأي المخالف، واحترام التنوع الثقافي والديني، والحق في النماء وإثراء الحياة. ورغم الترابط الذي ظل قائماً بين مفهوم الكرامة والفهم القانوني لحقوق الإنسان، إذ يعتبر قانون

14 الأمم المتحدة (UN)، تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية عن طريق تحسين فهم القيم التقليدية للبشرية، (نيويورك، مجلس حقوق الإنسان، 2012)، 6.

15 حنان، منظمات المجتمع المدني، 31.

16 الأمم المتحدة، تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية، 8.

حقوق الإنسان الكرامة جانباً متأصلاً في كل كائن بشري؛ كونها ترتبط بصورة مباشرة بمفهوم المساواة وبحق كل كائن بشري في الاحترام.[17]

بهذا فإن مفهومي الحقوق والحريات يحملان دلالة عميقة لصيقة بالإنسان لكونه إنسان، ومن المشروع السؤال عن الحرية والمساواة والعدل والحقوق، كذلك يمكن أن نسأل عن الكرامة كفضيلة وانعكاسهم جميعاً كسلوك، لأن الحصول على المساواة والحقوق شهدا تاريخاً طويلاً من الكفاح للحصول عليهما، إذ أن الحرية قيمة إنسانية عليا، فأن يكون الإنسان ذو كرامة يعني أن يكون ذو حقوق، وذو واجبات فالحريات والحقوق والعدالة والكرامة قيم متلازمة.

ذلك التلازم بأن إدراك الحرية بدون كرامة ما هو إلا احتقار للذات، والكرامة بدون الحرية تقتل الأمل في تحقيق المكانة.[18] وهي نوع من الاستعباد الجديد. ساهمت منظمات المجتمع المدني العاملة في سورية في تكريس فكرة الاستضعاف والاستعباد عبر استغلال احتياج الناس لها، خلال سنوات عملها في العقد الأول من عمر الثورة باهتمامها في الحصول على التمويل من أجل استمراريتها، و لم تعير اهتماماً في كثير من الأحيان عبر برامجها إلى البيئة الاجتماعية والثقافية بشكل حقيقي، وبالتالي عدم النظر للبعد القيمي في عملها يعتبر أول انتهاكات الكرامة. وقد يعود هذا إلى الظروف التي نشأت فيها تلك المنظمات بعد 2011. فقد جاءت كردة فعل على الواقع المتردي واستمرت كردة فعل بعيداً عن التفاعل الحقيقي، كما سيطرت حالة من الخوف على مصدر الدخل عبر فرص العمل التي توفرها المنظمات. كذلك حالة الفوضى والمحسوبيات في اختيار العاملين في مشاريع المنظمات على أسس قرابية، مناطقية، وإقصاء فئات لصالح فئات أخرى، والنوع الاجتماعي، وغياب البرامج الحقيقية والموجهة بشكل صحيح؛ رسخ الاعتمادية على المنظمات وقتل الفعل الإجتماعي السوري، إضافةً إلى عدم إعارة التنمية واستدامة المشاريع أهمية، مما يجعل المشاريع قصيرة المدة وعديمة الأثر. كل ذلك يتم في إطار ينتهك الكرامة الإنسانية، رغم بعض الإيجابيات المتناثرة هنا وهناك لعمل المنظمات، التي لا يبنى عليها فائدة مستمرة.

من أجل كل تلك الاعتبارات تغيب قيمة الكرامة الإنسانية عن عمل منظمات المجتمع المدني بقصد أو دون قصد. مما ساهم في تغير تلك القيمة وتفاعل السوري معها. ليتم اختصار حرية الإنسان وحقه بما تقدمه المنظمة الإغاثية مما يقتل لديه الفعل الإنساني والرغبة في العمل الكريم، فيعمق واقع العيش في الهامش وظهر ما يمكن تسميته "ثقافة الخيام".

ففي المخيمات الانتظار يخلق وقتاً اجتماعياً، وحياة يومية مشتركة، إذ أن تجمع المخيمات لمدة يصعب تحديدها، يجعل المخيم منطقة عازلة، تقع خارج كل الأماكن، لذا من الضروري التساؤل عن هذه الفضاءات البينية، وما يوجد بينها. حيث أضيف للمخيمات آلاف الخيام العشوائية بعد الزلزال 6 شباط استقرت على هوامش المدن وجوار الحدود. أي آلاف من المشردين الجدد حيث يجري التروح والمنفى بعيداً عن النظام الموحد للحقوق الاجتماعية، والحضرية والسياسية. فقد أدى الزلزال إلى عملية طرد جديدة لمخيمات تفتقر إلى أقل مستويات الكرامة الإنسانية، وبرزت هشاشة أخرى من داخل الهشاشة يمكن أن نسميها "هشاشة الهامش".[19]

بهذا فإن مشكلة المهمشين مهما أحكمت أقفالها ومحاولات عدم رؤيتها وإدراك حقيقتها لا ينفي وجودها وكارثيتها، حيث يعاني هؤلاء المهمشون من حرمان مفرط لأساسيات الحياة من أغذية ورعاية صحية وتعليم، وارتفاع معدلات الوفيات، وصعوبات في تقديم المعونات والمساعدات لهم، إضافة إلى الصدمات النفسية-الاجتماعية والمشكلات المركبة، فضلاً عن خوف

17 الأمم المتحدة، تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية، 6.

18 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 70.

19 منى سويلمي، "البيت والزلزال من منظور أنثروبولوجي"، مؤتمر الزلزال الدولي- الجانب الإنساني والديني (غازي عنتاب: جامعة غازي عنتاب، 2024)، 266.

يلاحقهم من وصول الخطر الذي هربوا منه لمكان نزوحهم. تكثف عملية التغير المكاني، الذي أصبح يشكل جزءاً من قدر السوري يتجلى في صدمات متوالية لفقدان المكان، والمؤسف أن مآل الصدمات أن تتحول إلى روتين الحياة العادية الممل. يضطرون إلى أن يعيشوا تجربة ترك بيوتهم وأوطانهم إلى أماكن أخرى يكتبون فيها وجوداً وتاريخاً جديدين، لكن دون أسس لبناء علاقة صحية مع المكان الجديد، فهم اقتلعوا من جذور استقرارهم، لكنهم يتنفسون فيه وإن وجدوا في مكان آخر، إنهم يغادرون إلى اللايقين يحيون واقعاً عائماً مجهول المصير.[20] وهذا يجعل من الكرامة قيمة مجهولة المصير لديهم.

هكذا، فإن وعي القائمين على عمل منظمات المجتمع المدني السوري، بقيمة الكرامة، ووجود مشروع يهدف إلى تمتع الإنسان بهذه القيمة كونه إنسان فقط؛ كفيل بأن ينجز مراجعة للعمل وفق هذه القيمة، لتكون بوصلة حقيقية لأن الحقوق والحريات ليست رفاهية، وإنما أصيلة، وغير ذلك يمثل أول انحراف عن الوصول إليها بكرامة، وفعلياً لا ينفصل مفهوم الكرامة عن مفهوم حقوق الإنسان، وعدم الحصول على الحقوق والحريات هو في الوقت ذاته مذلة، وليس انتهاكاً لحق أو حرية فقط.

3.الكرامة وأخلاقيات عمل منظمات المجتمع المدني

لقد كرم الله الإنسان كحقيقة إنسانية "بني آدم" وليس كمسلمين[21] فقط. لأن الكرامة فضيلة أصيلة في الإنسان تقترن بالعدل، ولعل من أشهر حوادث التاريخ الإسلامي تلك التي كانت عبارة عن شكوى من الرجل القبطي، الذي سبق ابن عمرو بن العاص في فترة ولايته على مصر فضربه قائلاً "اتسبقني وأنا ابن الأكرمين"، فرفع شكوته إلى عمر بن الخطاب، الذي أنصف القبطي بأن قال له "اضرب ابن الاكرمين"، ملتفتاً إلى عمرو بن العاص قائلاً "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". وهذا أهم ما يميز قيمة الكرامة، وهو اقترانها بالأخلاق العادلة. فلا تحتاج الكرامة إلى إذن من سلطة مهما كانت (أباء، ذكور، حاكم، مسؤول، دول، ملوك، مفوض أو رئيس، أو مؤسسة)، إنها التزام أخلاقي يحفظها من هؤلاء، وكذلك هي التزام قانوني (بالقانون، العرف، الدين)، الكرامة مبدأ إنساني بل هي غاية الإنسانية.

ينظر معظم المفكّرين إلى الكرامة الإنسانية من خلال أحد منظورين أساسيين. ففيما يعتبرها البعض جزءاً صميميّاً مندمجاً وذائباً في الخصائص المميّزة للكائن البشري، لا يفقدها ولا تفارقه ولا تُنزع منه؛ يعتبرها البعض الآخر ملحقةً بخصائص الإنسان، تهجره أو يهجرها، أو تُهجّر عنه. غير أنه حينما يتمّ إرجاع الكرامة الإنسانيّة إلى خصائص بشريّة معيّنة فإن بعض الصعوبات يمكن أن تظهر على السطح؛ وبالتالي قد يكون من الأفضل إرجاع الكرامة إلى الإنسان ذاته، وليس إلى خصائصه. ويمكن أن يجري ذلك من خلال التركيز على الأساس، الذي تقوم عليه جميع خصائص الإنسان.[22] لهذا تنعكس الكرامة الإنسانية، على شكل استحقاق الإنسان للتقدير والاحترام من قبل الآخرين، ولهذا بعدان اثنان، أولهما موقعه المتميز كفرد في المجتمع يستحق التكريم والتشريف، ويلتزم بالواجبات واحترام الآخرين. وثانيهما: قيمته الداخلية كإنسان مستقل بذاته عن المجتمع. وأول البعدين يتأثّر بقيم المجتمع الذي يحيا فيه، والدين والأعراف والتقاليد التي يحياها المرء في موطنه. فيما يتجاوز الثاني البعدَ الوطني والقومي والإقليمي إلى النطاق العالمي، كفرد في الإنسانية. ولما توافقت الآراء على أنّ كرامة الإنسان عبارة عن قيمة ذاتية من خصائص، لا تغادره، ولا يملك عنها فكاكاً، برز التساؤل عن مصدر هذه الكرامة، وعن منبعها الأصيل.[23]

---

20 سويلمي، "البيت والزلزال"، 267.

21 زريق، الكرامة الإنسانية، 5

22 الأحمد، "الكرامة الإنسانية وتطبيقاتها في القضايا الطبية".

23 الأحمد، غياث حسن، "الكرامة الإنسانية وتطبيقاتها في القضايا الطبية"، الجزء الأول، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق (الوصول 2023/11/20).
https://www.cilecenter.org/ar/resources/articles-essays/alkramt-alansanyt-wttbyqatha-fy-alqdaya-altbyt

ومن المفترض أن العناصر الفاعلة في المجتمع المدني تعمل لأجل مستقبل أفضل، وتتشارك في أهداف عامة لتحقيق العدالة والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية. تصميم ونزاهة جهات المجتمع المدني الفاعلة التي تعمل من أجل حقوق الإنسان يوفران إحساساً بالتواضع، وشعوراً بوجود دين كبير وثقيل مستحق، والعزم على مواصلة العمل من أجل توفير الكرامة والحقوق المتساوية وغير القابلة للتصرف المكفولة لجميع البشر.[24] فالمجتمع المدني من روافد التغيير وتعزيز الديمقراطية التي تنشدها، لكونه يمثل القوة الثالثة، التي لا غنى عنها لضمان السلم المجتمعي، فضلاً عن أن وجوده يمثل هو الآخر انتماء إلى العالم المعاصر، عالم التقدم.[25] لذا فإن واحد من الركائز التي يقوم عليها مفهوم المجتمع المدني هو ركيزة الخير العام الذي يستند إلى حفظ الكرامة وحماية الحقوق والحريات. لاشك أن هذا ليس سهلاً في بيئة مضطربة غير مستقرة مفتقرة للقوانين والدساتير كالبيئة السورية الحالية، لذلك فإن مسؤولية المجتمع المدني مضاعفة في إعلاء هذه القيمة، لكن ما يحدث هو العكس تماماً بعد عمل يزيد عن العشر سنوات للمنظمات، فإن واقع الكرامة يزداد سواءً، والهاجس الوحيد الذي أضحت تفكر فيه تلك المنظمات موضوع الدعم المالي حتى لو كان ذلك على حساب الإنسان وثقافته؛ خاصةً أن المجتمع السوري يعلي من قيمة الجماعة وعليه يجب أن يدرك أن حق الجماعة في تقرير مصيرها، مما يعني أن ينجو الجميع وينجو الوطن. وهذا يحتاج إلى ضمانات الحريات السياسية عبر القوانين والدساتير التي ستأتي في مرحلة الحل السياسي السوري. فأن تكون كريم يعني أن لا تعتقل تعسفياً، ولا تعذب، ولا تجرد من حقوقك في الملكية والتعبير، ولا تحرم من ممارسة نشاط اقتصادي إن لم تدفع رشوة، أو تطلب حماية جماعة أو فئة متكسبة بشكل طفيلي بسبب غياب القانون، أو عشوائية أو وحشية تطبيقه. فالقانون لا يحترم إلا في وضع يضمن المساواة بين الجميع في الحقوق، وإعلاء مبدأ العدل.

هنا يمكن اعتبار أن للكرامة ثلاث معاني: اجتماعي، يشير إلى المنزلة التي يحتلها الفرد في التراتبية الاجتماعية والمحاسن المنجزة عن هذه الرتبة. أخلاقي، وهو القيمة الممنوحة إلى الشخص الإنساني في حد ذاته بمعزل عن طباعه الفيزيائية وموقعه الاجتماعي. نفسي، أي الوعي الذي يستمده الفرد من قيمته الخاصة لكونه إنساناً، فالشعور بالكرامة يتعارض مع الإحساس بالمجد الذي يرجع إلى المرتبة والدرجة الاجتماعية، وإذا كان المجد هو قسمة تراتبية؛ فإن الكرامة هي قيمة المساواة وتتماهى مع الصورة التي يجملها لنفسه وعندئذ تأخذ الحماسة بالبعض إلى درجة التضحية بالنفس من أجل إنقاذ كرامته من كل إهانة. ليكون مبدأ الكرامة الإنسانية هو ما يقتضي أن يعامل الإنسان على أنه غاية لذاته لا على أنه وسيلة لغيره، فمبدأ الكرامة البشرية يقتضي الاستنجاد بمبدأ الاحترام الأخلاقي؟[26] وجدير بالذكر هنا، أن كانط استخدم المصطلح الألماني Würdig الذي يعني الجدارة بدلاً من المصطلح اللاتيني dignity الذي يعبر عن الكرامة، ليشير إلى أن كرامة الإنسان غير مشروطة وخارج نطاق السبب والنتيجة.[27] فهي القيمة التي تعطي للإنسان الحق في التمتع بمعاملة تجعله غاية بذاته مما يمنع كل عمل غير إنساني من شأنه أن ينفي عن الكائن البشري صفة الشخص الإنساني. لأن الكرامة هي كل شيء يمتلك قيمة جوهرية فعند استخدام مفهوم "الكرامة" مضافاً إليه "الإنسان" تصبح الكرامة الإنسانية التي تعبر عن كرامة البشر التي تخولهم الاحترام، وتشير إلى أعلى قيمة.[28] ينشدها الإنسان كونه مخلوق كريم ومكرم.

---

24 الأمم المتحدة (UN)، المجتمع المدني، (الوصول 28 نوفمبر 2024).
https://www.ohchr.org/ar/resources/civil-society

25 شعبان، "المجتمع المدني العربي،8.

26 زريق، الكرامة الإنسانية، 429.

27 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 28.

28 هلال، حماية الكرامة الإنسانية، 9- 10.

هكذا تعد الكرامة الإنسانية على مستوى الحياة العملية والممارسة إحدى الفضائل التي تظهر بأنماط سلوكية متنوّعة. فعلى سبيل المثال، يمكن إظهار كرامة الإنسان من خلال سلوك تكريم، ويمكن القول أنّ أناساً معيّنين يتمتّعون بالكرامة، أو أنّهم مكرّمون من خلال الإشادة بمواقفهم الشجاعة ومواجهتهم الشدائد، أو الاعتراف بفضلهم وسمو أخلاقهم، وذكر إنجازاتهم. ومع ذلك، فإن فضيلة الكرامة الإنسانية يمكن أن تشير إلى قدرة الشخص على الاعتراف بكرامته وكرامة الآخرين، والإحساس بها، ثم العيش وفقاً لمعيار معين من الكرامة الإنسانية. ومن ثمّ فلا ينبغي اعتبار الكرامة مفهوماً مجرّداً فقط ، بل لا بدّ من الممارسة العملية لهذا المفهوم، وتطبيقه في الحياة اليومية.[29] لذلك فالكرامة هي من أعلى القيم، وبها يتميز الإنسان عن غيره، وهي ليست مستقلة بذاتها بل تحوي جميع المبادئ والحقوق والفضائل، كما تعد الهدف والغاية الأساس من تلك الحقوق والمبادئ.[30]

تخالف الخبيرة الأميريكة ديردي مكلوسكي صاحبة كتاب "الكرامة البرجوازية" الاقتصاديين الكلاسيكين باعتبار أن الثراء يأتي من تراكم رأس المال؛ لتؤكد على أن الثروة لا تأتي من وضع أرصدة مصرفية فوق أرصدة أخرى، بل من خلال تراكم الأفكار فوق الأفكار، فحتى لو كان رأس المال ضرورياً إلا أن الأفكار ــوليست المادةــ هي التي حثت على المبادرة، لاسيما تلك الأفكار التي تتحدث عن المساواة في الحرية والكرامة للناس العاديين، فنشأت الليبرالية مثلاً من الثورات اللاهوتية والسياسية في شمال غرب أوربا مما أسفر عن احترام فريد للتنمية.[31] إذ من يبلغ درجة المجاعة لا يملك في الحقيقة كثيراً من الحرية، إنما هو يفعل ما يتعين عليه فعله من أجل البقاء، وبتوفير بعض الموارد لذلك الشخص فإنه يزداد حرية وتزداد خياراته في الحياة، وبهذا المعنى، فالحكومات يمكن أن تتدخل وتحمي حرية المواطنين من خلال تمويل برامج تقضي على الفقر أو تساعد في توفير فرص عمل.[32] وهي بذلك تربط مفهوم التنمية الاقتصادية بمبدأ أخلاقي يستند بشكل أساسي إلى الكرامة الإنسانية، وهنا تتفق مع ماكس فيبر الذي يفسر الازدهار الاقتصادي بالقيم.

وفي الحالة السورية حيث تغيب الدولة، ولم يستطع المجتمع المدني أن يملأ فراغها. مما أسهم في إفقار السوريين لانشغالهم بأسباب البقاء والبحث عن لقمة العيش، التي تتحكم فيها عدة جهات منها سلطات الأمر الواقع، دون اهتمام بمقومات الحياة الكريمة. فضلاً عن التسلط لمن يقوم على أمر منظمات المجتمع المدني التي ترسخ واقع الفساد والمحسوبيات والظلم. كما تتبع المنظمات ما تسميه الـــ"توثيق الإعلامي" القائم على إظهار الناس أثناء تلقي خدمة معينة لاسيما في المجال الإغاثي، مما يعتبر انتهاك لخصوصية الناس وتشهير بحاجتهم، التي لا يمتلك القرار في رفضها لأنها من احتياجاته الأساسية، وهذا تأكيد على أن توفير الحاجات يعزز من الحرية التي تجعل الإنسان قادر على خلق الأفكار وتنمية واقعها، وهذا عكس ما يتم العمل عليه في المنظمات.

هنا يحتاج الجميع إلى صوغ مفهوم أخلاقي وإدماجه في تصور سياسي يكون في متناول جميع المواطنين، بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو ثقافتهم، مع إمكانية التحاور بشأن هذا التصور في المجال العام. ويطلق على هذا النوع من التبريرات "العقل العمومي" فيمكن التوصل إلى إجماع متداخل بهذه الطريقة، حيث يتبنى الجميع تصوراً سياسياً من وجهة نظرهم.[33] يكتسب هذا الأمر أهميته القصوى مع تراجع مستوى الحرية العالمية للسنة الثامنة عشرة على التوالي في عام 2023. ليكون نطاق وعمق

---

29 الأحمد، "الكرامة الإنسانية وتطبيقاتها في القضايا الطبية".

30 هلال، حماية الكرامة الإنسانية، 18.

31 Deirdre Nansen McCloskey, "Bourgeois Equality How Ideas- Not Capital or Institutions- Enriched the World", The university of Chicago press, (Accessed 02 November 2024)
https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/B/bo22655327.html

32 مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية، "إخفاقات النيو ليبرالية في زمن تمدد الديمقراطية"، (الوصول 12 نوفمبر 2024)
https://rawabetcenter.com/archives/174458

33 حنفي، "نحو علم اجتماع حواري"، 15.

هذا التدهور واسعاً. فقد تراجعت الحقوق السياسية والحريات المدنية في 52 دولة، بينما شهدت 21 دولة فقط تحسناً. وأسهمت الانتخابات المعيبة والنزاعات المسلحة في هذا التراجع، مما عرّض الحرية للخطر وتسبب في معاناة إنسانية شديدة.[34] إذ أن تقرير الحريات لعام 2022 أكد على أنه يُعزى التهديد الحالي للديمقراطية إلى 16 عاماً متتالياً من تراجع الحرية العالمية. فقد شهدت 60 دولة تراجعاً في عام 2021، بينما شهدت 25 دولة فقط تحسناً. واليوم، يعيش حوالي 38% من سكان العالم في دول تُصنّف على أنها "غير حرة"، وهي أعلى نسبة منذ عام 1997، بينما يعيش حوالي 20% فقط في دول تُعتبر "حرة". وخلال هذه الفترة من التراجع الديمقراطي، تآكلت الضوابط التي تمنع إساءة استخدام السلطة وانتهاكات حقوق الإنسان.[35]

وعليه إن تصور الخير العام هو عبارة عن مجموعة من الأهداف التي تحدد تصور الشخص لما هو ذو قيمة في حياة الإنسان أو لما يعتبره حياة جديرة بالعيش، يشمل هذا التصور خيارات الشخص ورغباته فيما يتعلق باللباس والأكل واستخدام أوقات الفراغ والمثل الشخصية والصداقة والعائلة.[36] هذا يتعلق بمفهوم العدل وآليات تحقيقه فقد شدد صاحب كتاب "التنمية حرية" أمارتيا صن على أهمية القدرات؛ لأن أهم المشكلات هي المشكلات قابلة للمقارنة، وتتعلق بكيفية الوصول إلى مجتمع أقل ظلماً، وأن العدالة تتعلق أساساً بكيفية فاعلية الأفراد ليكونوا أغنياء أو فقراء.[37] أي قدرتهم ووعيهم بمكانتهم وتفاعلاتهم مع إدراك قيمة الكرامة عبر منظومة الحقوق. لذا فتصور الخير يرتبط بعالمية حقوق الإنسان كتصور وحيد وممكن للخير بوصفه جزءاً لا يتجزأ من مفهوم العدالة. وقد يكون أولى وأهم أسسه في سورية هو الثقة، إذ عبر بعض الذين تلقوا خدمات المجتمع المدني بعدم ثقتهم في عمل المنظمات كونه يفتقد للمصداقية: بعض المنظمات قدمت لنا خدمات ويوجد منهم جيدين، لكن الكثير منهم كاذبين ومعاملتهم سيئة، ويسرقون الدعم، يقومون بوعدنا بالمساعدة ويكذبون علينا.

هذه الحالة تتكرر بين السوريين الذين يتلقون خدمات المجتمع المدني من حيث الثقة به وبسياسية عمله القائمة على المحسوبية والفساد، وهذه العقلية منتشرة بين الوسط السوري؛ لذا لا يمكن فصل الجانب الأخلاقي عن الجوانب القيمية خاصة في موضوع الكرامة الإنسانية، وهي إن كانت أصيلة في الإنسان، إلا أن عكسها في سلوك وواجبات عملية أمر ليس سهلاً؛ خاصةً مع تعقد الواقع الذي تعمل به منظمات المجتمع المدني المفتقدة للاستراتيجيات الأخلاقية، والعملية. وفي الجانب العملي هنالك اقتران واضح بين الحقوق والواجبات، فإن كانت الحقوق هي أمر أصيل في الإنسان أياً كان جنسه أو لونه أو معتقده، ففي الوقت ذاته عليه واجبات يجب أن يؤديها. هذه الفاعلية بين الحقوق والواجبات هي ركائز المواطنة الفاعلة من جهة. وهي ضامن لتمتع الجميع بكرامة، والتي يجب أن تكون استراتيجية المجتمع المدني الحقيقة هادفة لذلك.

4.الكرامة والتنمية

في أعقاب كارثة تسونامي عام 2004 نقل عن مسؤول سيرلانكي في الإغاثة قوله: لا أعلم ما هو الأسوأ، الموجة الأولى من الماء أم الموجة الثانية من المساعدات،[38] وفي سورية يمكن أن نقيس على هذا القول أنه لم نعد قادرين على التحديد أيهما

34 Yana Gorokhovskaia, Cathryn Grothe, "Freedom in the world 2024-The Mounting Damage of Flawed Elections and Armed Conflict" (Freedom house, February 2024), 01.

35 Sarah Repucci, Amy Slipowitz, Freedom in the world 2022- The global expansion of Authoritarian rule, (Freedom house, February 2022), 01.

36 حنفي، نحو علم اجتماع حواري، 13- 14.

37 حنفي، نحو علم اجتماع حواري، 16

38 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 112.

أسوأ موجة المذلة الأولى "قبل 2011" ، أم الموجة الثانية "بعد انحراف الثورة عن مطلب الكرامة"، عبر أموال المساعدات والمانحين التي تعتبر أحد عوامل اللافعل وإعاقة التنمية، بل ترسيخ للفقر المتعدد الأبعاد.

خلال تصميم الإغاثة وتوصيلها؛ تتعرض احتياجات متلقي الإغاثة للتجاهل وتخضع بدلاً من ذلك لتفضيلات المانحين المتأثرة في كثير من الأحيان بمصالح خاصة ساعية للربح، ويصور الفقراء بانتظام على أنهم في مواضع شفقة في "إباحية من الفقر"، عوضاً عن كونهم أشخاصاً يستحقون الاحترام،[39] مما يعرقل نمو الإنسان والمجتمع في كرامتهما معاً. إذ غالباً عند سؤال أي شخص من الفئة الهشة عن معنى الكرامة؛ فإنه يربطها بالاحترام والعمل الكريم والاعتماد على النفس. لذا يمكن التساؤل حول (لماذا تستمر أموال الداعمين في اتباع الأساليب التي يُقربإشكاليتها بشكل متكرر؟).[40] وفي محاولة للإجابة عن هذا السؤال يمكن القول أن الإغاثة في البلدان المستضعفة لها أربعة تأثيرات تؤدي لفشلها:[41]

1) ارتباط المساعدات الخارجية بممارسات الإنفاق لصالح الدول المانحة، حيث أن السلع والخدمات المنتجة في البلدان المانحة يرفع تكاليفها بنسبة 15- 30 % ، وبنسبة 40 % في حالة الغذاء، ولعل من تملك أكبر نسبة ترويج لمنتجاتها وصناعتها عبر الإغاثة هي الولايات المتحدة الأميريكية.

2) تغذي المساعدات الخارجية الفساد، وتختفي حصة كبيرة من المساعدات، وليست نسبة 30% مستغربة، وهي النسبة المخصصة والمسموحة بها لتغطية الأجور الإدارية والنفقات التشغيلية للقائمين على مشروع معين تعمل عليه المنظمة. وهناك حالات عجزت فيها 100% من دولارات الإغاثة في الوصول إلى غايتها المقصودة. فمهما تقدم النمو الاقتصادي لا يعوض الفساد الذي ترسخه الإغاثة.

3) المساعدات الخارجية لا تغذي الاستثمارات المعززة للتنمية، لكنها تزاحم المدخرات المحلية وتزيد من استهلاك المنتجات الأجنبية.

4) يمكن للمساعدات الخارجية أن تؤدي إلى تفاقم احتمالية الصراع. حتى المساعدات الإغاثية حصل أن بيعت لزيادة الجاهزية الحربية. فقد يكون هناك نتيجة زيادة المساعدات ازدياد في حوادث القتل، والقمع، والتعذيب من قبل الدولة. لأن المساعدات شديدة التأثر بانتهازية أكثر الفاعلين فظاعةً وإجراماً داخل هياكل السلطة في الدول المتلقية.

ففي السياق العالمي الذي تتراجع فيه الحريات أصبحت الأنظمة الاستبدادية أكثر قدرة على التلاعب بالمعايير والمؤسسات، التي تهدف إلى دعم الحريات الأساسية أو الالتفاف حولها، وتقديم الدعم للآخرين الراغبين في القيام بالمثل. وفي الدول التي تتمتع بديمقراطيات راسخة، استغلت القوى الداخلية أوجه القصور في أنظمتها، مما أدى إلى تشويه السياسة الوطنية بهدف تعزيز الكراهية والعنف والقوة غير المقيدة. أما الدول التي واجهت صعوبات في تحديد موقعها بين الديمقراطية والاستبداد، فهي تميل بشكل متزايد نحو الخيار الاستبدادي. لأن النظام العالمي يقترب من نقطة تحول، وإذا لم يعمل المدافعون عن الديمقراطية معاً لضمان الحرية للجميع، فسينتصر النموذج الاستبدادي.[42] هنا يبرز تحدي مهم تواجهه بلدان ما بعد الاستعمار، وهو التغلب على تركة الإدارة الاستعمارية والحكم المباشر، فلم تكن محاولة تشغيل المؤسسات التي تركها المحتلون الأجانب ناجحةً جداً، وهذا ليس مفاجئاً. وكانت محاولة استيراد أجندات التنمية الأجنبية تكراراً لنفس الأسلوب- أقل وحشيةً، لكن ليست أقل فشلاً.

---

39 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 19.

40 Kate Bridges, Michael Woolcock, "How (Not) to Fix Problems That Matter- Assessing and Responding to Malawi's History of Institutional Reform" (World Bank Group, December 2017), 03.

41 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 112- 113.

42 Repucci,-Slipowitz, "Freedom in the world 2022",01

يجب الاكتفاء بالتنمية بالتقليد، فالقارة طافحة بالفعل بجثث الأنظمة المستوردة الفاشلة المتعفنة، إذ أن تبني الكرامة للديمقراطية يعني أن يقود السكان المحليون التغيير، سواء كان ذلك من خلال إبطال الموروثات الضارة للاستعمار أو إنشاء أنظمة متأصلة محلياً للمساءلة وتأمين نعمة افتراض الحرية وكرامة الحكم الذاتي لشعبهم.[43]

إن الديناميكات غير الصحية التي تحكم علاقات الدول المانحة والمتلقية، لا تتغير، بل تتطلع للأشخاص العاديين وإلى مجموعات المجتمع المدني في الدول المتلقية ليطالبوا بأن تكسر حكوماتهم دورة الإغاثة. فتعزز بعض الممارسات الاستعمارية كإيديولوجيا "المخلص الأبيض" الواضحة في الصور المستخدمة في جمع التبرعات والتواصل من قبل المنظمات الدولية غير الحكومية، إلى الهياكل التنظيمية للمنظمات الدولية غير الحكومية في الجنوب العالمي وسلوك بعض عمال الإغاثة البيض العاملين في الجنوب العالمي.[44] فنجاعة المساعدات تعتمد بشكل أساسي على جودة المؤسسات والسياسات العامة في البلدان المستقبلة لها. كون البلدان الفقيرة تعاني فساداً مستشرياً في تخصيص المساعدات الخارجية التي تزاح من مراميها الأصلية لمصلحة تملك غير مشروع لنخب البلدان المعنية.[45]

كما يضر الافتقار للحكم الرشيد بالتحولات البنيوية الضرورية لاقتصادات البلدان المتلقية، بوصفها شرطاً ضرورياً لبناء قدرات استيعابية داخلية حقيقية لتحقيق التحولات التنموية المرجوة. وهذا يستلزم التفكير في كيفية تفعيل الحكم الرشيد للمساعدات التنموية في توجيهها إلى مستحقيها وعدم حيادها عن أهدافها لمصلحة فئات سياسية وبيروقراطية فاسدة في البلدان المستقبلة، بالنظر إلى جدة المؤسسات والسياسيات العامة وطبيعة الأنظمة السياسية القائمة، وإلى الحكم الرشيد في البلدان الفقيرة، وفي علاقة طردية بمستويات التنمية في هذه البلدان.[46] حيث أن نقل الدولة إلى أعلى درجات الثراء يستغرق وقتاً حتى يثمر ثماراً مستدامة. لكن احترام كرامة الإنسان قد لايستغرق وقتاً لتظهر ثماره. لأن النتيجة تظهر في وقت الفعل نفسه. لا يتطلب سلسلة من الاستدلالات المجردة أو أي نظر في الأدلة التجريبية الدالة على أنها ستؤدي منافع. هي مكافأة بذاتها كونها جزء من الحياة الصالحة. حيث يسعى الناس إلى الكرامة من أجل نفسها.[47]

لقد قدم الفيلسوف السياسي- الأخلاقي جون رولز مبدأين حول الحرية الأساسية والمساواة، هما: التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية الأصلية بين أفراد المجتمع "مبدأ المساواة الصارم"، وإسناد الخيرات الأساسية للفئات الأسوأ حالاً في المجتمع "مبدأ الفرق أو الاختلاف"، ويقوم مفهوم رولز للعدالة على: [48]

1) الإصرار على المساواة العادلة في الفرص، التي تغني الاشتغال العلمي حول عدم المساواة.
2) الحاجة إلى الاهتمام الخاص بالناس الأكثر فقراً وتهميشاً.
3) الطريقة التي يجري بها تصور الخيرات الأساسية، والتي تمنح الناس فرصة لفعل ما يرغبون في حياتهم الخاصة "مفهوم الخير"

43 بالمر، وارنر، التنمية بكرامة، 105.

44 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة،115 .

45 مراد دياني، "استحواذ النخبة على المساعدات الخارجية: أدلة من الحسابات المصرفية في الخارج"، مجلة حكامة 1 (2020)، 237.

46 دياني، استحواذ النخبة على المساعدات الخارجية،241.

47 بالمر- وارنر، التنمية بكرامة، 17.

48 ساري حنفي، نحو علم اجتماع حواري، 13.

بذلك فإنه كلما كانت الدولة شديدة المركزية والشمولية وتتمركز السلطة بأيدي أقلية؛ فإن ما يقابلها موضوعياً سيكون غياب المجتمع المدني لأن منظماته لا يمكنها النشوء والتطور دون أجواء الحرية، بذا فإن غيابها وتغييبها أمراً مرادف لتمركز السلطات، بما فيها في الأنظمة التسلطية والمحافظة، وبالعكس فإن نظاماً سياسياً يقوم على التعددية وعلى الفصل في الرقابة والمشاركة، لأنها جزءاً من مسار الدولة وتطورها. فعندما تكون السلطة متمركزة بأياد قليلة، فإن الدولة ستبتلع المجتمع المدني قوة رصد واقتراح مكملة وموازية لوظيفة الدولة، وبكل الأحوال ينبغي أن يكون المجتمع المدني متمايزاً عن الدولة وإلا سيفقد خصائصه. [49]

هكذا تقوم العناصر الفاعلة في المجتمع المدني بتأدية عملها في مجال حقوق الإنسان عبر طرق عدة: كحمل هموم المواطنين والرأي العام، والعمل على رأب الصدع في المجتمعات التي تعاني من الصراعات، والدفاع عن الفئات التي تعاني من التمييز أو الحرمان، وتبادل المعلومات، ومناصرة ومراقبة تنفيذ معايير حقوق الإنسان، والتبليغ عن أي انتهاكات تتعلق بهذا الموضوع، ومساعدة ودعم ضحايا الانتهاكات، وإطلاق حملات من أجل تطوير معايير جديدة لحقوق الإنسان، وتقديم المشورة بشأن السياسات لدفع جدول الأعمال الخاص بحقوق الإنسان، والمساهمة في توفير نظام حماية فعال على الصعيد الوطني وتقديم التدريب في هذا المجال.[50] فلا يجب على الذين يسعون إلى تحقيق الازدهار أن يتركوا تنميتهم للآخرين. قد يساعد الأجانب، لكن يجب أن يظلوا ضمن حدودهم. إن تنمية المجتمعات الفقيرة والبلدان الفقيرة في أيدي الفقراء. فهم وكلاء تنميتهم الخاصة.[51] إذ أن التنمية هي عملية/ طريقة للتفكير في المشاكل المعقدة والتعامل معها.[52] وهذه العقلية يجب أن تتبنى مبدأ كرامة الإنسان.

هنا يجب التأكيد على أن قيمة الكرامة الإنسانية اليوم في المجتمع السوري تعيش أزمة حقيقية، وتعتبر منظمات المجتمع المدني واحدة من مسببات تلك الأزمة نظراً لاستراتيجيتها في تقديم الخدمات، واللهث وراء مال الداعم، وكأن المنظمات تقتات وتستمر على جراح المحتاجين من السوريين وفقرهم القائم على الحرمان. فهي تحديات اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة وتعليميّة وخدميّة من طبيّة وبنى تحتيّة وإغاثيّة كونها تشهد ضعفاً بل وندرة على مستوياتها ككل. إضافة الى ذلك الواقع المزرى والوضع اليائس وعدم انتهاج أسس الثقافة السورية المجتمعية والدينية القائمة على الرحمة والتراحم في تقديمها. مما يجعل مستويات الكرامة في أشد أزماتها. علاوة على ذلك، فإن حالة الترقب المستمر من ترك المكان بسبب فقدان الأمان وانتشار التمييز بين القائمين على تقديم الخدمات في منظمات المجتمع المدني على أساس مناطقي، يؤدي إلى خلل في النسيج الاجتماعي السوري.

الخاتمة

أخيراً يمكن القول: أنه لابد من التوقف عن التفكير والتعامل مع متلقي خدمات المنظمات بأنهم مستفيدون سلبيون ينتظرون مخلص؛ هو المجتمع المدني وداعميه. فرغم وجود بعض النماذج الناجحة والمخلصة في عمل المجتمع المدني- وهي قليلة جداً- مقارنة بفوضى عمل المنظمات المفتقر للحكمة على مدى عقد ونصف، وافتقاد عملها إلى التنظيم والتنسيق الذي يمكن أن يصب في مصلحة الإنسان السوري، كما يفتقر إلى التخطيط والتفكير الاستراتيجي بحيث يتم توظيف أموال المساعدات ومنح الداعمين في خدمة البيئة السورية، تنموياً، فضلاً عن ضعف البرامج التي تقدم؛ بأن تكون متناسبة مع المجتمع والثقافة السورية. إضافةً لذلك أسهم ذلك المال والفوضى وسوء التخطيط والتنظيم إلى فساد بعض الفئات العاملة في تلك المنظمات وثراءها على

49 شعبان، المجتمع المدني العربي، 8.

50 الأمم المتحدة، المجتمع المدني.

51 بالمر، وارنر، التنمية بكرامة، 111.

52 بالمر، وارنر، التنمية بكرامة، 128.

حساب ألام الشعب وإفقاره، كذلك فقد الناس الثقة بعمل المنظمات بسبب استراتيجيات عملها من ناحية، وعدم مرونتها في مواكبة التغيرات الواقعية التي ترتبط بها احتياجات الناس –باستثناء الاستجابات الطارئة– من حيث العيش ضمن أزمات متعددة ومركبة تتضاعف يومياً من ناحية ثانية، كالأحداث السياسية التي تفرض متغيرات جديدة، والكوارث الطبيعية كالزلزال، وضعف البنية التحيتة، وواقع الخيام الذي يتجدد ويتعمق، إضافة لإسهام المجتمع المدني عبر منظماته في تكريس ثقافة الكسل، والانتظار، الاعتمادية على الآخر –الخارجي– وإضعاف الرغبة في العمل. فكل ما يرسل من أموال بحجة مساعدته هو استعباد له. لأن التغيير يجب أن يأتي من الأفراد والجماعات في المجتمع صاحب الوجع الحقيقي، من الإنسان الفاعل في بيئته وليس من سياسات المانح المفروضة بأجندات أثبتت فشلها في انتشال الإنسان من واقعه، بل أعادت إنتاج واقعه السيء بصورة أكثر سوءاً وأقل إنسانية. فوجود منظمات المجتمع المدني رهن حياة السوريين بالدعم المالي إذ استمر استمروا، وإن انقطع ارتفعت حالة العوز والفقر المتعدد الأبعاد مما يضعف قيمة الكرامة الإنسانية. وإن كان للمجتمع المدني في سورية دور مع بداية عمليات التهجير القسري والاستجابة الطارئة، لكن استمراره عمله بنفس عقلية الإغاثة والاستجابة الطارئة بعيداً عن التفكير التنموي، يزيد الوضع سوءاً في سورية.

إذن أثرت منظمات المجتمع المدني في انحدار قيمة الكرامة الإنسانية في المجتمع السوري؛ مما يعد انتهاك لموثيق العمل الإنساني في حماية الحريات والحقوق، والعدالة كفضيلة عليا تقترن بها قيمة الكرامة. فلم تتمكن منظمات المجتمع المدني من أن تنقل الإنسان لواقع أقل ظلماً، بل كانت عاملاً من عوامل إضعاف العدالة. خاصةً أن المعايير الفعلية التي تقوم عليها برامج المجتمع المدني مرهونة بمال الداعم وفلسفته في العمل الإنساني، والبعد عن خصوصية المجتمع السوري، والخوف من خسارة فرص العمل في المنظمة. مما يضمن طول أمد الصراع حتى بعد الانتقال لمرحلة الحل السياسي، لأن عقلية الانتظار واللافعل أخذةفي التحول لثقافة مكرسة في المجتمع السوري.

المصادر والمراجع

- الأحمد، غياث حسن. "الكرامة الإنسانية وتطبيقاتها في القضايا الطبية". الجزء الأول، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق .الوصول 2023/11/20.
https://www.cilecenter.org/ar/resources/articles-essays/alkramt-alansanyt-wttbyqatha-fy-alqdaya-altbyt
- ESCWA، الإسكو. منظمات المجتمع المدني .الوصول 28 نوفمبر 2024.
https://www.unescwa.org/ar/sd-glossary
- UN، الأمم المتحدة، تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية عن طريق تحسين فهم القيم التقليدية للبشرية، نيويورك: مجلس حقوق الإنسان، 2012.
- UN، الأمم المتحدة. المجتمع المدني. الوصول 28 نوفمبر 2024.
https://www.ohchr.org/ar/resources/civil-society
- بالمر، توم جي. – وارنر، مات. التنمية بكرامة تقرير المصير والتوطين ونهاية الفقر. مترجم: ميرا جندي وأخرون. بغداد: بيت الحكمة، 2024.
- حنان، حيلة. منظمات المجتمع المدني ودورها في حماية الحقوق والحريات. الجزائر: جامعة أحمد دراية، أطروحة دكتوراه، 2022.
- حنفي، ساري. "نحو علم اجتماع حواري". مجلة عمران 12/ 46 (2023)، 7-40.
- دياني، مراد. "استحواذ النخبة على المساعدات الخارجية: أدلة من الحسابات المصرفية في الخارج". مجلة حكامة 1 (2020)، 235-241.
- زريق، برهان. الكرامة الإنسانية. دمشق: وزراة الإعلام السورية، ط1، 2016.
- سكوت، جون- مارشال، جوردون. "المجتمع". موسوعة علم الاجتماع. 3 مجلدات، ترجمة: محمد الجوهراي وآخرون. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.
- سميث، شارلوت سيمور."المجتمع". موسوعة علم الإنسان- المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية. مجلد واحد، ترجمة: محمد الجوهري وأخرون. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.
- سويلمي، مني. "البيت والزلزال من منظور أنثروبولوجي". مؤتمر الزلزال الدولي- الجانب الإنساني والديني. تحرير: مصطفى أونوردي وآخرون، 253-269. غازي عنتاب: جامعة غازي عنتاب، 2024.
- شعبان، عبد الحسين. "المجتمع المدني العربي هل هو قوة ثالثة؟". مجلة دراسات دولية 46 (2010)، 1-14.
- عبد الجليل، حمد عبد الجليل. "حق الكرامة الإنسانية وتشريعات حقوق الإنسان". مجلة أبحاث قانونية 9 (2020)، 22-38.
- مركز الروابط للبحوث والدراسات الاستراتيجية. "إخفاقات النيو ليبرالية في زمن تمدد الديمقراطية". الوصول 12 نوفمبر2024 .
https://rawabetcenter.com/archives/174458
- هلال ، مصطفى حسن. حماية الكرامة الإنسانية في القانون الدولي الإنساني. كربلاء: كلية القانون، رسالة ماجستير، 2023.
- Bridges, Kate- Woolcock, Michael. "How (Not) to fix Problems That Matter- Assessing and Responding to Malawi's History of Institutional Reform". World Bank Group, December 2017.
- Deirdre Nansen McCloskey. "Bourgeois Equality How Ideas- Not Capital or Institutions- Enriched the World". The University of Chicago press. Accessed 02 November 2024.
https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/B/bo22655327.html
- Gorokhovskaia, Yana- Grothe, Cathryn. "Freedom in the world 2024-The Mounting Damage of Flawed Elections and Armed Conflict". Freedom house, February 2024.
- Repucci, Sarah- Slipowitz, Amy."Freedom in the world 2022- The global expansion of Authoritarian rule". Freedom house, February 2022.

2. BÖLÜM

MAKÂSID VE HİKMET BAĞLAMINDA FIKIH YAZILARI

دراسات في القرآن والسنة في ضوء المقاصد والحكمة

PROF. DR. RECEP ASLAN
HADİS VE SÜNNETİ MAKÂSIDI İLE OKUYUP ANLAMA
قراءة الحديث والسنة من خلال المقاصد د. رجب أصلان

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED MURTAZA ÇAVUŞ
KUR'AN-I KERİM'DE HİKMET VE FASLÜ'L-HİTAP: NAHL VE ZÜMER SÛRESİ ÖRNEĞİNDE MAZİ FİİLİN MÜZARI FİİL ANLAMINDA KULLANILMASI
الحكمة وفصل الخطاب في القرآن الكريم استخدام الفعل الماضي بمعنى الفعل المضارع في سورتي النحل والزمر نموذجاً د. محمد مرتضى جاويش

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED HUSAM SKAF
KUR'ÂNÎ MAKSATLARIN İNSAN FITRATINI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ
دور المقاصد القرآنية في تعزيز الفطرة الإنسانية د. محمد حسام سكاف

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUD BAKDASH
KIRAAT İLMİNİN MAKASİDÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN KONUMU
علم القراءات وموقفه من أهداف القرآن الكريم د. محمود بكداش

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH TÜRKOĞLU
GÜNÜMÜZ HADİS ÇALIŞMALARINDA KONULU HADİS: MAKÂSIDÎ BİR YAKLAŞIM
أهمية الحديث النبوي الموضوعي في العصر الحديث د. عبد الله ترك أوغلو

DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET ONUR
KEŞŞÂF TEFSİRİNDE HİKMETLER VE MESELLER
الحِكَم والأمثال القرآنيّة والنبويّة في تفسير الكشّاف د. أحمد أونور

قراءة الحديث والسنة من خلال المقاصد

أ.د. رجب أصلان

HADİS VE SÜNNETİ MAKASIDI İLE OKUYUP ANLAMA

PROF. DR. RECEP ASLAN

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Türkiye

recep_aslan72@hotmail.com

ORCID: 0009-0002-1972-9726

GİRİŞ

Bütün insanlığa rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerîm'de aynı zamanda insanlığa örnek ve model olarak takdim edilmiştir. O'nun Allah katından getirdiği din; inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayatın her alanını kuşatan bir mahiyet içermektedir.

Sünnetin makâsıdını anlamak ve günümüz problemlerine çözüm olması noktasında sünnetin ve onun yazıya geçirilmiş şekliyle hadislerin iyi anlaşılması gerekir. Bu çalışmada maksadımız, hadis ve sünnetin doğru anlaşılması konusunda Hz. Peygamber'in sünnetinin insana, hayata ve yaşadığımız gezegene verdiği mesajı anlamaya çalışmak çabasıdır. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi Müslümanlar için saadet asrıdır ve asr-ı saâdet'in dinî düşüncede büyük önemi vardır. Zira bu zaman dilimi İslâm'ın geldiği, Hz. Peygamber tarafından açıklandığı, sahâbe tarafından anlaşılıp yaşandığı bir dönemdir. Asr-ı saâdet'te yaşamak her Müslümanın haklı ve güzel bir özlemidir. Ancak Yüce Allah'ın evrensel ve son din olarak gönderdiği İslâm'a gönül verenlerin aile hayatı, şehirleşme, giyim-kuşam, süslenme ve beslenme, ticaret, ziraat, ekonomi, çevre gibi alanlar dâhil hayatlarının bütün yönlerini hep saadet asrındaki şekil ve tarzlarda kıyamete kadar sürdürmelerini istediğini düşünemeyiz. Ama Allah'ın bizden asr-ı saâdet'i anlamamızı ve ondan alacağımız örnekliği kendi hayatımıza uygulamamızı istediğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmada, hadis ve sünnetin makâsıdını anlama noktasında, hadislerin Kur'an âyetleriyle birlikte ele alınması, rivayetlerin bütünlük içinde işlenmesi, sünnette kastedilen mana, amaç, ilke ve hikmetleri tespit etmek, Hz. Peygamber'in üslûbunu ve anlatım tarzını bilmek, Hz. Peygamber'in örnekliğini çağımıza taşımak, sünnetin bağlayıcılık yönünü anlamak, sünnette yerellik ve evrensellik gibi ilkeler üzerinde durulacaktır.

1. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Hz. Peygamber'in konumunu doğru anlamak gerekir.

Bütün peygamberlerin temel vasfı, insan/beşer olmalarının yanında, Allah'ın elçisi/resûlü oluşlarıdır. Onları diğer insanlardan ayıran ana özellik budur. Peygamberler, Allah tarafından aramızdan seçilerek peygamberlikle görevlendirilmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm öteden beri peygamberlerin niçin beşer arasından seçildiğini doğru anlamayan inkârcıların "…*Bu nasıl peygamber ki (bizler gibi) yemek yiyor, çarşıda, pazarda dolaşıyor. Ona, kendisiyle birlikte uyarıcı olarak bir melek*

indirilmesi gerekmez miydi?"[1] şeklinde itirazlarını zikreder. Yine Kur'an'ın "*Kendilerine doğru yolu gösteren bir rehber geldiğinde insanları inanmaktan alıkoyan şey 'Allah peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi' demeleri olmuştur.*"[2] açıklaması, kavminin Salih peygamber hakkında "*İçimizden bir beşerin peşinden mi gideceğiz?*"[3] şeklindeki sözleri, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin öteden beri itiraza konu edildiğini göstermektedir.[4]

Müşriklerin peygamberlikle ilgili ilk itirazlarından birisi, Hz. Peygamber'in beşer olmasıyla alakalı idi. Onlar, "Bizim gibi ve bizden farklı olmayan bir insanın peygamber olduğunu nasıl kabul edelim? Bu, bizim gibi yiyor, çoluk çocuk sahibidir ve diğer bütün insanlar gibi dünya işleriyle uğraşıyor. Böyle bir kişi, peygamber olabilir mi?" diye itirazda bulunuyorlardı. Kur'an-ı Kerîm'de bu itirazlara değinilerek uygun cevaplar verilmiştir.[5] Kâfirler, beşeriyetin, peygamberlikle bağdaşmayacağını iddia ederek şöyle itirazda bulunmuşlardır: "…*Bir beşer mi bize yol gösterecek?*"[6], "…*Siz de bizim gibi beşerden başka bir şey değilsiniz...*"[7] "…*O zâlimler kendi aralarında fısıldaşıp, 'Bu da sizin gibi bir insan değil midir? Artık göz göre göre sihre mi inanıyorsunuz*?' derler.[8] Bu durumu Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in ağzından şöyle cevaplandırmaktadır: "*De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım…*"[9] "*Biz de sizin gibi insandan başka bir şey değiliz. Fakat Allah, kullarından dilediğine nimetini lütfeder. Allah'ın izni olmadıkça biz size delil getiremeyiz.*"[10]

Müşrik Arapların anlayışına göre peygamber, harikulade işlere gücü yeten, gaybı bilen, tabiat kanunlarını geçersiz kılabilen, ölümsüz olan, göklere yükselen, melekleri indirebilen vb. insanüstü bir varlık idi.[11] Onlara göre Allah'ın mesajını etten kemikten yapılmış bir insan değil, olağanüstü güçlerle donatılmış bir melek getirmeliydi.[12] Bu melek Allah'tan aldığı emirle halkı uyarmalı ve peygambere itaat etmeyenlerin Allah'ın gazabına uğrayacağını belirterek cezalandırılmalıydı. Müşrik Araplar, Hz. Peygamberin sıradan kabile reislerinden daha az imkânlara sahip

[1] el-Furkân 25/7.
[2] el-İsrâ 17/94.
[3] el-Kamer 54/24.
[4] Ayrıca bk. İbrâhim 14/10; el-Enbiyâ 21/3; el-Mü'minûn 23/24, 33; eş-Şu'arâ 26/154; Yâsin 36/15; et-Tegabun 64/6.
[5] Ebû'l-'Alâ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 2/396.
[6] et-Tegabun 64/6.
[7] İbrâhim 14/10; Yâsin 36/15.
[8] el-Enbiyâ 21/3.
[9] el-Kehf 18/110.
[10] İbrâhim 14/11.
[11] İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 2/54; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 127.
[12] el-Furkân 25/7; Fussilet 41/14.

olmasına, ev bark, bağ ve bahçenin bulunmamasına itiraz ediyorlar ve böyle bir kimsenin Allah tarafından gönderilen bir peygamber olamayacağını düşünüyorlardı.[13]

Peygamberlik gerçeğini kabullenmeyen müşrik Arapların cahilî peygamber algıları karşısında onların iddia ettiği gibi o ne bir melek ne bir kâhin ne de bir şairdi. Kur'an, Hz. Peygamber'in bir "resûl/nebi" olduğunu belirtirken, onun aynı zamanda ölümlü bir "beşer/insan" olduğunu ilan ediyordu.[14] Yüce Allah her defasında Mekkeli müşriklerin beşer üstü peygamber algılarını reddetmiş ve onların dikkatlerini sadece vahye yöneltmiştir.[15] Allah, müşriklerin bu tepkileri karşısında Hz. Peygamber'e: "*Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resûl olarak gönderilen bir beşerim.*"[16] diye cevap vermesini emretmiştir.[17]

Kur'an, müşrik Arapların peygamberlere dair "beşer üstü" ya da "melek" şeklindeki yanlış tasavvuruna karşılık onların beşer/insan olduğuna kuvvetli bir vurgu yaparak "*De ki: Eğer yeryüzünde yerleşip dolaşanlar melek olsalardı, biz de onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.*"[18] buyurarak onların beşer üstü peygamber algısını reddetmektedir. Hz. Peygamber, kendisinden çok fazla şeyler bekleyenlere karşı Hz. Nuh'un kavmine söylediği şu sözlerle cevap verdi: "*Ben size, Allah'ın hazineleri yanımdadır, demiyorum. Gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum*."[19] Bu âyetlere göre Allah, elçi bir melek göndermemiş, gönderdiği insan elçilere de beşer üstü özellikler vermemiştir. Hz. Peygamber'den önce bazı peygamberler eliyle gerçekleşen tehaddi (meydan okuma) maksatlı mucizeler belli amaçlara yönelik olup sınırlıdır ve tamamen Allah'ın dilemesiyle olmaktadır.[20]

Hz. Peygamberin, peygamberlik gibi yüce ve ağır mesuliyet gerektiren bir vazifeyi yüklenmesinin[21] yanında bir beşer olması hasebiyle, başta ailesi olmak üzere tüm insanlarla her türlü ilişkisini sürdürmüştür. Yeri gelmiş hüzünlenmiş, yeri gelmiş neşelenmiş, kimi zamanda öfkelenmiştir. O herkes gibi bir insandır. Dostları ve arkadaşlarıyla iyi geçinmiş, çocuklarla şakalaşmış, torunlarıyla ilgilenmiş ve onları gezdirmiş, gençlerle dertleşmiş, alışveriş yapmış, savaş için hendekler kazmıştır.

---

[13] el-İsrâ 17/90-95; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, 1/252.
[14] el-İsrâ 17/90-95; el-Ahzâb 33/40.
[15] el-Ankebût 29/50-51.
[16] el-İsrâ 17/93.
[17] H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 38-39.
[18] el-İsrâ 17/95.
[19] el-En'âm 6/50.
[20] İsmail Hakkı Ünal, *Hadis* (Ankara: MEB Yayınları, 2006), 11.
[21] el-Müzemmil 73/5.

Eşleri, çocukları ve torunlarıyla ilgilenmiş, eşleriyle ilişkisinde sorun yaşadığı anlar olduğu gibi, huzurlu olduğu anlar da olmuştur. Ona şaka yapanlar olduğu gibi kendisi de başkalarına şaka yapmış, onunla okçuluk gibi oyun oynayanlar da olmuştur. Allah insanlara bir melek veya beşer üstü bir varlık değil, kendileri gibi yaşayan bir insanı peygamber olarak seçmiştir. Çünkü onun getirdiği din, bireysel ve toplumsal hayatın her alanına dair hükümler taşımakta ve Hz. Peygamber de onları insanlara tebliğ ederek, açıklayarak ve hayata açılımını yaparak ulaştırmaktaydı. Bu özelliğiyle toplumun her kesimi onu örnek model olarak kabul etmiştir.[22]

İslâm'ı bize Allah'tan getiren, açıklayan ve örnek hayatıyla bu dinin nasıl yaşanacağını gösteren Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber insanlar arasından seçilmiş bir beşer olup, aynı zamanda nübüvvet görevini de icra etmiştir. Peygamberlere mahsus sıfatlara sahip olup, kendisi Allah tarafından yetiştirilmiştir. Aşağıdaki âyetler onun resul oluşunu bize bildirmektedir:

"*Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat O, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*"[23]

"*Muhammed ancak bir resûldür. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir…*"[24]

"…(Ey Muhammed!) Seni insanlara bir resûl olarak gönderdik."[25]

2. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Hz. Peygamber'in görevlerini bilmek gerekir.

Peygamberler, Allah'tan aldıkları ilâhî mesajı insanlara aktarma misyonuyla görevlendirilmiş güzide kişiliklerdir. Allah, onları insanlar arasında seçmek[26] suretiyle emir ve yasakları ile dünya ve ahiret hayatına dair hükümleri insanlara ulaştırmak[27] üzere vazifelendirilmiştir. Bu bağlamda, peygamberlerin gerçek misyonu, kendilerine vahyedilen ilâhî mesajı tebliğ etmek, onları anlaşılır duruma getirmek, hayata açılımını sağlamak, insanları ilâhî mesajları anlamaya ve tasdike çağırmak, inananları cennetle ve iyiliklerle müjdelemek, inanmayanları azapla korkutmaktır.[28]

Kur'an'da ifade edildiği gibi insanlığın var oluşundan beri Allah, mesajlarını peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirip o mesajlar çerçevesinde yaşamalarını istemiştir. Bu sebeple Kur'an, kendilerine peygamber gönderilmemiş hiçbir insan

[22] Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 38-39. Hz. Peygamber'in beşerî yönüyle ilgili farklı örnekler için bk. Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, 181-240.
[23] el-Ahzâb 33/40.
[24] Âl-i İmrân 3/144.
[25] en-Nisâ 4/79.
[26] Âl-i İmrân 3/74; el-En'âm 6/88; İbrâhim 14/11; en-Nahl 16/2; el-İsrâ 17/55; el-Kasas 28/68; el-Mü'min 40/15; el-Cum'a 62/4.
[27] en-Nahl 16/35; el-Ankebût 29/18; el-Ahzâb 33/39.
[28] H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Görevleri", *Kur'an Sünnet İlişkisi*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 109.

topluluğu bulunmadığını, aksine tarihî süreçte her bir insan topluluğuna bir elçinin muhakkak gönderildiğini, peygamber gönderilmeden hiçbir topluluğa zulmedilmediğini ifade etmiştir. "*Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı peygamber gelip geçmiş olmasın.*"[29] "*Allah'a andolsun ki, senden önceki ümmetlere de peygamberler gönderdik.*"[30] Tüm peygamberler gibi Hz. Peygamber de, Allah tarafından birtakım görevlerle yükümlü tutulmuştur. O'nun en önemli ve en başta gelen görevi şüphesiz Kur'an'ı insanlara tebliğ ve tebyin etmesidir. Ayrıca insanları manevî kirlerden arındırmanın yollarını gösteren tezkiye, davet, teşri ve ta'lim gibi görevleri var idi.

2.1. Tebliğ

Peygamberlerin en temel görevi, Allah'tan aldıkları vahyi insanlara ekleme ve eksiltme yapmaksızın olduğu gibi iletmektir. Tebliğ olarak isimlendirilen bu görevin ihmal edilmesi peygamberlik görevinin yerine getirilmemesi anlamına gelmektedir. "*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun…*"[31] âyeti bu duruma işaret etmektedir.

Hz. Peygamber, tebliğini insanlara sadece duyurmakla, onları haberdar etmekle mükelleftir. Kimseye ilâhî mesajı dayatma veya baskı yoluyla kabul ettirme yoluna gitmemiş, akıllara ve gönüllere hitap ederek kendi görev ve yetki sınırını aşmamıştır. "*Eğer yüz çevirirlerse, bilesin ki biz seni onların üzerine bekçi göndermedik. Sana düşen, sadece tebliğdir*"[32] "*Artık sen öğüt ver! Sen ancak öğüt vericisin. Sen, onların üzerine bir zorba değilsin.*"[33]

Hz. Peygamber, tebliğ görevini herhangi bir karşılık beklemeksizin yerine getirmiştir: "*De ki: Ben buna karşılık sizden bir ücret istemiyorum. O (Kur'an) bütün âlemler için ancak bir öğüttür.*"[34] "*Sen ne kadar şiddetle arzu etsen de insanların çoğu inanacak değildir. Oysaki sen buna karşılık onlardan bir ücret istemiyorsun. (Kur'an) âlemler için ancak bir öğüttür.*"[35]

Yine Hz. Peygamber, ilâhî mesajı insanlara aktarırken tebliğ etmekle görevli oldukları hususları gizlememiş[36] ve insanlar arasında cinsiyet veya statü farkı gözetmeksizin herkese eşit mesafede kalarak tebliğ görevini ifa etmiştir.

2.2. Beyân

[29] El-Fâtır 35/24.
[30] en-Nahl 16/63.
[31] el-Mâide 5/67.
[32] eş-Şûrâ 42/48.
[33] el-Gâşiye 88/21-22.
[34] el-En'âm 6/90.
[35] Yûsuf 12/103-104. Ayrıca bk. Yûnus 10/72; Hûd 11/29, 51; eş-Şu'arâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Sebe' 34/47.
[36] Bk. el-A'râf 7/62, 68, 79, 93; Hûd 11/57; el-Ahzâb 33/39; el-Cin 72/27-28.

Hz. Peygamber'in, resûl olarak ikinci önemli görevi de kendisine gönderilen vahyi insanlara açıklamaktır.[37] Buna da "beyan" ya da "tebyîn" görevi denilir. Hz. Peygamber'in sünneti/hadisleri de bu noktada önem arz etmektedir. Zira vahiy çoğu zaman detaylı malumat vermemekte, genel ifadelerle umumi kaideler koymaktadır. Kur'an hükümlerini sözlü ve uygulamalı olarak açıklamak ve dinî konularda hüküm vermek Hz. Peygamber'in görevleri arasında yer alır.

Tebliğden maksat, ilâhî mesajın doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşama aktarılmasıdır. Kur'an, ana esaslar itibariyle öz ve kısa olduğu için sünnet, onu tefsir ederek mücmelini tafsil, mutlakını takyid, umumi lafızlarını tahsis etmektedir. Kur'an'ı açıklayan sahîh hadisler hesaba katılmaksızın Kur'an'ı tefsir etmeye kalkışmak doğru değildir. Dolayısıyla salt postacı ve aktarıcı konumunda kalmayan, Kur'an'ın muhtevasını insanlara anlatan ve bunları öğreten Hz. Peygamber'in öncelikli görevlerinden birisi de, Kur'an'ı beyandır.[38]

Kur'an, Hz. Peygamber'in beyân görevini değişik âyetlerde ifade etmektedir:

"*İnsanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.*"[39]

"*Biz bu kitabı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.*"[40]

"*Biz her peygamberi mutlaka kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (kendilerine indirileni) açıklasın*."[41]

Kur'an'da hükmü muhkem (açık) olan âyetler olduğu gibi anlamı anlaşılmayacak derecede kapalı, müşkil ve mücmel âyetler de vardır. Bu sebeple Allah, Hz. Peygamber'i insanlara ilâhî vahyi tebliğ, tebyîn ve tatbik amacıyla vazifelendirmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görevlerinden biri de Kur'an mesajının mücmel yönlerini açıklamak, müşkil yerlerini beyân etmek, umumi ifadeleri tahsis etmek, mutlak ifadelerini sınırlandırmaktır.[42]

2.3. Davet

Davet kelimesi Arapça'da masdar olup sözlükte "çağırmak, seslenmek, adlandırmak, dua veya beddua etmek, ziyafete çağırmak, propaganda yapmak" gibi

[37] en-Nahl 16/44.
[38] Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 40.
[39] en-Nahl 16/44.
[40] en-Nahl 16/64.
[41] İbrahim 14/4.
[42] Konuyla ilgili bk. Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 85-87.

anlamlara gelir.[43] Davet kelimesinin kökünün temel anlamı, "birilerini bir şeylere yönlendirmek ve teşvik etmek üzere çağırmak"tır.[44] Davet kelimesi terim olarak özellikle "İslâm'a ve İslâm esaslarının uygulanmasına çağrı" anlamına gelir.[45]

Risâletin veriliş nedenlerinden en önemlisi ve her peygamberin en büyük görevi insanları Allah'a davet etmek ve bu yolda her türlü çabayı göstermektir. Hz. Peygamber'in misyonunu en kapsamlı bir şekilde anlatan şu âyette şöyle buyurulur: "*Ey Peygamber! Biz seni şahit, müjdeleyici, uyarıcı ve Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.*"[46]

Davet, peygamberliğin temel bir prensibidir. Hz. Peygamber'in risâlet görevi bu prensiple gerçekleşmiştir. Allah, Hz. Peygamber'in tebliğ ve davette izleyeceği yol konusunda şu stratejileri belirlemiştir:

"*Ey Peygamber! İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.*"[47]

"*Allah onların kalplerinde olanı biliyor. Onlara aldırma, kendilerine öğüt ver ve onlara kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.*"[48]

"*Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi…*"[49]

2.4. Ta'lim

Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı tebliğ ve davetin yanı sıra, mü'minlere kitabı, hikmeti ve hatta onlara bilmedikleri şeyleri öğretme gibi önemli bir görevi daha vardır.[50] Allah'ın kitabını öğretmesi, daha çok amelî konularla ilgilidir. Âyetlerde ifade edildiği gibi, onun ta'lim görevi sadece Kur'an'la sınırlı değildir. O, Kur'an'la birlikte hikmeti de öğretmektedir.

---

[43] Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 14/257; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.),169-170; Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/16.

[44] Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/279; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*,169-170; Halis Albayrak, "Tebliğ ve Da'vet Kavramlarının Analizi", *İslâm'ın Güncel Yorumu*, Kutlu Doğum 2003 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 47.

[45] Çağrıcı, "Da'vet", 9/16.

[46] el-Ahzâb 33/45-46.

[47] en-Nahl 16/125.

[48] en-Nisâ 4/63.

[49] Âl-i İmrân 3/159.

[50] el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

Esed'in ifadesiyle Kur'an bilinç ve bilgiye verdiği önem sonucunda mensupları arasında entelektüel (ilmî) bir merak dalgasının ve bağımsız bir araştırma ruhunun uyanmasını sağlamıştır.[51] Bu anlamda daha önce hiçbir anlam ifade etmeyen okuma, yazma, kitap, kalem vs. kavramlar, kutsal olanın da desteğiyle yepyeni anlamlar kazandı, daha doğrusu Müslümanın zihin dünyası bilgi merkezli bir yenilenmeyle yeni kavramsal çerçeveye kavuşmuştur.[52]

"*Ümmîler arasından, kendilerine ayetleri okuyan, onları arıtan, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Onlar, daha önce, şüphesiz apaçık bir sapıklık içinde idiler.*"[53] Bu ayette Kur'an, Hz. Peygamber'in tebliğ görevinin eğitim ve öğretimle gerçekleşeceğine dikkat çekmiştir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in bu ta'lim/öğreticilik vasfına işaret edilmekte, kendisi de "muallim peygamber" sıfatına haiz olduğunu şöyle ifade etmektedir: "*Allah beni zorlaştırıcı, sıkıntı verici, yanıltıcı ve şaşırtıcı olarak göndermedi. Fakat beni muallim (öğretici, eğitici) ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi.*"[54] Hz. Peygamber vahiyle donanmış, hikmetle bezenmiş bilge bir muallimdi.

Hz. Peygamber'in ta'lim göreviyle şöyle bir örnek vardır. Bir sahâbînin namazda yersiz konuşması üzerine diğer ashâb ona sert bir bakış atarken Hz. Peygamber onu hoşgörüyle karşılamış, onun bu zarif davranışını söz konusu sahâbî şöyle ifade etmiştir: "Ben Resûlullah'tan daha güzel öğreten, daha yumuşak davranan bir muallim (öğretici) görmedim. Beni ne azarladı, ne dövdü ne de ağır konuştu. Namaz bitince yalnız şunları dedi: "*Bu namazda insan kelamı konuşulmaz. Namaz ancak tesbih, tekbir ve Kur'an okumaktan ibarettir.*"[55]

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kendisini muallim olarak takdim etmiş, tavsiye ettiği bütün fikirler, bütünüyle hayatında şekillenmiştir.[56]

2. 5. Tezkiye

Hz. Peygamber'in Kur'an'da söz edilen görevlerinden biri de tezkiyedir. Tezkiye, zekâ kökünden türetilmiş olup "temizlemek, temize çıkarmak, arındırmak"

---

[51] Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), XXI.

[52] Recep Aslan, "Kadınların Hz. Peygamber'e Yönelttikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 15/49 (2011), 52.

[53] el-Cuma 62/2; Ayrıca bk. el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmrân 3/164.

[54] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006), "Talâk", 29 (2/680-681); Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), "Mukaddime", 17 (No. 229); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), "Mukaddime", 32 (No. 361).

[55] Müslim, "Mesâcid", 29 (1/243); Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytu Efkâru'd-Devliyye, 1419/1999), "Salât", 171 (No. 930); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), "Sehv", 100 (No. 561).

[56] Geniş bilgi için bk. Abdulfettah Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2001), 60-168.

manasına gelmektedir. Tezkiye, işlenen her türlü hatalı düşünce ve eylemler neticesinde meydana gelen günah, kir ve paslardan temizlenme faaliyeti olup insan hayatına, onun yapıp etmelerine ait bir kavramdır.[57] Tezkiye (arınma), insana has; onun insanî boyutuna ve fıtrî yapısına işaret eden bir kavram olup Hz. Peygamber'in şu hadisinde yer bulmuştur: "*Şayet sizler günah işlemeyen insanlar olsaydınız, Allah sizi helak eder; yerinize günah işleyen ama günahlarından tevbe eden bir topluluk yaratırdı.*"[58] Bu hadis arınmanın insana ait bir olgu ve onun fıtratına has bir durum olduğunu ifade etmektedir.[59]

Allah şu âyetlerde Hz. Peygamber'in mü'minleri yanlış inançlardan arındırması (tezkiye) görevini açıklamaktadır.

"*Ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden (manevî kirlerden arındıran), onlara Kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Hâlbuki onlar daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler*."[60]

"*Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler*."[61]

"Kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı, hikmeti, bilmediklerini öğreten bir resûl gönderdik."[62]

2. 6. Teşrî

Allah, Kur'an'da bazı emir ve talimatlar vermiş ve bazı ilkeleri tayin etmiş, gerisini de Hz. Peygamber'e bırakmıştır. Hz. Peygamber de bu emir ve talimatlar çerçevesinde yasama yetkisini kullanmıştır. Aşağıdaki âyetler de Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine verdiği bu yetkiye dayanarak Kur'an'da hükmü bulunmayan bazı hususların helal, bazılarının da haram olduğunu ifade etmiştir.

---

[57] Bağcı, "Hz. Peygamber'in Görevleri", 137; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 109.

[58] Müslim, "Tevbe, 9 (2/1260); Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye, ts.), Daavât, 99 (No. 3539); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnavût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 13/ 445; 38/ 497-498.

[59] Bu rivâyetle ilgili değerlendirmeler için bk. Nihat Yatkın, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006); Recep Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 95-100.

[60] el-Cum'a 62/2.

[61] Âl-i İmrân 3/164.

[62] el-Bakara 2/151.

"Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar…"[63]

"Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlü'nün haram kıldığını haram saymayanlarla… savaşın."[64]

Birinci âyette doğrudan Hz. Peygamber'in yasama yetkisinden söz edilirken, ikinci âyette hem Allah hem de Resûlü'nün haram kılma yetkisine vurgu yapılmaktadır.

Muhammed Takî Osmanî'ye göre, âyetteki *"onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar…"* ifadeleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fonksiyonlarından birinin "temiz şeyleri helal kılmak, pis şeyleri de haram kılmak" olduğuna işaret etmektedir. O'na göre, hangi açıdan bakılırsa bakılsın bu âyet Hz. Peygamber'in yeni hüküm koymada Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilenlere ilave olarak gayr-i metluv vahye dayanan bir otoriteye sahip olduğu gerçeğinin açık bir kanıtıdır.[65]

Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisi, sadece Kur'an'da zikredilen helal ve haramların tebliğinden ibaret değildir. Onun, Kur'an'da kendisine verilen genel ilkeler ışığında, Kur'an'da işaret edilmeyen hususların helal-haram olup olmadığını belirleme yetkisi vardır ve bu yetki Kur'an'a dayanan bir yetkidir.[66]

3. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Hz. Peygamber'in sünnetinin kapsamını bilmek gerekir.

Karadâvî, kısaca "nebevî yöntem" olarak tanımladığı sünneti, unsurları açısından ele alarak yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Ona göre, nebevî yöntemin beş boyutu vardır:

a. Kuşatıcı bir yöntem: Karadâvî, bu yöntemin uzunluk, genişlik ve derinlik ile insan hayatının hepsini kaplaması ile belirginleşen bir yöntem olduğunu söyler. Ona göre uzunlukla kastedilen şey insanın doğumundan ölümüne dek, hatta ceninlik döneminden, ölümünden sonrasına kadar bütün hayatını kapsayan zaman dilimidir. Genişlik ile de; evde, çarşıda, mescitte, yolda, işte, Allah ile olan ilişkide; birey, aile, Müslüman veya gayr-i müslimler, hatta insan, hayvan ve bitkiler ile olan ilişkilerde dahi, kişinin daima sünnetin rehberliğinde yürümesiyle, hayatın her sahasını kuşatan bir genişlik kastedilir. Derinlikten kasıt ise insan hayatının iç yapısındaki derinliktir

[63] el-A'râf 7/157.

[64] et-Tevbe 9/29.

[65] Muhammed Takî Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 48.

[66] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 176. Ayrıca bk. Ebû'l-'Alâ Mevdûdî, *İslâm'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (İstanbul: Hilâl Yayınları, ts.), 381-382; Kâmil Çakın, *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri* (Ankara: Seba Yaynıları, 1997), 62.

ki, bu da; beden, akıl ve ruhu kapsar, zâhir ve batını içerir; söz, amel ve niyeti de kuşatır.

b. Dengeli bir yöntem: Karadâvî, bu yöntemin denge ile belirginleşen bir yöntem olduğunu söyler. Ona göre bu yöntem; ruh ile beden, akıl ile kalp, dünya ile ahiret, misal ile gerçek, teori ile pratik, gayb ile şehadet, özgürlük ile yükümlülük, fert ile toplum, (Kur'an ile sünnete) uyma ile bid'atlere uyma gibi unsurların arasındaki dengeyi sağlar. Bu, (ifrat ile tefrit arasında) vasat olan bu ümmet için, mutedil, kabul edilebilir bir yöntemdir.[67]

c. Bütüncül bir yöntem: Karadâvî'ye göre bu yöntem, Yüce Allah'ın "*Nur üstüne nurdur*"[68] âyetinde olduğu gibi, iman ile bilgiyi, vahiy ile aklı bir araya getiren bir yöntemdir. Bu yöntemde yasamanın eğitimle tamamlandığını söyleyen Karadâvî, bu durumu şu şekilde açıklar: Çünkü eğitimin, birey ve toplumu oluşturma, idareyi kurma ve halkı yönlendirmede rolü olduğu gibi, yasamanın da hakları koruma, bağlayıcı kılma, suçluları terbiye etme ve cezalandırmada önemli rolü vardır. Dolayısıyla yasama olmaksızın sadece eğitim yeterli olmadığı gibi, eğitim olmaksızın da sadece yasama yeterli değildir.[69]

d. Gerçekci Bir Yöntem: Karadâvî, sünnetin insanlara kanatları olan bir melek muamelesi yapmayan gerçekçi bir yöntem olduğunu ifade eder ve bu yöntemi şu şekilde açıklar: "Sünnet, insanlara kanatları olan melek muamelesi yapmaz. Aksine onları, yemek yiyen, çarşıda dolaşan beşer olarak görür ve buna göre davranır. İnsanların eğilimleri, şehvetleri, zorunlu gereksinimleri ve ihtiyaç duydukları şeyler olduğu gibi, ruhsal yüce zevkleri ve ruhlar âlemine doğru yükselme çabaları vardır. Çamurdan ve kuru bir balçıktan yaratıldıkları halde, onlarda Allah'ın ruhundan bir üfürme de vardır."

e. Kolaylaştırıcı Bir Yöntem: Bu yöntemin özelliklerinden biri de; onun kolaylık, kolaylaştırma ve hoşgörü ile öne çıkmasıdır. Bu durum, onun gerçekçi oluşunun neticesidir. Hz. Peygamber'in sünnetinde, dinleri hususunda insanlara zor gelecek ve dünyalarında ise kendilerini sıkıntıya düşürecek herhangi bir şey yoktur.[70]

Karadâvî'ye göre sünnet, insanın zayıflığına riayet etmiş ve mubahlar dairesini geniş, haramlar dairesini de dar tutmuştur. Mahzurlu şeylerin meydana gelmesi halinde zaruretleri ona mubah kılmıştır. Dahası, insanın ihtiyaçlarını da göz önüne almış ve ihtiyaç halinde bazı haramları da ona mubah kılmıştır. Sünnet, günahlara düşmesi halinde de tövbe kapısını insanın yüzüne kapatmamaktadır. Yine ona göre

[67] Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009), 124-125.
[68] en-Nûr 24/35.
[69] Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 126.
[70] Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 128-130.

sünnet, ister Allah vergisi olsun, isterse sonradan kazanılsın, insanlar arasındaki değişik halleri ve aralarındaki farklılıkları da göz önüne almıştır. Bununla beraber toplulukların adetlerini ve farklılıklarını da gözetmiştir.[71] Karadâvî'nin sünnet anlayışını anlamlı kılan boyut, sünnetin bireysel, toplumsal ve evrensel boyutuna yaptığı vurgudur.[72]

4. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için sünneti/ hadisleri Kur'an âyetleriyle birlikte ele almak gerekir.

Kur'an ve sünnet birbirinden ayrılması mümkün olmayan ve bir bütünü meydana getiren unsurlardır. Sünnet, Kur'an'ın açılımını sağlayan, onu tekid ve tefsir eden bir fonksiyona sahiptir. Kur'an'da, sünnetin konumunu belirleyen, onu destekleyen ve Hz. Peygamber'in şahsiyetini şekillendiren bir unsurdur. Kur'an'ın tefsir edilmesinde sünnete gereksinim duyulduğu gibi, sünnetin doğru anlaşılmasında da Kur'an'a gereksinim vardır.

İlâhî vahyi insanlara iletmek için elçi seçilen Hz. Peygamber, şüphesiz Kur'an'ı en doğru şekilde anlamış ve uygulamıştır. Bu sebeple Kur'an ile hadisler arasında bir çelişki ve aykırılıktan bahsedilemez. İmâm Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) ifadesiyle, "Allah'ın Resûl'ü, Allah'ın kitabına muhalefet etmez; Allah'ın kitabına muhalefet eden de Allah'ın Resûl'ü olamaz."[73] Bu konuda İmâm Şâfiî (ö. 204/819) de sünnetin Kur'an'a aykırı olamayacağını şu şekilde ifade etmiştir: "Hz. Peygamber, Allah'ın emri olmadan hiçbir konuda hüküm vermemiştir. Allah'ın, Peygamber'ine gönderdiği emirler iki kısımdır: Biri, bizzat Allah'ın insanlara okunmak üzere inzal ettikleri; diğeri de doğrudan Peygamber'e vahyedilen ve Hz. Peygamber'in sünnet kıldıklarıdır."[74] Ayrıca İmâm Şâfiî de, Ebû Hanife gibi sünnetin Kur'an'a asla muhalefet edemeyeceğini söylemiştir.[75]

İbn Abbâs bir gün Hz. Âişe'nin yanına gelmiş Hz. Ömer'den naklen Hz. Peygamber'in: "*Allah, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle mü'mine azap eder*." buyurduğunu aktarmıştır. Bunun üzerine Hz. Âişe, "*Size Kur'an yeter*." diyerek bu konuda Kur'an'daki bilgileri de göz önünde bulundurmalarını tavsiye etmiş, ardından suçun şahsiliği prensibine atıfta bulunan "*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah*

[71] Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 129-130.

[72] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 89-90.

[73] Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Muhammed Zâhir el-Kevserî (Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368/1948), 26-27; krş. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezheplerinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 95.

[74] Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm.* thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalib (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 9/70.

[75] Şâfiî, *el-Umm*, 9/51.

yükünü yüklenmez."[76] mealindeki âyeti okuyarak ilgili hadisin hatalı nakledildiğini belirtmiştir.[77]

Sahâbe nakledilen bir hadisi ile Kur'an'ın sarih hükümleri arasında çelişki gördüklerinde Kur'an'ı esas almışlar ve rivayet edilen haberde bir illet/kusur bulunduğunu farz ederek onunla amel edilmemesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.[78]

5. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için hadisleri bütünlük içinde işlenmesi gerekir.

Kur'an âyetlerini bir arada, bütüncül bir yaklaşımla ele alıp değerlendirmek gerekiyorsa, aynı şekilde aynı konuda nakledilen hadisleri de bir arada ele alıp bir bütünlük içerisinde değerlendirmek ve yorumlamak gerekir.

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Bir hadisin bütün tariklerini bir araya getirmediğiniz sürece onu anlayamazsınız. Hadisin farklı tarikleri birbirini açıklar."[79] Hz. Peygamber'den rivâyet edilen her sözü veya onun hakkında sözlü olarak ifade edilen her hâdiseyi pek çok kareden oluşan bir resme benzetecek olursak, her hadisin veya hâdiseyi bize nakleden rivâyetin bütün kareleri tamamlanmış resmini bize veren herhangi bir hadis kitabı mevcut değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis kaynakları, resmi tamamlayan kareleri içermek açısından hiç kimsenin müstağni kalamayacağı eserlerdir. Ancak resmi tamamlamak bir hadis rivâyetinin, bütün tarîklerinin bir araya getirilmesiyle mümkündür. Bu sayede her bir isnâdın aktardığı parça metinler birleştirilmiş ve 'bütün' imkân nispetinde bir araya getirilmiş olacaktır. Bu şekilde bir araya getirilen tarîklerin tamamının birlikte değerlendirilmesiyle ancak bir anlam bütünlüğüne ulaşılacaktır.[80]

Örneğin, "Üç şeyde uğursuzluk vardır: Kadın, ev ve at." rivâyetini[81] tek başına ele aldığımız zaman hadisi yanlış anlarız. Ancak konuyla alakalı diğer rivâyetlere baktığımızda konu daha net olarak anlaşılmaktadır. Zira hadisin eksik nakledilmesi bir yana, başka rivâyetlerde ise İslâm'da uğursuzluğun olmadığı ifade edilmiştir.[82] Ayrıca rivâyeti aktaran Ebû Hureyre, sözün yarısında Hz. Peygamber'in huzuruna

---

[76] el-Fâtır 35/18.

[77] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980), "Cenâiz", 33 (No. 1288); Müslim, "Cenâiz", 22 (1/413).

[78] Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 130-131. Konuyla ilgili farklı örnekler için bk. Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*, 142-143.

[79] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1403/1983), 2/212.

[80] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 238-239.

[81] Buhârî, "Cihâd", 47 (No. 2858-2859), "Nikâh", 17 (No. 5093-5095), "Tıb", 43 (No. 5753); Müslim, "Selâm", 116 (2/1060); Ebû Dâvûd, "Tıb", 24 (No. 3922); Tirmizî, "Edeb", 58 (No. 2824); İbn Mâce, "Nikâh", 55 (No. 1993-1995).

[82] Müslim, "Selâm", 110-117 (2/1059).

girdiği için rivâyeti eksik aktarmıştır. Hz. Âişe Ebû Hureyre'yi tenkit ederek rivâyetin bütününü şöyle nakleder: "Câhiliye ehli uğursuzluğun at, ev ve kadında olduğunu söyler."[83] Dolayısıyla hadis bu çerçevede esas anlamını bulmakta ve yanlış anlaşılma ortadan kalkmaktadır.

6. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Sünnette kastedilen mana, amaç, ilke ve hikmetleri tespit etmek gerekir.

Sünnete tabi olmak, Hz. Peygamber'in her dediğini, her yaptığını, her uygulamasını, meselelere getirdiği her çözümü aynen ve bunların altında yatan amaç ve ilkelere bakmaksızın tekrarlamak ve taklit etmek değildir. Aynı şekilde sünnete uymak, Hz. Peygamber dönemine geri gitmek, o dönemin şartlarını, yaşam tarzını günümüze aktarmak değildir. Aksine sünnete uymak, Hz. Peygamber'den ilham alıp onun bize verdiği prensipleri rehber edinerek problemlere çözüm aramak demektir. Sünnet bize Kur'an'ın bir yorumu olması itibarıyla onun gibi gerek bireysel, gerek toplumsal hayatımıza yön verecek amaçlar ve prensipler verir. Bunlardan yola çıkarak her zaman ve mekânda devamlı gelişen şartlar çerçevesinde çağımızın sorunlarına cevaplar hazırlamaktır. [84]

Hz. Peygamber herhangi bir konuda bir sünnet (model davranış) ortaya koymuşsa, bunu yaparken bazı amaçları hedeflemiş ve bazı ilkeleri göz önünde bulundurmuştur. İşte bizim yapmamız gereken de onun ortaya koyduğu modele yön veren amaç ve ilkeleri araştırıp ortaya çıkarmaktır. Nitekim bizzat Hz. Peygamber tarafından izlenen yol da şekil değil, illet, hikmet, amaç ve ilkeleri göz önünde bulundurmaktır.[85]

Muasır âlimlerden Muhammed Gazâlî (ö. 1416/1996), Hz. Peygamber'den nakledilen her sünnetin doğru anlaşılmamış olabileceğine dikkat çekerek şöyle demiştir: "Gerçekten Müslümanlar, tarih boyunca hadis ve sünneti yanlış anlamak ve yorumlamaktan çektiğini, uydurma hadislerden çekmemiştir."[86]

Sünneti anlamada hataya düşüren sebeplerden birisi de, onlarda var olan sabit amaç ile değişken araçların ayırt edilmeyişidir. Değişken araçlar ise çevre, dönem, şartlar veya örften oluşmaktadır. Örneğin insanlar sağlıkla ilgili bazı hadislere büyük

---

[83] Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1988), 2/1380; Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li Îrâdi Mâ'stedrekethu Â'işe alâ's-Sahâbe*, thk. Sa'id el-Afgânî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970), 114-117.

[84] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 92-93.

[85] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 95; Abdulkadir Evgin, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2015), 47-48.

[86] Muhammed el-Gazâlî, *Fıkhu's-Sîre*, thk. Muhammed Nâsuriddîn Elbânî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1385/1965), 38.

önem vermektedir. "*Tedavi olduğunuz şeylerin en hayırlısı hacamattır/kan aldırmaktır.*"[87], "*Size şu Hind ağacını kullanmanızı tavsiye ederim. Çünkü onun içinde yedi türlü şifa vardır.*"[88] , "*Çörekotunda, ölüm hariç her derde deva vardır.*"[89] vb. rivâyetler, tıbb-ı nebevinin ruhu gibi algılanmaktadır. Karadavî'ye göre bu hadisler Hz. Peygamber'in insanları tedavi olmaya, deva aramaya teşvik eden sözleridir. Bunlar tedavi olmanın araçlarından bazılarıdır. Araçlar ise asırdan asıra ve çevreden çevreye değişir. Hadiste geçen araçlar o günün örfüne göre ifade edilmiştir. Yoksa tıbbî uygulamaları dinî bir yapıda sınırlamak için söylenmemiştir.[90]

Hadis ve sünneti makâsıd-maslahat bütünlüğü çerçevesinde de anlamak gerekir. Sünnetin genel maksatları, İslâm'ın genel maksatlarıdır. Dinin, canın, neslin, malın ve aklın korunması ilkeleri hadisler için de geçerlidir. Dolayısıyla ferdin, toplumun ve tüm insanlığın korunması esastır. İçinde yaşadığımız evrenin korunması en temel ilkedir. Çevreyi korumak, tarımı, kültürü, nesilleri korumak dinin temel gayesidir. Kolaylık, rahmet, adalet, zorluğu gidermek, fıtrata uygunluk İslâm'ın temel maksatlarıdır. Her hadisin bu gibi temel amaçlar doğrultusunda anlaşılması esastır.

Bu genel ilkeler ve örneklerden sonra, sünnetin şekil/lafızdan ziyade ilke-prensip olması, şeklin tamamen gereksiz ve değersiz olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Özellikle "ibadetler" olarak tanımlanan, namaz, oruç, hac gibi hususların, -bazı ayrıntılar hariç- zaman ve mekâna göre değişmesi kesinlikle söz konusu olamaz. Bu konularda sünnetin belirlediği şekillerin korunması elbette zorunludur. Sünnetin şekilden ziyade amaç, ilke ve hikmet olduğu alanlar ise daha ziyade ibadetlerin dışında kalan ve özellikle toplumsal alanlardır. Nitekim zaman ve mekânın değişmesiyle yeni meselelerin ortaya çıktığı alanlar da genelde bu alanlardır.[91]

7. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Hz. Peygamber'in anlatım üslûbunu doğru aktarmak gerekir.

Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerîm'in bir edebiyat şaheseri olduğu herkesin malûmudur. Kur'an-ı Kerîm, birçok açıdan mu'ciz olduğu gibi, edebî yönden de mu'cizdir.

---

[87] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 19/102, 20/241; Buhâri, "Tıb", 13 (No. 5697); Müslim, "Musakât", 62 (2/740); Ebû Dâvûd, "Tıb", 3 (No. 3857); Tirmizî, "Tıb", 9 (No. 2047-2048).

[88] Buhârî, "Tıb", 10 (No. 5692), 21 (No. 5713) ; Müslim, "Selâm", 86 (2/1053); Ebû Dâvûd, "Tıb", 13 (No. 3877); İbn Mâce, "Tıb", 13 (No. 3462).

[89] Buhârî, "Tıb", 7 (No. 5687-5688); Müslim, "Selâm", 88 (2/1053); Tirmizî, "Tıb", 5 (No. 2041); İbn Mâce, "Tıb", 6 (No. 3449).

[90] Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 259-260.

[91] Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 110.

Hz. Peygamber'in tebliğ, tebyin, ta'lim gibi görevleri vardır. O, tebliğ görevini yaparken, Kur'an-ı Kerim'den etkilenmiş ve kimi zaman aynı üslûpla konuşmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber yüksek bir fesahat ve belağat sahibidir ve onda cevâmi'ul-kelim (az sözle çok şey söyleyebilme) gibi Allah vergisi meziyetler ve fasih Arapçanın konuşulduğu bir çevrede yetişmiş olmak gibi özellikler vardır.[92] Bu vasıflara sahip olan Allah'ın Elçisi, risâlet görevini ifa ederken yeri geldikçe Arap dilinin anlatım tekniklerinden yararlanmıştır. Kendisi, dinin evrensel mesajını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi, Arap edebiyatında ağırlık teşkil eden mecaz, teşbih, istiare, temsil, kinaye vb. dolaylı anlatım tarzlarını da kullanmıştır. Anlatmak istediklerini bazen canlı tasvirlerle belleklere yerleştirmeye çalışmış, bazen de her dil ve gelenekte olduğu gibi kıssalar ve temsilî hikâyeler nakletmiştir. Ayrıca bütün dillerde soyut mefhumları anlatabilmek için somutlaştırma yoluyla anlam aktarmalarına başvurulduğu da bir gerçektir.[93]

Hz. Peygamber'in sözleri, açık, net ve anlaşılırdı. O. söylediği sözlerin, muhatabın aklında ve kalbinde yer etmesi için kısa, öz ve yavaş konuşurdu. Bu duruma muttali olan Hz. Âişe, Hz. Peygamber konuşurken onun sözlerini saymak isteyenin bunu rahatlıkla yapabileceğini belirtmiştir.[94] Başka bir rivayette Hz. Âişe, "Hz. Peygamber konuşurken sözlerini, sizin (kelimelerden) birini diğerinin arkasına alelacele dizdiğiniz gibi sıralamazdı" demiştir.[95]

Bu ve buna benzer rivayetler, Hz. Peygamber'in sözlerinin mübarek ağzından dökülmeden önce fikir süzgecinden geçtiğini ve sözlerine tam hâkim olduğunu bize göstermektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in sözlerinde herhangi bir muğlaklık, karışıklık veya eksiklik olmamıştır.[96]

Hz. Peygamber'in anlatım üslûbunda mükemmel bir tasvir gücü de vardır. Bu tasvirler, onun, mecaz, teşbih, istiare ve kinayelerinde görülmektedir. Hz. Peygamber'in ifade tarzında bir orijinallik ve yenilik vardır. Onun sözleri, hutbeleri, teşbih, mecaz gibi sanatları, kendinden öncekilere benzemeyen bir şekilde ve ona özgü bir tarzdadır.[97] Hz. Peygamber'in bu anlatım tarzı dikkate alınıp hadis metinlerine yaklaşılırsa, O'nun mesajı ve maksadı daha doğru anlaşılmış olur.

---

[92] Taceddin Uzun, "Hz. Peygamber'in Belâğat ve Fesahatı", *Makâlât* 2 (1999), 131; Muhittin Uysal, "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğat", *Marife* 6/2 (2006), 58-59.

[93] Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 256.

[94] Buhârî, "Menâkıb", 23 (No. 3567); Müslim, "Zühd", 71 (2/1366).

[95] Buhârî, "Menâkıb", 23 (No. 3568); Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 160 (2/1165); Ebû Dâvûd, "İlim", 7 (No. 3654); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 41/358, 42/136.

[96] M. Vecih Uzunoğlu, "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü", *DEÜİFD* 32 (2010), 46.

[97] Farklı değerlendirme ve örnekler için bk. Recep Aslan, "Hadislerde Temsili Anlatım", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 249-270.

8. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Hz. Peygamber'in örnekliğini çağımıza taşımak gerekir.

Hz. Peygamber'i "örnek bir model"[98] olarak çağın idrakine sunmak, İslâm dünyasının bugün içinde bulunduğu ortamda zorunlu duruma gelmiştir. Günümüzde Hz. Peygamber'i "üsve-i hasene/örnek model" olarak çağa taşırken bize düşen onun yaptıklarının aynısını yapmak değil, yaptıklarını bugünün koşulları içerisinde yeni bir bakış açısıyla, yeni bir ruhla; aynı hedefleri, temsil ettiği aynı ilkeleri muhafaza etmek şartıyla yeniden yorumlamaktır. Hadis/sünneti yaşamak, Hz. Peygamber'i çağa taşımak ve onun gözettiği ilkeleri aynen gözetmek suretiyle onu örnek almaktır. Zira biz bu çağda yaşıyoruz, bu sebeple bu çağı kendi açımızdan verimli ve yaşanır hale getirmek için Hz. Peygamber'in örnekliğinden istifade etmeliyiz.[99]

Hz. Peygamber asrındaki toplumsal şartlardan farklı olarak M. 18. yüzyıldan itibaren eğitim ve öğretim, siyaset, iktisat, aile yapısı, sosyal hayat gibi her alanda farklı tarihsel, toplumsal, kültürel ve iktisadi değişimler söz konusudur. "Modern çağ" diye adlandırılan bu dönem, değişimin yaşandığı üç asır gibi bir zaman dilimini içermektedir. Bu zaman diliminde meydana gelen gelişmeler, 10-12 asırlık İslâm düşüncesindeki gelişmelerden mahiyet itibariyle özünde son derece farklıdır. Dolayısıyla, değişimin ve dönüşümün yaşandığı son üç asırlık zaman dilimini ve yaşadığımız asrı hesaba katmak ve sorunlarımızı çözmede hadis/sünnette bireysel, toplumsal ve evrensel boyutta kılavuzluk edecek prensipleri tespit etmek gerekir.

Hz. Peygamber kendisinden işittiklerini başkalarına tebliğ etmeyi emrederken anlayarak ve kavrayarak tebliğ etmelerini tavsiye etmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber: "*Allah, bizden bir söz işitip, onu işittiği gibi (başkasına) ulaştıran kişinin yüzünü ak etsin. Kendisine (bilgi) ulaştırılan nice kimseler vardır ki onu işiten (ve kendisine aktaran) kimseden daha kavrayışlıdır*."[100] Anlamaya ve kavramaya bu denli önem veren Hz. Peygamber, zaman zaman illet ve hikmetini sormadan, kendisini bilinçsizce taklit edenleri de ikaz etmiştir. Bir defasında Hz. Peygamber, namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıp sol tarafına bırakmıştı. Bunu gören ashâb da aynı şeyi yaparak ayakkabılarını çıkarmıştı. Namaz bitince, Hz. Peygamber: "Niçin ayakkabılarınızı çıkardınız?" diye sormuş, onlar da: "Sizin çıkardığınızı gördük, onun için çıkardık." demişler. O zaman Hz. Peygamber: "Cebrail bana onlarda pislik olduğunu haber verdi."[101] diye bir izah

[98] el-Ahzâb, 33/21.

[99] H. Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örnekliğinin Günümüzdeki Önemi", *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 107.

[100] Ebû Dâvûd, "İlim", 10 (No. 3665); Tirmizî, "İlim", 7 (No. 2657); İbn Mâce, "Mukaddime", 18 (No. 230); Dârimî, "Nikâh", 24 (No. 235-6).

[101] Ebû Dâvûd, "Salât", 89 (No. 650); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/242-243.

yaparak, örnek alınan davranışın bilinçli yapılması gerektiğine dikkat çekmiş, bilinçsizce yapılan taklit türü davranışlardan sakındırmıştır.

Evrensel bir dinin peygamberi olan Hz. Peygamber'in mesajı ve örnekliği de evrenseldir. Sadece kendi dönemindeki muhataplarıyla sınırlı olmayan bu örnekliği kıyamete kadar sürekli kılabilmenin yolu Allah Rasûlü'nü nasıl örnek alacağımızı bilmekten geçer.

9. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için Sünnetin bağlayıcılık yönünü anlamak gerekir.

Hadis ve sünneti anlamanın önemli ilkelerinden biri de Hz. Peygamber'in hangi davranışlarının uyulması zorunlu olduğu, hangilerinin zorunlu olmadığını tespitle alakalıdır. Bunun için öncelikle ilahî vahyin ışığında Hz. Peygamber'i tanımak, onun gönderiliş maksadını, tebliğ etmekle sorumlu olduğu bilgilerin alanını, bu bilgilerin kaynaklarını ve üstlendiği vazifeleri bilmek ve anlamak gerekir.

İslâm'ın teşrî'de ikinci kaynağı sünnet olduğundan genel anlamda sünnetin bağlayıcılığı konusunda ittifak vardır. Ancak hangi hadisin bizim için ne zaman ve ne şekilde bir hüküm ifade ettiği ve teşrî' bakımından hadislerin bağlayıcılık dereceleri tarih boyunca tartışılagelmiştir. Sahâbeden kimileri Hz. Peygamber'in sözlerinin bağlayıcılık durumunun farkında olmuş ve bu konuda ayırım yapma cihetine gitmiştir. Hz. Peygamber'e söylediği sözü ilahî vahiy sebebiyle mi yoksa şahsi görüş ve içtihadına göre mi söylediğini sormaktan çekinmemişlerdir. İlâhî vahiy sebebiyle söylenen sözlerine ittiba etmekte tereddüt etmezken, şahsi görüş ve içtihadına göre söylediklerinde ise şahsi görüşlerini söylemekten ve kendi tercihlerini tatbik etmekten de vazgeçmemişlerdir.[102]

Mesela, İbn Abbâs'ın anlattığına göre zaman zaman Hz. Âişe'nin hizmetinde bulunan Berîre[103] isminde bir cariye vardır. Mükâtebe âyeti[104] indiği zaman Hz. Âişe, Berîre'yi bedelini ödeyerek sahiplerinden satın almış ve hürriyetine kavuşturmuştur.[105] Azat edilmeden önce Muğîs b. Cahş adında bir kölenin hanımı olan Berîre,[106] hürriyetine kavuştuktan sonra evliliğini sürdürüp sürdürmeme konusunda dinî bakımından tamamen serbest olduğunu öğrenince kocasından ayrılmaya karar verdi.[107]Ancak hanımını çok seven ve kendisinden ayrılmaması için Medine sokaklarında çaresiz bir şekilde ağlaya ağlaya onun peşinden dolaşan Muğîs,

[102] Heyet, *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/114.

[103] Berîre ve bu hadis hakkında geniş bilgi için bk. Zehra Yalçınkaya, *Berîre Hadisi'nin Değerlendirilmesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

[104] en-Nûr 24/33.

[105] Buhârî, "Zekât", 61 (No. 1493), "Hibe", 7 (No. 2578); Müslim, "Itk", 5 (2/701); Tirmizî, "el-Velâ", 1 (No. 2125).

[106] Tirmizî, "Ridâ", 7 (No. 1154).

[107] Ebû Dâvûd, "Talâk", 19-20 (No. 2233-35).

son olarak Hz. Peygamber'e gelmiş ve "*Ey Allah'ın Resûlü! Ne olur benim için Berîre ile konuşuver." diyerek ondan yardım istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Berîre'yi çağırarak, "Ey Berîre! Allah'tan kork! O senin hem kocan, hem de çocuğunun babası, ne var ona geri dönsen?*" diyerek onu kocasına dönmeye teşvik etmiştir. Bunları dinleyen Berîre, "Ey Allah'ın Resûlü! Emir mi buyuruyorsun? diye sorunca Hz. Peygamber, "Ben yalnızca aracılık yapıyorum." cevabını vermiştir. Bunun üzerine Berîre, "Benim ona ihtiyacım yok!" demiş ve kocasından ayrılmıştır.[108]

Berîre'nin Hz. Peygamber'in talebinin emir olup olmadığını sorması, onun Hz. Peygamber'in emrinin bağlayıcı olduğunu bildiğini gösterir. Ancak o, Hz. Peygamber'in ricasına rağmen bunun ondan gelen ve uyması gereken bağlayıcı bir emir olmadığını, ayrılmasının şer'î bir hakkı olduğunu, Hz. Peygamber'in burada yalnızca aracı konumunda olduğunu öğrendiğinde kararından vazgeçmemiş ve ondan ayrılmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in aracılığını kabul etmemesinden dolayı Berîre'yi ne Resûlullah ne de Müslümanlar ayıplamışlardır.

Görüldüğü gibi sahâbîler Hz. Peygamber'in bütün talimatlarına uymaya özen göstermişler. Ancak kimileri onun emir ve yasaklarının bağlayıcı olup olmadığını da gözeterek onun kesin emirleri ile tavsiye nitelikli sözlerini farklı değerlendirmişlerdir. Özellikle fakih ve müctehid sahâbîler, Hz. Peygamber'in tasarruflarını bağlayıcı olup olmaması açısından ayırt etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hadis ve sünnetin sağlıklı bir şekilde anlaşılıp yorumlanabilmesi açısından günümüzde de ilmî kriterler çerçevesinde benzer ayrımların göz önünde tutulması gerekmektedir.[109]

10. Hz. Peygamber'in sünnetinin makâsıdını anlamak için sünnetteki yerellik ve evrensellik yönünü anlamak gerekir.

"Tarihsellik", bir hükmün belirli bir tarihi, coğrafi ve sosyal ortamda mevcut olması, onun varlığı ve devamının bu şartların varlığı ve devamına bağlı bulunmasıdır.[110] Hadiste tarihsellik/yerellik denilince Hz. Peygamber'in söz, davranış ve eylemlerine yansıyan, kendi dönemine özgü tarihsel, bölgesel, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik özellikler akla gelir. Sünnet yaşanmış uygulamalar olarak kabul edilirse bunlar, içinde yer aldıkları toplumun zihinsel, dilsel ve yaşamsal pratiklerini yansıtır. Allah'ın elçisi bir peygamber olarak yeni bir birey yetiştirmiş, yeni bir toplum inşa etmiş ve yeni değerler ve uygulamalar başlatmış olsa da nihayetinde bunu Miladi VII. yüzyılın başındaki Arap Yarımadası'nın toplumsal zemininde başarmıştır.

---

[108] Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 7/250; Buhârî, "Talâk", 16 (No. 5283); İbn Mâce, "Talâk", 29 (No. 2075).

[109] Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 307-308. Ayrıca bk. Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*, 178-189.

[110] Ferhat Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/10-12 (1998), 71.

Sünneti şifahi (sözlü) yolla sonraki nesillere aktaran sahâbîler de dilsel, düşünsel ve toplumsal anlamda VII. yüzyıl Arap toplumunun bir parçasıydı. Bu tespit Hz. Peygamber'in sünnetinin günümüze ulaşan verileri demek olan hadisler ve rivayetlerin okunması, anlaşılması ve anlamlandırılması açısından son derece önemlidir. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber'in içinde yer aldığı olayların kaydedildiği hadis koleksiyonlarındaki bilgiler, her ne kadar bunların bir kısmı Hz. Peygamber'in ağzından kaydedilmiş olsa da VII. yüzyıl Arap toplumunun söylem ve algılarından bağımsız okunamaz.[111] Bu özellikleri taşıyan hadisler vermek istedikleri mesajlar bakımından kuşkusuz evrensel nitelikte olabilir. Ancak, kişilerin özel durumlarıyla ilgili ya da dünyevi bilgi ve beceri isteyen konularda söylenmiş hadislerin herkese yönelik bir mesaj taşıması gerekmez. Evrensellik, hukukî bir norm veya hükmün herhangi bir tarihî, coğrafî ve sosyal ortamla sınırlı olmaksızın bütün zamanları ve mekânları kapsaması ve herkesi bağlamasıdır.[112] Hadiste evrensellikten kastedilen şey ise hadis ve sünnetin bütün insanlara yönelik bir mesaj içermesi ve uyulduğunda Hz. Peygamber'in gözettiği amacın gerçekleşmiş olmasıdır.[113]

Kur'an, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderildiğini bildirmektedir:

"*Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*"[114]

"*Biz seni bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.*"[115]

Bu âyetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'in sünnetinin evrenselliği, onun bütün insanlığa gönderilen bir peygamber oluşundan kaynaklanmaktadır. Netice olarak; "sünnetin tamamı evrenseldir" ya da "sünnetin tamamı yerel/tarihseldir" gibi bir çıkarımda bulunmak mümkün değildir. Sünnet malzemesinin bütünüyle yerel içerikli olanları bulunabileceği gibi olgu olarak yerel içerikli olmakla birlikte evrensel mesaj içerikli olanlarının da bulunabileceğine ve bu bakış açısının göz ardı edilmemesi gerektiğine inanıyoruz. Burada asıl olan, hadis ve sünnetin tarihsel ya da evrensel yönünün anlaşılmasında sünnetin içerdiği makâsıd ve vesâil'in tespitidir. Burada anlama sorunu devreye girmektedir. Bu nedenle sünneti doğru anlayabilmek için, anlama faaliyetinin tüm unsurlarının dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir.[116]

---

[111] Murteza Bedir, *İslâm'ın Yolu: Sünnet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 131-132.

[112] Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", 71.

[113] Ünal, *Hadis*, 95; Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 388.

[114] el-Enbiyâ 21/107.

[115] Sebe' 34/28.

[116] Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 297.

SONUÇ

Sünnetin makâsıdını anlamak ve günümüz problemlerine çözüm olması noktasında onun ve yazıya geçirilmiş şekliyle hadislerin doğru anlaşılması gerekir. Sünnet ve hadisi bugün anlamlandırıp yorumlarken Hz. Peygamber'in risâletininin iki büyük özelliğini göz önünde bulundurmalıyız. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in bütün insanlara hatta bütün âlemlere gönderildiği (evrensellik), diğeri ise bütün çağlara ve bütün zamanlara hitap ettiği (ebedîlik) gerçeğidir. Sünnet ve hadisi doğru anlamak ve bir örneklik olarak zamanımıza taşımak istiyorsak bu iki ilkeyi göz önünde bulundurmak zorundayız. Uymamız gereken ilkelerden biri de, Hz. Peygamber'in uygulamalarının sebep, illet ve hikmetini kavrayarak bugünün koşulları içerisinde yeni bir ruhla; aynı hedefleri, ilkeleri muhafaza etmek şartıyla yeniden yorumlamaktır. Sünneti yaşamak, Hz. Peygamber'i çağa taşımak ve onun gözettiği ilkeleri aynen gözetmek şekliyle onu örnek almaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Albayrak, Halis. "Tebliğ ve Da'vet Kavramlarının Analizi". *İslâm'ın Güncel Yorumu*, Kutlu Doğum 2003. 45-52. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Aslan, Recep. *İhvân-ı Safâ ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Aslan, Recep. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2023.

Aslan, Recep. "Hadislerde Temsili Anlatım", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 249-270.

Aslan, Recep. "Kadınların Hz. Peygamber'e Yönelttikleri Sorular ve Bunların Eğitim Açısından Değeri", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 15/49 (2011), 51-64.

Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamber'in Görevleri". *Kur'an Sünnet İlişkisi*. ed. Bünyamin Erul. 109-142. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Bağcı, H. Musa. "Hz. Peygamber'in Örnekliğinin Günümüzdeki Önemi". *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 107-123. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmî*. thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1403/1983.

Bedir, Murteza. *İslâm'ın Yolu: Sünnet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2012.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.

Çağrıcı, Mustafa. "Da'vet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çakın, Kâmil. *İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri.* Ankara: Seba Yaynıları, 1997.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytu Efkâru'd-Devliyye, 1419/1999.

Ebû Gudde, Abdulfettah. *Ebû Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2001.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. Muhammed Zâhir el-Kevserî. Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368/1948.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2000.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Evgin, Abdulkadir. *Hz. Peygamberin Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları.* Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2015.

Gazâlî, Muhammed. *Fıkhu's-Sîre*. thk. Muhammed Nâsuriddîn Elbânî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadisiyye, 1385/1965.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu.* Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *A'lâmü'l-Hadîs fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman es-Suûdî. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1988.

Heyet, *Hadislerle İslâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 13. Basım, 2016.

Koca, Ferhat. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi". *Kur'an Mesajı:İlmi Araştırmalar Dergisi*1/10-12 (1998), 71-103.

Mevdûdî, Ebû'l-'Alâ. *İslâm'da Hükümet*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilâl Yayınları, ts.

Mevdûdî, Ebû'l-'Alâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Osmanî, Muhammed Takî. *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*. çev. Mehmet Özşenel. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

Râgıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm.* thk. Rıfat Fevzî Abdulmuttalib. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye, ts.

Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet.* Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Uysal, Muhittin. "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğat". *Marife* 6/2 (2006), 53-85.

Uzun, Taceddin."Hz. Peygamber'in Belâğat ve Fesahatı". *Makâlât* 2 (1999), 131-155.

Uzunoğlu, M. Vecih."Hz. Peygamber'in Edebî Yönü". *DEÜİFD* 32 (2010), 41-76.

Ünal, İsmail Hakkı. *Hadis.* Ankara: MEB Yayınları, 3. Basım, 2006.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezheplerinin Hadis Metodu.* Ankara: DİB Yayınları,4. Basım, 2012.

Yalçınkaya, Zehra. *Berîre Hadisi'nin Değerlendirilmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
Yatkın, Nihat. *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2006.

Zerkeşî, Bedruddîn. *el-İcâbe li Îrâdi Mâ'stedrekethu Â'işe alâ's-Sahâbe*. thk. Sa'id el-Afgânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1390/1970.

الحكمة وفصل الخطاب في القرآن الكريم

استخدام الفعل الماضي بمعنى الفعل المضارع في سورتي النحل والزمر نموذجاً

د. محمد مرتضى جاويش

KUR'AN-I KERİM'DE HİKMET VE FASLÜ'L-HİTAP: NAHL VE ZÜMER SÛRESİ ÖRNEĞİNDE MAZİ FİİLİN MÜZARİ FİİL ANLAMINDA KULLANILMASI

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MUHAMMED MURTAZA ÇAVUŞ

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Türkiye

cavus.murtaza@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1248-4829

GİRİŞ

Hikmet ve Faslü'l-Hitap, İslâm düşüncesinde bireysel ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynayan iki temel kavramdır. Hikmet, olayların ve durumların doğru anlaşılması, bilgeliğin yerinde ve zamanında uygulanması anlamına gelirken; Faslü'l-Hitap ise sözün açık, net ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesi, muhataba doğrudan ve etkili bir biçimde aktarılması sanatıdır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Davud'a (a.s.) bu iki özelliğin verildiği şu ayette belirtilmiştir: "Ve ona hikmeti ve fasl-ı hitabı verdik" (Sad: 20). Bu ayet, adaletin ve doğru hükmün ancak hikmet ve etkili ifade yeteneğiyle mümkün olabileceğine işaret etmektedir.

Kur'an'da dilsel ve edebi açıdan dikkat çeken önemli bir unsur da geçmiş zaman fiillerinin şimdiki zaman anlamında kullanılabilmesidir. Bu kullanım, olayın etkisini ve anlatım gücünü artırarak okuyucunun olayı canlı bir şekilde zihninde canlandırmasına imkân tanır. Örneğin, Hud Suresi'nin 45. ayetinde geçen "Ve Nuh Rabbine nida etti" ifadesindeki "nâdâ" fiili, geçmiş zaman kipinde kullanılmasına rağmen, olayın tazeliğini ve o anki duygusal yoğunluğu aktarmaktadır.

Bu bağlamda, hikmet ve Faslü'l-Hitap kavramlarıyla geçmiş zaman fiilinin şimdiki zaman anlamında kullanılmasının ortak noktası, anlamın güçlü ve etkili bir şekilde muhataba ulaştırılmasıdır. Hikmet, doğru hüküm vermeyi; Faslü'l-Hitap, hükmün etkili bir biçimde aktarılmasını; geçmiş zaman fiilinin şimdiki zaman anlamında kullanımı ise olayın zihinde canlı tutulmasını sağlar. Böylece, Kur'an'da bu unsurlar bir araya gelerek ilahi mesajın derinliğini, sürekliliğini ve etkisini pekiştirir. Bu ilişki, dil ve belagat araştırmalarında önemli bir inceleme alanı olarak kabul edilmektedir

Dil, insanlar arasındaki iletişimin temel aracı olmakla birlikte anlam ve ifade zenginliğini yansıtan karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Arapça, dilbilimsel ve anlamsal boyutlarının derinliği ile dikkat çeken bir dildir. Özellikle fiiller, Arap dilinin anlam dünyasında çok önemli yere sahip olup zamanla anlam katmanlarının şekillenmesinde belirleyici bir role sahiptir. Bu çalışma, Arapça'nın temel bileşenlerinden biri olan mazi fiilin zamanlar arasındaki esnek kullanımlarını teorik ve uygulamalı bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

Mazi fiil, genellikle geçmişi ifade etmek için kullanılırken, belirli bağlamlar içerisinde şimdiki zamanı veya geleceğe yönelik durumları da ifade edebilmektedir. Bu durum, Arap dilinin semantik esnekliğini ve pragmatik boyutunu gözler önüne sermektedir. Kur'an-ı Kerim, bu anlamsal esnekliğin önemli bir gösterge kaynağı olarak, mazi fiilinin çok yönlülüğünü anlamak için çarpıcı örnekler sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in dili, estetik ve anlamsal zenginlik ile fiiller aracılığıyla pek çok anlam katmanının ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır.

Bu çalışma, Nahl ve Zümer surelerinden seçilen örnekler üzerinden mazi fiilin anlam esnekliğini ve zaman kavramı üzerindeki etkisini incelemeyi hedeflemektedir. Bunun için mazi fiil, yalnızca geçmişe işaret etmekle kalmayıp şimdiki ve gelecekteki durumları da ifade edebildiği çok yönlü bir yaklaşımla ele alınmış ve bu durum semantik, pragmatik ve sentaktik boyutlar çerçevesinde detaylandırılmıştır. Bu araştırma Arap dilinin gramer yapısına akademik bir katkı sağlamakla birlikte Kur'an ayetlerinin anlam çeşitliliğini daha derin bir şekilde anlamaya olanak tanımaktadır. Bu kapsamda dilin yapısal zenginliği ve ifade kapasitesine dair yapılan bu incelemeler, hem dilbilimsel hem de tefsir alanında önemli katma değerler sunmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Fiilin Tanımı

Arapça'da cümleyi oluşturan kelimeler üç kısma ayrılır. Bunlar isim, fiil ve harftir.[1] Fiil, bir olay veya durumun zaman ile bağlantısına dalalet eden kelime türüne denir. Fiilin genel özelliklerinden bazıları; kendinden önce gelecek zaman anlamını ifade eden iki edatın (سوف ve س) , قد edatının ve fiili cezm eden edatların gelebilmesi, sakin olan müenneslik te'sinin (تْ) ve açık muttasıl zamirlerin sonuna bitişmesidir. Büyük nahiv âlimi Sîbeveyhi (ö. 180/796) *el-Kitâb* adındaki meşhur eserinde fiili şu şekilde tanımlar; *"Fiil, isimlerin oluş lafızlarından alınmış şekiller olup geçmişte olan, şimdiki zamanda gerçekleşen ve varlığını devam ettirmekte olan zamanlar için bina edilen kelime türüdür."*[2] Arapça'da kelime üç kısma ayrıldığı gibi fiil de üç kısma ayrılır. Bunlar mazi, muzari ve emir fiildir.[3]

1.2. Mazi Fiilin Tanımı

Sözlükte; مضى *"m-d-â"* kökünden türeyen mazi الماضي kelimesi *"bir şey geçti, bitti, gitti, yerine getirdi veya uyguladı"*[4] gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin; أمضَيْتُ الأمر cümlesi "ben işi yaptım, bitirdim yerine getirdim" anlamındadır. Nahiv uleması mazi fiilini, konuşma zamanından önce ortaya çıkan, gerçekleşen bir eylem veya duruma delalet eden fiil şeklinde tanımlamışlar. Mazi fiili olayın gerçekleştiğini veya kesin anlamda gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Zira رجع *"döndü"*, علم *"bildi"*, كتب *"yazdı"* vb. fiillerde olduğu gibi mazi fiil, bir şeyin konuşma zamanından önce gerçekleştiğini ifade etmektedir.[5]

---

[1] Cemaluddin Ebi Muhammed İbn Hişam Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Kâtru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ* (Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1994), 23.

[2] Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/12.

[3] Dr. Fâdıl Salih es-Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî* (Umman: Daru'l-Fikir, 2000), 3/308.

[4] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sâdîr, ts.), 8/308.

[5] Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye, âla Kâfiyeti İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Dâru İhyâ-u't-Turasu'l-Arabi, 2009), 2/248.

1.3. Muzari Fiilin Tanımı

المضارع Muzari kelimesi sözlükte *"benzeme ve yakınlaşma"*[6] gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, *"konuşma esnasında meydana gelen ya da daha sonraki bir zamanda (gelecek zaman) meydana gelecek bir olay veya durumu ifade eden fiil türüdür."*[7] şeklinde tanımlanır. Muzari fiil, nasb ve cezm edatları, gelecek zaman ifade eden س ve سوف edatları ve bazı durumlarda tahkik, bazı durumlarda azlık bazı durumlarda ise yakınlık anlamlarını ifade eden قد edatı alabilen bir fiildir.[8] Muzari fiil, harflerin sayısı, ikinci harfin sakin olması ve mastardan oluşması bakımından ismi faile benzemektedir.[9] Ayrıca Sîbeveyhi, muzari fiil ile ismi failin anlam açısından birbirlerine benzerliklerini, هذا ضارب زيدا غدا cümlesi ile هذا يضرب زيدا غدا cümlelerinin aynı anlama geldiklerini ifade ederek açıklamaktadır. Zira her iki cümlenin de anlamı; *"bu kişi yarın Zeyd'i dövecek"* şeklindedir.[10]

2. Mazi Fiilin Özellikleri

2.1. Mebni Olması

Mazi fiilin mebni olduğu konusunda nahiv âlimleri arasında ittifak vardır. Binâda asıl olan sükûn olduğu halde mazi fiili hareke üzerine bina edilmiştir. Bunun nedeni mazi fiilin de aynı mu'rab olan muzari fiili gibi cümle içerisinde haber, sıla cümlesi, sıfat ve hal pozisyonunda bulunabilmesidir.[11] Örneğin; أحمد يقرأ *"Ahmet okuyor"* cümlesinde bulunan muzari fiili ile أحمد قرأ *"Ahmet okudu"* cümlesinde bulunan mazi fiili ref' mahallinde haberdir. İ'rapta asıl olan i'rabın harekelerle yapılmasıdır. Ancak mazi fiilin sükûn yerine hareke ile mebni olmasının bir diğer nedeni ise nahiv kitaplarında şu şekilde ifade edilir: *"Mazi fiil, ismi failin yerine kullanıldığı ve ismi faile benzediği için onun gibi sükûn yerine hareke ile i'rab edilmelidir."* Onun fetha harekesi ile mebni olmasının nedeni ise fethanın en hafif hareke olmasıdır. Çünkü fiil tek başına bir anlamı ifade ettiği ve bununla beraber içinde zaman anlamını da barındırdığı için ağır bir kelime olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla dengeyi sağlamak için ağır kelimeye hafif hareke verilmiştir.[12] Ancak bazı durumlarda mazi fiil fetha yerine

---

[6] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/496.

[7] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktadâb*, thk. Muhammed Abdülhalik (Kahire: İhya-u't-Turasu'l-Arabi, 1994), 1/47; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal* (Kahire: Matbaatu'l-Muniriyye, ts.), 7/6.

[8] Necmü'l-Eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî er-Razi, *er-Râzî âla Kâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Yahya Beşir Mısrî (Suudi Arabistan, 1996), 2/807; Muhammed b. Abdurrahim el-Ömeri el-Meylani, *Şerhu'l-Muğni*, thk. Muhammet Can (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 345.

[9] Câmi, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye, âla Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 2/252.

[10] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/164.

[11] Ebü'l-Vefâ Alî b. Âkîl b. Muhammed b. Âkîl el-Bağdâdî İbnî Âkîl, *Şerhu İbnî Âkîl* (Kahire: Dârû't-Turâs, 1980), 3/38.

[12] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hâcib*, 2/804; İbn Hişam, *Şerh Kâtru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ*, 39.

zamme ile bazı durumlarda ise fetha yerine sükûn ile mebni olur. Birinci durumda mazi fiilin sonuna cemi müzekker alameti olan و harfi bitiştiğinde zamme ile mebni olur. Örneğin; قاموا *"kalktılar"* ve ذهبوا *"gittiler"* ifadelerinde fiil, zamme ile mebnidir. Çünkü hareke, fiile bitişen harfe uyum sağlamak zorundadır. İkinci durumda ise mazi fiilin sonuna açık muttasıl zamirler (merfû müteharrik) ile cemi müennes alameti olan ن harfinin bitişmesiyle fiil, fetha yerine sükûn ile mebni olur. Örneğin; كَتَبْتُ *"yazdım"*, نَصَرْتُ *"yardım ettim"*, كَتَبْنَ *"kadınlar yazdı"* ve نَصَرْنَ *"kadınlar yardım etti"* vb. ifadelerde olduğu gibi mazi fiil sükûn ile mebnidir. Çünkü Araplar bir kelimede dört harekeyi peş peşe kullanmayı uygun görmemişlerdir.[13]

2.2. Sonuna Sakin Te'nis Ta'sı (تْ) Alması

Mazi fiili, muzari ve emir fiilinden farklı olarak sonuna müenneslik alameti olan sakin ta (تْ) alabilir. Örneğin; جلَسَتْ *"kadın oturdu"* ve كَتَبَتْ *"kadın yazdı"* gibi. Mazi fiiline bitişen bu sakin ta harfi cümle içerisinde geçişli olarak okunduğu zaman cer harekesi ile harekelenir.[14] Örneğin; كَتَبَتِ البِنْتُ الواجِبَ *"kız çocuğu ödevi yazdı"* cümlesinde olduğu gibi.

3. Mazi Fiilin İfade Ettiği Anlamlar

Arapça'da mazi fiili sadece geçmiş zaman için kullanılmamaktadır. Geçmiş zaman dışında şimdiki ve gelecek zamanı ifade etmek için de kullanılmaktadır.[15]

3.1. Geçmiş Zaman

Arapça'da mazi fiilin işlevi genellikle geçmiş zamanı ifade etmek içindir. Ancak mazi fiilin ifade ettiği geçmiş zamanların birbirlerinden farkları bulunmaktadır. Aşağıda mazi fiilin ifade ettiği geçmiş zamanlar incelenmiş ve aralarındaki ayırt edici özelliklerine değinilmiştir.

a. Yakın Geçmiş Zaman

Mazi fiilin başına قَدْ edatı getirildiğinde yakın zamanda geçmiş, bitmiş bir anlam ortaya çıkar. Örneğin; كَتَبَ مُحَمَّدٌ *"Muhammed yazdı"* denildiğinde yazma eyleminin geçmiş zamanda gerçekleştiği kesin olarak bilinse de yakın zamanda mı yoksa uzak zamanda mı gerçekleştiği bilinemez. Ancak aynı cümleye قَدْ edatı eklendiğinde cümlenin anlamı, قَدْ كَتَبَ مُحَمَّدٌ *"Muhammed yazmıştır"* şeklinde olur ve eylemin yakın bir zamanda gerçekleştiği anlaşılır.[16] Mazi fiilin başına geldiğinde anlamın şimdiki zamana yaklaştığı قَدْ edatı Kur'ân-ı Kerim'de de birçok âyette geçmektedir. Örneğin; قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا *"Onlar da şöyle derler: "Evet, bize bir uyarıcı geldi. Fakat biz onu*

[13] Câmi, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye, âla Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 2/250-251; el-Meylanî, *Şerhu'l-Muğni*, 343-344.

[14] İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 7/4; İbn Hişam, *Şerh Kâtru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ*, 39; Dr. Muhammed Semir Necib el-Lübdî, *Mu'cemu'l-Mustâlâhâtu'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1985), 211.

[15] Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/308.

[16] İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8/147; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/309.

yalanladık."[17] âyetinde geçen قد جاءنا نذير *"bize bir uyarıcı geldi"* ifadesinde kullanılan قد edatından, gelen uyarıcının çok önceden gelmediği bilakis yakın zamanda geldiği anlaşılmaktadır.

b. Bitmiş (Kesilmiş) Geçmiş Zaman

Mazi fiil, nakıs fiillerinden كانَ fiilinin haberi olarak geldiğinde, eylemin bir kere gerçekleştiği ve bittiği anlamına gelir.[18] Örneğin; وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْؤُولاً *"Andolsun ki, onlar, daha önce geri dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen söz ise sorumluluğu gerektirir."*[19] âyetinde geçen عاهدوا *"söz vermişlerdi"* mazi fiili öncesinde zikredilen كان nakıs fiilinin haberidir. İbn Abbas (ö. 68/687-88) yukarda verilen âyette bahsi geçen sözün akabe gecesinde Hz. Peygamber'e verilen söz olduğunu ifade etmiştir.[20] Dolayısıyla burada gerçekleşen söz verme eylemi bir defa gerçekleşmiş ve bir daha tekrar edilmemiştir.

c. Mutlak Geçmiş Zaman

Mutlak geçmiş zaman manası, konuşmacının konuştuğu zamandan önceki bir zamanı ifade eden tüm mazi fiiller için geçerlidir. Bu zaman, yakın geçmiş zaman olabileceği gibi uzak geçmiş zaman da olabilir.[21] Dolayısıyla buradaki mazi fiil, konuşmacının konuştuğu andan hemen önce de gerçekleşmiş olabilir, çok önceden de gerçekleşmiş olabilir. Örneğin; قَالَ انِّي تُبْتُ الآنَ *"İşte ben şimdi tövbe ettim."*[22] âyetinde geçen تابَ fiili ile قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ *"İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin dediler."*[23] âyetinde geçen جاءَ fiili yakın geçmiş zaman anlamındadır. Çünkü her iki âyette de bulunan الآن *"şimdi"* ifadesi fiilin şimdiki yakın bir zamanda gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak خَلَقَ اللَّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ *"Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır."*[24] âyetinde geçen خَلَقَ *"yarattı"* fiilinin uzak geçmiş zaman anlamında kullanıldığı görülmektedir.

3.2. Şimdiki Zaman

Mazi fiil bazı durumlarda şimdiki zamanda gerçekleşen bir olayı veya eylemi ifade etmek için kullanılır. Nahiv âlimleri mazi fiilin şimdiki zaman anlamını ifade etmesini, cümlede kullanılan mazi fiilin haber anlamında olmayıp bilakis söz konusu fiilin inşa anlamında olmasına bağlamışlardır. Zira mazi fiiliyle inşa anlamı kastedildiğinde her ne kadar lafız mazi kalsa bile anlam olarak şimdiki zaman

[17] Mülk, 67/9.
[18] Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/308.
[19] Ahzab,33/15.
[20] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/56.
[21] İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 8/110; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/308.
[22] Nisâ, 4/18.
[23] Bakara, 2/71.
[24] Ankebut, 29/44.

anlamındadır.[25] Ayrıca mazi fiili ukûd (anlaşma, mukavele) fiillerinden olduğunda genellikle şimdiki zaman anlamına gelmektedir. Örneğin; بِعْتُ *"sattım"*, اِشْتَرَيْتُ *"satın aldım"* ve وَهَبْتُ *"hibe ettim"* gibi fiiller genellikle şimdiki zaman anlamında kullanılırlar. Çünkü ukûd fiilleri eylem ve mananın aynı anda ortaya çıktığını ifade eden fiillerdir.[26]

3.3. Gelecek Zaman

Arapça'da mazi fiili genellikle geçmiş zamanı ifade etmek için kullanılır. Ancak yukarıda da değinildiği gibi bazı durumlarda şimdiki zaman anlamını ifade etmek için kullanılır. Ancak mazi fiilin ifade ettiği anlamlar zikredilen bu iki mana ile sınırlı değildir. Çünkü mazi fiili, cümle içindeki konumuna ve bağlamına göre gelecekte gerçekleşecek bir olay veya eylemi ifade etmek için de kullanılır.[27] Mazi fiili, aşağıda zikredilen durumlarda lafız olarak mazi olsa bile mana olarak gelecek zamanı ifade etmek için kullanılmıştır.

a. Talep Anlamında kullanıldığında

Mazi fiili talep etmek için kullanıldığında gelecek zaman anlamını ifade eder. Örneğin mazi fiili dua veya beddua için kullanıldığında gelecek zaman anlamını ifade eder. Çünkü dua ve beddua ancak gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olan bir şeyi talep etmek için edilir.[28] Örneğin; غَفَرَ اللهُ لك *"Allah seni bağışlasın"*, رَفَعَكَ اللهُ مَكانا عَلِيّاً *"Allah seni yüce bir makama ulaştırsın"* gibi dua cümlelerinde kullanılan mazi fiilleri gelecek zamanda gerçekleşmesi söz konusu olan bir şeyi talep etmek için kullanıldıklarından dolayı geçmiş zaman yerine gelecek zaman anlamını ifade etmektedir. Dua ve beddua dışında recâ fiillerinden عسى، اِخْلَوْلَقَ، حَرى fiillerinde de talep anlamı olduğundan ve haberlerinin gelecek zamanda vuku olacağından dolayı lafız olarak mazi olmalarına rağmen mana olarak muzari anlamındadırlar.[29] Örneğin; عَسى اللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ *"Umulur ki, Allah fetih getirir"* ve اِخْلَوْلَقَتِ السَماءُ أنْ تُمْطِرَ *"ola ki yağmur yağar"* cümlelerinde bulunan عسى ve اِخْلَوْلَقَ fiilleri gelecekte olması muhtemel bir olayın istendiği ve beklendiğini ifade etmek için kullanılmıştır.

b. Va'd-Vaîd Anlamında Kullanıldığında

Arap dilinde mazi fiili bazı durumlarda gelecek zamanda gerçekleşmesi muhtemel olmayan, kesinlikle gerçekleşecek olan olayları ifade etmek için de kullanılmıştır.[30] Bu da iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, mazi fiilin va'd anlamında kullanılmasıyla gelecek zaman anlamına gelmesidir. Çünkü va'd (söz

[25] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/53; Dr. İbrahim es-Samârrâî, *el-Fi'lû Zemânûhû ve Ebniyetuhû* (Bağdat: Matbaâtu'l-Âni, 1966), 29.

[26] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/58; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/312.

[27] Hassân, Temmâm, *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhe ve Mebnâhe* (Mağrib: Daru'l-Beyza, 1994), 241-247.

[28] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/54.

[29] İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 7/115-116; Cemaluddin Ebi Muhammed İbn Hişam Abdullah b. Yusuf, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb* (Beyrut: Daru İhya-u't-Turasu'l-Arabi, 2001), 103-104.

[30] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/802.

verme) ancak gelecekte gerçekleşecek bir durum için verilebilir.[31] Örneğin; اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ *"Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik."*[32] âyetinde geçen أعْطى fiili kalıp olarak mazi fiili olmasına rağmen anlam bakımından gelecek zamanı ifade etmektedir. Çünkü Kevser havuzu cennettedir. Cennete girme zamanının da gelip geçmediğinin aşikâr olması, verme eyleminin gelecekte gerçekleşeceğini ortaya çıkarır. Dolayısıyla âyetin anlamı *"Şüphesiz biz sana Kevser'i vereceğiz"* olmaktadır. İkincisi ise mazi fiili gelecekte gerçekleşeceği kesin olarak bilinen olayları haber veren cümlelerde kullanıldığında, geçmiş zaman yerine gelecek zaman anlamı ifade eder.[33] Örneğin; وَنُفِــخَ فِي الصُّورِ فَاِذَا هُمْ مِنَ الْاَجْدَاثِ اِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ *"Sûra üflenmiştir. Artık onlar kabirlerinden kalkıp rablerine doğru koşmaktadırlar."*[34]âyetinde geçen نُفِخَ *"üflendi"* fiili lafız bakımından mazi bir fiildir. Ancak anlam bakımından gelecek zaman anlamındadır. Zira sûra üfleme eylemi kıyamet gününde gerçekleşecektir.

c. إذ ve إذا Zaman Zarfları İle Kullanımı

إذا Gelecek zaman, إذ ise geçmiş zaman zarfıdır. Dolayısıyla mazi fiili إذا zarfıyla kullanıldığında gelecek zaman anlamı ifade eder.[35] Örneğin; أنا آتيكَ إذا إحْمَرَّ البُسْرُ *"hurma olgunlaşınca sana geleceğim"* cümlesinde احمرّ *"olgunlaştı"* fiili إذا zarfından dolayı gelecek zaman anlamındadır. Geçmiş zaman zarfı olan ve hem mazi hem de muzari fiili ile birlikte kullanılabilen إذ zarfı genelde geçmiş zaman anlamı ifade eder. Dolayısıyla muzari fiili ile kullanıldığında gelecek zaman yerine geçmiş zamanı ifade eder. Ancak bazı durumlarda geçmiş zaman zarfı olan إذ gelecek zaman zarfı olan إذا anlamında kullanılabilir.[36] Örneğin; وَقَالَ الَّذينَ كَفَرُوا لِلَّذينَ اٰمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْراً مَا سَبَقُونَا اِلَيْهِ وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِه فَسَيَقُولُونَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيم *"İnkâr edenler inananlara şöyle dediler: "Eğer bu iyi bir şey olsaydı bizi bırakıp da onlara gelmezdi!" Onunla doğru yolu bulamadıkları için "Bu eski bir yalandır" demeye devam edeceklerdir."*[37] âyetinde geçmiş zaman zarfı olan إذ ifadesinin gelecek zaman anlamını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.

d. Şart Edatları ile Kullanımı

Arap dilinde mazi fiil birçok durumda muzari anlamında kullanılır. Bunlardan biri de mazi fiilin şart edatları ile kullanılmasıdır. Çünkü herhangi bir konuda şart koşmak ancak gelecek zamanda gerçekleşmesi mümkün olan durumlarla

---

[31] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/54.

[32] Kevser,108/1.

[33] Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/54.

[34] Yasin, 36/51.

[35] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/422; Mustafa b. Muhammed Selim b. Muhyiddin b. Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994), 2/208; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/40-41.

[36] İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 4/95; Bahauddin İbn Akîl Ebi Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah, *Şerh İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Lübnan: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 2014), 57; İbrahim es-Sâmerâi, *el-Fi'lu Zemânuhu ve Ebniyetuhu* (Bağdat: Matbaâtu'l-Âni, 1966), 27.

[37] Ahkâf, 46/11.

mümkündür.[38] Aşağıda şart edatlarından en çok kullanılan إنْ edatına yer verilmiştir. Diğer şart edatları da aynı إنْ gibi mazi fiil ile kullanıldıklarında gelecek zamana anlamını ifade etmektedir.

Şart edatlarından إنْ edatı gerçekleşmesi muhtemel, şüpheli, az gerçekleşen veya asla gerçekleşmeyen manaları ifade etmede kullanılır.[39] Başka bir ifadeyle إنْ edatıyla şart koşulan olay ve durumlar bazen gerçekleşmesi mümkün olsa da genellikle gerçekleşmesi muhal olan durumlar için kullanılır. Örneğin; فَاِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ *"Şâyet sizinle savaşmaya kalkışırlarsa o zaman onları öldürün."*[40] âyetinde müminlerin müşrikleri öldürmeleri için müşriklerin müminler ile savaşmaya kalkışmaları şart koşulmuştur. Ancak قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِينَ *"De ki: "Rahman'ın çocuğu olsa ona ibadet edenlerin başında ben olurum."*[41] âyetinde ise Allah'ın çocuğunun olması şart koşulmuştur. Dolayısıyla birinci âyette kullanılan إنْ edatı gerçekleşmesi mümkün olan, ikinci âyette kullanılan إنْ edatı ise gerçekleşmesi muhal bir durum için kullanılmıştır.[42] Bununla birlikte her iki örnekte de görüldüğü gibi إنْ edatı mazi fiilin anlamını gelecek zamana çevirmiştir.

3.4. Hem Geçmiş Hem Gelecek Zaman

Arap dilinde mazi fiili geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlarını ifade ettiği gibi bazen de aynı anda hem geçmiş hem de gelecek zaman anlamını ifade edebilir.[43] Başka bir ifadeyle mazi fiili bazı durumlarda bulunduğu konuma göre, kendisinden önce veya sonra gelen kelimelerden etkilenerek aşağıda belirtildiği üzere hem geçmiş hem de gelecek zaman anlamını taşıyabilir.

a. Tesviye Hemzesinden Sonra Kullanıldığında

Mazi fiili tesviye hemzesinden sonra kullanıldığında hem geçmiş hem de gelecek zaman anlamını ifade etmektedir.[44] Örneğin; قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَوَعَظْتَ اَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ *"Şöyle cevap verdiler: "Sen öğüt versen de vermesen de bizce birdir."*[45] âyetinde mazi fiili tesviye hemzesinden sonra kullanıldığı için hem geçmiş hem de gelecek zaman anlamına gelebilmektedir.

b. Tahdid Harflerinden Sonra Kullanıldığında

Mazi fiili tahdid harflerinden sonra kullanıldığında hem geçmiş hem de gelecek zaman anlamını ifade edebilmektedir.[46] Örneğin; وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ *"Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan*

---

[38] İbn Yâiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 7/3; Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/225; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/444.

[39] İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 9/4; Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/109; Galâyînî, *Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye*, 2/190.

[40] Bakara, 2/191.

[41] Zuhruf,43/81.

[42] Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 4/458-459.

[43] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/803; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/24-25; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/54; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/315. Tesviye hemzesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/1341.

[44] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/803; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/24-25; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/315.

[45] Şuara, 26/136.

[46] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/803; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/24-25; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/55; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/315. Tahdid harfleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/1386; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 5/512.

savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."[47] âyetinde geçen نَفَرَ mazi fiili tahdid harfi olan لولا harfinden sonra geldiği için geçmiş zaman anlamına geldiği gibi gelecek zaman anlamına da gelebilmektedir.

c. حَيْثُ'dan Sonra Kullanıldığında

Mazi fiili حيث'dan sonra kullanıldığında bazen mazi bazen de muzari anlamına gelmektedir.[48] Örneğin; فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ *"İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın."*[49] âyetinde geçen أَمَرَ *"emretti"* mazi fiili حَيْث'dan sonra zikredilmiş ve bu âyette mazi fiili aslına uygun olacak şekilde geçmiş zamanı ifade etmek için kullanılmıştır. Başka bir örnekte ise وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ *"Her nereden (yola) çıkarsan yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir."*[50] âyetinde geçen خَرَجَ *"çıktı"* mazi fiili, حيث'dan sonra kullanılmış ve gelecek zaman anlamını ifade etmiştir.[51]

d. كُلَّما'dan Sonra Kullanıldığında

Mazi fiili كلما'dan sonra kullanıldığında bazen geçmiş bazen de gelecek zaman anlamı ifade eder.[52] Örneğin; كُلَّمَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ *"Her bir ümmete kendi peygamberi geldikçe hep onu yalancılıkla suçladılar."*[53] âyetinde كلما'dan sonra zikredilen جاء *"geldi"* mazi fiili aslına uygun olarak geçmiş zaman anlamını ifade etmektedir. Diğer bir örnekte ise كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ *"Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar."*[54] كلما'dan sonra zikredilen نَضِجَ *"pişti"* mazi fiili gelecek zaman anlamındadır.

e. Nekreye Sıfat Olduğunda

Mazi fiili nekre bir kelimeye sıfat olarak geldiğinde bazen geçmiş bazen de gelecek anlamına gelmektedir.[55] Örneğin; رُبَّ عالِمٍ عَلِمتُهُ لَمْ يَعْمَلْ بِعِلْمِه *"ilmi ile amel etmeyen birçok âlim gördüm"* cümlesinde geçen علم *"bildi"* mazi fiili, nekre olan عالم *"âlim"* ismi için sıfat olarak zikredilmiş ve geçmiş zaman anlamına gelmektedir. Başka bir örmekte ise; نَضّر الله إمرءاً سمع مقالتي، فوعاها فأدّها كما سمعها *"Allah, benden bir şey işitip de, onu işittiği gibi aktaracak kimsenin yüzünü ak etsin"*[56] Mazi fiili olan سمع *"işitti"* fiili nekre olan إمرءاً sözcüğüne sıfat olarak gelmiştir. Ancak burada mazi fiili geçmiş zaman yerine gelecek zaman anlamı ifade etmiştir.

---

[47] Tevbe, 9/122.

[48] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/803-804; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, ts. 1/55.

[49] Bakara, 2/222.

[50] Bakara, 2/149.

[51] Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/24-26; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/316.

[52] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/803-804; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/25; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, ts. 1/55; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/316.

[53] Mü'minûn, 23/44.

[54] Nisa, 4/56.

[55] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/804; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/26; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, ts. 1/55; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/316.

[56] Ebu İsa muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *el-Cami'ul-Kebir*, thk. Dr. Beşşar Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996), 4/393.

f. Sıla Cümlesi Olduğunda

Mazi fiili mevsûl edatlarından herhangi biri için sıla olduğunda bazen geçmiş bazen de gelecek zaman anlamını ifade eder.[57] Örneğin; اَلَّذينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكيلُ *"Birtakım insanlar onlara, 'İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun' dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler."*[58] âyetinde yer alan mevsûl edatlarından الذين için sıla cümlesi olarak gelen قال *"söyledi"* mazi fiili, aslına uygun olarak geçmiş zaman anlamını ifade etmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere mazi fiil sıla cümlesi olup gelecek zamanı anlamını da ifade edebilir. Örneğin; اِلَّا الَّذينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحيمٌ *"Ancak onları yenip ele geçirmenizden önce tövbe edenler müstesna! Biliniz ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."*[59] âyetinde geçen تابوا *"tövbe ettiler"* mazi fiili irab açısından الذين mevsûl edatı için sıla cümlesi olup gelecek zaman anlamındadır.

3.5. Süreklilik

Arap dilinde mazi fiilin yukarıda zikredilen anlamlarının dışında bir de süreklilik anlamı vardır.[60] Başka bir ifadeyle mazi fiili bazı durumlarda yukarıda zikredilen geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana münhasır olmayıp aynı anda bu üç zaman birimini de içinde barındırabilir. Yani mazi fiilin ifade ettiği mana geçmiş zamanda başlayıp şimdiki zamanda varlığını sürdüren ve gelecekte de var olacak bir mana olabilir. Mazi fiildeki bu süreklilik/devamlılık anlamı genellikle nakıs fiillerden كان fiili ile gerçekleşmektedir. Ancak söz konusu mazi fiilin süreklilik anlamını ifade edebilmesinin birkaç şartı bulunmaktadır.

a. كان Muzari Fiil İle Kullanılırsa

Nakıs fiillerden كان, muzari fiil ile birlikte kullanıldığında devamlılık anlamını ifade etmektedir.[61] Başka bir ifadeyle muzari fiil, كان mazi fiilin haberi olarak zikredildiğinde كان' nin ifade ettiği anlamda süreklilik anlamı ortaya çıkmaktadır. Örneğin; وَكَانَ يَأْمُرُ اَهْلَهُ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ *"Halkına namazı ve zekâtı emrederdi."*[62] âyetinde كان mazi fiili, يأمر muzari fiilinden hemen önce zikredilmiştir. Dolayısıyla bu âyette كان' nin haber verdiği durumda bir süreklilik ve devam söz konusudur. Nitekim âyetin manası, *"Halkına geçmişte olduğu gibi şu anda da namaz ve zekâtı emrediyor"* şeklindedir.

b. كان Fiilinin Haberi Şart Cümlesi Olursa

كان fiilinin haberi şart cümlesi olduğunda devamlılık anlamı ifade etmektedir.[63] Başka bir ifadeyle كان'nin ifade ettiği devamlılık haber olan şartın gerçekleşmesine

---

[57] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/804; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 1/25; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfî*, ts. 1/55; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/317.

[58] Âl-i İmrân, 3/173.

[59] Maide, 5/34.

[60] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/1033.

[61] Müberred, *el-Muktadâb*, 4/118-125; Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/1033.

[62] Meryem, 19/55.

[63] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/1032; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/319.

bağlıdır. Örneğin; كان محمد إذا سأل أعطى *"Muhammed, kendisinden bir şey istendiğinde veren biridir."* cümlesinde Muhammed'in veren biri olması, kendisinden bir şey istenmesine bağlanmıştır. Dolayısıyla Muhammed'in bu özelliğinin devamlılık göstermesi bu şarta bağlıdır. Başka bir örnekte ise إِنَّهُمْ كَانُوا اِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ يَسْتَكْبِرُونَ *"Ne zaman onlara, 'Allah'tan başka tanrı yoktur' denilse küstahlık edip kibre kapılırlar."*[64] âyetinde putperestlerin küstahlık edip kibre kapılmaları, onlara Allah'tan başka tanrının olmadığını söylemeye bağlanmıştır.

4. Kur'ân'da Mazi Fiilin Muzari Yerine Kullanılması, Nahl ve Zümer Sûreleri Örneği

Arap dilinde mazi fiili genellikle geçmiş zamanı ifade etmek için kullanılsa da cümlede bulunduğu konuma göre şimdiki ve gelecek zaman anlamlarını da ifade edebileceği örnekleriyle izah edilmişti. Kur'ân-ı Kerimde de mazi fiilin gelecek zaman için kullanıldığı birçok âyet bulunmaktadır. Araştırmanın bu bölümünde Nahl ve Zümer sureleri incelenerek mazi fiilin gelecek zaman anlamında kullanıldığı âyetler tespit edilmiş ve yorumlanmıştır. Mazi fiilin gelecek zaman anlamında kullanılmasını belagat âlimleri eserlerinde *"muhakkaku'l-vukû' ke'l-vukû"* sanatı adıyla ele almışlardır.[65] Kur'ân-ı Kerim'de de özellikle kıyamet ve ölümden sonraki hayat hakkındaki âyetlerde geçen mazi fiilleri bu bağlamda değerlendirilir.

Zerkeşi (ö. 794/1392), gelecekte gerçekleşmesi kesin olan bir durumun mazi fiil ile ifade edilmesini açıklarken şu ifadeyi kullanır: *"Bu sanat gelecek zamanı geçmiş zaman kipiyle ifade etmekten öte, gelecek zamanı geçmiş zaman olarak görmektir."*[66] Yani bahsedilen olay veya durumun gerçekleşmesi konusunda en ufak bir şüphe bile yoktur. Dolayısıyla Zerkeşi'ye göre bu üslup mübalağa olarak gelecek zamanda yaşanacak bir olayı yaşanmış ve bitmiş olarak görmektir.

Kur'ân'ı Kerimde mazi fiilin gelecek zaman anlamında olduğu ve gerçekleşeceği kesin olan bir durumu gerçekleşmiş gibi ifade eden örneklerden biri de bu çalışmada ele alınan Nahl suresinin şu ilk âyetidir; اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى عَمَّا يُشْرِكُونَ *"Allah'ın emri yerine gelecektir; artık onun bir an önce gelmesini isteyip durmayın. Allah, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır ve yücedir."*[67] eş-Şirâzî (ö. 905/1500), âyette geçen Allah'ın emrinin ne olduğu konusunda iki görüş aktarmaktadır: Birinci görüşe göre emirden kastedilen kıyamet günü, ikinciye göre ise Hz. Peygamberin kendisine karşı çıkanlar

[64] Sâffât, 37/35.

[65] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Muhtâsaru'l-Me'âni* (Pakistan: Mektebetu'l-Bûşra, 2010), 1/244; Ebu'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Muhammed İbn Hamdûn b. el-Hâc el-Fâsî İbnu'l-Hâc es-Sülemî İbn Hamdûn, *Hâşiyetü İbn Hamdûn ala Şerhi'l-Mekkûdî li Elfiyyeti Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 1/13.

[66] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu Daru't-Tûrâs, ts.), 3/372.

[67] Nahl, 16/1.

için va'd ettiği azaptır.[68] Her iki durumda da gerçekleşeceği kesin olan bir durumdan bahsedildiği için muzari kipi yerine mazi kipi kullanılmıştır. ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), âyetten kastedilen manayı aktarırken şu ifadelere yer vermektedir: *"Müşrikler kendilerine va'd edilen kıyamet gününün gelmesi hususunda veya bedir günü kendilerine va'd edilen azabın gelmesi konusunda ısrarcı ve aceleci davrandılar. Onlar, kendilerine verilen bu va'dlerin gelmeyeceğini ve va'dlerin yalan olduğunu ifade ederek müminlerle alay ettiler."*[69] Söz konusu âyet onlara; اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ *"Allah'ın emri geldi artık acele etmeyin"* diye cevap verdi. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre de burada gerçekleşeceği beklenen bir olayın gelecekte kesinlikle gerçekleşeceğini ifade etmek için muzari fiili yerine mazi fiili kullanılmıştır. en-Nîsâbûrî (ö. 468/1076) ise âyetin manasını şu cümlelerle ifade etmiştir: *"Allah, kendisine şirk koşup elçisini yalanlayanlara göndereceği azabın geleceğinin kesin olduğunu ifade etmiş ve azabın zamanı gelmeden önce acele etmemeleri konusunda uyarmıştır."*[70]

Yukarda verilen âyet hakkında müfessirlerin yorumları dikkate alındığında âyette geçen أتى *"geldi"* mazi fiilin gelecek zaman يأتي *"gelecek"* anlamında olduğu sonucuna varılır. Bununla birlikte âyette geçen mazi fiilin muzari anlamında kullanılmasının nedeni de gerçekleşeceği kesin olan bir durumu daha önce gerçekleşmişçesine ifade etmektir. Dolayısıyla bu âyette muhakkaku'l-vukû ke'l-vukû üslubu kullanılmıştır. Mazi fiilin muzari anlamında kullanılıp, gelecekte gerçekleşeceği kesin bir durumu ifade etmesinin örnekleri Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde bulunmaktadır. Aşağıda zümer ve nahl suresinde geçen örnekler sırayla ele alınmıştır.

وَنُفِــخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِــخَ فيهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ *" (O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sura yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar."*[71]Âyetinde iki defa geçen نفخ *"üflendi"* mazi fiili, ينفخ *"üflenecek"*, صَعِقَ *"öldü"* mazi fiili ise يَصْعَقُ *"ölecek"* anlamındadır. Dolayısıyla burada da mazi fiili, gelecek zamanda gerçekleşeceği kesin olan bir durumu ifade etmek için kullanılmıştır.

وَسيقَ الَّذينَ كَفَرُوا اِلى جَهَنَّمَ زُمَراً حَتّٰى اِذَا جَاؤُهَا فُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُــهَا اَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ اٰيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا قَالُوا بَلٰى وَلٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ *"Gerçekleri inkâr etmiş olanlar gruplar halinde cehenneme sevk edilecek; nihâyet oraya vardıklarında cehennemin kapıları açılacak; bekçileri onlara, "İçinizden, size rabbinizin âyetlerini okuyup duyuran ve böyle bir günle*

[68] Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-îcî eş-Şirâzî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 2004), 2/326.

[69] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/422.

[70] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidi en-Nîsâbûrî, *el-Vâsît fî Tefsiri'l-Kur'ân'il-Mecid*, thk. Adil Ahmed, Abdûlmevcud (Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 1994), 3/55.

[71] Zümer, 39/68.

karşılaşacağınızı bildirerek sizi uyaran bir elçi gelmedi mi?" Diye soracak; onlar da "Evet geldi" diyecekler. Ama inkârcılar için artık azap hükmü kesinleşmiştir."[72]Âyetinde geçen سِيقَ *"sevk edildi"* mazi fiili, يُساقُ *"sevk edilecek"* anlamında, فُتِحَ *"açıldı"* mazi fiili, يُفتَحُ *"açılacak"* anlamında, قالَ *"söyledi"* mazi fiili, يَقُولُ *"söyleyecek"* anlamında ve قالُوا *"söylediler"* mazi fiili de يُقالُ *"söyleyecekler"* anlamındadır. Dolayısıyla bu âyette birkaç yerde muhakkaku'l-vukû ke'l-vukû üslubu kullanılmıştır. Çünkü âyette inkârcıların kıyamet gününde karşılaşacakları bazı durumlar aktarılmıştır.

قيلَ ادْخُلُوا اَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدينَ فيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرينَ *"Onlara, "İçinde ebedî olarak kalacağınız cehennemin kapılarından girin içeri!" Denilecek. (Vaktiyle) ululuk taslamış olanların kalacağı (bu) yer ne kötü!"*[73]Âyetindeki قيلَ *"denildi"* mazi fiili يقالُ *"denilecek"* anlamında kullanılmıştır.

وَسيقَ الَّذينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ اِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً حَتّٰى اِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدينَ *"Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevk edilecek. Nihâyet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, "Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!" diyecek."*[74]

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ اَجْرُ الْعَامِلينَ *"Onlar da "Bize verdiği sözü yerine getiren ve cennetten bize dilediğimiz yerinde mesken kurabileceğimiz yurt bağışlayan Allah'a hamdolsun!" Diyecekler. (Bunun için) çalışıp çabalayanların ecri ne güzel!"*[75]

Yukarda zümer suresinden verilen örneklerde geçen mazi fiillerinin tamamı gelecek zaman anlamındadır. Çünkü zikredilen âyetlerin ortak özelliği konu olarak sura üfleme, kıyamet günü ve kıyamet gününde mümin ve müşriklerin durumlarından bahsetmesidir. Dolayısıyla henüz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşeceği kesin olan bir durum söz konusudur. Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde de zikredilen bu konular genellikle mazi fiili kullanılarak anlatılmıştır. Kur'ân'ın yaygın olarak kullandığı bu üslup ile özellikle insanların dikkatini toplama ve uyanık olmalarını sağlama amaçlanmıştır.[76] Çünkü henüz gerçekleşmemiş bir olayı gerçekleşmiş gibi ifade etmek bilinenin tersi olduğu için muhatabın daha çok dikkatini çeker. Mazi fiili gerçekleşeceği kesin olan bir durumu veya olayı aktarmak için kullanılırken muzari anlamında kullanılır. Ancak bununla birlikte daha önce de değinildiği gibi mazi fiili sadece bahsi geçen durumda değil, aynı zamanda şart

[72] Zümer,39/71.
[73] Zümer,39/72.
[74] Zümer, 39/73.
[75] Zümer, 39/74.
[76] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/537-3/422; Şirâzî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 2/326-3/516; Nîsâbûrî, *el-Vâsît fi Tefsiri'l-Kur'ân'il-Mecid*, 3/55-3/386.

edatları ile kullanıldığında, zaman zarfları ile kullanıldığında ve dua-beddua anlamında kullanıldığında da gelecek zaman anlamını ifade etmektedir.[77] Örneğin;

وَاِذَا رَاَ الَّذينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ *"O zalimler azabı görünce artık cezaları hafifletilmez, kendilerine mühlet de tanınmaz."*[78] Âyeti ile

وَاِذَا رَاَ الَّذينَ اَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّـــنَا هٰؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ فَاَلْقَوْا اِلَيْهِمُ الْقَوْلَ اِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ "*Şirke sapanlar, Allah'a ortak koştukları şeyleri gördüklerinde, "Ey rabbimiz! İşte bunlar, seni bırakıp da kendilerine taptığımız putlarımızdır" diye itirafta bulunurlar. Fakat o varlıklar, "Siz gerçekten yalancısınız" diyerek onlara gerekli cevabı verirler."*[79]Âyetinde geçen رَاَ *"gördü"* mazi fiili, gelecek zaman zarfı olan إذا ile birlikte kullanılmış dolayısıyla anlam olarak geçmiş zaman yerine gelecek zamanı ifade etmektedir.[80]

Yukarda da değinildiği gibi mazi fiili şart edatları ile kullanıldığında da gelecek zaman anlamı ifade etmektedir.[81] Aşağıda nahl ve zümer suresinden verilen örneklerde bu durum geçerlidir.

قُلْ اِنّي اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظيمٍ *"De ki: "Eğer rabbime isyan edersem, dehşetli bir günün azabına uğrayacağımdan korkarım."*[82]

وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ *"Gerçek şu ki onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" Diye soracak olsan, tereddüt etmeden "Allah" derler."*[83]

وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدٰيكُمْ اَجْمَعينَ *"Doğru yol Allah'a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi."*[84]

Yukarda yer alan âyetlerde bulunan عصى *"isyan etti"* mazi fiili يَعصي *"isyan edecek"* anlamında, سَأَلَ *"sordu"* mazi fiili, يسألُ *"soracak"* anlamında ve شاء *"diledi"* mazi fiili, يَشاءُ *"dileyecek"* anlamındadır. Zira bu fiiller, şart edatları ile birlikte asıl anlamından çıkıp gelecek zaman anlamı ifade etmektedirler. Çünkü daha önce de değinildiği gibi bir konu hakkında şart koşmak veya bir durumu bir koşula bağlamak ancak gelecek zaman ile mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışma, Arapça dilinde mazi fiilin kullanımı ve özellikle geleceği ifade eden durumlar derinlemesine incelemiştir. Araştırma, mazi fiilin sadece geçmiş zamanı ifade etmekle kalmayıp, belirli dilsel ve bağlamsal faktörler altında şimdiki zaman ve

---

[77] Razi, *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*, 2/422; Süyûtî, *Himeû'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, 2/133; Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, ts. 1/54; Samârrâî, *el-Fi'lû Zemânûhû ve Ebniyetuhû*, 27; Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 4/55.

[78] Nahl, 16/85.

[79] Nahl, 16/86.

[80] Şirâzî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 2/357; Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 1993), 2/246.

[81] Samârrâî, *Me'ânî'n-Nahvî*, 3/71-72.

[82] Zümer, 39/13.

[83] Zümer, 39/38.

[84] Nahl, 16/9.

gelecek zamanı da ifade edebileceğini göstermektedir. Nahl ve Zümer surelerinden alınan örnekler, Kur'ân-ı Kerim'in dilindeki bu çok yönlü kullanımı açıkça ortaya koymaktadır. Bu surelerden seçilen âyetler, mazi fiilin geleceğe yönelik anlamını destekleyen somut kanıtlar sunmaktadır. Ulemanın bu konudaki görüşleri ve dilbilimsel analizleri, mazi fiilin zamanla ilişkili olarak kazandığı çeşitli işlevleri daha iyi anlamamıza yardımcı olmuştur. Arapça dilbilgisinde fiil zamanlarının bu şekilde esnek bir biçimde kullanılabilmesi, dilin zenginliği ve ifade gücünün önemli bir göstergesidir. Mazi fiilin cümle içerisindeki konumu ve diğer dilsel unsurlarla olan ilişkisi, onun zaman kavramını nasıl değiştirdiğini ve genişlettiğini açıklamaktadır.

Bu bağlamda çalışma boyunca elde edilen bulgular, Arapça dilinin dinamik yapısını ve dil bilgisel kurallarının esnekliğini vurgulamaktadır. Mazi fiilin bu çok yönlü kullanımı, Arapçanın tarihsel ve kültürel bağlamda nasıl geliştiğini ve karmaşık dil yapılarının nasıl ortaya çıktığını anlamamıza katkı sağlamaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'in dilindeki bu kullanımlar, dini metinlerin dilsel analizine yönelik yeni bakış açıları sunmakta ve tefsir çalışmalarına önemli katkılar sağlamaktadır.

Sonuç olarak, mazi fiilin hem geçmiş hem şimdiki hem de geleceği ifade edebilmesi, Arapça dilinin ifade zenginliğini ve karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Bu çalışmanın bulguları, Arapça dilbilgisi ve Kur'ân-ı Kerim dili üzerine yapılan akademik çalışmalara değerli bilgiler sunmaktadır. Mazi fiilin bu çift yönlü kullanımı, dilin esnekliğini ve zenginliğini anlamamıza yardımcı olmakla birlikte Arapça dilbilgisi üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalara da ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-Vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.

Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî. *el-Fevâidü'd-Diyâiyye, âla Kâfiyeti İbni'l-Hacib*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhya-u't-Turâsu'l-Arabi, 2009.

Galâyînî, Mustafa b. Muhammed Selim b. Muhyiddin b. Mustafa. *Câmi'u'd-Durûsi'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 30. Basım, 1994.

Hassân, Temmâm. *el-Luğatu'l-Arabiyye Ma'nâhe ve Mebnâhe*. Mağrib: Daru'l-Beyza, 1994.

İbn Akîl, Bahauddin, Ebi Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah. *Şerh İbn Akîl alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Lübnan: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 2014.

İbn Hamdûn, Ebu'l-Abbâs Seyyid Ahmed b. Muhammed İbn Hamdûn b. el-Hâc el-Fâsî İbnu'l-Hâc es-Sülemî. *Hâşiyetü İbn Hamdûn ala Şerhi'l-Mekkûdî li Elfiyyeti Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.

İbn Hişam, Cemaluddin Ebi Muhammed, Abdullah b. Yusuf. *Şerh Kâtru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ*. Lübnan: Daru'l-Fikir, 1994.

İbn Hişam, Cemaluddin Ebi Muhammed, Abdullah b. Yusuf. *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb*. Beyrut: Daru İhya-u't-Turasu'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdîr, ts.

İbn Yaiş, Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. 10 Cilt. Kahire: Matbaâtü'l-Muniriyye, 1. Basım, ts.

İbnî Âkîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Âkîl b. Muhammed b. Âkîl el-Bağdâdî. *Şerhu İbnî Âkîl*. 4 Cilt. Kahire: Dârû't-Turâs, 20. Basım, 1980.

Lübdî, Dr. Muhammed Semir Necib. *Mu'cemu'l-Mustâlâhâtu'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1. Basım, 1985.

Meylani, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömeri el-. *Şerhu'l-Muğni*. thk. Muhammet Can. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktadâb*. thk. Muhammed Abdülhalik. 4 Cilt. Kahire: İhya-u't-Turasu'l-Arabi, 1994.

Nîsâbûrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidi. *el-Vâsît fî Tefsiri'l-Kur'ân'il-Mecid*. thk. Adil Ahmed, Abdûlmevcud. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 1. Basım 1994.

Razi, Necmü'l-Eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî. *er-Razi âla Kâfiyeti İbn Hacib*. thk. Yahya, Beşir Mısri. 2 Cilt. Suudi Arabistan, 1. Basım 1996.

Samârrâî, Dr. Fâdıl Salih es-Sâmarrâî. *Me'ânî'n-Nahvî*. 4 Cilt. Umman: Daru'l-Fikir, 2000.

Samârrâî, Dr. İbrahim. *el-Fi'lû Zemânûhû ve Ebniyetuhû*. Bağdat: Matbaâtu'l-Âni, 1966.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-Ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 1. Basım 1993.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî. *Himeû'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Şirâzî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah el-îcî. *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamit Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kûtubi'l-İlmiyye, 1. Basım 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtâsaru'l-Me'âni*. 2 Cilt. Pakistan: Mektebetu'l-Bûşra, 2010.

Tirmizi, Ebu İsa muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Cami'ul-Kebir*. thk. Doktor Beşşar Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1. Basım, 1996.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım 1998.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî. *el-Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetu Daru't-Tûrâs, ts.

دور المقاصد القرآنية في تعزيز الفطرة الإنسانية

د. محمد حسام سكاف

KUR'ÂNÎ MAKSATLARIN İNSAN FITRATINI GÜÇLENDİRMEDEKİ ROLÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED HUSAM SKAF

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

h.skaff@hotmail.com

ORCİD: 0009-0004-2053-0276

المقدمة

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز دور الفطرة الإنسانية من خلال المقاصد القرآنية في تحقيق التطبيق الصحيح للأحكام الشرعية، وبناء مجتمع متوازن على جميع المستويات. تأتي أهمية البحث من حاجة الأفراد والمجتمع إلى فهم أعمق لمعاني الفطرة وارتباطها الوثيق بالمقاصد القرآنية، مما يسهم في توفير حصن منيع أمام محاولات الشيطان وأعوانه لإفساد الفطرة. وتكمن إشكالية البحث في دراسة مدى تأثير المقاصد القرآنية في تعزيز مكنونات الفطرة الإنسانية، ودفع الإنسان طواعية إلى الامتثال للشريعة وأحكامها وآدابها ومعتقداتها، رغم التحديات والمؤثرات التي تسعى لإفساد هذه الفطرة، وهي تهدف إلى ما يلي:

- بيان مفهوم المقاصد القرآنية وأهميتها وأقسامها.
- بيان مفهوم الفطرة الإنسانية وأنواعها.
- دراسة العلاقة بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية.
- بيان كيفية تطبيق الشريعة من خلال الفطرة الإنسانية بعد توضيح المقاصد القرآنية للأحكام الشرعية.

منهج البحث: تقتضي طبيعة البحث إلى استخدام المناهج الآتية من أجل تحقيق خطته وحل مشكلته:

- المنهج الاستقرائي: ويستخدم في الاستقراء الجزئي لمساقات الدراسة.
- المنهج التحليلي: ويستخدم في تحليل النصوص القرآنية المستقرأة وبيان معانيها الدقيقة.
- المنهج الاستنباطي: ويستخدم في استخراج الدلالات المرادة من النص القرآني، للاستدلال بها على المعاني المتعلقة بالمقاصد والفطرة.

خطة البحث:

تضمنت الخطة بعد المقدمة العامة تمهيداً بينت فيه مدى الارتباط الأصيل بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية، ثم قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد القرآنية وأهميتها وأقسامها.

المبحث الثاني: مفهوم الفطرة الإنسانية وأهميتها ودورها في حياة الناس.

المبحث الثالث: العلاقة بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية، ودور المقاصد القرآنية في تهذيب الفطرة وتوجيهها.

الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج.

فهرس المصادر

1 . مدخل:

خلق الله الإنسان وحمّله فطرة بين جنبيه، وأنزل عليه الشرائع ليعمل بها وليصحح بها سلوكه ويحتكم إليها في جميع شؤون حياته.

ولقد كانت هذه الشريعة وتلك الفطرة من التطابق النام، بحيث تدفع الشريعة بمقاصدها العلية إلى التزام الأحكام بشكل محبب للنفس، ومن غير تأفف أو تلكئ، وما ذلك إلا نتاجاً لهذا التوافق بين الفطرة السليمة والشرائع الحكيمة.

لكن ثمة عوامل بيئية أو عقدية تدفع أحياناً بالفطرة إلى الانحراف والتبديل والتغيير، مما يخرجها عن الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها، كما قال عز من قائل: { فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ } [الروم: 30].

ولعل من أهم العوامل تزيين الشيطان ومحولته تغيير فطرة الناس بما يحقق هدفه في إغواء الناس وإضلالهم عن الحق، كما قال تعالى، { وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ } [النساء: 119]. وهكذا عندما يعجز الشيطان وأولياؤه عن إفساد دين الناس وتشريعهم يلجؤون إلى إفساد فطرتهم. غير أن القرآن الكريم بما جاء به من أحكام ذات مقاصد متناغمة مع مصالح الناس وسليم فطرتهم، يسد هذا الباب ويعيد الناس طوعاً إلى فطرتهم وشرعهم ودينهم، يساقون إليه سوقاً رحيماً لما تقتضيه المقاصد القرآنية من العطف واللين وتحقيق المصالح العاجلة والآجلة في الدنيا والآخرة. والفطرة بطبيعتها مفسرة لنفسها، مبينة لحقيقتها، إذ لا يمكن إلا أن تفسر بما تقضيه صفاء سريرتها، ولذلك نرى الشريعة في أبها مقاصدها تترك الخيار للفطرة في تفسير مراد الله منها، فعندما نسمع كلام ربنا: { يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ } [الأعراف: 31]، نجد أن الشارع يرشدنا إلى مقصد عظيم، هو مقصد تجميل مواضع الشعائر والاهتمام بها، فأمر بالزينة، والمفسرون بينوا أنها ستر العورة، إلا أن الشارع ترك للفطرة بيان معنى (الزينة)، ولذلك تعددت الأقوال في معنى الزينة في هذا النص، إلا أن القاسم المشترك بينها هو تحقيق مقصد النص بما يتوافق مع فطرة الناس. ومن هنا جاء دور مقاصد القرآن في تعزيز الفطرة الإنسانية، وتأثيرها في تطبيق الأحكام الشرعية بأبها صورة وأحسن حلة.

2. مفهوم المقاصد القرآنية

2. 1. تعريف المقاصد القرآنية:

يتألف المركب " مقاصد القرآن " من كلمتين هما: المقاصد، والقرآن.

أما تعريف القرآن فهو معلوم من مباحث علوم القرآن، ولا تخفى معرفته على الباحث في التفسير وعلوم القرآن، فقد عرفه العلماء تعاريف كثيرة، ترجع كلها إلى تعريف واحد: هو علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك[1].

أما المقاصد لغةً: فالمقاصد: جمع مقصد، وأصل الكلمة من مادة (ق ص د). والقصد إتيان الشيء، تقول: قصدتُه، وقصدت له، وقصدت إليه، وقصدت قصده: نحوت نحوه[2]. والقصد: استقامة الطريقة، قصد يقصد قصداً فهو قاصد[3]. ثم نقل معناه إلى استعمالات متعددة في القرآن الكريم، كالاستقامة، والاعتدال، والاعتماد، والأَم، والانكسار، وغيرها من المعاني[4].

وأما تعريف المقاصد اصطلاحاً: فاللفظ مرتبط بعلم أصول الفقه، إلا أن الأصوليين لم يتفقوا على تعريف واحد على الرغم من كثرة استعمال اللفظ في كلامهم.

ومن الألفاظ المستعملة في معنى المقاصد عند الأصوليين: الأهداف، الغايات، الأغراض، الحكم، المعاني، الأسرار... .

فالغزالي يربط مفهوم المقاصد بالمصلحة حيث يرى أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشارع. ثم إن مقصود الشرع خمسة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[5]. وكذلك محمد الطاهر بن عاشور حيث يبين أن مقاصد الشريعة هي: مجموعة المعاني والحكم التي يراعيها الشارع في التشريع أو في معظمه[6].

ومن هنا استخلص تعريفاً مختصراً لمقاصد الشريعة، فمقاصد الشريعة: **هي غايات الشارع من وضع الشرائع تحقيقاً لمصالح العباد**.فالغايات تشمل كل أنواع المقاصد المعروفة عند العلماء الأصوليين[7] ، وضابط " تحقيق مصالح العباد" للاحتراز به من أن المصالح تعود إلى الشارع سبحانه وتعالى.

---

1 الأندلسي، أبو حيان، *تفسير البحر المحيط* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م)، 1/13-14.

2 الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، تحقيق إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، "ق ص د"، 131/2

3 الأزهري. محمد بن أحمد، معجم *تهذيب اللغة*، تحقيق رياض زكي قاسم (بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م)، "ق ص د".

4 الزمخشري، محمود بن عمر، *أساس البلاغة* (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د.ت)، 367.

5 الغزالي، أو حامد، محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*(بيروت: دار إحياء التراث العربي ط1، د.ت)، 217/1.

6 محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية* (القاهرة: دار السلام، ط2007،2م)، 49

7 أحمد الريسوني، *مدخل إلى مقاصد الشريعة* (المغرب: دار الأمان، القاهرة: دار السلام، ط1، 2010م)، 7.

أما تعريف مصطلح " مقاصد القرآن":

دأب العلماء على استنباط المقاصد من مباحث الفقه والأصول. إلا أن استمداد المقاصد من القرآن الكريم أولى، فهو الأساس في تبيان مقاصد القرآن والشريعة، لكن مصطلح " مقاصد القرآن" يختلف عن مفهوم " مقاصد الشريعة"، إذ إن تعريف مصطلح " مقاصد القرآن" لا يبدو ظاهراً عند العلماء الأقدمين، بالرغم أن كتبهم لم تخل منه، وبالاعتماد على تعريف مقاصد الشريعة يمكن أن أقول: **مقاصد القرآن: هي غايات الشارع من إنزال القرآن تحقيقاً لمصالح ا لعباد.** والغايات هنا تشمل جميع الحكم والمعاني والأسرار التي من أجلها أنزال القرآن.

2. 2. أقسام المقاصد القرآنية:

كما أن للتشريع مقاصداً عامة وخاصة وجزئية، كذلك فإن للقرآن مقاصداً عامة، كمقصد إصلاح الاعتقاد والأخلاق ومقصد حفظ الضروريات الخمس، ومقاصداً خاصة، كمقصد الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، ومقاصداً جزئية كالمقاصد من تشريع أحكام العبادات وغيرها من المقاصد.

من خلال تعريف مقاصد الشريعة وتعريف مقاصد القرآن؛ كما مر معنا، يبدو جلياً وجود علاقة وطيدة بينهما، بل ربما كانا متداخلين بحيث لا يمكن الفصل بينهما، بل أكثر من ذلك حيث يمكن استعارة أحدهما مكان الآخر في التدليل.

وبالرجوع إلى مقاصد الشريعة، والنظر فيه بتمعن وتدقيق، أجد أن أصول هذه المقاصد موجودة في القرآن الكريم، إلا أن القرآن الكريم أتى بها على شكل قواعد وأصول، أما العلماء في مقاصد التشريع شرحوا وبينوا وفصلوا هذه القواعد، فلا يعدو ذلك إلا بياناً لما في القرآن.

ومن هنا يرى الشاطبي أن القرآن الكريم جاء جالباً مصالح الدارين ودافعاً لمفاسدها، أن المصالح ثلاثة أقسام وهي: **الضروريات:** ومكملاتها. والحاجيات: ومكملاتها. والتحسينات ومكملاتها. ولا زيادة عليها[1].

إن كثيراً مما نعتبره من مقاصد الشريعة العامة والخاصة، هو بالأصل مستخلص من القرآن الكريم، فمقصد رفع الحرج، ومقصد جلب المصالح، ومقصد درئ المفاسد، ومقصد العدالة والحرية، وغيره من المقاصد كلها ذات أصول قرآنية، و من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: قال تعالى: { مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ } [المائدة:6]، وهو مقصد رفع الحرج. وقوله تعالى: { إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [لعنكبوت:45]، دلالة على بعض المقاصد الجزئية كالنهي عن الفحشاء والمنكر. وفي ترسيخ مقصد حق الحياة، يقول تعالى: { وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة:179].

إذن: فالمقرر؛ هو أن القرآن الكريم يشتمل على أعظم المقاصد، ويأمر إلى ما فيه مصلحة الإنسان الدنيوية والأخروية، ويدفع عنه المفسدة الظاهرة والباطنة، بما تقرره غايات الشريعة[2].

إن مجموع مقاصد السور بالضرورة يشكل المقصد الكلي للقرآن الكريم، ولذلك نجد أن أكثر المفسرين تحدثوا عن مقاصد القرآن في سياق تفسيرهم لسورة من سور القرآن، إلا أن بعض سور القرآن ومن خلال التأمل في أغراضها، ومقاصدها، والمقارنة بينها وبين المقاصد العامة أو الكلية للقرآن الكريم، نجدها تشمل لوحدها على أهم مقاصد القرآن الكريم، وأبرز هذه السور: الفاتحة، والزلزلة، والكافرون، والإخلاص ...، ومن الذين عرضوا لهذه العلاقة؛ علاقة مقاصد السور بمقاصد القرآن: الرازي والسيوطي والآلوسي وسيد قطب في تفاسيرهم.

---

[1] الشاطبي، *الموافقات* (القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997م)، 18/4.

[2] نور الدين الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي* (بيروت: دار ابن حزم ، ط1، 2010م)، 57.

يقول الرازي: في تفسير سورة الكافرون: " وروي أن من قرآها فكأنما قرأ ربع القرآن، والوجه فيه: أن القرآن مشتمل على الأمر بالمأمورات والنهي عن المحرمات، وكل واحد منهما ينقسم إلى ما يتعلق بالقلوب وإلى ما يتعلق بالجوارح، وهذه السورة مشتملة على النهي عن المحرمات المتعلقة بأفعال القلوب فتكون رابعاً للقرآن"[1]. وبالطريقة نفسها بين الآلوسي كيف تعدل سورة الكافرون مثلاً ربع القرآن بمعتمداً على المقاصد المتضمنة فيها. لكن الآلوسي يذكر اعتراضات بعض العلماء على حصر المقاصد في المأمورات والمنهيات، لأن القرآن مشتمل على مقاصد أخرى، ولذلك قال:" إن مقاصد القرآن: صفاته تعالى، والنبوات، والأحكام والمواعظ، وهي [أي سورة الكافرون] مشتملة على الأساس الأول وهو التوحيد، ولذا عدلت ربعه"، ثم يعود الآلوسي ليقسم مقاصد القرآن تقسيماً آخراً فقال: " إن الذي تضمنه القرآن أربعة أنواع: عبادات، ومعاملات، وجنايات، ومناكحات، والسورة متضمنة من النوع الأول فكانت ربعاً". [2]

أما سيد قطب فيقول عن سورة الكهف: " أما المحور الموضوعي للسورة والذي ترتبط به موضوعاتها، ويدور حوله سياقها، فهو تصحيح العقيدة وتصحيح منهج النظر والفكر، وتصحيح القيم بميزان هذه العقيدة"[3]، ويبين سيد قطب الفرق بين السور في التناول المقصد نفسه، من خلال المقارنة بين السورتين، فيقول عن سورة الأنعام والأعراف: "إذ موضوع سورة الأنعام هو العقيدة وموضوع سورة الأعراف هو العقيدة، ولكن بينما سورة الأنعام تعالج العقيدة في ذاتها، وتعرض موضوع العقيدة وحقيقتها، نجد سورة الأعراف تأخذ طريقاً آخر، وتعرض موضوعاً في مجال آخر. إنها تعرضه في مجال التاريخ البشري، في مجال رحلة البشرية، مبتدئة بالجنة والملأ الأعلى، وعائدة إلى النقطة التي انطلقت منها"[4].

وهكذا استطاع بعض المفسرين الاهتداء إلى المقاصد الأساسية للقرآن الكريم انطلاقاً من مقاصد بعض سور القرآن، من خلال ما ذكر في السور والتأمل في معانيها ومقاصدها، فإن لكل سورة موضوع عام ومقصد محدد، وأن فضل السورة يتأتى من نسبة ما تتضمنه من هذه المقاصد، وعن هذا المعنى يقول سيد قطب: إن الذي يتفيء ظلال القرآن يجد أن لكل سورة من سور القرآن شخصية تميزها، وموضوع أو موضوعات تجمعها، وسياقها يتناول موضوعاتها من جوانب مختلفة، يتحقق فيها التناسق، وهذا في كل سور القرآن[5].

2 . 3 . أهمية المقاصد القرآنية:

بذل علماء التفسير السابقون جهوداً كبيرة في إبراز مقاصد القرآن الكريم، وما ذاك إلا للوصول إلى فهم صحيح عن الله عز وجل فيما أنزل. فقد وقف العلماء قديماً عند قول النبي صلى الله عليه وسلم: " كان الكتاب الأول نزل من باب واحد وعلى حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب وعلى سبعة أحرف، زاجر وآمر، وحلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا: آمنا به كل من عند ربنا"[6].

ومن هنا أثبت العلماء: أن القرآن نزل على سبعة أنواع من المعاني: الحلال والحرام، الوعد والوعيد، المحكم والمتشابه، الأمر والنهي، والأمثال.وهذه الأنواع تظهر المقاصد الرئيسية التي يشتمل عليها القرآن الكريم. ورغم اختلاف المفسرين في بيان مقاصد القرآن؛ إلا أنهم اشتركوا في بيان أهمية هذه المقاصد في تفسير القرآن الكريم: فالطبري يرى أن القرآن الكريم يتضمن

---

1 الفخر الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)،176/32.

2 الألوسي، محمود شكري، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م). 249/30.

3 سيد قطب، *في ظلال القرآن* (القاهر: دار الشروق، ط27، 1998م)، 1256/4.

4 سيد قطب، *في ظلال القرآن*، 1243/3.

5 سيد قطب، *في ظلال القرآن*، 27/1.

6 ابن حبان، محمد بن حبان البستي، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق شعيب أرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988م)، 484/3. والحديث أخرجه الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2008م)، باب فضائل القرآن جملة، 95/5.

ثلاثة أشياء: التوحيد، والأخبار، والديانات، وبذلك تكون سورة الإخلاص ثلث القرآن[1]. وأما أبو بكر بن العربي المالكي فيقول: " وأما علوم القرآن ثلاثة: توحيد وتذكير وأحكام"[2]. وأما الفخر الرازي فيرى أن مقصد القرآن تقرير أمور أربعة: الإلهيات، والنبوات، والمعاد، وإثبات القضاء والقدر[3]. وبالجملة وبالرجوع إلى تقسيمات العلماء[4] ؛ أجد أن أصول مقاصد القرآن الأساسية ترجع إلى: الإيمان وأركانه.، والعبادات، والمعاملات، والأخلاق، وسياسة الأمة، وأخبار الأمم السابقة.

ومن هنا أجد أن أهمية مقاصد القرآن تكمن فيما يأتي:

أ- الاستعانة بتفسير القرآن في حل المشكلات المعاصرة:

فمن خلال الإلمام بعلم مقاصد القرآن، يظهر للمفسر المعنى الراجح من التفسير، بالإضافة إلى ظهور معانٍ جديدة تلائم واقع الأمة المعاصر، حيث يظهر الدواء من القرآن الذي فيه تبيان لكل شيء. ففيه حل للمشكلات الاقتصادية الكبرى، والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية، وهذا لا يظهر جلياً إلا عندما نربط بين التفسير الموضوعي لموضوعات القرآن الكريم والمقاصد العامة للقرآن الكريم. يقول الدكتور مصطفى مسلم: " إن آيات القرآن الكريم، والقضايا التي تدرسها محدودة، أما المشكلات في حياة الناس فغير محددة... ولا يمكن مواجهة اللا محدد بالمحدد، ولذلك كانت النصوص القرآنية بهذه المرونة المعهودة فيها، لذلك لا بد من مواجهة قضايا المجتمع من خلال الدراسات الموضوعية ذات المقاصد القرآنية المناسبة [5].

ب- تقسيم الموضوعات القرآنية حسب المقاصد القرآنية:

ويهدف هذا إلى شرح الموضوع القرآني، وإغنائه، وإظهاره متكاملاً، وهذا أهم أهداف التفسير.

فعندما تتحدث عن موضوع مثل موضوع " دعوة الرسل في القرآن الكريم"، فإن المفسر العالم بمقاصد القرآن سيعمد إلى ربط موضوعه بالمقاصد العامة للقرآن، فسيبين كيفية دعوة الرسل إلى عبادة الله، من خلال مقصد الإيمان، وسيبين قدوة الأنبياء من خلال مقصد العبادات والمعاملات، وسيبين قيادة الأنبياء من خلال المقصد السياسي في القرآن الكريم، وهكذا.

2 . 4 . بين المقاصد والوسائل:

يقول العز بن عبد السلام: " تأخذ الوسائل المؤدية إلى المقاصد أحكام مقاصدها، وأفضل الوسائل ما أدت إلى أفضل المقاصد، والعكس بالعكس. ثم إن ترتيب الوسائل يكون متناسباً مع ترتيب المصالح والمفاسد[6].

فالمقاصد متضمنة للمصالح، والوسائل هي المسالك المؤدية إليها، وبها نحصل على المقصد. والوسائل أيضاً هي الأحكام المشرعة لتحصيل أحكاماً أخرى، فليس تشريعها لذاتها إنما من أجل تحصيل غيرها على الوجه المطلوب[7].

ولما كانت الوسائل غير مقصودة لذاتها، كان لابد من التأكيد على عدم تحولها إلى مقاصد، وعندها نتحول من الاهتمام بالمقصد الأساس إلى الاهتمام بما يفضي إليه، وبالتالي عدم تحصيل المقصد الذي هو المطلوب، فإن مقصد حفظ النفس يتوصل إليه بعدد من الوسائل، كالطعام، الشراب، النوم...، فإذا أصبح الطعام مقصداً، حينها يصبح الإنسان يعيش ليأكل بدلاً من أن يأكل ليعيش.

---

[1] السيوطي، *جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن* (الرياض: مكتبة الباز، ط1، 1996 م)، 119/5.

[2] السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 119/5.

[3] الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي فخر الدين، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، ط1، 1981م)، 179/1.

[4] محمد رشيد رضا، *الوحي المحمدي* (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط3، 1406هـ)، 191 وما بعدها. ومحمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984م)، 40/1، 41/14. عبد الكريم حامدي، *مقاصد القرآن من تشريع الأحكام* (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2008م)،47.

[5] مصطفى مسلم، *مباحث في التفسير الموضوعي* (دمشق: دار القلم، ط7، 2009م)،30 وما بعدها.

[6] العز بن عبد السلام، *القواعد الكبرى، الموسوعة بـــ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام*، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ط2، 2007م)، 74/1.

[7] محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، 144.

لكن ربما تداخل مفهوم المقصد والوسيلة، ليدل أحدهما على الآخر، حيث تتعدد الوسائل وتتطور وتتالى، حتى تكون بعض المقاصد وسيلة للمقصد الذي بعده، ولا يتحقق المقصد العام إلا بالوسائل المتتالية، التي تتحول إلى مقاصد تبعية.

ولذلك فإن مقصد القرآن في تحقيق المثوبة والرضوان (مقصد العام) لا يتحقق إلا بالطاعات والعبادات، وهذه الأخيرة لا يتحقق إلا بالعلم، فإن العلم وسيلة لتحقيق مقصد آخر هو تحقيق

الطاعة، والطاعة وسيلة لتحقيق مقصد الثواب، وبالتالي أصبح مفهوم المقصد والوسيلة متداخلين لا يمكن تمييزهما.

هذا وقد تثبت الوسائل مع انتفاء المقاصد، فإن الحاج الذي لا شعر له يجر بموس الحلاقة على رأسه، فإن المقصد تحقيق حلق الشعر من أجل التحلل، والوسيلة هي موس الحلاقة، ولما انتفى المقصد هنا، ثبت عند الفقهاء الوسيلة المؤدية إليه[1].

والمطلوب هو التمييز بين المقصد العام، والمقصد التبعي، والوسيلة التي يمكن أن تكون مقصداً تبعياً، والوسيلة التي لا يمكن إلا أن تكون وسيلة، وهذه الأخيرة هي التي يجب التحرز عن جعلها مقصداً عاماً، أو حتى مقصداً تبعياً، حتى لا يفضي ذلك إلى الاشتغال بالدنيا عن تحصيل الآخرة.

3. الفطرة الإنسانية:

3 . 1 . مفهوم الفطرة الإنسانية:

جاء في لسان العرب: الفطرة: ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به. أي خلقه. وقيل فطر كل إنسان على معرفته بأن الله رب كل شيء وخالقه. ومنه قوله تعالى: { فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم: 30]. والفطرة الخلقة التي يخلق عليها المولود في بطن أمه. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: " ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه"؛ وهي الخلقة التي هو عليها في الرحم كالسعادة أو الشقاوة[2].

والفطرة هي خصالها وسننها التي سنها النبي صلى الله عليه وسلم، كما روي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظافر، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء"[3]. وهي فطرة الإسلام، وهي الفطرة التي فطرهم عليها يوم قال: { وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} [الأعراف: 172]، وهي السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة فإن حقيقة الإسلام أن يستسلم لله، لا لغيره، وهو معنى لا إله إلا الله[4]. وأما الفطرة الإنسانية في الإسلام فهي مفهوم واسع وبعيد المعاني وعميق الفهم، فهو يتناول أصل الخلقة التي خلق الله الناس عليها، وهو الميل الفطري لكل أفعال الخير والسلام والصلاح للإنسان والمجتمع، والجوانب الأخلاقية والروحانية التي فطر جبل عليها كل الناس في الأصل. والفطرة الإنسانية تعبر عن مراد الله تعالى من مكنونات النفس الإنسانية، كما مر في آية سورة الروم، حيث الفطرة توحيد الله والانقياد إليه بما شرع وحكم؛ وهو متوافق مع الطبيعة البشرية والعقل الحكيم. ولذلك فإن من أهم مفاهيم الفطرة لدى الناس، التي تحققها المقاصد القرآنية[5]:

1. الإيمان بوجود الله تعالى: فالفطرة تعترف اعترافًا فطرياً بوجود الله تعالى وتوحيده بألوهيته وربوبيته ووحدانيته وصفاته، وهو إيمان فطري منذ ولادة الإنسان، فكل مولود يولد على الفطرة كما مر في الحديث آنف الذكر.

---

[1] محمد أحمد القياتي محمد، *مقاصد الشريعة عند الإمام مالك* (القاهرة: دار السلام، ط1، 2009م)، 126/1. جمال الدين عطية، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة* (دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م)، 127.

[2] ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، "ف ط ر"، 56/5.

[3] مسلم، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة. ج1ص233.

[4] ابن تيمية، *الفتاوى الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987م)، 245/4. والحديث أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، إعداد محمد زهير بن ناصر (دار طوق النجاة: ، ط1، د.ت)، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام.

[5] علي أحمد مدكور، *مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها* (مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2001م)، 75 وما بعدها.

فالإنسان في أساس خلقه يرتبط بخالقه رابطة لا يمكن دفعها أو الحياد عنها، وشعوره بوجود هذا الخالق هو ضرورة لا يمكن أن يتخلى عنها، ولذلك فإن الإنسان عند الشدة يلجأ إلى هذه القوة، يقول تعالى: {وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء: 67].

2. تحقيق التوازن من الجانب الدنيوي والأخروي، ومن الجانب النفسي والجسدي، فالغرائز والشهوات ملحوظة ومنظمة ومقوننة، بما ينسجم وفطرة الإنسان، فتكون السعادة حاصلة روحاً وجسداً في الدنيا والآخرة.

3. الميل إلى العدل والمساواة والحرية، بما ينسجم مع الفطرة السليمة. وقد عبر الفارق عمر رضي الله عنه عن هذا المعنى حينما قال: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". بل إن الحرية حق من حقوق الإنسان المفطور عليها، ومسؤول عنها، ومن ذلك قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الكهف: 29].

4. الانسجام التام مع الكون والخلق، فالفطرة متوافقة كل التوافق مع القوانين الكونية.

إلا أن الفطرة الإنسانية قد يعتريها بعض التشويش، وتتأثر ببعض المؤثرات الخارجية، مثل البيئة والعادات والتقاليد والتطرف وغيره، مما يؤدي إلى طمسها كلياً أو جزئياً فتخرج عن مفاهيمها القرآنية ومقاصدها الدينية إلى الانحراف والهبوط إلى مستوى البهيمية أو اللاعقلانية، وتنشأ عندها النفس الأمارة بالسوء.

وللمحافظة على الفطرة الإنسانية السليمة من كل دنس؛ تكون الدعوة إلى التمسك بالدين الصحيح، والتربية الصالحة، والبعد عن المؤثرات الخارجية التي تمس بالفطرة.

3 . 2 . أهمية الفطرة ودورها في حياة الإنسان:

إن الفطرة الإنسانية مرتبطة ارتباطاً مباشرة بجميع مفاصل حياة الإنسان، بل وموجهة لسلوكه وتوجهاته الفكرية والعقدية، ومن هنا تأتي أهمية هذه الفطرة، ومن خلال أبرز القواعد التي تقوم عليها[1] :

1. حب الإيمان والارتباط بالخالق سبحانه وتعالى. وهو في قوله: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} [الأعراف: 172].

2. الإنسان كائن مزدوج الخلق، فهو من جسم وروح. كما قال تعالى: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [ص: 71، 72].

3. يخلق الإنسان وعنده الاستعداد الفطري للخير والشر، مع تقدم جانب الخير على جانب الشر. ومنه قوله: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ} [التين: 4-6].

4. القدرة على الحرية والاختيار، ومن هنا كان مناط التكليف. كما يقول سبحانه: { إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا} [الإنسان: 3]. ويقول: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} [الشمس: 7-10].

5. إن نفس الإنسان هي جماع شخصيته، فأنت بالنفس وليس بالجسم إنساناً، ولذلك لا ينظر الله إلى صور الناس ولا لأجسامهم، بل إلى نفوسهم وقلوبهم.

ومن هنا كان للفطرة الدور الأكبر في توجيه حياة الناس، بين الإيمان والكفر، بين الخير والشر، بين الطاعة والمعصية، بين الحرية والعبودية.

4. بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية:

4 . 1 . العلاقة بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية:

[1] علي أحمد مدكور، *مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها*، 85 وما بعدها.

يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور مبيناً المقصد العام من التشريع: إذا قمنا باستقراء نصوص الشريعة التي تدل على المقاصد يتبين أن المقصد العام للتشريع هو الحفاظ على نظام الأمة وهو نوع الإنسان، من خلال الحفاظ على صلاح عقله وعمله وعالمه الذي هو فيه"[1]. وبجملة مختصرة عن هذا الكلام: أن المقصد العام للشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسد. وهذا المقصد العام لا يعدو أن يتابع فطرة الله التي فطر الناس عليها: قال تعالى: { فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ }[الروم:30].

ولذلك فإن كل ما أوصل إلى الإضرار بالفطرة كان ممنوعاً شرعاً، وكل ما أفضى إلى حفظ هذه الفطرة كان واجباً شرعاً، وما بين الواجب والممنوع يكون المباح والمكروه.

فإذا تعارضت مصلحتان و لم يمكن الجمع بينهما، قدمنا أولاها وأبقاها على استقامة الفطرة، ولذلك نقدم حفظ النفس على حفظ المال مثلاً.

ولعل المراد بالفطرة هنا هو مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام، وهذا الذي دل عليه الحديث: " هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"، بعد أن ذكر أركان الإسلام وأركان الإيمان والإحسان[2]. يقول صاحب روح المعاني في تفسير هذه الآية: أن المراد من الفطرة على دين الإسلام؛ خلقهم وهم يقبلون به ولا ينكرونه، لأنه متطابقاً مع عقولهم، ولو خيروا لما اختاروا غيره[3]. فالفطرة هي أساس لمقاصد الشرع وغاياته، وهي الأصول الأساسية التي جاء القرآن الكريم للحفاظ عليها، والحث على دوام سلامتها، لأنها الموجه للإنسان تفكيراً وسلوكاً وخلقاً، وهي الرابط بين أصول التشريع وبين الإنسان منفذ هذا التشريع

إذن: فالعلاقة بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية علاقة لزوم وتوجيه، فلا انفصال بين المقصد والفطرة البشرية المرتبطة به، والمقصد والفطرة يوجهان الحكم الشرعي بالاتجاه الصحيح.

4 . 2 . دور المقاصد القرآنية في تهذيب الفطرة وتوجيهها:

ذكرت سابقاً في القواعد التي تقوم عليها الفطرة الإنسانية؛ أن الإنسان عنده الاستعداد الفطري نحو الخير والشر، وميله إلى الخير أكبر. لكن عندما تتعرض الفطرة إلى مؤثرات خارجية، (من البيئة والمجتمع والمعتقد...) يأتي دور المقاصد القرآنية في بيان هذا الانحراف، وبيان موضع العوار في الفطرة، فيتم من خلال ذلك تقويمها وإعادتها إلى جادة الحق والصواب وهي راضية قانعة، من غير قهر ولا إجبار. وسأعرض بعض الأمثلة التي تحقق تقويم المقاصد للفطرة الإنسانية التي انحرفت، وقبل عرض الأمثلة سأنبه إلى نوعي المقاصد القرآنية، ليسهل ضبط الأمثلة:

لم يخرج أي من العلماء في تقسيم المقاصد عن وصف المقاصد بالمصالح المختلفة، حتى أن المقصد العام من القرآن الكريم عند أكثر العلماء كان " جلب المصالح ودرء المفاسد" بشكل عام، من هنا كان قول الغزالي: " المصلحة حفظ مقاصد الشرع"[4].

ومن المعروف أن القرآن الكريم جاء شاملاً لمصالح العباد، فيما يخص حياتهم ومعاملاتهم وعباداتهم، وشؤونهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية. كما لم يجرد هذه المصالح عن المصلحة المنشودة للعباد في الدار الآخرة، بل ربما نبه عن مصلحة دنيوية قرنها بالمصلحة الأخروية، كما في قوله تعالى: { أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ } [آل عمران:142]. فقد قرن الله عز وجل في هذه الآية بين مصلحتين: دنيوية وهي: الحث على الجهاد من أجل

---

1 محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، 60.

2 الحديث أخرجه البخاري في *الصحيح*، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، ح1 ص86.

3 محمود شكري الآلوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، 362/1.

4 الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، 143/1.

تحقيق مصالح حفظ الدين أو العرض، وبين مصلحة أخروية هي: دخول الجنة. فلا يمكن أن تتكلم عن مقاصد القرآن الدنيوية دون ذكر المقاصد الأخروية.

إذن: إن مقاصد القرآن الكلية تنقسم إلى قسمين: مقاصد القرآن الدنيوية، ومقاصد القرآن الآخروية.

أولاً: مقاصد القرآن الدنيوية:

جميع ما في القرآن الكريم من مصالح، لا تتعدى أن تكون في مصالح الأفراد بعينهم، أو المجتمع المحيط بهؤلاء الأفراد، أو بالمجموع الإنساني العام.

والتشريع في المقصد الفردي، يقصد منه كل ما يتعلق من وسائل أو مقاصد جزئية تحقق صلاح الأفراد، ويأتي ذلك من خلال مقاصد إصلاح البدن والنفس والعقل وما يتعلق بها من متعلقات.

ثم يأتي بعد ذلك مقصد صلاح المجتمع المتكون أصلاً من الأفراد، من خلال علاقات متنوعة: مالية وأسرية وعلاقات الحاكم بالمحكوم، والجار مع جاره، وغير ذلك من العلاقات الاجتماعية.

ثم إن المجتمعات المختلفة تُكّون حتماً مجموع النظام العالمي أو الإنساني، وهو ما يحقق مصالح البشرية، من خلال مقصد القرآن في إصلاح الأنظمة التشريعية والسياسية التي تحكم العلاقات الدولية، وما يتعلق بنظام الحكم.

ثانياً: مقاصد القرآن الأخروية:

وهو في الحقيقة المقصد العام من حياة الإنسان، فإن الإنسان الذي خُلق ليعيش في الدنيا، ثم أنزل الله له هذا التشريع لينظم حياته، ويحقق له فيها الخلافة، والسعادة، واللذة، وإنشاء مجتمع مليء بالروابط الأخوية ثم الإنسانية، من أجل تحقيق الصلاح العالمي، لم يكن هذا هو المقصود بعينه، إذ إن حياة الإنسان الفرد لا تتجاوز بضع عشرات من السنين على أكثر تقدير، ثم الحياة الخالدة في الآخرة، ولذلك فإن المقصد الأخروي لهو الأهم، وإن كان أصل صلاحه يتأتى من صلاح حياته الدنيا، ومن هنا يتبين لنا سبب تقديم المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية.

وإليك الأمثلة لكل من المقصدين الدنيوي والأخروي:

4 . 2 . 1 . مقصد القرآن من تحقيق الصلاح الشخصي للإنسان وتقويم فطرته:

يأتي الصلاح الشخصي في مقدمة مقاصد القرآن، حيث أولى القرآن عناية فائقة في أحوال الفرد المسلم؛ العقلية والنفسية والبدنية، مراعياً حاجات الفرد المختلفة، بما يتناسب مع الفطرة الإلهية التي فطر الله الناس عليها، فإذا اعوجت الفطرة كان المقصد مقوماً ومصححاً طوعياً.

وقد تنوعت آيات القرآن في الدلالة على معنى الصلاح الشخصي:

1. النصوص التي تتحدث عن عموم النوع الإنساني:

من حيث الخلق ومصدره، أو من حيث تكريم الله عز وجل له، أو من حيث حالاته النفسية والانفعالية:

يقول تعالى: { إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} [الأحزاب:72].

2. النصوص التي تحقق الصلاح من خلال الإيمان والأحكام والأخلاق:

كآيات الأمر بالإيمان والعمل الصالح، والنهي عن الشرك وسوء العمل، بالإضافة إلى آيات الأحكام في العبادات والمعاملات، وتزكية النفس وإصلاحها وبيان صفاتها، كما في قوله: { وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا} [الكهف:88].

3. النصوص التي تحقق الصلاح من خلال صلاح العقل:

إن العقل هو مصدر الفكر والتدبر والتعقل وكرامة الله للإنسان، ولذلك أمر الله بحفظه وإعماله بالفكر وعدم تعطيله:

يقول تعالى: { قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ} [الشعراء:28].

4. النصوص التي تحقق الصلاح من خلال الحفاظ على الجسم البشري:

فهو آلة العمل الصالح، وهو مكان اللذة، والنعيم، والعذاب، والمشقة، وغيرها:

يقول تعالى: { يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} [البقرة:172].

5. النصوص التي تحقق الصلاح من خلال العلاقات الاجتماعية للأشخاص: من خلال بيان واجباته، وحقوقه (الاجتماعية والعقابية والسياسية)، وغيرها، يقول تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [الحجرات:10]، و هذه من الحقوق الاجتماعية. ويقول تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً} [النساء:92]، وهذه من العقابية. ويقول تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران:159]. وهذه من السياسية.

4 . 2 . 2 . مقصد القرآن من تحقيق الصلاح الاجتماعي بما يوافق الفطرة الإنسانية:

إن اجتماع الأفراد يكون الجماعة، والجماعات تكون المجتمعات المختلفة، وبالتالي فإن صلاح المجتمعات يكمن في صلاح أفرادها، لأن الفرد لا يمكن أن يعيش بمعزل عن جماعته، ومن خلال ذلك تنشأ بين أفراد الجماعة علاقات متنوعة؛ عائلية، مالية، وغيرها، وإن صلاح المجتمع يأتي من صلاح هذه العلاقات، ولهذا جاءت نصوص القرآن الكريم فيما يخص هذه العلاقات، بتشريعات تحقق هذا الصلاح، ومن هذه التشريعات ما يخص النظام العائلي أو الأسري، ابتداءً من علاقة الولد بوالديه، ثم بإخوته ثم بعد ذلك بزوجته وأولاده، ولذلك نظم القرآن علاقات الأسرة أيما تنظيم، من خلال:

1. الترغيب بالزواج والابتعاد عن البغاء والعلاقات المحرمة المنافية للفطرة، وحفظ حقوق الزوجين الذي تدعمه الفطرة السليمة[1]، يقول تعالى: { وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} [الإسراء:32].

ويقول تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الروم:21].

2. حفظ حقوق الأبناء: إن القيام على شؤون الأبناء وحفظ حقوقهم لهو من أوضح معاني الفطرة القويمة، يقول تعالى: { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ} [البقرة:233].

3. حفظ حقوق الآباء: يقول تعالى: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا} [الأحقاف:15].

4. حفظ نظام الطلاق ومقاصده: من خلال القيود الشرعية لإيقاع الطلاق، المعروفة من كتب الفقه، ومن خلال ما يترتب على الزوجين، وأحكام العدة، وحق الرجعة، وحق النفقه، وغير ذلك: يقول تعالى: { وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ } [البقرة:231].

[1] عبد العزيز الطريفي، *الحجاب في الشرع والفطرة* (مكة: مكتبة دار المنهاج، ط1، 2015م)، 30.

5. ومن التشريعات التي تحقق الصلاح الاجتماعي أيضاً، ما يتعلق بالنظام المالي، فقد جاء القرآن بجملة من الإصلاحات المالية، من خلال بيان قيمته ومنزلته من الحياة، وإنه وسيلة لتحقيق غايات فاضلة، وبيان الضوابط الأخلاقية التي تضبط كسب المال وإنفاقه فيما يعود بالنفع الخاص والعام، وألا ينقلب المال إلى وسيلة للإفساد والإضرار، ووضع أنظمة للمحافظة عليه من الركود والضياع بغير حق وفي غير مصلحة. يقول تعالى: { الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا } [الكهف:46].

4 . 2 . 3 . مقصد القرآن من تحقيق الصلاح العالمي بما يحقق الفطرة الإنسانية:

وهو نتيجة حتمية للمقصدين السابقين (مقصد الصلاح الشخصي، ومقصد الصلاح الاجتماعي)، حيث يتكون النظام العالمي من مجتمعات مرتبطة مع بعضها بأنظمة وقوانين، ولذلك جاء والقرآن الكريم بجملة من التشريعات التي تضمن صلاح النظام العالمي، حيث وضع القرآن الكريم نظاماً تشريعياً يصلح لكل زمان ومكان، مع ضابط للنظام التشريعي لاستنباط أحكام المستجدات والنوازل الطارئة، ولذلك أكد على العدل، ومراعاة المصلحة، والثبات في الأصول والتغيير في الفروع، من خلال الاجتهاد المبني على الكتاب والسنة.

كما " دعا القرآن إلى إقامة نظام حكم صالح وراشد على أسس تضمن حقوق الله والعباد وأولي الأمر، وهي الشورى، والعدل والمساواة، والحرية، وسيادة الشرع، وطاعة ولي الأمر"[1].

وهذا النظام من أجل حراسة الدين وسياسة الدنيا، من أجل تحقيق النهضة العالمية التي وعد الله عباده بها.

يقول تعالى: { وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور:55].

4 . 2 . 4 . بيان حقيقة الجنة والنار، وأنهما مآل العباد:

فأظهر أوصاف الجنة، وكيف أعدها الله لعباده المؤمنين، ورغب فيها، وبيَّن أوصاف النار، وكيف يعذب أهلها فيها، ورهب عباده عن عمل يوصل إليها، وهو متوافق مع الفطرة السليمة:

يقول تعالى: { وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} [التوبة:72].

4 . 2 . 5 . بيان حقيقة الشوق إلى الله بالنظر إليه[2]:

والرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: { وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:22-23]، ويقول تعالى: { لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ } [ق:35]. قال الطبري: قال علي وأنس، رضي الله عنهما: هو النظر إلى وجه الله تعالى[3].

4 . 2 . 6 . مقصد بيان أن صلاح العمل في الدنيا سبب دخول الجنة في الآخرة:

ويقول تعالى: { وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [الأعراف:43].

---

[1] عبد الكريم حامدي، *مقاصد القرآن من تشريع الأحكام*، 65.

[2] وخالف عن هذا المعتزلة، والجهمية، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية من الشيعة، وقولهم مردود بالكتاب والسنة، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة. [ابن أبي العز الدمشقي، *شرح العقيدة الطحاوية*، تحقيق بشير محمد عيون(دمشق: دار البيان، ط3، 1992م)، 215/2.

[3] الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ)، 366/22، تفسير الآية:35 من سورة (ق).

ويقول تعالى: { وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ } [العنكبوت:58].

4 . 2 . 7 . بيان أن فساد العمل في الدنيا سبب دخول النار في الآخرة:

ويقول تعالى: { إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ (39) فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ (40) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (41) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42) قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (43) وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ (44) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ (45) وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ } [المدثر:39-46].

4 . 2 . 8 . صحبة أهل الصلاح في الدنيا لأنبيائهم في الآخرة[1] :

يقول تعالى: { وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا } [النساء:69].

وفي الحديث: " عن جابر رضي الله عنه: إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً، و إن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون، والمتشدقون، والمتفيقهون، قالوا يا رسول الله: قد علمنا الثرثارون والمتشدقون، فما المتفيقهون؟ قال: المتكبرون". يقول البيضاوي: هو زيادة في ترغيبهم في الطاعة بوالجزاء عليها مرافقة النبي صلى الله عليه وسلم، وقسمهم حسب علمهم وعملهم إلى أربعة أقسام[2].

4- الخاتمة.

من خلال ما تم طرحه في البحث يمكن أن أستخلص النتائج الآتية:

1. العلاقة بين المقاصد القرآنية والفطرة الإنسانية علاقة وثيقة العرى، لا تنفك الواحدة عن أختها، وهي علاقة تلازم وتوجيه، وتكون الفطرة غالباً مفسرة ومبينة لمقاصد القرآن بشكل عملي.

2. تساهم الفطرة الإنسانية من خلال المقاصد القرآنية في تطبيق للأحكام الشرعية بشكل صحيح، وبناء مجتمع يحقق التوازن لأفراده على كافة الأصعدة.

3. تعزز المقاصد القرآنية الفطرة الإنسانية، وتدفع بالإنسان إلى تطبيق طوعي ومحبب للشريعة وأحكامها وآدابها ومعتقداتها، رغم تأثير المؤثرات المفسدة لها.

ويوصي الباحث بمزيد الاعتناء بالمباحث المرتبطة بمقاصد القرآن والفطرة الإنسانية، وتخصيص الدراسات العلمية فيما يتعلق بها.

---

[1] أخرجه الترمذي، أبو عيسى، *سنن الترمذي، الجامع الكبير* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م). باب ما جاء في معالي الأخلاق، 39/7.

[2] البيضاوي، القاضي عبد الله بن عمر الشيرازي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988م)، 223/1.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي العز الدمشقي، *شرح العقيدة الطحاوية*، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق: دار البيان، ط3، 1992م.
- ابن تيمية، *الفتاوى الكبرى*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1987م.
- ابن حبان، محمد بن حبان البستي، *صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان*، تحقيق شعيب أرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988م.
- ابن منظور، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- أحمد الريسوني، *مدخل إلى مقاصد الشريعة*، المغرب: دار الأمان، القاهرة: دار السلام، ط1، 2010م.
- الأزهري. محمد بن أحمد، *معجم تهذيب اللغة*، تحقيق رياض زكي قاسم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م.
- الألوسي، محمود شكري، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.
- الأندلسي، أبو حيان، *تفسير البحر المحيط*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، إعداد محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة: ط1، د.ت.
- البيضاوي، القاضي عبد الله بن عمر الشيرازي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988م.
- الترمذي، أبو عيسى، *سنن الترمذي، الجامع الكبير*، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.
- جمال الدين عطية، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*، دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، تحقيق إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
- الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، *المستدرك على الصحيحين*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2008م.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي فخر الدين، *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار الفكر، ط1، 1981م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، بيروت: دار المعرفة، د. ط، د.ت.
- سيد قطب، *في ظلال القرآن*، القاهر: دار الشروق، ط27، 1998م.
- السيوطي، جلال الدين، *الإتقان في علوم القرآن*، الرياض: مكتبة الباز، ط1، 1996 م.
- الشاطبي، *الموافقات*، القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997م.
- الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.
- عبد العزيز الطريفي، *الحجاب في الشرع والفطرة*، مكة: مكتبة دار المنهاج، ط1، 2015م.
- عبد الكريم حامدي، *مقاصد القرآن من تشريع الأحكام*، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2008م.
- العز بن عبد السلام، *القواعد الكبرى، الموسوعة بـ قواعد الأحكام في إصلاح الأنام*، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط2، 2007م.
- علي أحمد مدكور، *مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها*، مصر: دار الفكر العربي، ط1، 2001م.
- الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، بيروت: دار إحياء التراث العربي ط1، د.ت.
- الفخر الرازي، *مفاتيح الغيب*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ.

- محمد أحمد القياتي محمد، *مقاصد الشريعة عند الإمام مالك*، القاهرة: دار السلام، ط1، 2009م.
- محمد الطاهر بن عاشور، *التحرير والتنوير*، تونس، الدار التونسية للنشر، ط1، 1984م.
- محمد الطاهر بن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، القاهرة: دار السلام، ط2007،2م.
- محمد رشيد رضا، *الوحي المحمدي*، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط3، 1406هـ.
- مسلم، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مصطفى مسلم، *مباحث في التفسير الموضوعي*، دمشق: دار القلم، ط7، 2009م.
- نور الدين الخادمي، *الاجتهاد المقاصدي*، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2010م.

القراءات القرآنية وموقعها من مقاصد القرآن الكريم

د. محمود بكداش

KIRAAT İLMİNİN MAKASİDÜ'L-KUR'ÂN AÇISINDAN KONUMU

DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMOUD BAKDASH

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

Mahmoudbakdash84@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2855-5775

مدخل

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد الله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا، فامتن به على خير أُمَّة أُخرِجت للناس وجعله لهم دستوراً ومنهجا، والصلاة والسلام على نبيه المجتبى الذي جعل الله سنته وهدْيَه طريقًا من سلكه فاز ونجا، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان ومن آبَ إلى ربه والتجا، وبعد:

فلم يحظَ كتابٌ قط بالدراسة والبحث كما حظي القرآن الكريم، فمنذ فجر الدعوة ظهر على لسان المفسِّر الأول صلى الله عليه وسلم بيانٌ لما غمض من معانيه، وتعذَّرَ على الصحابة الكرام فهمُه، ثم أعْمَل الصحابة فِكرَهم في فهم القرآن بما أوتوا من سليقة عربية، وبما ورثوه من نور النبوة وعاينوه من نزول القرآن، وخَلَف التابعون الصحابةَ فنقلوا ما سمعوه منهم وزادوا عليه من فهموهم ما شاء الله لهم أن يزيدوا، إلى أن بدأت حركة التدوين والتأليف للعلوم الإسلامية، فنشط قوم من أهل التفسير لتدوين تفاسير للقرآن الكريم فاكتفى بعضهم بجمع ما أُثِر عن السابقين من سلف الأمة، وزاد آخرون ما فتح الله عليهم من فهمٍ لكتابه، ثم تتابعت جهود العلماء إلى أن بلغت المؤلفات حدًا يعسر على العاد حصره.

وقد انصب اهتمام كثير من المصنفين في التفسير على تحليل النص القرآني، وبذلوا جهودًا عظيمة في فهم تراكيبه وجُمَله وآياته، وغلبَ على جهودهم النظرة التجزيئية التحليلية، وظهر إلى جانب ذلك مصنفات تجاوزت النظرة الجزئية للآيات القرآنية إلى البحث عن المقاصد والكليات التي نزل القرآن لأجلها، إضافة إلى إشارات في كتب التفسير عن تلك المقاصد والكليات.

وظهرت محاولات من بعض الدارسين المعاصرين لإكمال ما بدأه الأولون من تتبع وحصر للمباحث الأساسية والموضوعات الكلية للقرآن الكريم، وقد تفاوتت آراؤهم – كما تفاوتت آراء من سبقهم – في حصرها؛ نظرًا لاحتواء القرآن الكريم على موضوعات كثيرة مختلفة، يجعل من إرجاعها إلى مقاصد عليا أمرًا ليس باليسير.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم نزل على سبعة أحرف تخفيفًا على الأمة؛ إذ أَذِن لهم سبحانه وتعالى بأن يقرؤوه على أكثر من وجه، فنشأت بناء على هذه الرخصة القراءاتُ القرآنيةُ التي قرأها النبي صلى الله عليه وسلم، ونقلها عنه الصحابة ومَن جاء بعدهم من أئمة القراءة، فهل لتلك القراءات ارتباط بمقاصد القرآن الكريم؟ وما وجه هذا الارتباط؟

هذا ما حاولتُ الإجابة عنه في هذه الدراسة من خلال مبحثين اثنين: أما الأول فخصصته لبيان المصطلحات المتعلقة بالدراسة، فبيَّنت معنى القراءات، وأنواعها، وشروطها، والاختلاف فيما بينها، وعرَّفتُ المقاصدَ القرآنية، موردًا أهم الآراء حولها، وموقع القراءات القرآنية منها. ثم انتقلت إلى المبحث الثاني وخصصته لدراسة الأمثلة التطبيقية وتحليلها، ثم ختمت الدراسة بخاتمة ضمنتها أهم النتائج والتوصيات، والله العظيم أسأل أن ينفع بهذا العمل وأن يتقبله بقبول حسن، إنه سميع قريب. والحمد لله رب العالمين.

1. القراءات القرآنية وارتباطها بالمقاصد القرآنية

1.1. القراءات معناها، أنواعها، شروطها، والاختلاف بينها

1.1.1. تعريف القراءات القرآنية

لغة: القراءات جمع قراءة، وهي مصدر سماعي للفعل قرأ، يقال: قرأ يقرأ قراءة وقرآنًا. ومعنى الكلمة في الأصل الجمع، يقال: قرأته، أي: جمعته، وقرأت الشيء قرآنًا، أي: جمعت بعضه إلى بعض. يقال: مَا قَرأَتِ الناقةُ جَنِيناً قطُّ، أي: لم يضم رحمها

ولد أبدًا[1].

أما **اصطلاحًا** فقد عرف ابن الجزري علم القراءات بأنه: "علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة"[2].

وقد عرفه بعضهم بأنه: "علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره، من حيث السماع"[3]. وهذا التعريف بمثابة شرح لتعريف ابن الجزري السالف الذكر. فغاية علم القراءات وموضوعه الألفاظ القرآنية، من حيث الاختلاف في طريقة أدائها وقراءتها، مع بيان الأسانيد التي نقلت عن طريقها تلك الالفاظ. وقد خرج بهذا التعريف كل من علم التفسير والنحو واللغة وغيرها من العلوم القريبة من علم القراءات. بناء على ما سبق يمكن أن نعرف القراءات بأنها: **كيفيات الأداء والوجوه التي يُقرأ بها النص القرآني، من حذف وإثبات، وتحريك وتسكين، وغير ذلك من الوجوه.**

2.1.1. أنواع القراءات القرآنية

نزلت الرخصة في قراءة القرآن الكريم على سبعة أحرف في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بطلب منه تخفيفًا على الأمة، كما ورد في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ ﷺ عَلَى حَرْفٍ، فَرَاجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ فَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ).[4]

وبعد انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى وتوسع رقعة الدولة الإسلامية، انتشر الصحابة الكرام في البلاد، ونشروا معهم ما أخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم من القراءات، ثم أخذ عن الصحابة الكرام التابعون ونقلوه إلى من بعدهم، وهكذا فعل التابعون ومن بعدهم. ولم تكن القراءات المنقولة على سوية واحدة نظرًا لاختلاف ناقليها من حيث الضبط والإتقان، وقد قسم الإمام ابن مجاهد القراء من حيث ضبطهم لما نقلوه مراتب أربعة[5]:

فمنهم من يعلم وجوه القراءات والإعراب، العارف باللغات ومعاني الكلمات، الناقد للآثار المروية، البصير بعيوبها، فهذا هو الإمام، وهو في أعلى الرتب.

ومنهم المطبوع الذي لا يصدر منه اللحن، ولا يجري على لسانه، لكنه غير عالم بوجوه الكلام وإعرابه، فشأنه شأن العربي الفصيح المطبوع، لا يقدر على تحويل لسانه. فهو في رتبة دون أصحاب الرتبة السابقة.

ومنهم الذي يؤدي ما سمعه، غير عارف بوجوه الإعراب، فيعتمد على حفظه، وربما نسي إذا طال عليه العهد فيضيع ما حفظه وتختلط عليه وجوه الإعراب، فربما لحن وأخطأ.

ومنهم العالم باللغة ونحوها ومعانيها، لكن لا علم له بالقراءات واختلاف الناس والآثار، فربما قرأ بوجه جائز في العربية إلا أنه غير منقول عن الأئمة.

---

[1] انظر: محمد بن مكرم، ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط3، 1994)، مادة (قرأ)، 1/ 129.

[2] محمد بن محمد، ابن الجزري، *منجد المقرئين* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999)، 9.

[3] أحمد بن محمد، الدمياطي، *اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*، تحقيق: أنس مهرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2006)، 6.

[4] متفق عليه، محمد بن إسماعيل، البخاري، *صحيح البخاري*، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، تحقيق: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2002)، 184/6، رقم الحديث (4991)؛

مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 561/1، رقم الحديث (819).

[5] انظر: أحمد بن موسى، ابن مجاهد، **السبعة في القراءات**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1980، ص. 45-46.

هذه أحوال الرواة وطبقاتهم كما ذكرها ابن مجاهد، ولا شك أن اختلاف حالهم ينعكس على الروايات التي نقلوها، وبالتالي تختلف درجة تلك الروايات من حيث الصحة والضعف. وقد ذكر السيوطي ستة أنواع للقراءات، على النحو التالي[6]:

1. **القراءات المتواترة:** وهي ما رواه جماعة لا يمكن توافقهم على الكذب عن مثلهم من أول السند إلى منتهاه. فالشرط في كون القراءة متواترة تَحققُ التواتر في كل طبقة من طبقات الإسناد، وليس في بعضها دون بعض.

2. **القراءات المشهورة:** هي التي صح سندها، إلا أنها لم تبلغ درجة التواتر كما في المرتبة السابقة، لكنها اشتهرت عن القراء، و لم يعدوها من القراءات الشاذة أو المغلوطة، وهي مع ذلك موافقة لأحد وجوه العربية، وموافقة كذلك للرسم العثماني.

3. **القراءات الآحاد:** وهي القراءات التي صح سندها، لكنها لم تشتهر اشتهار القسمين الأول والثاني، أو خالفت اللغة العربية، أو خالفت رسم المصحف العثماني.

4. **القراءات الشاذة:** وهي التي لم يصح سندها[7].

5. **القراءات الموضوعة:** والمراد بها تلك القراءات المكذوبة المروية عن الكذابين والوضّاعين

6. **القراءة التفسيرية:** وهي الكلمات الزائدة عن القراءات المعروفة على وجه التفسير، كالقراءة المنقولة عن سعد بن أبي وقاص ﷺ: (وله أخ أو أخت من أم)،[8] وقراءة ابن عباس وابن مسعود وابن الزبير: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج)[9].

والمقبول من هذه الأنواع، النوعان الأول والثاني، فيجب الاعتقاد بصحة القراءات المتواترة والمشهورة المستفيضة، ويصح الصلاة بها، أما بقية الأنواع، فلا يجب اعتقاد صحتها، ولا يكفر جاحدها، ولا تصح الصلاة بها[10].

3.1.1. شروط القراءة الصحيحة

ذكر العلماء ثلاثة شروط للقراءة الصحيحة وهي:

- موافقة أحد وجوه العربية.
- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا
- صحة سندها.

قال ابن الجزري رحمه الله في بيان هذه الشروط: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردُّها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها...ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة...هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف"[11].

---

[6] انظر: محمد بن محمد، ابن الجزري، *النشر في القراءات العشر*، تحقيق: محمد الضباع (مصر: المطبعة التجارية الكبرى، د.ط)، 13/1-14؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 264/1-265.

[7] وذكر ابن الجزري في منجد المقرئين أنها القراءة التي صح سندها، ووافقت العربية، لكنها خالفت الرسم العثماني. انظر: ابن الجزري، منجد المقرئين، 19.

[8] انظر: محمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 2000)، 547/3.

[9] انظر: أبو حيان، المصدر السابق، 293/2.

[10] انظر: ابن الجزري، النشر، 14/1.

[11] ابن الجزري، النشر، 9/1.

ثم ذكر مَن صرح بهذه الشروط ونص عليها من العلماء، كأبي عمرو الداني، ومكي بن أبي طالب القيسي، وأبي العباس المهدوي، وأبي شامة المقدسي.

4.1.1. الاختلاف بين القراءات القرآنية

سبق أن ذكرت تعريف الإمام ابن الجزري لعلم القراءات بأنه: "علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة"، وبيَّنتُ أن موضوع علم القراءات –من خلال هذا التعريف – الألفاظ القرآنية المختلف في قراءتها، وهنا أبيِّن أنواع الاختلاف بين هذه الألفاظ؛ إذ ليست كلها من باب واحد، بل تقسم أقساماً عدة، ذكرها ابن الجزري رحمه الله في نشره، قال رحمه الله: "وقد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناها لا تخلو من ثلاثة أحوال: (أحدها) اختلاف اللفظ والمعنى واحد، (الثاني) اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، (الثالث) اختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد"[12]. ثم ساق رحمه الله الأمثلة على كل قسم من الأقسام التي ذكرها.

ويمكن أن نرجع الاختلاف في القراءات – بناء على كلام الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى – إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: اختلاف القراءات في اللفظ مع الاتفاق في المعنى، ويندرج تحت هذا القسم:

- الاختلاف في وجوه الأداء: من مد، وقصر، وإمالة، وتفخيم، وترقيق، وإدغام، وإظهار، وغيرها من الوجوه.
- والاختلاف في اللغات: ككلمة (الصراط) إذ قرئت بالصاد والسين وغيرها من الوجوه، وكلمة (يحسَب) إذ قرئت بفتح السين وكسرها، وغير ذلك من الأمثلة.

القسم الثاني: اختلاف القراءات في المعنى، ويندرج تحت هذا القسم نوعان:

- الاختلاف في اللفظ والمعنى مع جواز اجتماع القراءتين على شيء واحد، ومثَّل له ابن الجزري بالاختلاف بين قراءتي (مَلِكِ) و(مَالِكِ) في سورة الفاتحة؛ إذ إنهما يختلفان في اللفظ والمعنى، وكلاهما وصف لله سبحانه وتعالى فهو الملك والمالك يوم القيامة.

- الاختلاف في اللفظ والمعنى مع عدم جواز اجتماعهما في شيء واحد، لكن اختلافهما ليس من باب اختلاف التضاد، ومثَّل له باختلاف القراءات في كلمة (عَلِمْتَ) في قوله تعالى: (قالَ لَقَدْ عَلِمْتَ ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ) [الإسراء:102] إذ قرئت بفتح التاء وضمها، وقد أسند الضمير مرة إلى موسى عليه السلام، ومرة إلى فرعون، فلا يُحملان على شيء واحد، بل على شيئين، لكن ليس بين القراءتين تضاد[13]. أما القسم الأول فليس له أثر في المعنى، بل مداره على الاختلاف في اللفظ، وأما القسم الثاني فهو الذي له ارتباط بالمعنى، وهو ما سنركز على دراسته في هذه المقالة.

2.1. مقاصد القرآن الكريم، معناها، وموقع القراءات منها

1.2.1. معنى مقاصد القرآن الكريم

المقصد لغة:

يطلق القصد لغة على معان عدة. قال في اللسان: "الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ...وطريقٌ قَاصِدٌ: سَهْلٌ مُسْتَقِيمٌ. وسَفَرٌ قاصدٌ: سَهْلٌ قَرِيبٌ...والقَصْدُ: العَدْل...والقَصْدُ: الاعتمادُ والأَمُّ...وقَصَدْتُ قَصْدَه: نَحَوْتُ نَحْوَهُ"[14]. فمعان القصد: الاستقامة، والعدل، وإتيان الشيء، والأمّ.

---

[12] ابن الجزري، النشر، 1/49-50.

[13] سيأتي الكلام على هذا المثال مفصلًا إن شاء الله.

[14] ابن منظور، لسان العرب، 3/353، مادة (قصد)

المقاصد القرآنية اصطلاحًا:

لا نجد عند المتقدمين تعريفًا للمقاصد القرآنية، فقد استعلموا مطلح المقاصد في ثنايا كلامهم في مباحث الأصول كما فعل الإمام الغزالي وغيره، يعبِّرون به عن المقاصد الشرعية التي جاءت الشريعة لرعايتها، من ذلك قول الإمام الغزالي: "جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[15]. وكذلك ورد مصطلح (مقاصد القرآن) في عباراتهم يعنون به تلك الموضوعات الكلية، والمحاور والقضايا الرئيسة في القرآن الكريم.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "في حصر مقاصد القرآن ونفائسه: سِرُّ القرآن، ولُبَابُه الأصفى، ومقصدُهُ الأقصى، دعوَةُ العباد إلى الجَبَّار الأعلى...فلذلك انحصرت سُوَرُ القرآن وآياتُه في ستة أنواع: ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المُهِمَّة. وثلاثة: هي الرَّوادف والتوابع المُغنِيَة المُتِمَّة"[16].

وقد أورد السيوطي في نقوله عن العلماء في كتابه الإتقان هذا المصطلح مرات عدة معبرًا به عن هذا المعنى[17].

وهناك محاولات من بعض المعاصرين لتعريف مقاصد القرآن الكريم:

فعرفها بعضهم بأنها: "القضايا الأساسية والمحاور الكبرى التي دارت عليها سور القرآن الكريم وآياته، تعريفًا برسالة الإسلام، وتحقيقًا لمنهجه في هداية البشر"[18].

وعرفها آخر بأنها: "المعاني القرآنية العامة والخاصة المعتبرة لجلب المصالح ودفع المفاسد الكلية والجزئية"[19].

2.2.1. الآراء في مقاصد القرآن

حوى القرآن الكريم في ثنايا خطابه موضوعات كثيرة تنظم شؤون حياة الناس في دينهم ودنياهم، كما تطرق للحديث عن القصص والتاريخ، وأشار إلى مسائل تتعلق بقضايا الكون والخلق، وغير ذلك من الموضوعات، وليس من السهولة حصر تلك الموضوعات وإرجاعها إلى قضايا ومباحث كلية؛ لذلك تباينت الآراء في حصر الموضوعات الكبرى للقرآن الكريم، كل ينظر إليها من زاوية خاصة. وسأشير إلى أهم تلك الآراء.

رأي الإمام الغزالي[20]:

سبق أن نقلت عن الإمام الغزالي بأنه أرجع مقاصد القرآن التي جاءت السور لبيانها إلى ستة أنواع، ثلاثة أصول، وثلاثة توابع:

يرى أن الثلاثة الأصول هي:

- تعريف المدعو إليه، وهو الله سبحانه وتعالى.
- تعريف الصراط المستقيم، وهو الشريعة والتكاليف.

---

15 محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، *المستصفى من علم أصول الفقه*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993)، ص. 174.

16 محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، *جواهر القرآن*، تحقيق: محمد رشيد رضا (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986)، 23.

17 انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 364/3، 139/4، 141، 146.

18 مسعود بودوخة، *جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن*، ورقة بحث مقدمة في المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، المنعقد بفاس في المغرب، 2011م، 956.

19 نزار الخزندار، مقاصد القرآن، 16.

20 انظر: الغزالي، جواهر القرآن، 23 وما بعدها؛ أحمد الريسوني، *جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم*، ورقة بحث مقدمة في المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، المنعقد بفاس في المغرب، 2011م، 940.

- وتعريف الحال، ويرد بها اليوم الآخر.

أما الثلاثة التوابع المتممة فهي:

- تعريف المحبين للدعوة، والناكبين عنها، وصنع الله في كل فريق منهما، وسره ومقصوده التشويق والترغيب، والاعتبار والترهيب
- حكاية أحوال الجاحدين وجهلهم وذلك بإقامة الحجة عليهم.
- تعريف عمارة منازل الطريق وكلفية أخذ الزاد والاستعداد.

رأي الإمام البقاعي:

وذهب الإمام البقاعي إلى أن مقاصد القرآن ثلاثة: العقائد والأحكام والقصص. قال رحمه الله تعالى في ثنايا كلامه على سورة الإخلاص وأنها تعدل ثلث القرآن: "وكانت معادلة لثلث القرآن وهي ثلث أيضاً باعتبار آخر وهو أن الدين اعتقاد، وفعل لساني يترجم عن الاعتقاد، وفعل يصحح ذلك، وهي وافية بأمر الاعتقاد بالوحدانية الذي هو رأس الاعتقاد، وباعتبار أن مقاصده كلها محصورة في بيان العقائد والأحكام والقصص"[21].

رأي ابن عاشور[22]:

استقرأ ابن عاشور في تفسيره مقاصد القرآن فوجدها ثمانية مقاصد كلية للقرآن الكريم:

- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح
- تهذيب الأخلاق
- التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة
- سياسة الأمة
- القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم
- التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها
- المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير
- الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول

ثم أضاف إليها مقصدين آخرين فغدت المقاصد عنده عشرة. قال رحمه الله: "على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة- في كل زمان- لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية"[23].

هذه أهم الآراء في بيان المقاصد الكلية للقرآن الكريم، وكما لاحظنا بينها اختلاف عدداً ومضموناً، فما هو موقع القراءات القرآنية من مقاصد القرآن؟ هذا ما سنجيب عنه في الفقرة التالية.

---

[21] إبراهيم بن عمر، البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 385/22.

[22] انظر: محمد الطاهر بن محمد، ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984)، 39/1؛ الريسوني، جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، ص. 943.

[23] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 158/3.

3.1. موقع القراءات من المقاصد القرآنية:

القرآن الكريم كلام الله المعجز المترل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فقد شاء المولى سبحانه أن يؤيد خاتم النبيين بمعجزة تبقى إلى يوم القيامة، نظرًا لعموم رسالته، بخلاف معجزات إخوانه من الأنبياء والمرسلين، وهذا ما أشار إليه صلى الله عليه وسلم، ففي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ القِيَامَةِ)؛ ولكون رسالته صلى الله عليه وسلم عامة لم يقتصر التحدي بالقرآن الكريم على من نزل فيهم أولًا – وهم العرب – بل شمل التحدي الناس جميعًا، بل المكلفين من المخلوقات، قال سبحانه: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88].

وقد جعل الله القرآن الكريم معجزًا ليكون وسيلة ووثيقة تُبين صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه مبلغ عن الله سبحانه، ويقطع السبيل أمام كل من يطعن في نبوته ورسالته، وهو ما كان حقًا، فكم فكَّر الجاحدون لرسالته صلى الله عليه وسلم وقدَّرُوا، وحاولوا الطعن بصدقه، واتهموه تارة بالكهانة، وتارة بالسحر، وتارة بالجنون، لكن معرفتهم العميقة بلغتهم التي تربوا عليها، ورضعوا لبانها منذ نعومة أظافرهم، وأصبحت عندهم سليقة اختلطت بلحمهم وعظمهم أورثتهم ذائقة استطاعوا من خلالها تمييز فصيح الكلام من رديئه– هذه المعرفة أبت عليهم إلا أن يعترفوا باستحالة كون القرآن من كلام البشر، وهو ما أقر به الوليد بن المغيرة أحد أساطين الشعر في قريش، فأعلنها مدوية عندما سمع شيئًا من القرآن فقال: وَاللَّه لَقَدْ سَمِعْتُ مِنْهُ كَلَامًا مَا هُوَ مِنْ كَلَامِ الْإِنْسِ وَلَا مِنْ كَلَامِ الْجِنِّ، وَإِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً، وَإِنَّ أَعْلَاهُ لَمُثْمِرٌ، وَإِنَّ أَسْفَلَهُ لَمُغْدِقٌ، وَإِنَّهُ لَيَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ، وَمَا يَقُولُ هَذَا بَشَرٌ[24].

إذن أحد الغايات والمقاصد التي أنزل سبحانه القرآن الكريم لأجلها الإذعان والإقرار بأنه لا طاقة لبشر أن يعارضه؛ لذلك أرى – والله أعلم – صواب ما ذهب إليه ابن عاشور رحمه الله؛ إذ جعل أحد المقاصد الكلية للقرآن الكريم الإعجاز به.

ومن أهم وجوه إعجاز القرآن الكريم الإعجاز البياني البلاغي، ومما يتعلق بهذا الوجه كونه يُقرأ على أكثر من حرف، ومع ذلك لا يوجد بين هذه الحروف تناقض، بل بينها غاية التناسق والتكامل، فلم يقتصر بتحديه على حرف واحد، بل وصل الغاية بأن تحدى بقراءاته كلها، وهذا ما عبَّر عنه السيوطي وعده من المبالغة في الإعجاز. قال رحمه الله: "ومنها[25]: المبالغة في إعجازه بإيجازه إذ تنوع القراءات بمترلة الآيات ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدة لم يخفَ ما كان فيه من التطويل"[26].

من هنا يظهر موقع القراءات القرآنية من مقاصد القرآن الكريم، إذ تعد القراءات مظهرًا من مظاهر إعجاز القرآن، بل المبالغة في إعجازه.

أكتفي بهذا القدر من بيان المقدمات المتعلقة بالبحث، لننتقل إلى الجانب العملي التطبيقي لدراسة وتحليل بعض الأمثلة التي تظهر مساهمة القراءات في بيان بلاغة القرآن الكريم وإعجازه من خلال تكثير المعاني في النص القرآني.

2.الأمثلة على اختلاف القراءات القرآنية في المعنى

مرَّ سابقًا أن القراءات تقسم من حيث الاختلاف فيما بينها قسمين رئيسين: قسم تختلف فيه القراءات لفظًا مع اتحاد المعنى، وقسم آخر تختلف فيه القراءات في المعنى، ويندرج تحت هذين القسمين صور جزئية عديدة، وغرضنا في هذا البحث بيان اختلاف القراءات في المعنى، وسأذكر بعض الأمثلة لبعض الصور؛ إذ يضيق هذا البحث عن ذكرها جميعًا.

---

[24] انظر: محمد بن جرير، الطبري، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، تحقيق: أحمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)، 25/24؛ محمد بن أحمد، القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم إطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964)، 74/19.

[25] أي: من حِكَم نزول القرآن على سبعة أحرف.

[26] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 279/1.

1.2. اختلاف القراءات في حركات الإعراب

من صور الاختلاف بين القراءات القرآنية الاختلاف في حركة الإعراب، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة:6]

قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بالنصب (وَأَرْجُلَكُمْ)، وقرأها الباقون بالجر (وَأَرْجُلِكُمْ)[27].

هذا المثال من الأمثلة المهمة، وذلك لأن الآية واحدة من آيات الأحكام التي اختلفت أراء المفسرين والفقهاء في فهمها والاستدلال بها، وكان من أحد أسباب الاختلاف توجيه القراءات الواردة فيها؛ لذلك سأعرض لأهم الآراء التي قيلت في تخريج القراءتين:

أما قراءة النصب ففيها وجهان:

أحدهما: أن قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) معطوف على قوله: (وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ)، فيكون في الكلام تقديم وتأخير، وأصل الكلام: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم. وعليه يكون حكم القدمين وجوب الغسل كما هو الحال في الوجوه والأيدي.

وقد اعتُرض على هذا التخريج بأنه يؤدي إلى الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة غير اعتراضية، وأن ذلك قبيح.

وذكر العكبري بأن ذلك جائز في العربية، وأن الأحاديث الواردة في السنة المطهرة الدالة على وجوب الغسل تقوي هذا التخريج[28].

ثانيهما: أن قوله: (وَأَرْجُلَكُمْ) معطوف على محل (برؤوسكم) وهو النصب، إذ الأصل: وامسحوا رؤوسكم. وعلى هذا التخريج يكون الواجب في الأرجل المسح لا الغسل.

ثم اختُلف بناء على هذا التخريج هل حكم المسح للأرجل باق، أو منسوخ بالسنة المطهرة؟

فذهب فريق إلى أن المسح نسخ بالسنة المطهرة، وذهب جماعة إلى أن الحكم باق، وهو مروي عن بعض الصحابة كأنس بن مالك رضي الله عنه وغيره، وهو اختيار ابن جرير الطبري، فقد قال بأن الغسل والمسح كلاهما باق، والإنسان مخير بفعل أحدهما[29].

وأما قراءة الجر فلها توجيهات عدة[30]:

منها: أن قوله: (وأرجلِكم) معطوف على قوله: (برؤوسكم) لفظًا، وأن المراد بالمسح هنا الغسل. وهذا القول ذهب إليه بعض المعربين. قال مكي رحمه الله: "والأكثر في كلام العرب أن يحمل العطف على الأقرب من حروف العطف ومن العاملين... لكن لما حمل (الأرجل) على (الرؤوس) في الخفض على المسح قامت الدلالة من السنة والإجماع ومن تحديد الوضوء في الأرجل مثل التحديد في الأيدي المغسولة على أنه أراد بالمسح الغسل"[31].

---

[27] انظر: ابن الجزري، النشر، 254/2.

[28] عبد الله بن الحسين، العكبري، *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق: علي البجاوي (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي)، 422/1. وانظر: يحيى بن زياد، الفراء، *معاني القرآن*، تحقيق: محمد نجار وعبد الفتاح الشلبي (مصر: دار المصرية للتأليف والنشر، ط1)، 302/1؛ الطبري، جامع البيان، 52/10؛ احمد بن يوسف، السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق: أحمد الخراط (دمشق: دار القلم)، 210/4.

[29] انظر: الطبري، جامع البيان، 64/10؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 212/4.

[30] انظر: محمد بن أحمد، الأزهري، *معاني القراءات* (الرياض: مركز البحوث، جامعة الملك سعود، ط1، 1991)، 327/1؛ الحسن بن أحمد، الفارسي، *الحجة للقراء السبعة*، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي (دمشق: دار المأمون للتراث، ط2، 1993)، 214/3-215.

[31] مكي بن أبي طالب، القيسي، *الكشف عن وجوه القراءات السبع* (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط1)، 406/1. وانظر: الأزهري، معاني القراءات، 327/1.

فقد ذكر أن العرب تستعمل المسح وتريد به الغسل، وأن هذا المعنى تؤيده دلالة السنة، فقد جاءت أحاديث كثيرة بيَّنت وجوب غسل القدمين، كقوله صلى الله عليه وسلم: (ويل للأعقاب من النار)[32]، وكذلك يؤيده الإجماع الذي انعقد على أن الواجب في الأرجل الغسل لا المسح. ومراده بالإجماع هنا ما وقع بعد عصر التابعين إذ أجمعوا على ذلك إلا الشيعة الإمامية الذين ذهبوا إلى أن الفرض هو المسح، وكما ورد عن ابن جرير الطبري فيما سبق. وكذلك استدل مكيٌّ على أن المراد بالمسح هنا الغسل بالتحديد، أي: أن الآية جعلت غاية المسح الكعبين، كما حددت غسل اليدين إلى المرفقين، و لم يرد في المسح تحديد إذ قال: (برؤوسكم)، فدل على أن المراد بالمسح هنا الغسل [33].

ومنها: أن الأرجل معطوفة على الرؤوس لفظًا ومعنى، وأن المسح على حقيقته، وهو باق لم ينسخ، وهو اختيار ابن جرير الطبري، كما سبق بيانه، وذهب بعضهم إلى تخريج القراءة على هذا الوجه، إلا أنه قال بأن المسح نسخ بالسنة[34].

ومنها: أن الأرجل معطوفة على الرؤوس لفظًا ومعنى، كما في القول السابق، وأن المسح على حقيقته هنا، لكنه محمول على المسح على الخفين. بناء عليه يكون حكم المسح باق غير منسوخ، وهذا الوجه ذكره القرطبي واستحسنه[35].

ومنها: أن الأرجل مجرورة على الجوار، أي أن الأصل في الآية أن تُنصب الأرجل؛ لأن حكمها الغسل كالوجوه والأيدي، إلا أنها لما جاورت المجرور –وهو قوله: (برؤوسكم) – جرت مثله[36].

ومسألة الجر على الجوار فيها أخذ وردٌّ بين النحاة، فقد اختلفت أقوالهم بين مانع ومجوز، فجمهور النحاة على القول بها، ومثلوا لها بقول بعضهم: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، بجر (خرب) مع أن حقه الرفع؛ لأنه صفة لـــ (جحر)، وهو مرفوع، والصفة تتبع الموصوف، فالأصل أن يقال: هذا جحرُ ضبٍّ خربٌ؛ إلا أنهم جروه نظرًا لمجاورته المجرور[37].

وذهب بعض النحويين إلى القول بمنعه كابن جني، فقد تأول الكلام على حذف مضاف، إذ التقدير عنده: خربٍ جحرُه. وكذلك تأول السيرافي[38].

وبناء على اختلاف النحويين في المسألة تباينت مواقف المفسرين والمعربين في حمل بعض الآيات الواردة في القرآن الكريم على الجر على الجوار، فمنعه جماعة منهم، وعدّوه من الشاذ الذي لا يقاس عليه، وأنه من الضرورة التي لا ينبغي أن يحمل عليها الفصيح من الكلام"[39].

وذهب فريق آخر– كالعكبري– إلى جوازه في القرآن الكريم، وحملوا بعض الآيات عليه، ومنها هذه الآية[40]. ويفهم من كلام الزمخشري ميله إلى تخريج هذه القراءة على الجر على الجوار، وقد ذكر النكتة في الفصل بين المغسولات فقال: " فإن قلت: فما تصنع بقراءة الجر ودخولها في حكم المسح؟ قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها"[41].

---

[32] متفق عليه، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، برقم (163)، 44/1؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوه غسل الرجلين بكمالهما، رقم (241)، 1/ 214.

[33] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 131/6.

[34] انظر: الطبري، جامع البيان، 64/10؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 212/4؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 131/6.

[35] انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 92/9؛ عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، *نواهد الابكار وشوارد الأفكار* (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2005)، 346/3.

[36] انظر: العكبري، التبيان، 422/1.

[37] انظر: عمرو بن عثمان، سيبويه، *الكتاب*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988)، 67/1؛ عبد الله بن يوسف، ابن هشام، *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*، تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمد الله (دمشق: دار الفكر، ط6)، 894.

[38] انظر: عثمان بن جني، أبو الفتح، *الخصائص* (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4)، 193/1؛ يوسف بن الحسن، السيرافي، *شرح أبيات سيبويه*، تحقيق: محمد علي هاشم (بيروت: دار الفكر، 1974)، 328/2.

[39] انظر: أحمد بن محمد، النحاس، *إعراب القرآن*، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، 109/1.

[40] العكبري، التبيان، 422/1.

[41] محمود بن عمر، الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1987)، 611/1.

هذه خلاصة الأقوال في هاتين القراءتين، وهي كما أسلفت من المواضع التي كثر فيها الكلام؛ نظرًا لارتباطها بحكم فقهي. ويمكن أن نجمل الكلام في بيان العلاقة بين القراءتين على النحو التالي:

- كلا القراءتين دلتا على أن الواجب في القدمين الغسل ليس إلا.
- قراءة النصب دلّت على الغسل، وقراءة الجر دلّت على المسح على القدمين.
- قراءة النصب دلّت على الغسل، وقراءة الجر دلّت على المسح على الخفين.
- كلا القراءتين دلتا على أن الواجب المسح، وأن ذلك منسوخ بالسنة المطهرة.

وإذا ما أمعنا النظر في هذه الوجوه نرى القول بأنّ قراءة النصب دلّت على وجوب غسل القدمين في الوضوء، بينما دلّت قراءة الجر على جواز المسح على الخفين- وجيهٌ قوي وحقيق بالقبول وذلك لأمور:

أولًا: هذا التوجيه يسلم من القول بالنسخ، سواء أقلنا بنسخ قراءة من القراءتين، أو نسخ كليهما بالسنة، ومعلوم أنه لا يُصار إلى النسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الدليلين، وهنا أمكن الجمع بين القراءتين بهذا التوجيه، فيعمل بكل قراءة منهما.

ثم إن من قال بالنسخ هنا جعل الناسخَ لحكم المسح السنةَ المطهرة، والنسخُ بالسنة محل خلاف بين العلماء؛ فقد ذهب إلى جوازه الجمهور، ومنعه الشافعي رضي الله عنه[42].

ثانيًا: يسلم هذا القول من تخريج القراءة على مسألة ليست محل اتفاق بين النحويين والمعربين.

ثالثًا: يسلم هذا القول من مخالفة إجماع الأمة على أن الواجب في القدمين الغسل لا المسح.

إذن القول بتغاير القراءتين واختلافهما قول قريب وجيه، ويجلي ما نحن بصدده من بيان مساهمة القراءات القرآنية المختلفة المعنى في إظهار المبالغة في إعجاز القرآن الكريم، فالنص هو هو من حيث الرسم لم يحدث فيه سوى تغير طفيف في الحركة أدى إلى إنتاج معنيين مختلفين، دلا على حكمين شرعيين يتعلقان بالوضوء، فدلت قراءة النصب على وجوب غسل القدمين، ودلت قراءة الجر على جواز المسح على الخفين وهو ما أيدته السنة المطهرة.

وإذا ما نظرنا في نظم الآية الكريمة يتضح بجلاء مناسبة هاتين القراءتين — على القول الذي رجحته واستحسنه بعض المفسرين — للسياق؛ إذ الآية الكرية تكلمت على الأصل في الوضوء، ثم أشارت بعد ذلك إلى الرخصة في حال تعذر استعمال الماء لفقده، وبينت أن للإنسان أن يتيمم في هذه الحال. فالسياق إذن يتكلم على الأصل في الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر عند وجود الماء، وعلى الرخصة فيهما عند فقده، فجاءت القراءتان متوافقتان مع السياق غاية التوافق، فقراءة النصب دلت على الأصل في غسل القدمين في الوضوء، ثم بينت قراءة الجر رخصة من الرخص التي تتعلق بالوضوء أيضًا وهي جواز مسح المرء على الخفين، والله تعالى أعلم.

2.2. اختلاف القراءات في إسناد الفعل إلى الضمائر

ومن صور الاختلاف بين القراءات الاختلاف في إسناد الفعل إلى الضمائر، فقد يسند الفعل في قراءة إلى ضمير المتكلم، وفي قراءة أخرى إلى ضمير المخاطب، من الأمثلة: ﴿ قالَ لَقَدْ عَلِمْتَ ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ بَصائِرَ وَإِنِّي

[42] انظر: محمد بن عبد الله، بدر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه* (عمان: دار الكتبي، ط1، 1994)، 261/5.

لَأَظُنُّكَ يا فِرْعَوْنُ مَثْبُوراً ﴾ [الإسراء:102] فقد قرأ الكسائي (لَقَدْ عَلِمْتُ) بضم التاء في (عَلِمْتُ)، وقرأ بقية العشرة (لَقَدْ عَلِمْتَ) بفتح التاء.

الآية وردت في سياق الحوار الذي جرى بين سيدنا موسى عليه السلام وفرعون، بعدما أيَّدَ الله سبحانه وتعالى سيدنا موسى بالآيات الباهرات والمعجزات العظيمات التي تدل على صدقه، وأنه مرسل من الله سبحانه، فما كان من فرعون إلا أن جحد تلك الآيات، وادعى أن موسى ساحر من السحرة، فرد عليه موسى عليه السلام بأنه ليس بساحر، فتوجه له موسى بالخطاب رادًا عليه دعواه تلك ومبينًا له حقيقة اعتقاده، بأنه – أي فرعون – يعلم علم اليقين بأن ما جاء به موسى ليس سحرًا، بل معجزاتٌ نيرات وآياتٌ بينات، وأنها منزلة من عند الله سبحانه، وأنه إنما أنكرها عتوًا وتكبرًا.

وهذا المعنى مستفاد من قراءة الجمهور، وله نظائر في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [النمل: 14].

وبيَّن سيدنا موسى لفرعون أثناء حواره معه – متحدثًا عن نفسه وثقته بما أنزله الله سبحانه وتعالى – بأنه يعلم علمًا يقينيًا لا يساوره الشك بأن ما تلقاه إنما هو وحي من الله، لا دخل للسحر فيه البتة، وهو ما أفادته قراءة الكسائي.

فقد تضمن قول سيدنا موسى: (لَقَدْ عَلِمْتَ ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ) معنيين اثنين مختلفين غير متضادين، وهما: رد فرية فرعون ودعواه بان موسى ساحر، مع علمه علمًا يقينًا بكذب دعواه، وكذلك تضمن بيان ثقة موسى بما أيَّده الله به من معجزات وعلمه اليقيني بأنها من عند الله، وذلك بتغيير طفيف وباختصار لطيف في الجملة، حيث أسند الفعل إلى ضمير المتكلم – وهو سيدنا موسى – على قراءة الإمام الكسائي، بينما أسند الفعل إلى ضمير المخاطب – فرعون – على قراءة الجمهور.

فالقراءتان عبرتا عن مقولتين لسيدنا موسى عليه السلام، قالهما وهو في خضم حواره مع الطاغية فرعون، ولو أردنا نشر هاتين المقولتين لاقتضى ذلك إعادة كلٍّ من القولين كاملًا بأن يقال مثلًا: قال موسى: لَقَدْ عَلِمْتَ يا فرعون ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ، ولَقَدْ عَلِمْتُ أنا ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاَّ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وذلك سيؤدي إلى تكرار يندُّ عن البلاغة، فعدل عن ذلك بأخصر أسلوب، من خلال إحداث ذاك التغيير الطفيف في الجملة كما أسلفت.

وقد يسند الفعل في قراءة إلى ضمير الغائب، وفي القراءة الأخرى إلى ضمير المتكلم، من الأمثلة على ذلك قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ [آل عمران: 36] فقد وردت ها هنا قراءتان: الأولى: (وَضَعَتْ) بتاء التأنيث الساكنة، قرأها كذلك جمهور القراء، والثانية: (وَضَعْتُ) قرأها كذلك ابن عامر ويعقوب وشعبة[43].

والآيات تتكلم على نذر امرأة عمران ما في بطنها لسدانة بيت المقدس وخدمته، وكانت ترجو أن يكون المولود ذكرًا؛ نظرًا لتضلع الذكر بهذه المهمة أكثر من الأنثى، فلما جاء المولود أنثى خاب رجاؤها وحزنت وتحسرت، لأن قومها لم يكونوا يحررون الإناث للخدمة والسدانة، واعتذرت مستكينة إلى ربها لعدم صلاحية ما أتت به للغرض المنشود، فقالت في ثنايا اعتذارها وتحسرها: (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ)، وهي قراءة ابن عامر ومن معه كما مر، فالجملة على هذه القراءة من تتمة كلامها.

[43] انظر: ابن الجزري، النشر، 239/2.

ويحتمل أنها قالت ذلك تسلية لنفسها، منبهة لها على أن من وراء ما قدره الله سبحانه سرًا وحكمة لم تطلع هي عليه. قال الآلوسي: "...(بما وضعتُ) على أنه من كلامها قالته اعتذارًا إلى الله تعالى حيث وضعت مولودًا لا يصلح للغرض، أو تسلية لنفسها، أي: ولعل لله تعالى في ذلك سرا وحكمة، ولعل هذه الأنثى خير من الذكر، فالجملة حينئذ لنفي العلم لا للتجهيل"[44].

أما قراءة الجمهور (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ) فالجملة هنا معترضة بين كلامي امرأة عمران، والقائل هو الله سبحانه وتعالى، والفائدة من هذا الاعتراض التنبيه بمقام المولود الذي أتت به، وتفخيمه وتعظيم شأنه، وأنها غافلة عن عظيم ما امتن الله به عليها من خلال هذا المولود. قال الزمخشري تعليقًا على هذه القراءة: "(وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِما وَضَعَتْ) تعظيمًا لموضوعها وتجهيلًا لها بقدر ما وهب لها منه. ومعناه: واللَّه أعلم بالشيء الذي وضعتْ، وما علق به من عظائم الأمور، وأن يجعله وولده آية للعالمين، وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئًا"[45].

فنلاحظ أن الجملة ذاتها مرة نُسبت لامرأة عمران، فأشارت إلى تحسرها وحزنها لعدم تحقق ما رجته على الوجه الذي تريده، وهو ما جاءت به قراءة ابن عامر ومن معه، ومرة نسبت إلى المولى سبحانه وتعالى، وأفادت تنبيهها إلى أنها لم تطلع على وجه الحكمة والأسرار الكامنة وراء الهبة التي منحها الله إياها، والجملة هي هي لم يُغير فيها إلا بعض الحركات، واختزنت هذين المعنيين المختلفين بأسلوب بديع مختصر.

3.2. اختلاف القراءات في الأدوات ومعانيها

ومن صور اختلاف القراءات الاختلاف في حروف المعاني، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ ﴾ [إبراهيم: 46]

قرأ الكسائي (لَتزولُ)، بفتح اللام الأولى، وضم اللام الثانية، وقرأ الباقون، (لِتَزُولَ) بكسر اللام الأولى وفتح الثانية[46].

اختلف المعربون في توجيه قراءة الجمهور، وذلك للاختلاف في معنى (إن)؛ إذ تحتمل معان ثلاثة[47]:

– أحدها: أنها نافية، واللام بعدها لام الجحود؛ لأنها سبقت بكون منفي، والتقدير: لم يكن مكرهم مزيلًا للجبال، والمراد من الجبال هنا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الدين والشرائع، فهي كالجبال الراسيات في ثبوتها وعدم تأثرها بمكر الماكرين. ويؤيد هذا الوجه ما روي عن عبد الله أنه قرأها: (وما كان مكرهم لتزول منه الجبال). فالمراد بالآية على هذا الوجه تحقير مكرهم وتصغيره وبيان ضعفه ووهنه، وأنه لا يؤثر في الإسلام وبما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أنها المخففة من الثقيلة، واسمها ضمير الشأن، فهي هنا مثبتة مؤكدة، والمعنى على هذا الوجه: إثبات مكرهم وأنه يبلغ من الشدة بحيث إنه لتزول منه الجبال لقوته وعظمه.

الثالث: أنها –أي (إنْ)– شرطية، وجوابها محذوف، والتقدير: وإن كان مكرهم الذي مكروه معدًا ليزيل الجبال، فالله يجازيهم بمكر أعظم وأشد منه، وينصر دينه ونبيه صلى الله عليه وسلم.

يتضح مما سبق أن قراءة الجمهور تحتمل معنيين اثنين:

---

44 محمود بن عبد الله، الآلوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق: علي عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، 130/2؛ وانظر: الفارسي، الحجة، 32/3؛ عبد الحق بن غالب، ابن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001)، 424/1؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 135/2.

45 الزمخشري، الكشاف، 356/1. وانظر: الفارسي، الحجة، 32/3؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 424/1؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 135/2–136.

46 انظر: ابن الجزري، النشر، 300/2.

47 انظر: النحاس، إعراب القرآن، 234/2؛ مكي، الكشف، 27/2–28؛ الزمخشري، الكشاف، 565/2–266؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 126/7–127.

-أن الكلام محمول على النفي، والمراد منه التحقير من شأن مكرهم، وأنه لا يؤثر فيما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام من الآيات والمعجزات البينات والشرائع التي شبهت بالجبال الرواسي، وهو ما أفاده الوجه الأول.

-أو أن الكلام محمول على إثبات عِظم مكرهم وأنه من شدته لتزول منه الجبال، وهو ما أفاده الوجه الثاني والثالث.

أما قراءة الكسائي فلا تحتمل إلا معنى واحدًا وهو أن (إنْ) مخففة من الثقيلة، واللام في (لَتزول) للتوكيد، وهي الفارقة بينها وبين النافية، والمعنى على هذه القراءة ثبوت عظم مكرهم وشدته وأنه يزيل الجبال الراسيات، وهذا التوجيه موافق للوجه الثاني والثالث من الوجوه المذكورة في قراءة الجمهور. ويؤيد هذا المعنى ما روي عن علي وابن مسعود وغيرهما فقد قرؤوا: (وإن كاد مكرهم لَتزول منه الجبال) و(كاد) من الأفعال التي تفيد مقاربة وقوع الفعل.

وقد رجح بعض المفسرين -كالإمام الطبري- قراءة الجمهور وردَّ قراءة الكسائي؛ لأنه حمل معنى قراءة الكسائي على الحقيقة، بمعنى أنه لو كان مكرهم مزيلًا للجبال كان ينبغي ألا تكون ثمة جبال، لكن الجبال لم تَزُل، وهي ثابتة راسخة مرئية للعيان، وهو مناقض لمعنى القراءة. قال رحمه الله: "وإنما قلنا: ذلك هو الصواب؛ لأن اللام الأولى إذا فُتحت، فمعنى الكلام: وقد كان مكرهم تزول منه الجبال، ولو كانت زالت لم تكن ثابتة، وفي ثبوتها على حالتها ما يبين عن أنها لم تزُل"[48].

وما ذهب إليه الإمام الطبري فيه نظر هنا؛ لأن الكلام على المجاز لا على الحقيقة والقصد منه التهويل والتعظيم، كقوله تعالى: ﴿ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴾ [مريم: 90]، فالمعنى على المبالغة والفَرَض، وأنه لو افترض أن مكرهم بلغ من الشدة ما تزول الجبال منه لو كان لها أن تزول لما نفعهم ذلك

وإلى ذلك أشار الزجاج إذ قال: "... وأمَّا مَا تُوحِيه اللغَة وخطابُ العَرَبِ فأن يكون المعنى وإن لم يكن جبل قط... قال الأعشى[49]: [الطويل]

لئن كنتَ في جُبٍّ ثمانينَ قامةً ... ورُقِّيتَ أَسبابَ السماءِ بسُلَّمِ

لَيَسْتَدْرِجَنْكَ الأَمرُ حتى تَهُرَّه ... وتَعْلَمَ أَني لستُ عنكَ بمُحْرِمِ

فإنما بالغ في الوصف وهو يعلم أنه لا يُرَقَّى أسباب السماء، ولا يَكُونُ في جُبٍّ ثمانينَ قامةً فيستَدْرِجَهُ القَوْلُ"[50].

هذه أقوال المعربين في توجيه القراءتين، وكما لاحظنا فأن بعض الأقوال ينحو منحى الترجيح بين القراءتين، بل رد إحداهما، وبعض الوجوه فيه حمل للقراءتين على معنى واحد، وبعضها الآخر يجعل كل قراءة تحمل معنى مختلفًا عن معنى الأخرى، ولعله أقرب الأقوال والتوجيهات، ولا يلزم منه التناقض والتنافر بين القراءتين، وبيان ذلك:

أن قراءة الجمهور فيها تشبيه للإسلام وشرائعه وما أؤيد به النبي صلى الله عليه وسلم بالجبال الراسيات، فهذه القراءة سلطت الضوء على ثبوت أمر الإسلام ورسوخه، فمحال على الماكرين أن يزيلوه بمكرهم.

أما قراءة الكسائي فليس فيها ذاك التشبيه، والغرض منها بيان مقدار مكر الماكرين والكائدين للإسلام وأنه -لعظمه- يزيل الجبال لو كان لها أن تزول.

فمجوع القراءتين أفاد بأن كيد الكائدين للإسلام في ذاته عظيم بالغ في الشدة أيما مبلغ، لكنه في الحقيقة – مقارنة

---

[48] الطبري، جامع البيان، 42/17.

[49] انظر: ميمون بن قيس، الأعشى، *ديوان الأعشى*، تحقيق: محمد حسين (القاهرة: المطبعة النموذجية)، ص. 123، سيبويه، الكتاب، 28/2؛ ابن منظور، لسان العرب، 458/1.

[50] إبراهيم بن السري، الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل الشلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1988)، 167/3-168.

برسوخ الإسلام ونصر الله لنبيه صلى الله عليه وسلم وشريعته – واهن ضعيف لا قيمة له ولا وزن.

وهذان المعنيان قد وردا في القرآن الكريم في مواضع أخرى، فمما ورد في بيان عظم كيد الكائدين للرسل قوله تعالى في حق قوم نوح عليه السلام: ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾ [نوح: 22]، ومما ورد في بيان أن الله يرد كيد الماكرين وينصر رسله بأن يجعل كيدَ من كادهم يَعود على عدوِّهم بالوبال والخسران قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (50) فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [النمل: 51 -52]

فنلاحظ كيف عُبِّر عن هذين المعنيين في هذا الموضع بألخص عبارة وألطف إشارة؛ وفي ذلك غاية البلاغة والإيجاز.

ومن الأمثلة على اختلاف القراءات في الأدوات وحروف المعاني قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: 16]

قرأ قنبل والبزي في أحد طريقيه (وَلَأَدْرَاكُمْ) بحذف الألف، وقرأ الباقون (وَلَا أَدْرَاكُمْ) بإثبات الألف وهو الوجه الثاني للبزي[51]. وجه القراءة الأولى: أن (لا) زائدة لتوكيد النفي، والمعطوف على المنفي منفي مثله، وليست هي النافية للفعل، وذلك لأنها وقعت جوابًا، إذ إنها معطوفة على جواب لو وهو قوله: (ما تلوته عليكم)، والمعطوف على الجواب جواب، ولا تقع (لا) جوابًا لـــ (لو)، فلا يقال: لو كان كذا لا كان كذا، بل يقال: ما كان كذا، كما قرر أبو حيان وغيره[52]. والمعنى على هذه القراءة: لو شاء الله سبحانه لما تلوت القرآن عليكم ولا أعلمكم به. أما رواية قنبل والبزي، فاللام فيها لام الابتداء، ويكون الكلام على الإثبات لا على النفي كالقراءة السابقة، والمعنى: ولو شاء الله لأعلمكم به عن طريق غيري من ملك أو رسول، لكن الله خصني بهذا الأمر، أو: لو شاء الله لأعلمكم به قبل أن آتي إليكم[53].

فكل قراءة أفادت معنى لم تفده الأخرى، أما القراءة الأولى: فقد أفادت بأن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من القرآن إنما هو بمشيئة الله سبحانه وبأمره، ولو ارتبطت مشيئة الله بأن يحجب عنهم القرآن وألا يصل إليهم لما علموه وما عرفوه. وأما القراءة الأخرى فأشارت إلى ما امتن الله به على نبيه عليه الصلاة والسلام، بأن اختصه بتبليغ كتابه العظيم؛ وكان بمقدوره سبحانه أن يكلف غيره بهذه المهمة.

وكلا القراءتين تؤكدان ما جاء في الآية السابقة لهذا الآية –وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس:15] – من أن القرآن من عند الله، وليس للنبي صلى الله عليه وسلم دور في ذلك سوى التبليغ.

4.2. اختلاف القراءات بإبدال حرف مكان حرف

قد يكون الاختلاف بين القراءات سببه التغاير في بعض حروف الكلمة، من الأمثلة على ذلك اختلاف القراء في كلمة:(بِضَنِينٍ) في سورة التكوير، فقرأها بالظاء (بظنين) ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورويس، وقرأها البقية بالضاد (بِضَنِينٍ).

قبل أن أبين معاني هاتين القراءتين لا بد من بيان السياق الذي وردت فيه هاتان القراءتان:

---

[51] انظر: ابن الجزري، النشر، 282/2.

[52] انظر: أبو حيان، البحر، 25/6؛ السمين الحلبي، الدر، 164/6.

[53] انظر: مكي، الكشف، 514/1؛ الزمخشري، الكشاف، 476/1؛ أبو حيان، البحر، 25/6؛ السمين الحلبي، الدر، 164/6؛ الآلوسي، روح المعاني، 81/6.

قال تعالى:﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴾ [التكوير:19-25]

من الملاحظ ان السياق يتكلم على القرآن الكريم وأنه من عند الله سبحانه، ويتكلم على صفات مبلِّغيه عن الله سبحانه وتعالى، وقد اختلف المفسرون في المراد بقوله تعالى: (رسول كريم) على قولين:

فذهب الجمهور إلى أن المراد به جبريل عليه السلام، وذهب بعضهم إلى أن المراد به النبي صلى الله عليه وسلم[54]، والأرجح قول الجمهور، وبناء عليه تكون الآيات الأوَل قد وصفت مُبلغ القرآن الكريم وحامل الرسالة الخاتمة من الملائكة، وهو الروح الأمين جبريل عليه السلام، ثم وصفت الآيات الأخر مُبلغ القرآن من البشر، وهو سيد الخلق صلى الله عليه وسلم، فبذلك تكون الآيات قد جمعت الكلام على كل من الأمِينَين أمين السماء وأمين الأرض، وبيّنت كمال صفاتهما.

أما عن توجيه القراءتين[55]: فوجه قراءة من قرأ (بظنين) بالظاء المعجمة أنه على معنى: وما هو على الغيب بمُتهم، وفي ذلك إشارة إلى أمانته صلى الله عليه وسلم في النقل عن الله سبحانه، وأنه لا يزيد شيئا في القرآن ولا ينقص منه، وتبرئته من الكذب الذي اتهمه به خصومه.

وهذا هو الوجه الأقوى في توجيه هذه القراءة، ويكون وصف النبي صلى الله عليه وسلم هنا كوصف جبريل في الآيات السابقة، فكلاهما مؤتمنان على الوحي، لا يغيران ولا يبدلان.

وقد نقل بعضهم توجيهًا آخر لهذه القراءة، وهو أن المعنى: وما هو على الغيب بضعيف القوة، أي: لا يضعف عن تبليغ ما أوحي إليه، من قولهم: بئر ظنون، إذا كانت قليلة الماء. والأول هو الوجه.

وأما قراءة الجماعة (بضنين)، فهي مشتقة من (الضَّنّ) مصدر (ضَنَّ)، إذا بخل، والمعنى: ما محمد ببخيل بما أوحي إليه وأُمرَ بتبليغه عن ربه من أمور الغيب، بحيث يمتنع عن تبليغه إلا بعِوَض، وفي ذلك تفريق بين حال النبي صلى الله عليه وسلم وحال الكهان الذين كانوا يكتمون ما عندهم من أخبار المغيبات — كما يزعمون – ولا يبذلونها إلا بعوض وأجر، ومعلوم أن كفار مكة كانوا يتهمون النبي عليه الصلاة والسلام بأنه كاهن، ففي هذه القراءة إشارة إلى براءته من ذلك.

وهذا المعنى له نظائر في القرآن الكريم منها قوله سبحانه: ﴿ وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ [يوسف: 104]، ومنها قوله سبحانه: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: 86]، وبذلك يكون صلى الله عليه وسلم مندرجًا في سلك إخوانه من الأنبياء والمرسلين الذين تكررت هذه العبارة على لسانهم: ﴿ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الشعراء: 109][56].

فمجموع القراءتين أفاد تبرئة النبي صلى الله عليه وسلم من تهمتين ألصقتا به من قبل الكافرين، وهما: الكذب فيما يخبر به عن أمور الغيب وعدم الأمانة، وأنه كاهن من الكهان، إضافة إلى تبرئته في الآية السابقة من تهمة الجنون، فجاء الرد على تلك التهم بعبارة جامعة مانعة، وبأسلوب بديع.

---

[54] انظر: الزمخشري، الكشاف، 711/4؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 444/5؛ أبو حيان، البحر المحيط، 418/10.

[55] انظر: الفارسي، الحجة، 380/6-381؛ مكي، الكشف، 364/2؛ الزمخشري، الكشاف، 713/4؛ ابن عطية المحرر الوجيز، 444/5؛ أبو حيان، البحر المحيط، 419/10؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 707/10.

[56] وكذلك سورة الشعراء: الآيات [127-145-164-180]

ومما يلفت الانتباه أنه قد اختير للتعبير عن المعنيين الذين تضمنتهما القراءتان كلمتان متقاربتان جدًا في الرسم، (بظنين) (بضنين)، فحرف الظاء من أقرب الحروف من حيث الرسم لحرف الضاد، فلا فرق بينهما إلا بزيادة رأس الظاء على رأس الضاد في الرسم، ولا يمكن أن تحل كلمة أخرى محل إحداهما مع تأدية المعاني ذاتها، وهنا نستحضر مقولة ابن عطية في التعبير عن دقة اصطفاء الكلمة القرآنية، وأنه لا تحل كلمة أخرى مكانها، قال رحمه الله: " كتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد"[57]. فسبحان من أودع في كتابه أسرارًا وعجائب لا تنقضي.

5.2. اختلاف القراءات في الخبر والإنشاء

ومن صور اختلاف القراءات الاختلافُ في كون الكلام خبرًا أو إنشاءً، من الأمثلة على قوله تعالى: ﴿ فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴾ [سبأ: 19]

هاتان الآيتان في سياق الكلام على قوم سبأ الذين قصَّ الله سبحانه علينا قصتهم، وما حباهم المولى سبحانه من نعم لا تحصى، من بيئة خصبة، وطبيعة خلابة، ومياه وفيرة، ومأمن وراحة في أسفارهم، وذلك لتقارب القرى التي بينهم وبين الشام وما حولها من مدن، ثم بيّن ما حلّ بهم بعد أن قابلوا تلك النعم بالجحود والكفران، وظلموا أنفسهم بأن طلبوا تباعد هذه القرى بطرًا وأشرًا ومللًا من طيب العيش ورغده – كما فعل بنوا إسرائيل حين طلبوا استبدال الذي هو أدنى من فوم وبصل وعدس بالذي هو خير من المنِّ والسَّلوى – فأنزل الله سبحانه عليهم غضبه وعقابه، وأذهب ما بهم من نعم، وفرقهم شذر مذر، وأصبحوا عبرة لمن يعتبر، وأحاديث يتداولها الناس في مجالسهم ومنتدياتهم.

وقد وردت قراءات في سياق هذه القصة، وذلك في قوله تعالى: (ربنا باعد): فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وهشام (رَبَّنا بَعِّدْ)، وقرأ يعقوب (رَبُّنا باعَدَ)، وقرأ الباقون (رَبَّنا باعِدْ)[58].

أما توجيه قراءة الجمهور وقراءة ابن كثير ومن معه – (رَبَّنا بَعِّدْ)، (رَبَّنا باعِدْ) – ففيهما وجه واحد وهو أنها جملة إنشائية بمعنى الدعاء، والتقدير: يا ربنا باعد بين أسفارنا، قالوا ذلك بطرًا كما أسلفت، وذلك أنهم سئموا الراحة وسهولة تحصيل المؤونة وعدم الكلفة في السفر؛ إذ كان المسافر من مأرب — حيث يقطنون — إلى الشام يبيت في قرية ويقيل في قرية أخرى كما ذكر المفسرون، فلم يكن يحتاج إلى مؤونة وزاد في سفره، فطلبوا الكد والنصب والتعب، وقالوا: لو كان ما نجنيه من ثمار وأرزاق أبعد كان أشهى وأطيب، فوقع عليهم العذاب بالتفريق والتمزيق وإذهاب النعم عنهم[59].

أما قراءة يعقوب (رَبُّنا باعَدَ) فهي جملة خبرية، وفيها توجيهان اثنان:

الأول: أنهم أخبروا أن الله باعدَ بين أسفارهم مع أنها في غاية القرب كما بيّنا في توجيه القراءتين السابقتين، وإنما قالوا ذلك زيادة في التعنت والبطر. قال ابن عطية: "فهذه القراءة[60] معناها الأشر بأنهم استبعدوا القريب ورأوا أن ذلك غير مقنع لهم، حتى كأنهم أرادوها متصلة بالدور، وفي هذا تعسف وتسحب على أقدار الله تعالى وإرادته، وقلة شكر على نعمته، بل هي مقابلة النعمة بالتشكي والاستضرار"[61].

---

[57] ابن عطية، المحرر الوجيز، 52/1.

[58] انظر: ابن الجزري، النشر، 350/2. ويمكن أن نجعل الاختلاف بين القراءات هنا راجعًا إلى الاختلاف في الفعل، بين فعل الأمر –والمراد به هنا الدعاء لأنه من الأدنى إلى الأعلى– والفعل الماضي.

[59] انظر الزمخشري، الكشاف، 577/3؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 415/4؛ أبو حيان، البحر المحيط، 528/8؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 175/9.

[60] يعني قراءة يعقوب.

[61] ابن عطية، المحرر الوجيز، 416/4. وانظر: الزمخشري، الكشاف، 578/3؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 175/9

فالقراءة هنا محمولة على الشكوى والتضجر، وفرط التعسف في الاستزادة من النعم بطرًا وأشرًا.

الثاني: أنهم أخبروا بما حل بهم من تفريق شملهم وتمزيقهم في البلاد شر ممزق. قال أبو حيان: " فمن نصب (ربَّنا) جعله نداء، فإن جاء بعده طلب كان ذلك أشرًا منهم وبطرًا، وإن جاء (بَعُدَ)[62] فعلًا ماضيًا كان ذلك شكوى مما أحل بهم من بعد الأسفار التي طلبوها أولًا، ومن رفع (ربُّنا) فلا يكون الفعل إلا ماضيًا، وهي جملة خبرية فيها شكوى بعضهم إلى بعض مما حل بهم من بعد الأسفار"[63].

فالكلام هنا محمول على شكوى بعضهم لبعض والتأسف لما حل بهم من تفريق وتمزيق في البلاد، وذهاب ما كان بهم من ترفٍ ونِعَم.

ويمكن أن نحمل توجيه القراءات الواردة هنا بما يلي:

- قراءتا النصب في (ربنا) دلتا على كفران النعمة من قبل قوم سبأ، وطلبهم الكد والنصب والتعب تعنتًا.
- قراءة الرفع تحتمل معنيين:

الأول: شكواهم – بطرًا وتعسفًا من بعد أسفارهم مع كونها في غاية القرب. وهذا المعنى قريب من معنى القراءة الأولى، وعليه يكون قولهم ذاك في كلا القراءتين قبل ما حل بهم من تفرق وتمزيق.

الثاني: شكواهم بُعدَ أسفارهم وتفرقهم في البلاد، وعليه يكون قولهم ذاك بعدما حل بهم من عذاب.

وهذه الوجوه محتملة كلها، قريبة المأخذ، إلا أن حمل قراءة الرفع على التوجيه الثاني يؤدي إلى اتساع في المعنى أكثر من حملها على الوجه الأول، وذلك لأننا لو حملناها على الوجه الأول تكون كلا القراءتين قد وصفتا حال قوم سبأ قبل حلول عذاب الله عليهم، ويكون الفرق بين القراءتين منحصرًا في كون كل واحدة منهما حكت حال فريق منهم، فبعضهم طلب التباعد في الأسفار مللًا وبطرًا، وبعضهم الآخر رأى أن قرب القرى والمدن بين مأرب والشام لا يكفي؛ فتشكى من ذلك وأرادها أن تكون أقرب مما هي عليه تعنتًا وزيادة في البطر، وبذلك تكون القراءتان دلتا على معنيين متقاربين، بخلاف ما لو حملنا قراءة الرفع على الوجه الثاني؛ إذ تكون القراءة الأولى قد حكَت ما كانوا عليه من جحود وكفران للنعم قبل حلول العذاب عليهم، وتكون القراءة الثانية قد وصفت حالتهم من الذل والهوان والحسرة والندامة بعد ما حل بهم، فتكون القراءتان على ذلك مختلفتين في المعنى.

وعلى أية حال فكلا الوجهين يعبران عن أثر القراءات القرآنية في إثراء النص القرآني، من خلال اكتناز المعاني الكثيرة في كلمات قليلة معدودة.

6.2. اختلاف القراءات في الحذف والإثبات

وقد يقع الاختلاف بين القراءات في الحذف والإثبات، فيثبت حرف على قراءة، ويحذف على القراءة الأخرى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (151) وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (152) أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ (153) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (154) أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الصافات: 151-154] فقد قرأ أبو جعفر وورش عن نافع من طريق الأصبهاني

---

62 يوجه هنا قراءتين شاذتين ذكرهما قبل، وهما: قراءة ابن السميفع وجماعة: (ربَّنا بَعُدَ بينَ أسفارنا)، وقراءة سعيد بن أبي الحسن: (ربَّنا بَعُدَ بينُ أسفارنا). انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 529/8.

63 المصدر السابق نفسه. وانظر: عثمان بن جي، أبو الفتح، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها* (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999)، 38/1؛ عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، تحقيق عبد الرزاق مهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2002، 469/3.

(اِصْطَفَى) بهمزة وصل مكسورة، وقرأ الباقون (أَصْطَفَى) بهمزة قطع مفتوحة[64].

أما قراءة الجمهور فلها توجيه واحد؛ إذ الهمزة للاستفهام، ويكون الكلام لله ﷻ، وهو استفهام إنكاري للتقريع.

وأما قراءة أبي جعفر ومن معه ففيها وجهان[65]:

الأول: أن الكلام على نية الاستفهام، وهمزة الاستفهام محذوفة، وحذفت للعلم بها. ولم يذكر العكبري سوى هذا التخريج، وحكم عليه بأنه شاذ في القياس والاستعمال، وأنه لا ينبغي أن يُقرأ به. وهذا تضعيف منه لقراءة أبي جعفر، وذلك غير مرضي، فقد ذكر ابن هشام في مغنيه شواهد عدة على حذف همزة الاستفهام، فكيف يحكم بأنه شاذ في القياس.

الثاني: أن قوله (اِصْطَفَى) خبر، وهو من كلام المشركين، وهو بدل من جملة مقول القول (ولد الله)، والتقدير: يقولون: ولد الله، ويقولون: اصطفى.

وقد ضعّف الزمخشري هذا التوجيه؛ لأن حمل هذه الجملة على الإثبات يؤدي إلى وقوعها بين إنكارين وهما: قوله قبلها: (وإنهم لكاذبون)، وقوله بعدها: (ما لكم كيف تحكمون)، فقال: "فمن جعلها للإثبات، فقد أوقعها دخيلة بين نسيبين"[66].

ورد أبو حيان على اعتراض الزمخشري هذا، بأنها ليست داخلة بين نسيبين، بل لها مناسبة ظاهرة مع افترائهم السابق، وهو قولهم: (ولد الله)، فقد نسبوا لله ولداً، وجعلوه أنثى، وعلى ذلك يكون قوله: (وإنهم لَكاذبون) اعتراض بين مقولتيهم الشنيعتين، تنديداً وتأكيداً على أن قولهم ذلك إفك وبهتان[67].ورجح بعضم التوجيه الأول وهو القول بأن همزة الاستفهام محذوفة، حسمًا للنزاع. وأرى أن ما ذكره أبو حيان له وجاهته، وعليه تكون القراءة الثانية أدت معنى ثانيًا لم تفده القراءة الأولى، بخلاف التوجيه الآخر، إذ تتوافق القراءتان.

هذه بعض الأمثلة عن صور اختلاف القراءات في المعنى، التي جلّت – كما لاحظنا – مساهمة القراءات في إثراء النص القرآني وتعدد معانيه مع الإيجاز في اللفظ والقصد فيه مما يظهر وجهًا من وجوه الإعجاز البياني للقرآن الكريم، الذي يمثل واحدًا من المقاصد الكلية للنظم الشريف.

الخاتمة

بعد التطواف في رحاب القراءات القرآنية ومعانيها، نخلص إلى النتائج التالية:

برزت جهود المفسرين المتقدمين في خدمة النص القرآني من خلال تحليل آياته وتفسيرها تفسيراً تجزيئيًا، وقد تركوا تراثًا زاخراً ضخمًا يشهد لما بذلوه في هذا الجانب.

ظهرت في مصنفاتهم – إلى جانب تلك الجهود – محاولات لتجاوز النظرة الجزئية إلى النظرة الكلية للبحث عن المقاصد العليا للنص القرآني، استفاد منها بعض المعاصرين وحاولوا البناء عليها.

من أهم المقاصد الكلية للقرآن الكريم الإعجاز به – وهو ما ذهب إليه ابن عاشور – وذلك لأن القرآن الكريم إنما كان معجزاً ليكون دليلًا على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وأنه مبلغ عن ربه جل وعلا.

---

[64] انظر: ابن الجزري، النشر، 360/2.

[65] انظر: العكبري، التبيان، 1094/2؛ أبو حيان، البحر، 126/9-127؛ السمين الحلبي، الدر، 333/9-334؛ الآلوسي، روح المعاني، 144/12، ابن عاشور، التحرير والتنوير، 182/23.

[66] الزمخشري، الكشاف، 64/4.

[67] انظر: أبو حيان، البحر المحيط، 126/9.

من هنا يبرز ارتباط القراءات القرآنية بالمقاصد الكلية للقرآن الكريم وعلاقتها بها؛ إذ إن الحكمة من نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، وقراءته على وجوة متعددة لم تقتصر على التخفيف والتيسير على الآمة – وإن كان ذلك غرضًا مهمًا – بل انطوت هذه الرخصة على حِكَم أخرى، من أهمهما المبالغة في إعجاز القرآن الكريم، من خلال اكتناز المعاني الكثيرة في النص الواحد، وهو ما أثبته البحث من خلال الأمثلة المدروسة.

برزت أهمية السياق في دراسة الأمثلة التطبيقية لاختلاف القراءات القرآنية؛ فقد أشرت في بعض الأمثلة إلى اتساق كل وجه من الوجوه المقروءة مع السياق الذي وردت فيه، كما في مثال الاختلاف بين القراءات في قراءة (وأرجلكم) بالنصب والجر.

بناء على ذلك يوصي الباحث المشتغلين بدراسة القراءات القرآنية بأن يولوا هذا الجانب مزيدًا من الاهتمام والعناية من خلال ربط كل قراءة بالسياق وبيان اتساقها معه.

كما يوصي الباحث المشتغلين بحقل الدراسات القرآنية بأن يهتموا بالكشف عن القضايا الكلية والمقاصد العليا للنص القرآني من خلال الاستفادة مما ذكره السابقون قديمًا وحديثًا والبناء عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- ابن الجزري، محمد بن محمد. *النشر في القراءات العشر*. تحقيق محمد الضباع. مصر: المطبعة التجارية الكبرى.
- ابن الجزري، محمد بن محمد. *منجد المقرئين*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق عبد الرزاق مهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2002،
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984.
- ابن مجاهد، أحمد بن موسى. *السبعة في القراءات*. تحقيق شوقي ضيف. مصر: دار المعارف، ط2، 1980.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط3، 1994.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تحقيق مازن المبارك ومحمد حمد الله. دمشق: دار الفكر، ط6، 1985.
- أبو الفتح، عثمان بن جي. *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1999.
- أبو الفتح، عثمان بن جني. *الخصائص*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 2000.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *معاني القراءات*. الرياض: مركز البحوث، جامعة الملك سعود، ط1، 1991.
- الأعشى، ميمون بن قيس. ديوان الأعشى. تحقيق محمد حسين. القاهرة: المطبعة النموذجية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2002.
- بودوخة، مسعود. *جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن*. ورقة بحث مقدمة في المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، المنعقد بفاس في المغرب، 2011م.
- الدمياطي، أحمد بن محمد. *اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر*. تحقيق أنس مهرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2006.
- الريسوني، أحمد. *جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم*. ورقة بحث مقدمة في المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، المنعقد بفاس في المغرب، 2011م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. عمان: دار الكتبي، ط1، 1994
- الزمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1987.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق أحمد الخراط. دمشق: دار القلم.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3.
- السيرافي، يوسف بن الحسن. *شرح أبيات سيبويه*. تحقيق محمد علي هاشم. بيروت: دار الفكر، 1974.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *نواهد الأبكار وشوارد الأفكار*. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2005.
- العكبري، عبد الله بن الحسين. *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق علي البجاوي. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

- الغزالي، محمد بن محمد. *المستصفى من علم أصول الفقه*. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993،
- الغزالي، محمد بن محمد. *جواهر القرآن*. تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986.
- الفارسي، الحسن بن أحمد. *الحجة للقراء السبعة*. تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي. دمشق: دار المأمون للتراث، ط2، 1993.
- الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. تحقيق محمد نجار وعبد الفتاح الشلبي. مصر: دار المصرية للتأليف والنشر، ط1.
- القيسي، مكي بن أبي طالب. *الكشف عن وجوه القراءات السبع*، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط1.
- النحاس، أحمد بن محمد. *إعراب القرآن*. تحقيق عبد المنعم إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1

الحديث الموضوعي وأهميته في العصر الحديث دراسة مقاصدية

الدكتور: عبد الله ترك أوغلو

GÜNÜMÜZ HADİS ÇALIŞMALARINDA KONULU HADİS: MAKÂSIDÎ BİR YAKLAŞIM

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH TÜRKOĞLU

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

labababidi.1977@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2821-5260

المقدمة:

اعتنى المحدثون قديمًا بالسنة النبوية رواية ودراية، ولكنْ في عصرنا واجه طلبة العلم تحديات كبيرة في نشر وفهم الحديث النبوي وفق واقعنا الذي نعيشه، حتى شاع بين العلماء والباحثين مصطلح الحديث الموضوعي هذا المصطلح الذي يتفق مع روح العصر الحاضر الذي تتجدد فيه العديد من الحاجات المجتمعية التي تحتاج إلى رؤى وحلول صحيحة، وتخرج للناس أحكامًا عامة تغنيهم عما هم عليه.

ويساعد الحديث الموضوعي في التأصيل والتقعيد للعلوم التي ظهرت حديثًا ولها ارتباط بالعلوم الشرعية كعلم النفس الإسلامي وعلم الإعلام الإسلامي وغيرها من العلوم، وذلك لتلبية حاجات المسلمين العلمية في شتى مجالات المعرفة.

كما يساعد الباحثين من الإحاطة التامة بكل ما يتعلق بموضوع الحديث في مكان واحد، وهذا فيه اختصار للوقت والجهد الشيء الكثير. وفيه ثمرةٌ لجميع الدراسات الحديثية رواية ودراية، فتارة يدافع عن أحد رجالها عبر دراسة رجال الإسناد للحكم على الحديث، وأخرى يدافع عن أحد مروياتها عبر دراسة ألفاظ المتن والاختلاف فيها، وتارة يحل تعارضها، وأخرى يوضح موضوعًا مبهمًا، وتارة يربط ذلك بشبهات معاصرة.

ولقد اشتمل البحث بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة على ثلاث مباحث حمل المبحث الأول على عنوان: مفهوم وأهمية الحديث الموضوعي فروقات هامة، وتناول المبحث الثاني عنوان: الحديث الموضوعي سياق تاريخي، وتناول المبحث الثالث عنوان: الحديث الموضوعي وتكامله مع علوم الحديث والشريعة والعلوم العصرية، كما اعتمدت في البحث على المنهج الذي يعتمد على التحليل والاستنباط والاستقراء، وأجبت عن مشكلة رئيسية وهي: هل يمكن للحديث الموضوعي أن يتكامل مع العلوم العصرية؟

1. مفهوم وأهمية الحديث الموضوعي فروقات هامة

1.1 مفهوم الحديث الموضوعي:

إنَّ السنة النبوية شاملة لكلِّ النواحي مِنْ أمور الدِّين والدنيا "فهي ليست تشريعات محدودة في جانب ضيق أو محصورة في مجال معين، بل هي تمتلك منظومة شاملة تعنى بكل ما يتعلق بالإنسان والكون والحياة، فهي لم تنظم علاقة الناس بربهم فحسب، بل أيضاً نظمت تفاعلاتهم مع بعضهم البعض في مجالات متعددة مثل الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والقضاء، والجنايات، والتعليم، والحرب، والسلام"[1]. وقد ظهر في زماننا ما يُعرف بالحديث الموضوعي؛ حيث يتتبع الباحث في علم الحديث لفظةً من الألفاظ النبوية، ثمَّ يجمعُ الأحاديثَ التي ترد فيها تلك اللفظة أو مشتقاتها من مادتِها اللغوية، وبعد جمع الأحاديث وسبرها يُمكن الوقوفُ على دلالاتِ الألفاظ في مختلف مواطنِ ذكرِها وتحليلها، وبالتالي تحديد وجهة ومقصد التوجيه النبوي.

فالحديث الموضوعي يُعالج ما يَجِدُّ في حياة النَّاس من قضايا وأحداث لم تكن موجودة في الأزمان السابقة، مع ربط ذلك كلِّه بواقع الناسِ المعاش ومشاكلِهم، ويعرض ما يتحدث عنه بأسلوبٍ جذابٍ لتوضيحِ مرامي الأحاديث النبوية ومقاصدِها عبرَ إبراز حقائق السنة النبوية، وعرضِها بشكل يلفت نظر القارئ، مع ذكر حكمةِ التشريعِ النبوي وجمالِه ووفائه بحاجاتِ البشر، وعرض تلك الحقائق بأسلوبٍ جميلٍ عذبٍ مبتعدًا عن الألفاظ الغريبة والصعبةِ الفهم، فيقومُ الشارح مِنْ خلال هذا اللون من الحديثِ باستخراج الحلولِ النبوية لهذه الأمور المعاصرة المستجدة؛ عبر شرح النصوص وإماطة اللثام عن وجوهٍ جديدة من الهدي النبوي فيها الحجة على الأجيال كلها.

1 إسماعيل علي محمد، *خصائص الإسلام الذي ندعو إليه* القاهرة: دار الكلمة، 2013، 19

ولقد ارتقت دراساتُ الحديثِ الموضوعي إلى مَصافِّ الحضارة والرقي في التعامل مع السنَّة النَّبوية حيث القدرةً البالغة في المحاجة والدفاعِ عن الإسلام عبر شرح النصوص الحديثية وتنزيلها على مستجدات العصر وقضايا الناس، ففي كل يومٍ يجدُّ جديدٌ، وتظهرُ أمورٌ لم تكنْ في الأسلاف السابقة مما يقتضي إظهارَ التوجيه النبوي في هذه المستجدات.

وقد ذكرَ أهلُ الحديث عدةَ تعريفاتٍ للحديث الموضوعي، فقدْ عرَّفه الدكتور خالد الشرمان بأنَّه: بحثٌ علميٌ لموضوعٍ ما من خلال الحديثِ المقبولِ للوصولِ إلى الهدي النبوي ومحاولة تطبيقه في الواقع"[1].

وعرَّفه الزيان بقوله: "هو علمٌ يبحثُ في الموضوعات التي تناولتها السنةُ النبويةُ الشريفةُ، والمتحدة معنىً أو غايةً، مِنْ خلالِ جمع أحاديثِ الموضوع من مصدرٍ حديثٍ أصلي، أو عدة مصادر، أو في ضوءِ السنة النبوية، بحيثُ يقومُ الباحث بتحليل النصوصِ الحديثية المقبولةِ ومقارنتها ونقدِها ثمَّ محاولة ربطِها للوصولِ إلى روحِ النص النبوي مِنْ أجلِ تطبيقه في الواقع المعاصر"[2].

وأرى أنَّ الحديثَ الموضوعي: "هو جمعُ الأحاديث التي تتناولُ موضوعًا واحدًا أو لفظًا واحدًا، أو دراسةَ حديثٍ واحد، وشرح ذلك شرحًا موضوعيًا مبينًا وحدةَ الموضوعِ المراد دراستُه والاستنباط منه والتعقيب عليه تعقيبًا يوافقُ الواقع المعاصر، محققًا لمقاصد السنَّة وأهدافها.

ويفهم من التعريفات السابقة:

1. طالب علم الحديث يجتهد في فهم المراد من الحديث حسب دلالته.

2 يهتم الباحث بتتبع بلفظ الحديث.

3 يقف الباحث على معاني المتن ومضامينه وموضوعاته المتعلقة بأمور العبادة أو التشريع أو الآداب وغير ذلك، وقد يستفيد من علوم الشريعة الأخرى مثل: علم التفسير أو الفقه أو التاريخ .... على سبيل الاستئناس والتوضيح.

4. الدراسة الموضوعية تعتمد على الأحاديث المقبولة سواء كانت قولية أو فعلية أو تقريرية.

5. الأحاديث تستخرج من كتب الحديث النبوي المعتمدة.

6. يعتمد الباحث على حديث واحد أو جملة أحاديث في موضوع واحد.

7. علم المقاصد والغايات يستفاد منه في الأحاديث النبوية لنفع الأمة.

2. 1. أهمية دراسة الحديث الموضوعي في عصرنا

إنَّ مما دفع المؤلفين المعاصرين للكتابة في الحديث الموضوعي ضمن كتابات معاصرة، وأنواع جديدة من المعرفة، هو هذا السيل الجارف من النظريات التربوية والتعليمية والنفسية الوافدة من الغرب وغيره، وذلك لإظهار أنَّ حضارتنا الإسلامية القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية فيها ما يغني عن هذه النظريات الوافدة بداية على أننا نأخذ منها ما يوافق ديننا ومبادئنا، فمن أجل ذلك هبَّ الباحثون في السنة النبوية من أبناء هذه الأمة لنصرة دينهم وقيمهم، وإظهار رقي هذا الدين وتقدمه، وسبقه للجميع، وفي جميع المجالات.

إنَّ الدراسات الحديثية في عصرنا تواجه تحديات، وهذه التحديات تتسع دائرتها لتشمل مستويات متفاوتة؛ حيث تتداخل هذه التحديات مع دراسة الأسانيد والمتون، والتصنيف، وتجدها واضحة في مجال التدريس، وتطرح نفسها في التجديد، وفي القضايا الجزئية والكلية، بالإضافة إلى عدم وضوح منهجية مطردة في تطبيقات الحديث وعلومه على الواقع في المجتمع؛ فهناك

---

1 خالد محمد الشرمان، *الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية* عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2010، 144.

2 رمضان إسحاق الزيان، "الحديث الموضوعي دراسة نظرية"، *مجلة الجامعة الإسلامية*، 2/10، كانون الأول 2002، 214.

تحديات كثيرة يقابلها من أراد هذا الباب، بل ومن ولجه بالفعل، لذا فإخراج الدراسات الحديثية من المجال النظري إلى المجال التطبيقي يساهم في تغيير واقع المجتمع وحل مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية وهو واجب الوقت.

لذا على الباحث في علم الحديث حاليًا القيام بواجب تجديد هذا العلم، وبيان مكنوناته والتي يمكن أنْ تُوظف في النهوض بالأمة في جميع المجالات، فكم ترك فيه الأول للآخر.

وفي ضوء النظر والقراءة والمدارسة في الدراسات الحديثية الموضوعية، ومحاولة استشراف ما ستحققه هذه الدراسات من أهداف مستقبلية تفيد المجتمع يمكن أن نلخص أهميتها في النقاط الآتية:

1. الحديث الموضوعي يبين مراد الإسلام في الموضوعات المطروحة فهو عملٌ بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، ، فالسنة النبوية بينت جوانب الحياة للبشرية.

2. الحديث الموضوعي يلبي حاجات العصر ويُقدم الحلول لمشكلاته.

3. الدراسات الحديثية الموضوعية تتفق مع روح العصر الحاضر حيث تبرز فيه أفكار ونظريات جديدة مع التقدم العلمي والتقني، فتؤدي إلى حلولٍ صحيحة، وتخرج للناس أحكامًا عامة تغنيهم عن اللجوء إلى القوانين الأخرى.

4. تساعد هذه الدراسات في إبراز جوانب عديدة من الإعجاز في السّنة النبوية والتي تؤكد بوضوح أن السّنة النبوية وحيٌ من عند الله تعالى.

5. تساعد هذه الدراسات في تأصيل العلوم الشرعية الجديدة التي نشأت حديثًا لتلبية حاجات المسلمين العلمية في شتى مجالات المعرفة الإنسانية مثل: علم النفس الإسلامي، والإعلام الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي وغيرها.

6. تقدم هذه الدراسات فوائد جليلة لكلٍ من الدعاة والباحثين إضافة إلى أفراد المجتمع المسلم كله من إحاطة تامة بيسر وسهولة بكل ما يتعلق بالأحاديث موضوع الدراسة في مكان واحد.

7. يعد تعدد الأحاديث في الموضوع الواحد وجمعها من الأدوات الفعالة في حل التعارض بين الروايات التي قد تبدو متناقضة، حيث يساهم في توضيح كيفية التوفيق بينها. كما يسهم في تحديد مسائل الناسخ والمنسوخ، إذ يساعد تعميق البحث في التفرقة بين الأحكام السابقة واللاحقة. بالإضافة إلى ذلك، يمكن من خلال جمع الأحاديث الكشف عن أسباب ورود الحديث، مما يوضح الموقف الذي ورد فيه الحديث ويعزز فهمه وتطبيقه بشكل صحيح[1].

وعمومًا فهذا النوع من الدراسات الحديثية جد نافعة وحميدة للتماشي مع أفكار الناس، فيمكن للحديث الموضوعي أنْ يساهم في تطوير الفكر والتفكير النقدي، حيث يتيح للأفراد فرصة لمناقشة القضايا والمواضيع بشكل منطقي وموضوعي، ومتابعة لاهتمام الأفراد وملاحقة لقضايا العصر، التي أصبح الناس في حيرة من أمرهم من بعض القضايا فهم يتطلعون لرأي الدين فيها ولو قدمت الأبحاث الحديثية بطريقة تناسب في أسلوبها طرائق العصر ومفاهيمه لوجد الناس فيها السكن لخواطرهم والراحة لأفكارهم، وكذلك البعد عن هدي القرآن الكريم والسنة النبوية وعدالة الإسلام.

فما نعيشه الآن يحتاج إلى ذلك النوع من الدراسات الحديثية؛ إذ مقصودها خدمة الناس والوصول إلى الحقائق بأسهل الوسائل، ففي عصرنا تنتشر الاختلافات والنزعات والعصبيات وتخلق في سماء الإنسانية سحب الضلال والشُبه، وليس يقوى على ذلك إلا الدفاع عن دعائم السنة النبوية، ولا يمكن إلا بهذا النوع من الحديث؛ إذ هو الجامع لشتات الموضوعات في ثنايا كتب السنة.

---

1 الزيان، "الحديث الموضوعي دراسة نظرية"، 214؛ أحمد عبد الكريم الشوكة، "أهمية التفسير الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المستجدة"، *مجلة كلية الإمام الأعظم رحمه الله الجامعة*، 18 2014، 129

ومن هنا تتجلى أهمية الحديث الموضوعي في عدة أمور منها:

1. إن إبراز السنة النبوية بما يتوافق مع مستجدات العصر يعد أمرًا بالغ الأهمية، خاصة في ظل الهجمات المستمرة التي يشنها أعداء الإسلام الذين يختلقون الطعون والشبهات لتشويه صورة السنة النبوية. وقد تأثر الكثيرون بهذه الأفكار التي تروج لفكرة أن الإسلام، الذي نزل منذ ألف وأربعمائة سنة في زمن كان يعيش فيه العرب في البادية ويرعون الغنم، لا يمكن أن يتناسب مع العصر الحالي الذي يشهد تقدمًا هائلًا في التكنولوجيا، مثل غزو الفضاء والوصول إلى القمر. إلا أن الرد على هذه الشبهات يتم من خلال منهج علمي، وهو الحديث الموضوعي، الذي يوضح كيف أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع منهجًا شاملًا يغطي كافة جوانب الحياة ويضمن السعادة في الدنيا والآخرة. فالسنة النبوية قادرة على تقديم حلول لكافة مسائل الدين، وهي صالحة لكل زمان ومكان.

2. إن تلبية احتياجات هذا العصر إلى الدين وإثراء المعرفة ضرورة ملحة، خاصة في ظل تجدد حاجات البشرية، وظهور أفكار جديدة، وانفتاح مجالات للنظريات العلمية الحديثة. فهذه التحديات لا يمكن مواجهتها، ولا يمكن إيجاد حلول ناجعة لها، إلا من خلال دراسة موضوعية وعميقة للقرآن الكريم والسنة النبوية، فعندما تواجهنا نظرة جديدة أو علم مستحدث، يصبح من الصعب تحديد الموقف من هذه المستجدات، أو معالجة القضايا المطروحة، أو تفنيد النظريات الباطلة، إلا بالرجوع إلى نصوص الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منها، وعلى هذا الأساس، يستطيع الباحث من خلال الاجتهاد والتحليل العميق أن يؤسس أصولًا علمية للموضوع قيد الدراسة. وبالاسترشاد بهدايات الكتاب والسنة، يمكننا معالجة كافة القضايا والمستجدات التي تطرأ في الساحة العلمية، وتقديم رؤية واضحة ومنهجية للتعامل معها.

3. دارس الحديث الموضوعي لا يبدأ عمله من النصوص فحسب، بل يبدأ من واقع الحياة، حيث يركز على موضوع معين من مجالات الحياة المختلفة، مثل المواضيع العقدية، الاجتماعية، الفقهية، وغيرها. ثم يستوعب جميع الإشكالات التي أثيرت حول هذا الموضوع، ليعرضه على النصوص الحديثية ويستنبط منها القضية المطروحة، وفي النهاية يُقَارِن هذه الاستنتاجات مع ما تَحدَّثت عنه الشريعة من خلال نصوص الكتاب والسنة لتحديد حكم هذا الواقع.

4.هذا النوع من الدراسات يفسح المجال لتأصيل الدراسات أو تصحيح مسارها، فهناك علوم ومعارف ظهرت في العصر الحديث بمسميات جديدة كالتربية وعلم النفس والطب وفروعه ونحو ذلك، فجمع الأحاديث لمثل هذه الموضوعات يبين مدى ارتباط الدين الإسلامي بهذه المعارف، وأنَّ لها أسسًا كثيرة في السنة النبوية، ويفسح المجال للدارسين في شتى هذه التخصصات، فيحاول كلٌّ منهم تجلية ما يتعلق باختصاصه من السنة النبوية بصورة أعمق[1].

3. 1. الفرق بين كلٍ من الحديث الموضوعي والحديث التحليلي والتصنيف الموضوعي؟

3. 1. 1. الفرق بين الحديث الموضوعي والحديث التحليلي:

"الحديث الموضوعي يختلف عن الحديث التحليلي، فالآخر يتعامل مع حديث واحد يتم فيه تحليل السند والمتن.

وتحليل السند: يكون بتخريج الحديث بالرجوع إلى مصادره الأصلية من كتب الحديث، وبيان طرقه ورواياته للخروج بدرجة الحديث صحة وضعفًا، واختلاف ألفاظه، وذلك بالاستعانة بكتب التخريج، وأسباب الورود، ونبذة عن رجال الإسناد، وبيان تعدد طرق الحديث، وذكر نُكَت الحديث ولطائفه الإسنادية، وبيان أهمية الحديث وعظم شأنه.

---

1 نادية ناصر محمد ليلة، "أهمية الحديث الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المعاصرة"، *مجلة كلية العلوم الإدارية والإنسانية، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية*، 113/35، نيسان 2018 .65

وتحليل المتن: يتضمن بيان غريب ألفاظ الحديث، مع ذكر النكت البلاغية والبيانية والإعرابية، وشرح الحديث شرحًا إجماليًا، ثم ذكر الأحكام الشرعية المستنبطة من الحديث، وذكر الفوائد واللطائف المستخرجة من الحديث.

والدراسة التحليلية هي مقدمة للدراسة الموضوعية، حيث يستعين الباحث بها على فهم النص، وما يشتمل عليه من معاني تساعده على كتابة الموضوع، كما أن الدراسة الموضوعية للحديث أعم من الشرح التحليلي.

والشرح التحليلي جزء من الدراسة الموضوعية، لكنه يعتمد عليه اعتمادًا كليًا؛ إذ لا يمكن أن يكتب الباحث بحثه ويبني النظرية المراد البحث فيها إلا بعد الإلمام بكل ما يحتويه الحديث من معاني وفوائد استنبطها السلف من أهل العلم، وبذلك تعد الدراسة التحليلية من الأدوات التي تساعد الباحث في كتابة بحثه، وقد لا يكتب منها شيئًا"[1]

3. 2. 1. الفرق بين الحديث الموضوعي والتصنيف الموضوعي؟

المراد بالتصنيف الموضوعي في كتب السُّنة هو التأليف وفقًا للموضوعات العلمية، حيث يتم ترتيب المؤلفات إلى كتب أو أبواب موضوعية مثل الأحكام، العقائد، الآداب، وغيرها، بحيث يُدرج كل حديث في القسم المناسب له. ولإعطاء القارئ فكرة واضحة عن هذا الموضوع، أود أن أذكر بعض النقاط المبسطة حول التصنيف الموضوعي: إن التصنيف على الموضوعات له أهمية كبيرة وفوائد عديدة، ولهذا فإن العديد من العلماء الذين عملوا في جمع السُّنة المطهرة قد تبنوا هذا الأسلوب. وتُظهر هذه الفائدة بوضوح، حيث يسهل على الباحثين والقُرّاء الوصول إلى الأحاديث المتعلقة بكل موضوع، مما يعزز الفهم والتطبيق الصحيح لهذه العلوم.

قال الإمام ابن الأثير: "ومنهم من يثبت الأحاديث في الأماكن التي هي دليل عليها، فيضعون لكل حديث بابًا يختص به، فإنْ كان في معنى الصلاة ذكروه في باب الصلاة، وإنْ كان في معنى الزكاة ذكروه في باب الزكاة، كما فعل مالك بن أنس في كتاب الموطأ، إلا أنه لقلة ما فيه من الأحاديث قَلَّت أبوابُه، ثم اقتدى به من بعده.

فلمَّا انتهى الأمر إلى زمن البخاري ومسلم، وكثرت الأحاديث المودعة في كتابيهما، كثرت أبوابهما وأقسامهما، واقتدى بهما من جاء بعدهما، وهذا النوع أسهل مطلبًا من الأول لوجهين:

الوجه الأول: أنَّ الإنسان قد يعرف المعنى وإنْ لم يعرف راويه، ولا في مسند مَنْ هو، بل ربما لا يحتاج إلى معرفة راويه، فإذا أراد حديثًا يتعلق بالصلاة طلبه من كتاب الصلاة، وإنْ لم يعرف أنَّ راويه أبوبكر رضي الله عنه.

والوجه الثاني: إذا ورد في كتاب الصلاة عَلِم الناظر فيه أنَّ ذلك الحديث هو دليل ذلك الحكم من أحكام الصلاة، فلا يحتاج أنْ يفكر فيه ليستنبط الحكم منه بخلاف الأول"[2].

ويمكن ذكر الفوائد المرجوة من التصنيف على الموضوعات فيما يلي:

1. سهولة البحث عن الأحاديث، والدلالة عليها في موضعها ومظانها في الكتب الحديثية.

2. التعرف على فقه الحديث، عن طريق الكتاب والباب الذي وضع فيه ذلك الحديث والاستفادة من التراجم في بداية الباب والتي من خلال ما سبق يمكن معرفة الأحاديث الواردة في موضوع أو باب بعينه كالذي يبحث عن أحكام الشركة مثلاً، أو الأحاديث الواردة في النكاح، فيسهل عليه معرفة ذلك.

3. تشجيع الطلبة لحفظ السنة النبوية وإبعادهم عن الملل، بحيث كلما قرأ كتابًا أو بابًا أصبح نشيطًا لمتابعة غيره.

---

2 لطيفة الراشد، *الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل* مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2021، 17.

1 مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، *جامع الأصول*، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط دمشق: مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، 1969، 44/1.

تبين فيما سبق معنى التصنيف الموضوعي والحديث الموضوعي، فالفرق بين التقسيم الموضوعي والحديث الموضوعي أنَّ الأول قد اختص بترتيب الأحاديث وجمعها معتمدًا فيه على فهم الأحاديث في كتاب وباب معين، بينما الحديث الموضوعي ودراسته تعتمد على الربط مع الواقع وفهم المقصد من الحديث ومعناه مع التحليل والوضوح والسهولة في الفهم، على أن التقسم الموضوعي هو المعتمد عليه أولًا والزاد في الحديث الموضوعي لجمع الأحاديث وحصرها، إضافة إلى أنَّ التقسيم الموضوعي جاء في سياق الرواية والتدوين للسنة، بينما الآخر جاء لوضع دراسة شاملة في موضوع معين كما سيتبين معنا.

2. الحديث الموضوعي سياق تاريخي

التأليف والتصنيف في الحديث الموضوعي ظهرت بوادر الكتابة فيه كصحف خاصة في عصر الصحابة رضوان الله عليهم وقد مر بعد ذلك بعدة مراحل حسب طرق جمعهم للسنة النبوية حتى أخذت الشكل الذي استقلت به نهاية عصر التدوين وما بعده.

ومن المناسب خشية الإطالة تقسيم نشأة الحديث الموضوعي على مرحلتين:

المرحلة الأولى: الحديث الموضوعي من عصر الصحابة حتى عصر التدوين.

المرحلة الثانية: الحديث الموضوعي من بعد عصر التدوين إلى العصر الحالي.

المرحلة الأولى: الحديث الموضوعي من عصر الصحابة حتى عصر التدوين.

كتب بعض الصحابة رضوان الله عليهم أحاديث يجمعها باب واحد مثل الصدقات ومناسك الحج والفرائض وبعض أحاديث الصلاة والتفسير والمغازي، ومن ذلك أن جمع جابر بن عبد الله رضي الله عنه منسكًا في الحج، قال الحافظ الذهبي: "وله منسك صغير في الحج" أخرجه مسلم [1]. وروى الدارقطني في سننه فقال: "أن عمر بن عبد العزيز حين استخلف أرسل إلى المدينة يلتمس عهد رسول الله ﷺ في الصدقات فوجد عند آل عمرو بن حزم كتاب النبي ﷺ إلى عمرو بن حزم في الصدقات ووجد عند آل عمر بن الخطاب كتاب عمر إلى عماله في الصدقات بمثل كتاب النبي ﷺ إلى عمرو بن حزم فأمر عمر بن عبد العزيز عماله على الصدقات أن يأخذوا بما في ذينك الكتابين"[2].

وفي عصر التابعين وجدت كتب في موضوعات شتى حيث تم جمع عدة أحاديث في باب واحد منهم:

التابعي عامر بن شراحيل الهمداني الشعبي ت 103هـ: وهو من أوائل من كتب في الموضوعات في عصره، قال عاصم الأحول: «عرضتُ على الشعبي أحاديث الفقه، فأجازها لي»[3]، وأمَّا ابن شهاب الزهري ت125هـ أحد سادة التابعين في ذلك العصر الذين شاركوا في الجمع والكتابة، فقد جمع لكل موضوع من موضوعات الدين ملزمة جمع فيها السنن وما جاء عن الصحابة بأمر عمر بن عبد العزيز أثناء طلبه العلم وهو الذي يقول: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناها دفترًا دفترًا، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفترًا»[4]، وجمع ابن المبارك ت181هـ أحاديث وضعها في عدة كتب منها: كتاب الجهاد[5] وكتاب الزهد[6] وكتاب البر والصلة[7].

---

1 شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، *تذكرة الحفاظ* بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 43/1.

2 علي بن عمر البغدادي الدارقطني، *السنن* بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004، 20/3.

3 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، 2000، "المقدمة" 53 رقم 656

4 يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1994 331/1.

5 محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي الإشبيلي، *فهرسة ابن خير الإشبيلي*، تحقيق: محمد فؤاد منصور بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 205.

6 حاجي خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* بغداد: دار المثنى، 1941، 1422/2.

7 إسماعيل باشا البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* إستانبول: وكالة المعارف الجليلة، 1951، 438/1.

وفي القرن الثالث الهجري، الذي يُعتبر قرن تدوين الحديث النبوي، بدأ العلماء في إفراد حديث النبي ﷺ بالتصنيف، فابتكروا المسانيد التي جمعت الأحاديث النبوية مرتبة حسب أسماء الصحابة. كما ظهرت "الجوامع" التي رتب فيها الأحاديث على الأبواب الفقهية في مختلف موضوعات الدين، و"المصنفات" التي ضمت الأحاديث المرفوعة والموقوفة والمقطوعة، مرتبة أيضًا وفقًا للأبواب الفقهية. تميز هذا العصر بالنهضة العلمية، إذ شهد ظهور كبار المحدثين والفقهاء، وكان من أزهى عصور السنة النبوية، حيث أُنتجت فيه العديد من المؤلفات والمصنفات الهامة في الحديث وعلومه المتنوعة.

فقد جمع أبو عبيد القاسم بن سلام ت224هـ الأحاديث التي تتكلم على الأموال وأحكامها في مؤَلَفٍ سماه "كتاب الأموال".

ومن العلماء في هذا العصر من ألف في مسائل الإيمان والعقيدة فمن ذلك: كتاب الإيمان للحافظ أبي بكر بن أبي شيبة ت235هـ، وقد جعل كتابه رحمه الله تحت باب واحد في "الإيمان"، والكتاب عمل حديثي بحت حيث إنه يروي الأحاديث المرفوعة والآثار مرتبة حسب المسائل، ولكن دون تراجم له أو تقسيم للأبواب، وأغلب نصوصه من المرفوعات والموقوفات المسندة فالكتاب هام في موضوعه لاعتماده على الحديث الشريف دون الخوض في مسائل العقيدة.

والإمام البخاري ت256هـ له كتب في الحديث الموضوعي عدا كتابه الصحيح المشهور: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، فمن ذلك: كتاب "الأدب المفرد" وجزء: "رفع اليدين في الصلاة" و"القراءة خلف الإمام" و "بر الوالدين".

ظهر التصنيف الموضوعي في عصر التدوين على طريقة "السنن"، حيث اعتمد مؤلفوها على جمع الأحاديث المرفوعة عن النبي ﷺ، متجنبين الموقوف والمقطوع، وركزوا على جمع أحاديث الأحكام لتكون مرجعًا للفقهاء في استنباط الأحكام. وقد تم ترتيب الأحاديث على أسس موضوعية وفقًا للأبواب الفقهية. وكان أول من صنف على هذه الطريقة هو الإمام أبو داود السجستاني ت275 هـ، ثم تتابعت جهود العلماء في هذا المجال، مثل الإمام الترمذي ت279 هـ في كتابه "الجامع"، الذي يعد نوعًا من الدراسة الموضوعية حيث يقول: "وفي الباب"، في إشارة إلى الموضوع الذي يعالجه. كما قام الإمام النسائي ت303 هـ بتأليف "السنن الكبرى" و"المجتبى" أو "الصغرى"، والإمام ابن ماجه ت275 هـ في "سننه"، وكذلك الإمام الدارمي ت255 هـ في "سننه" أو "مسنده"، رحمهم الله جميعًا.

ولا بد من ملاحظة أن كلًا من منهجي الصحاح والسنن قد ظهر فيهما تحت تراجم الأبواب الفقهية تكرارًا للأحاديث، مما يمثل جمعًا للنصوص النبوية الشريفة في موضوع واحد على سبيل المقارنة في الأسانيد والمتون، مما يشكل أحد جوانب الدراسة الموضوعية بشكلها الحالي"[1].

وجمع ابن أبي الدنيا ت281 هـ صاحب المؤلفات والمصنفات العديدة أحاديث في موضوعات كثيرة منها: "كتاب الدُّعاء" و"كتاب "فضائل رمضان"[2].

وفي القرن الرابع الهجري قام أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي ت301هـ بجمع كتاب سماه "أحكام العيدين" ذكر فيه الأحاديث والآثار المذكورة في العيدين[3]، وجمع أبو الشيخ عبد الله بن محمد بن حيّان الأصبهاني ت369هـ في كتابه "أخلاق النبي وآدابه" الأحاديث التي تدل على أخلاق النبي ﷺ وشمائله وآدابه[4]، وجمع الإمام الدارقطني ت385هـ كتاب

---

1 الراشد، الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل، 23.

2 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة*، تحقيق: محمد شكور الميادين بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، 102.

3 محمد بن جعفر الكتاني، *الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة*، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2000، 47.

4 المصدر نفسه، 51.

"الصفات" الذي ضمنه عدداً من الأحاديث الثابتة عن المصطفى ﷺ، وآثاراً عن التابعين تُبين احتجاجهم بالسنة في إثبات أسماء الله تعالى وصفاته، وموقفهم من المخالفين لها[1].

واستمرت عملية جمع وتدوين الأحاديث حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث جمع أبو نعيم الأصفهاني ت430هـ كتاباً في "فضل السواك"، وحقق الإمام أبو بكر البيهقي ت458هـ مكانة رفيعة في التصنيف الحديثي من خلال جمعه لأحاديث الآداب والبر والصلة ومكارم الأخلاق في كتابه "الآداب"، بالإضافة إلى كتب أخرى مثل "فضائل الأوقات" و"فضائل الصحابة". كما جمع أبو الفتح المقدسي ت490هـ الأحاديث التي تتعلق بـ "تحريم نكاح المتعة" وأضاف عليها فوائد كثيرة.

وبذلك نجد أن التصنيف الموضوعي كان موجوداً منذ عهد الصحابة وما تلاه من قرون، إلا أنه لم يكن معروفًا بهذا الاصطلاح المحدد، بل كان جزءاً من عملية تدوين السنة النبوية العامة. أما في العصور المتأخرة، فقد تم التعرف على هذا النوع من التصنيف تحت مسمى "التصنيف الموضوعي."

ويعتبر هذا القرن نهاية المرحلة الذهبية لتدوين الحديث، ففيه توقف جمع المصادر الأصلية التي امتازت بالأسانيد المتصلة إلى رسول اللهِ ﷺ، و لم تعد الرواية بالإسناد معتبرة بعد ذلك، ورفض العلماء الأخذ بحديث لَمْ يَرِدْ عند أحد من الأئمة السابقين"[2].

المرحلة الثانية: الحديث الموضوعي من بعد عصر التدوين إلى العصر الحالي.

في بداية عصر هذه المرحلة وهي تمثل القرن السادس الهجري اتجهت معظم المصنفات نحو الفضائل والآداب وجمع أحاديث الأحكام والعناية بها، وكثرت المصنفات في فضائل بيت المقدس خاصة، وفضائل الشام عامَّة، وكذلك ظهرت الكتب التي تضم أربعين حديثًا يجمعها المصنف في باب من الأبواب التي تهم الناس، فمن ذلك:

كتاب "فضائل الشام" للحافظ أبي سعد السمعاني ت562هـ، وكتاب "الأحكام الشرعية الكبرى" لمؤلفه عبد الْحق الإشبيلي، المعروف بابن الخراط ت581هـ وهو كتاب جامع في الحديث، و لم يقتصر فيه على أحاديث الأحكام الفقهية فقط.

ثم أشرقت أنوار نهضة علمية جديدة مع بدايات القرن السابع الهجري على أيدي علماء السُّنَّة من المحدثين والفقهاء من أمثال: الحافظ عبد الغني المقدسي ت 600هـ وله عمدة الأحكام في كلام خير الأنام وهو كتاب من كتب الحديث، يورد فيه مجموعة من أحاديث الأحكام الواردة في صحيح البخاري وصحيح مسلم، والضياء المقدسي ت 643 هـ وله كتاب "فضائل بيت المقدس" حيث جمع فيه الأحاديث والآثار الواردة في ذلك. ، والحافظ المنذري ت 656 هـ وله كتاب جمع فيه أحاديث في "الترغيب والترهيب" يقول في مقدمته: " أمليت كتابا جامعا في: الترغيب والترهيب، مجرّدا عن التطويل بذكر إسناد أو كثرة تعليل، "[3] وغيرهم كثير من أهل هذا الفن.

لقد شهدت النهضة العلمية ذروتها في القرن الثامن الهجري بفضل جهود عدد من العلماء البارزين. من أبرز هؤلاء العلماء كان ابن دقيق العيد ت702هـ الذي جمع كتابه "الإلمام في أحاديث الأحكام"، حيث تناول متون الأحاديث المتعلقة بالأحكام بدون الأسانيد، ثم شرحها في كتابه "الإمام". كما جمع الحافظ أبو الفداء ابن كثير ت774هـ كتاباً في الجهاد بعنوان "الاجتهاد في طلب الجهاد"، استعرض فيه أدلة من القرآن والسنة تُظهر فضل الجهاد.

وفي القرن التاسع الهجري، استمر العلماء في التأليف والتصنيف، مثل الإمام الحافظ أبو زرعة ولي الدين بن العراقي ت826هـ الذي جمع في كتابه "شرح الصدر بذكر ليلة القدر" بعض علامات ليلة القدر مستدلًا بالأحاديث وموضحًا درجتها،

---

1 علي بن عمر الدارقطني، *كتاب الصفات*، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي د.م: د.ن، 1983، 10.

2 يوسف المرعشلي، *علم فهرسة الحديث، نشأته، تطوره، أشهر ما دُوِّنَ فيه* بيروت: دار المعرفة، 1986، 16-17.

3 عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، *الترغيب والترهيب*، تحقيق: مصطفى محمد عمارة بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1968 36/1.

وكذلك الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني ت852هـ الذي جمع الأحاديث الواردة في فضل شهر رجب في كتابه "تبيين العجب بما ورد في فضل رجب."

وفي القرن العاشر الهجري، قام الإمام الحافظ السيوطي ت911هـ بتأليف "فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء"، بينما جمع ابن الديبع الشيباني ت944هـ كتاب "غاية المطلوب وأعظم المنة" الذي يذكر الأحاديث التي تبشر الأمة برحمة الله وتحثهم على الأعمال التي تكفر الذنوب.

أما في القرن الحادي عشر الهجري، كان من أبرز العلماء العلامة الشيخ ملا علي القاري ت1014هـ الذي ألّف العديد من الكتب المفيدة مثل "رفعُ الجُناح وخفضُ الجَناح بأربعين حديثًا في النكاح"، الذي ضمَّ ست آيات عن النكاح وأربعين حديثًا حوله. كما جمع أبو المجد عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي ت1052هـ الأعمال والأوراد الثابتة بالسنة في كتابه الذي شمل الأحاديث الصحاح والضعيفة، مع تنبيه على الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

وفي القرن الثاني عشر الهجري جمع العلامة محمد بن عبد الباقي الزرقاني ت1122هـ رسالة في "التهنئة والتعزية والاصلاح بين الناس" ذكر فيها ما صح من الأحاديث في هذه الأشياء الثلاثة، وجمع العلامة الشيخ محمد بن أحمد السفاريني ت1188هـ كتابًا في الأحاديث الواردة في يوم الجمعة سماه: "اللمعة في فضائل الجمعة"، وكتابًا آخر سماه: "نتائج الأفكار في شرح حديث سيد الاستغفار".

وفي القرن الثالث عشر الهجري نظم العلامة الشيخ عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المالكي – 1230 هـ "الخصال المكفرة للذنوب المتقدمة والمتأخرة" ثم شرحها مستدلًا على هذه الخصال من الأحاديث النبوية، وجمع العلامة الشيخ جمال بن عبد الله بن الشيخ عمر المكيت1284هـ رسالة ذكر فيها أحاديث في "فضائل ليلة النصف من شعبان".

وفي القرن الرابع عشر الهجري ألف شيخ الإسلام في زمن السلطان عبد الحميد الإمام محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي ت1327هـ كتاب "ضوء الشمس في قوله ﷺ بُني الإسلام على خمس"، وختامًا فقد جمع العلامة محمد أنور شاه الكشميري ت1352هـ أحاديث نزول المسيح عليه السلام في آخر الزمان وهي كثيرة وصحيحة، منها ما هو في الصحيحين أو أحدهما، وقد عدَّها بعض العلماء من قبيل المتواتر، وقد ذكرها في جزءٍ، عنوانه "التصريح بما تواتر في نزول المسيح".

ومما سبق يتبين لنا في ختام هذه الجولة التاريخية المختصرة جدًا اهتمام العلماء في علم الحديث والتصنيف فيه من خلال الكتابات الموضوعية وتقسيمها بحسب الموضوعات التي تهم زمانهم جمعًا أو ترتيبًا أو تخريجًا.

3. الحديث الموضوعي وتكامله مع علوم الحديث والشريعة والعلوم العصرية

بداية وللدخول في هذا الموضوع "فإن البحث والتأليف في العلوم الإسلامية عامة، خلال القرن العشرين يحتاج إلى دراسة تقويمية ونقدية شاملة تجيب عن هذه الأسئلة:

1. ما مدى اهتمام هذه البحوث والدراسات بالمشكلات تي تواجه المجتمعات الإسلامية؟
2. ما هي الجوانب التي ركزت عليها، وما هي الجوانب التي غفلتها؟
3. ما هي الجوانب التي أشبعتها، وما هي الجوانب التي لا تزال بحاجة إلى بحث؟
4. ما مكانتها العلمية بين أنماط الدراسات المماثلة أو المقابلة عالميًا؟ هل هي مواكبة في المستوى الحركة الفكرية العالمية؟
5. ما مدى التزامها بالمنهج العلمي في الأسلوب والتوثيق؟

6.ما نسبة التكرار فيها"[1].

وفي مجال الكتابة في الحديث الموضوعي خاصة، "فلا بد أنْ يحقق التصنيف فيه أهدافًا منها:

1.الإحاطة ما أمكن بالعناوين ذات الصلة بالحديث الموضوعي.

2. تجنب التكرار في العناوين والموضوعات التي أعطيت حقها من البحث.

3. التمييز بين العناوين، حتى لا تتداخل وتتقاطع، وسهولة الكشف عن مظان الحديث وسرعة الاتصال بيد الباحث والموضوع، وتوحيد المصطلحات والعناوين وتعميمها لتكون منضبطة عند أكثر الباحثين.

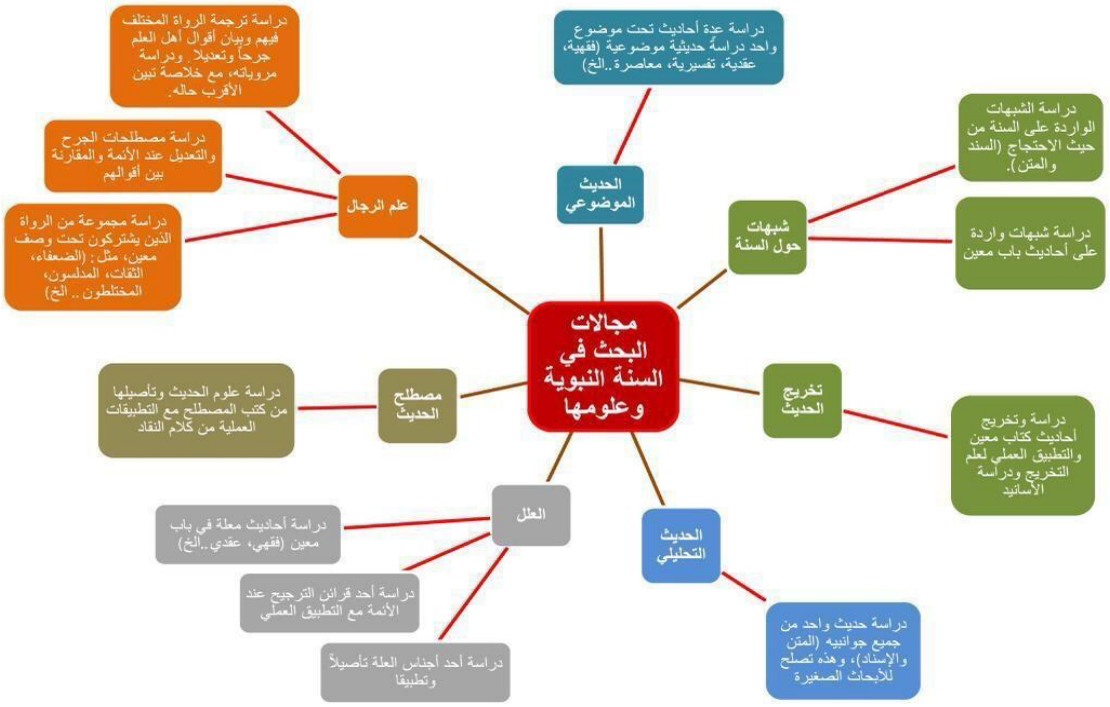
4.إدخال عناوين جديدة تناسب عقيدتنا وفكرنا مستمدة من المعارف الإنسانية والعالمية.

5.إيجاد عناوين مبتكرة لفروع المعارف الإسلامية التي لم يتكامل بناؤها التصنيفي كما هو الحال في بعض العلوم الغربية كالتربية والإعلام، والإدارة، والبيئة، والسكان والتغذية.

6.ضرورة ربط الدراسات الحديثية الموضوعية بالدراسات الإحصائية الميدانية لمعالجة مشكلات واقعية تعيشها الأمة"[2].

3. 1. العلاقة بين الحديث الموضوعي وعلوم الحديث الأخرى

بداية لا بد من الإشارة إلى مجالات البحث في السنة النبوية وعلومها وهي على هذا الشكل المختصر.



أما بالنسبة للدراسة الموضوعية بمفهومها المعاصر، التي تعتمد على جمع النصوص الحديثية وفقًا لموضوع محدد، ثم تحليلها نقديًا وربطها بالواقع المعاصر، فهي تتطلب الاستفادة من مختلف فروع علوم السنة النبوية لتحقيق أهدافها. حيث تُستخدم بشكل

1 أكرم ضياء العمري، *التراث والمعاصرة* قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985، 85.

2 الشرمان، *الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية*، 76.

رئيسي مجموعة من العلوم المتعلقة برواية الحديث، والتي تستمد النصوص الحديثية وتختار الألفاظ المناسبة لموضوع الدراسة من مصادرها الأصلية، مع الحرص على تجنب الأخطاء أو التحريف.

كما يُستخدم قسم آخر من علوم الحديث، وهو علم دراية الحديث، في دراسة أسانيد الأحاديث المختارة قبل الاستشهاد بها، وذلك للتأكد من إمكانية الاعتماد عليها واحتجاجها من عدمه.

ولا بد للباحث في الحديث الموضوعي من الوقوف على شرح كل حديث، وبيان غريب الحديث، أي ما يتعلق بما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة عن الفهم، وأسباب ورود الحديث، وهو مهم لفهم الحديث، كأهمية معرفة المناسبة التي ذُكر فيها الحديث، وعلم مشكل الحديث أو مختلف الحديث، وهـــو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنىً باطلًا، أو تعارض مع نص شرعي آخر، وهو مفيدٌ لإزالة كثيرٍ من الشُّبه التي يتعلق بها بعض الواهمين، وأخيرًا فقه الحديث؛ لتتضح له الصورة كاملة حول النص النبوي، فيتمكن من إعطاء فكرة واضحة للمقصد النبوي.

لذلك يُعد هذا العلم خلاصة لجميع الدراسات الحديثية، حيث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمختلف فروع علوم السُّنة النبوية، ويتكامل معها في أداء دوره لخدمة سنة المصطفى ﷺ. فتارة يسهم في الدفاع عن أحد رواة الحديث، وأخرى يذود عن إحدى الروايات، وتارة يعمل على حل التعارض بين النصوص، وأخرى يوضح موضوعًا غامضًا. كما يُعنى أحيانًا بشرح فريضة من الفرائض، أو بيان سنّة من السنن، مما يجعله علمًا شاملاً يتناول قضايا متعددة في إطار الدفاع عن السنة النبوية وشرح مقاصدها.

على سبيل المثال، يُلاحظ أن هذا العلم يعتمد بشكل موسع على علم تخريج الأحاديث خلال جمع النصوص المتعلقة بالموضوع قيد الدراسة، حيث تُستخدم طريقة التخريج الموضوعي إلى جانب المنهج الاستقرائي. ومن الأدوات المفيدة في هذا السياق استخدام البرامج الحاسوبية التي تسهّل البحث عن الأحاديث عبر تصنيفها موضوعيًا.

علاوة على ذلك، يتم تطبيق علم التخريج أثناء تحليل الروايات الواردة في الدراسة، من خلال تتبع الأسانيد، ودراسة الاختلاف في الألفاظ، ومعرفة المتابعات والشواهد عند الحاجة، بهدف الوصول إلى حكم دقيق ونهائي على الروايات المستخدمة، مع تجنب الإطالة غير الضرورية.

كما يتم الاستفادة من علم الرجال للترجمة للرواة المذكورين في الأسانيد، ومن علم الجرح والتعديل لتحديد درجة موثوقية الرواة من حيث العدالة أو الجرح، خاصة في الحالات التي يكون فيها خلاف حول أحد الرواة، وذلك لضمان صحة الروايات المعتمدة في البحث وتجنب الاعتماد على روايات مطعون فيها.

بهذا تتكامل علوم السنة النبوية بمختلف فروعها في خدمة موضوع محدد، من خلال دراسة الأحاديث النبوية لفهم مقاصدها وحدودها، مع استكشاف إمكانيات تطبيقها في العصر الحالي. هذه الجهود تُعد ثمرة لتضافر فروع علوم السنة النبوية، وتأتي في إطار طاعة الله تعالى واتباع هدي نبيه الكريم ﷺ.

دراسة تطبيقية في الحديث الموضوعي على ما سبق

عنوان البحث: الأحاديث الواردة في الدعاء عند دفع الزكاة جمعًا ودراسة

اسم الباحث: أحمد العتيبي، تاريخ النشر: 2019، عدد الصفحات: 3705-3730، الناشر: جامعة المنيا –كلية دار العلوم.

الملخص: يقول الباحث: تتمثل فكرة بحث "الأحاديث الواردة في الدعاء عند دفع الزكاة جمعا ودراسة" إلى جمع ودراسة الأحاديث الواردة في هذا الباب، وقد خلص البحث إلى بيان الأدعية الواردة عند دفع الزكاة، وبيان درجة أحاديثها، وغريبها، وكذلك بيان الأحكام المستنبطة من هذه الأحاديث والمتعلقة بمسألة الدعاء عند دفع الزكاة، والحكمة من مشروعية الدعاء في

هذا الموضع، وكذلك من الذي يدعو بهذه الأدعية، وتطرق البحث إلى مسألة مهمة وهي الصلاة على غير النبي ﷺ، ومسألة هل الأدعية في هذا الباب منحصرة بما ورد؟ ثم ختم البحث بجملة من النتائج.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. مشروعية الدعاء عند أداء العبادة، وعظم مكانته.
2. لم يثبت حديثٌ في دعاء صاحب المال عند دفع زكاته.

التعليق على البحث: قام الباحث بجمع الأحاديث الواردة في الدعاء عند دفع الزكاة ودراستها دراسة حديثية موضوعية في هذا الباب المهم، حيث قام بتخريج الأحاديث، وذكر مدارها ومتابعاتها وطرقها، والحكم عليها، ثم الكلام عليها دراية، وهذا يمثل العلاقة بين الحديث الموضوعي وعلوم الحديث الأخرى.

3. 2. العلاقة بين الحديث الموضوعي والعلوم الشرعية الأخرى

عند البحث في أي موضوع من موضوعات الحديث الموضوعي، لا بد للباحث من التعمق في جميع ما تتطلبه الدراسة الموضوعية من توضيح وشرح وتحليل. ويتعين عليه الاستفادة من مختلف العلوم الشرعية بالرجوع إلى كتب الفقه وأصوله لفهم آراء الفقهاء المتعلقة بالموضوع، أو إلى كتب التفسير وعلوم القرآن إذا كان الموضوع متعلقًا بالتفسير، أو إلى كتب العقيدة إذا تطلب البحث ذلك. كما يمكن الرجوع إلى غيرها من فروع الشريعة التي تسهم في إيصال الفكرة بدقة ووضوح.

وذلك ضروري لتحقيق فهم شامل للموضوع في إطار العلوم الشرعية، مع مراعاة ضبطه بالقواعد والأصول الشرعية، بعيدًا عن أي تناقض أو تعارض معها، خاصة إذا كان موضوع البحث يتصل اتصالًا وثيقًا بهذه الفروع.

وإذا أراد الباحث أنْ يفهم النص النبوي فهمًا دقيقًا فعليه بعلوم الآلة وفروعها، فلا شك أنَّ اللغة العربية هامة في فهم الحديث النبوي، وعدم التمكن منها ومن علومها قد يؤدي إلى الوقوع في الضلال والزيغ ومن أمثلة ذلك:

ردَّ البعض حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مِسْكِينًا، وَأَمِتْنِي مِسْكِينًا، وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ [1]

لأنه فهم أن المسكنة هي: الفقر من المال، والحاجة إلى الناس، وهذا ينافي استعاذة النبي ﷺ من فتنة الفقر، وسؤاله من الله تعالى العفاف والغنى، وقد استعاذ بالله منه وقرنه بالكفر فقال: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الكُفْرِ، وَالفَقْرِ [2] وقد امتن ربه عليه بالغنى فقال: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى﴾ [الضحى: 8]

من أجل ذلك رَدَّ الحديث المذكور والحق أنَّ المسكنة هنا لا يراد بها الفقر، وإنما المراد بها التواضع وخفض الجناح، قال العلامة ابن الأثير: "أراد به التواضع والإخبات، وأن لا يكون من الجبارين المتكبرين"[3].

وهكذا عاش ﷺ بعيدًا عن حياة المستكبرين فكان يجلس كما يجلس العبيد والفقراء متواضعًا، ويأكل كما يأكلون، ويأتي الغريب فلا يميزه من أصحابه، فهو معهم كواحد منهم.

دراسة تطبيقية في الحديث الموضوعي على ما سبق

عنوان البحث: الأحاديث الواردة في تفسير الباقيات الصالحات في سورة الكهف التي جمعها الإمام السيوطي في كتابه الدر المنثور

---

1 الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع، *المستدرك على الصحيحين*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا بيروت: دار الكتب العلمية، 1990، 322/4، رقم: 8006

2 محمد بن إسحاق بن خزيمة، *مختصر المختصر من المسند الصحيح*، تحقيق: ماهر الفحل الرياض: دار الميمان، 2009 729/1، رقم: 747

3 مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث*، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي بيروت: دار الكتب العلمية، 1979، 385/2.

اسم الباحث: صباح لطيف عبد الله، تاريخ النشر: 2020، عدد الصفحات: 159-178، الناشر: الجامعة العراقية كلية العلوم الإسلامية العدد 26

الملخص: يقول الباحث: اخترت موضوع "الباقيات الصالحات" في سورة الكهف ليكون محور بحثي، الذي حمل عنوان : **"الأحاديث الواردة في تفسير الباقيات الصالحات في سورة الكهف كما جمعها الإمام السيوطي في كتابه الدر المنثور: جمع وتخريج** ."وقد قمت بجمع الأحاديث التي أوردها الإمام السيوطي في تفسيره لمعنى "الباقيات الصالحات" بسورة الكهف ضمن كتابه الدر المنثور، ثم عملت على تخريجها من المصادر المعتمدة في علم الحديث.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1.إنَّ تنقية التفاسير من هذه الأحاديث الضعيفة والموضوعة عمل جليل، ويعتبر دفاعًا عن الإسلام والمسلمين، وهو دفاع عن كتاب الله تعالى واحقاقًا للحق وبيانًا للتفسير الصحيح.

2.إنَّ المؤلف كان يكتفي بالنقل والرواية ويخلط بين الصحيح والضعيف والمنكر والموضوع دون التحقيق أو الترجيح فنتج عن ذلك أنَّه ضَمَّن كتابه الإسرائيليات والعجائب من الأخبار التي ينبغي أنْ يتنزه التفسير عنها.

التعليق على البحث: قام الباحث بجمع الأحاديث الخاصة بتفسير قوله تعالى في سورة الكهف: الباقيات الصالحات حيث درسها وخرجها وذكر حكم النقاد المحدثين عليها، وهذا يُعد تكاملًا بين الحديث الموضوعي وعلم التفسير.

3. 3. العلاقة بين الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى.

بدأ الاهتمامُ بالحديث الموضوعي منذُ عصرِ التدوينِ في العصورِ الأولى للرواية -وإنْ اختلف الهدف والمنهج- إلى عصرنا الحالي، ويحرصُ المتخصصونَ في علمِ الحديث الموضوعي على النَّهضة في هذا التخصص بما يتوافقُ والعلوم المعاصرة، وربطهما ببعضهما البعض للتكامل بالأبحاث العلميةِ في خدمةِ الشريعة الإسلامية، وللنهوض بالإنسانِ وفقَ منهجِ الوسطية والاعتدال، فأبوابُ المعرفةِ اتسعت والأحاديث النبوية اشتملتْ على أبواب الاقتصاد والمال والإدارة والسياسة والأخلاق والآداب والتربية والتعليم، والحاجةُ ماسةٌ اليومَ إلى عرضِ هذه الأحاديث بطريقة تبرز جوهرَها والعمل بها في وقتنا هذا.

ولا بد أنْ نعلم أننا "نفتقر إلى كثيرٍ من العلم والمعرفةِ في طريقة تعاملنا مع الواقع المعاصر في جوانبه المختلفة الاجتماعية منها والسياسية وغيرها، ونفتقر إلى كثيرٍ من الخبرة والتجربة إزاءَ توظيف نصوصِ الحديث الشريف وحقائقه في الواقع المُعاش بقضاياه المتشعبة وإشكالاته المتجددة، مما يشي بأهمية الحديث الموضوعي في اكتشاف المنهجِ النبوي في التغيير الاجتماعي والحضاري عبرَ تلك الحقائق الهادية إلى الصراط المستقيم"[1]. فالنهضةُ في علم الحديث تُحتِّم على أهله ابتكارَ أساليب جديدة ووسائلَ حديثة تُثري بها هذا التخصص ليتوافق مع روح العصرِ الذي نحنُ فيه مع المحافظةِ على الأصالة، "فالحديث النبوي يقدم للإنسانِ علومًا ومعارف وأحكامًا حيوية تهم الثقافةَ العربية بل العالمية والإنسانية والفكر العربي والعالمي والإسلامي"[2].

والمقصود بالتكامل هنا هو الدعم المتبادل بين الحديث الموضوعي والعلوم العصرية الأخرى، وفق منهجٍ علمي، فدراسة الحديثِ الموضوعي توجه العلوم المعاصرة وفق الرؤيةِ والهدف الإسلامي، وتقويها بالتطبيقاتِ المعاصرة، والعلوم العصرية تساهم في تسهيل شرح وفهم الحديث الموضوعي بلغة معاصرة سهلة. فالكُتَّاب المعاصرون في هذا التخصص عليهم وضع كتاباتهم في هذا التخصص "ليصبح ثقافة عامة للأمة، يُيسر عليهم الإدراك ويُيسر عليهم الاتباع والاقتداء من بعد الإدراك والفهم، تيسيرًا

1 الشرمان، *الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية*، 11.

2 نور الدين عتر، *فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة* دمشق: دار الرؤية، 2002، 194.

يجعل الصلة بهذه السنة قوية"[1]. والمقصودُ بالعلوم الأخرى هي العلوم الإنسانية: كعلمِ التربية والاجتماعِ والنفس والاقتصاد والإدارة والعلوم السياسية والقانونية وغيرها.

والتكامل بينَ الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى ونجاحه مرتبطٌ بمجموعة مِنَ القضايا منها:

– رصدُ الجوانب الإيجابية في المعرفة والعلوم والتخصصات الأخرى وجمعها مع الحديث الموضوعي، والعمل على الإفادة منها في المشروع النهضوي الإسلامي، فالحديثُ الشريفُ هو عبارةٌ عن نقلٍ لأقوالِ الرسول وأفعاله وتقريراته وهيئته الخُلقية والخَلقية، وذلك في جميع جوانبِ الحياة العامَّة والخاصة، وهذا يعني أننا أمام كميةٍ هائلةٍ من العلوم والمعلومات المختلفة والمتنوعة، فلا يوجد أحدٌ في العالمِ نُقِل إلينا عنه مثل ما نُقل عن نبينا سواء في الجوانب الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإدارية، بل وحتى في الجوانبِ الأسرية الخاصة التي لا يطلع عليها إلا أهل بيته، ليكون قدوةً لنا وأسوةً في جميع جوانب الحياة، فإذا عُلم هذا فإنَّ أيَّ مجال أو تخصصٍ لا بدَّ وأنْ تجد له علاقة بعلم الحديث وبالهدي النبوي مِنْ قريبٍ أو بعيد، وهكذا بقية العلوم فإنَّ بينها ترابطًا وتداخلًا كلٌّ بقدره، وهذا التداخل يعطينا بعدًا شموليًا للحديث الشريف، ويتيح لنا الاطلاعَ على العلومِ الأخرى وتوسيع الدائرة الثقافية والبحثية، وهذا بلا شكٍ له أثرُه الإيجابي على الباحث وعلى التخصص، فمِنْ ذلك اهتمام أهل الحديث بالدراساتِ المتعلقةِ بالإعلام الإسلامي، وهذا النوع من الدراسات ينسجم تمامًا مع روح العصر الحديث، الذي تتجدد فيه متطلبات المجتمعات، وتظهر فيه أفكار ونظريات جديدة بفعل التقدم العلمي والتقني. فمن خلال هذه الدراسات، يتم تقديم رؤى وحلول دقيقة تُلبي احتياجات الناس، وتُبرز أحكامًا شاملة تغنيهم عن الاعتماد على القوانين الوضعية.

– إعادةُ شرحِ الحديث النبوي وفقَ أسسٍ جديدةٍ تتناسق مع مقاصدِ الإسلام وأصوله، وتكون قادرةً على الدخول إلى العلوم المعاصرة بروح إسلاميةٍ جديدة، عبر فهمِ المقصدِ النبويِّ بالرجوع إلى جهود السابقين والإضافة عليها، وكذا الرجوع إلى كتبِ شروح الأحاديث التي تمكِّننا من شرحِ ألفاظه، ومعرفة معانيها بحسبِ مواضعها، والوقوف على سببِ الورود إنْ وُجد، وآثار الصحابة والتابعين وأقوال العلماء، مع إسقاطٍ على الواقع ما أمكن إلى ذلك سبيلًا، وهذا يحتاج إلى قراءةٍ واعيةٍ لمتنِ الحديث، وفهم الدلالة الموضوعية له، واستنباط تفاصيله.

– الوعي الحضاريُّ عبر التمسكِ بالقرآن الكريمِ والسنة المشرفة، وعرضِ العلوم المعاصرةِ عليهما، والإفادةِ منها دونَ الافتتان والانبهار في شيءٍ يخالفُ عقيدتنا وديننا، "فتجدد حاجة البشرية، وبروز أفكارٍ جديدة، وانفتاح ميادينَ للنظريات العلمية الحديثة لا يمكنُ تغطيتُها ولا رؤيةُ الحلول لها إلا بالدراسةِ الموضوعية للقرآن والسّنة؛ إذ عندما نُجابَه بنظرةٍ جديدة أو علم مستحدثٍ فإنَّنا لا نقدر على تحديدِ الموقف مِنْ هذا العلمِ وتلك النظرية وحلِّ المشكلة القائمة، وبيان بطلان مذهبٍ إلا عن طريق تتبع نصوصِ الكتاب والسنَّة، وبذلك يتمكن الباحث مِنَ القيامِ بدور اجتهادي للتوصل إلى تنظير أصول هذا الموضوع، وعلى ضوء هداياتِ الكتاب والسنة نستطيعُ معالجةَ أي موضوعٍ يَجدُّ في الساحة العلمية"[2].

– الرجوع إلى أهلِ الاختصاص في العلوم المعاصرة فهم الأقدرُ في مجالهم التخصصي، فيرجع إلى الإعلاميين في تخصصهم وإلى التربويين في مجالهم وهكذا.

– الرجوع إلى كتبِ العلومِ المعاصرة، "كأنْ يكون الموضوعُ متعلقًا بالإعجاز الطبي فلا بدَّ من الرجوع إلى علماءِ الطب وكتبهم في هذا الشأن لفهم الموضوع المراد بحثُه بوجه صحيح ودقيق، ثمَّ البحث في السنة عن ذات الموضوع للوقوف على رأي السنة في ذات الموضوع، وأخيرًا عرضه على الأحكام الشرعية التي تتبعها، وبذلك نأمن من الخطأ المتعلق بالسنة والطب معًا"[3]،

---

1 مداخلة للدكتور عصام البشير في الندوة الدولية الثانية: الحديث الشريف وتحديات العصر، دبي، 2005، 742/2.

2 المصدر نفسه، 75.

3 الراشد، *الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل*، 42.

وإذا كان الموضوع متعلقًا بالإعلام الإسلامي؛ فيمكن الرجوع إلى كتب الإعلام، وإن كان الموضوع متعلقًا بالاقتصاد الإسلامي؛ فيمكن الاستفادة من كتب الاقتصاد.... وهكذا، وذلك من أجل زيادة الحجة والبرهان والتوضيح.

– الفهم الدقيق للموضوع المطروح والربط بينَه قديمًا وحديثًا أمرٌ مهم جدًا، فالحديث عن الإعلام الإسلامي وربطه بالهدي النبوي مثلًا توجبُ على القائمِ بالاتصال فيه أنْ يعيَ تعريفَ هذا التخصص، ومنه هذا الذي عرفه الدكتور عبد الوهاب الكحيل بقوله: "هو استخدامُ منهجٍ إسلاميٍّ بأسلوبٍ فني إعلامي، يقومُ به مسلمون عالمون عاملون بدينهم، متفقهونَ لطبيعة الإعلامِ ووسائله الحديثة، وجماهيره المتباينة، مستخدمونَ تلك الوسائل المتطورة لنشرِ الأفكارِ المتحضرة، والأخبارِ الحديثة، والقيم، والمبادئ، والمُثُل، للمسلمين ولغير المسلمين، في كل زمانٍ ومكانٍ، في إطارِ الموضوعية التامَّة، بهدفِ التوجيه، والتوعية، والإرشاد، لإحداث التأثيرِ المطلوب"[1] ، فقوله: مسلمونَ عالمون عاملون بدينهم يُحتِّم علينا الفهم الدقيق لرسالة الإسلامِ الإعلامية حتى ينتشرَ بأرجاءِ المعمورة وفق منهجٍ ودليل واضحٍ، ويشير الدكتور عبد الكريم بكار إلى هذا النوع من الترابط فيقول: "إنَّ وجود فكرةٍ تربويةٍ في كتابٍ تاريخيٍ يعني نوعًا منَ الامتداد التربوي في العمقِ التاريخي، أو يعني نوعًا من التأطيرِ التاريخي لمغزى تربوي، وهذا يُعطينا دائمًا لونًا من ألوانِ توحيد المعرفةِ وإعادة الربط بين فروعها وأجزائها، وهذا ضروريٌ جدًا للفهم الشامل وتوسيع الأفق بل والمعالجة الحكيمةِ أيضًا للموضوع الذي نقرأ من أجلِ إثراء خبرتنا فيه"[2].

– الحديث الموضوعي والكتابة فيه مرتبطة بالفكرِ الذي يحمله طالبُ علمِ الحديث، والذي له ارتباطٌ بالمنحى الثقافي، المؤسس على أصولِ العقيدة الإسلامية السليمة والبعيدة عن التطرف والغلو، فطالبُ الحديث له دورٌ كبيرٌ "في محاربة الفكرِ المتطرف الذي يُعتبر منْ أهمِّ المواضيع التي تطرحُ على الساحةِ حاليًا، وأنَّ منطلق محاربته يأتي منْ كتابِ الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنَّ أغلب المشاكل تندرجُ في الفهمِ الخاطئ للشريعة والدين، ويجبُ الرجوع لأصلِ ديننا الثابت منْ أجل التفاهم مع الناس في أمور الدينِ وأمور الحياة، ولهذا يجبُ تغذية الفكرِ بالمعلوماتِ الصحيحة والسليمة، وأهمية دور طالب العلومِ الشرعية تكمنُ في نشرِ الوعي بين الناسِ لمواجهة الأفكارِ التكفيرية للتنظيمات الإرهابية المتطرفة؛ التي اتخذت من الإسلامِ شعاراً إلى نشر معتقداتها و أفكارها الهدَّامة؛ البعيدة كل البُعدِ عن قيم وجوهر ديننا الإسلامي"[3].

– ضرورة إبراز جوانب متعددة من الإعجاز العلمي في السنة النبوية الشريفة، للرد على منكري السنة وأنَّها وحيٌ مثلُها مثلُ القرآن الكريم "فالإكثارُ من تأليف المراجع التي تشتمل على الأحاديث النبوية ذاتِ الدلالات العلمية، بحيث تصبحُ هذه الأحاديث مستقلة عن باقي الأحاديث النبوية، ولا تكون مفرقةً في كتب الحديث؛ وبذلك يسهل على الباحثين في الإعجاز العلمي الرجوع إلى تلك المراجعِ والنظر في الأحاديثِ ودراستها، على أنْ تُبوب الأحاديث حسب الموضوعات"[4].

– عدم ليِّ أعناق النصوصِ والتكلف الظاهر في ربط الحديث النبوي بالعلوم المعاصرة، وذلك بتجيير النصِ وتغيير السياقِ لإثباتِ التناسب بينهما، فدراسةُ نصوصِ السنة وبيان انسجامها مع العلوم العصرية لها شرطين اثنين: "أولهما عدمُ التكلف في بيان هذا الانسجامِ من خلال ليِّ أعناق النصوص النبوية لتحقيقِ هذا الانسجام، وهذا يتطلبُ فهمًا دقيقًا لنصوص السنة ولعلوم العصر، والثاني: عدم التنازل عن ثوابت الدين رغبة في تحقيق هذه الملائمة، وكل من تعثر في هذا المجال إنما أُتي بإخلاله بأحد

---

1 عبد الوهاب الكحيل، *الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي* القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1985، 29.

2 عبد الكريم بكار، القراءة المثمرة مفاهيم وآليات دمشق: دار القلم، 2008، 47.

3 فاطمة داود، "دور طالب العلم الشرعي في محاربة الفكر المتطرف وبيان سماحة الإسلام"، *مؤتمر كلية الشريعة الدولي السابع: التعليم الشرعي وسبل تطويره* فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2017، 8.

4 أحمد أبو الوفا عبد الآخر، *تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي والطبي في السنة النبوية* المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت 14.

الشرطين؛ إمَّا بتكلف مُخل أو بتنازل هزيل، وحقيقة الأمر أنَّ التوافق بين العلمِ والوحي توافق فطري عقلي، سهل المنال إذا اتبع في دراسته المنهج العلمي الصحيح"[1].

– مخاطبة النَّاس على قدر عقولهم أسلوبًا وفكرًا وربطها بواقع الناس بعيدًا عن الخيال والتكلف فلا يكون عنوان البحث ولا مضمونه متكلفًا فيه.

– رصد الدراساتِ السابقة المتعلقة بالموضوع بشكلٍ عامٍ أو بأحد جزئياته بشكل خاص.

دراسة تطبيقية في الحديث الموضوعي على ما سبق وسأذكر ثلاث دراسات معاصرة لما لهذا القسم من ارتباط كبير في موضوع البحث

الدراسة الأولى:

عنوان البحث: الأحاديث الواردة في حقوق الطريق وتطبيقاتها المعاصرة "دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية".

اسم الباحث: محمد محمد علي أبو زهو، تاريخ النشر: 2018، عدد الصفحات: 435-527، الناشر: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية العدد 3

الملخص: يرى الباحث أن من أبرز دلائل تقدم الأمم ومظاهر حضارتها اهتمامها بالمرافق العامة، لا سيما الطرق الرئيسية والفرعية التي تمثل شريان الحياة لقضاء حاجات الناس وتسيير تجارتهم. وقد بلغ اهتمام الدول بالطرق حدً إنشاء وزارات متخصصة لرعايتها، ورصد ميزانيات ضخمة لتطويرها.

وفي هذا السياق، أولت السنة النبوية الطرق عناية خاصة لما لها من أهمية في حياة الناس، حيث وضعت قواعد وأسسًا تنظم شؤونها وتحدد أحكام سالكيها من الجوانب المادية والمعنوية.

يهدف هذا البحث إلى تعزيز الوعي بحقوق الطرق، ودعوة الناس إلى احترامها، مع تسليط الضوء على المخالفات التي ترتكب فيها، والتي باتت تشكل مشكلة متفاقمة تهدد المجتمعات. كما يسعى البحث إلى تقديم حلول عملية لهذه المشكلات، من خلال ربط تعاليم السنة النبوية بالتطبيقات المعاصرة، وخاصة قواعد المرور المتعارف عليها عالميًا ومحليًا.

وبهذا يبرز البحث الجانب الحضاري المشرق للسنة النبوية، ويؤكد ريادتها في العناية بالطرق، تخطيطها، وسنِّ الأحكام والآداب التي تضبط استخدامها بما يحقق مصلحة الجميع.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1.أظهر البحث أن أكثر المبادئ والقواعد والآداب الحديثة في العناية بالطرق والْمَارً قد سبقت إليها السنة النبوية الشريفة وقررتها وحثت عليها من خلال جوانب متنوعة.

2."العناية بالطرق العامة" مبدأ أصيل من مبادئ الإسلام الأصيلة التي سبق بها غيره في وضع أصولها وقواعدها ومبادئها وضوابطها منذ أكثر من 1400عام.

3.شرعت السنة النبوية ما يحفظ على الناس عوراتهم وحرماتهم وخصوصياتهم وهم يسيرون في الطُّرق، حتى يكونوا آمنين مطمئنين، ومن ذلك الأمر بغض البصر عن عورات المارة أو الأماكن الخاصة على جانبي الطريق.

1 علي إبراهيم سعود عجين، "رعاية الموهوبين في السنة النبوية ابن عباس – رضي الله عنهما- نموذجًا"، *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية*، 2/4، 2008، 157، 158.

التعليق على البحث: استطاع الباحث في بحثه إبراز المعالم الحضارية المشرقة للسنة النبوية في العناية بالمرافق الحياتية التي تمثل قوام الحياة، كما عُنيَ بإيجاد الحلول المناسبة لمشاكل الطرق، وربط التعاليم النبوية الواردة في هذا الموضوع بالتطبيقات المعاصرة خاصة قواعد المرور المعروفة عالميًا ومحليا، وبالتالي إبراز أحد جوانب المعالم الحضارية المشرقة في السنة النبوية وإثبات سبقها إلى العناية بالطرق وتخطيطها، وسَنّ الآداب والأحكام التي تنظم شؤونها وأحوالها، بيان أن السنة النبوية قد شملت جميع جوانب الحياة مادية ومعنوية ومن الناحية الحديثية قام الباحث بتتبع الأحاديث النبوية المقبولة والآثار المتعلقة بالطرق وسالكيها، واستنباط منها ما تضمنته الأحاديث من مسائل مع تقريره بأقوال شراح الحديث النبوي قديمًا وحديثًا، مع تخريج الأحاديث تخريجًا علميًا، مكتفيًا بالصحيحين أو أحدهما، مع الإشارة إ الزيادات المهمة عليهما إن وجدت، فإن لم يكن الحديث فيهما : خرجه تخريجا متوسطاً حسبما يناسب طبيعة البحث ومساحته بما يكفي لإظهاره وبيان درجته، مع التعريف بأهم المصطلحات الحديثية الواردة في البحث.

الدراسة الثانية:

عنوان البحث: الهدي النبوي في العلوم الطبيعية دراسة موضوعية

اسم الباحث: أماني فريز إبراهيم نصر الله، تاريخ النشر: 2006م، عدد الصفحات: 181، الناشر: رسالة ماجستير نوقشت في جامعة آل البيت- كلية أصول الدين

الملخص: تقول الباحثة: تسلط هذه الدراسة الضوء على هدايات السنة النبوية وإرشاداتها في مجال العلوم الطبيعية وما يتفرع عنها من علوم برع الإنسان فيها؛ ولحاجة المسلمين للإطار المرجعي لها، كانت هذه الدراسة بياناً لتلك المرجعية، وتبرز أهمية هذه الدراسة في أنها تمثل استجابة للدعوة الصريحة والمتكررة في السنة النبوية لاكتساب العلم والمعرفة، والسعي نحو الإسهام في تحسين أحد معالم النظرة المنهجية الإسلامية المعاصرة، وذلك من خلال إيجاد الإطار المعرفي للنصوص واستنتاج مضامين معرفية يمكن أنْ تطور إلى واقع ملموس، والكشف عن الخطوط العريضة للهداية النبوية في الحثّ على دراسة العلوم الطبيعية واعتمادها بشكل أساسي على العقل ومدخلاته، فالعقل والحواس هما من أهم مصادر المعرفة الإنسانية، ولمحدودية قدراتهما جاء الوحي ليهدي ويكمل تلك المعرفة وفق مصدرية الوحي وهدايته، فالوحي هو مصدر المعرفة الأول، وهو الذي يعطي التصور الواضح عن الإنسان والكون والحياة.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1.وجود هدايات نبوية لدراسة العلوم الطبيعية، على صورة تؤكد شمولها لعددٍ من مجالات العلوم الطبيعية.

2.أن دلالة الحديث النبوي تختلف باختلاف الزمان والمكان بناءً على التدرج الفكري وتوفير الوسائل المتاحة.

3.أن الحقائق العلمية الثابتة لا تصحح أو تضعف الأحاديث النبوية، فإذا ثبتت صحة الحديث سنداً ومتنًا لا نضعفه لشبهةٍ أنه خالف قضية علمية، بل علينا محاولة التوفيق والربط بين صحيح النقل وسليم العقل.

4. لا مانع من الاستفادة من إنجازات الغرب فيما قدموه في مجال العلوم الطبيعية بشرط المحافظة على الإطار المرجعي، فنحن نأخذ منهم علمهم ما لم يخالف معتقداتنا.

التعليق على البحث: تتبعت الباحثة الأحاديث النبوية الواردة في الموضوع من معظم كتب الحديث، ولا سيما الكتب التسعة مع بيان درجتها والرجوع إلى أهل الاختصاص في كل حقل من حقول العلوم الطبيعية، وقد قامت الباحثة بفتح الآفاق للمتخصصين في العلوم الطبيعية كلٌ في مجاله، أن يتوجهوا إلى دراسة الحقائق الكبرى التي وردت في السنة مما له تعلق بالعلوم الطبيعية، توصلًا إلى الأحاديث ذات الصلة بموضوع الدراسة، ثم قامت بتصنيف الأحاديث حسب موضوعات الدراسة، واختارت منها ذات الدلالة الواضحة على الموضوع. واستطاعت الباحثة أنْ تصف الطابع الشمولي للأحاديث النبوية من حيث بيانها لأنواع العلوم التي عرفها الإنسان بصورة إجمالية، حتى لا يظن أحد أن الحديث النبوي مجاله مقتصر على بيان الحلال والحرام، أو العبادات والمعاملات فقط، فإبراز ما للأحاديث النبوية من أهمية في هذا المجال تؤكد وتساند معطيات الوحي مع حقائق العلوم الطبيعية، يعمل على بعث الهمة بالعناية بهذه العلوم ودراستها في ضوء هدايات الوحي وتوجيهاته.

الدراسة الثالثة:

عنوان البحث: طرق الاتصال التربوي السمعية والبصرية دراسة موضوعية في الحديث النبوي

اسم الباحث: نصار أسعد نصار، تاريخ النشر: 2010، عدد الصفحات: 425-458، الناشر: مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية

الملخص: شهد العالم الإسلامي تأسيس كليات للتربية ومعاهد للتعليم استندت إلى قيم وتجارب الآخرين، مع إغفالٍ واضح لتراث الأمة التربوي الغني. والتاريخ خير شاهد على ذلك، والواقع أبلغ دليل. ففي الوقت الذي حارب فيه الغرب العلم وأقصى العلماء، وضع الإسلام أسس منهج تربوي رائد أثبت نجاحه عبر العصور، كما أرسا قواعد البحث العلمي، وقد هدفت هذه الدراسة إلى إبراز أبرز معالم التربية النبوية، مع التركيز على تفعيل الوسائل السمعية والبصرية في العملية التعليمية.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

أظهرت الدراسة أن استخدام الوسائل السمعية والبصرية في التربية النبوية يُعد من أكثر الأساليب فعالية في تعليم الصغار والكبار. فقد كان النبي ﷺ يوظف هذه الوسائل بأسلوب متقن وأداء متميز، متناسبًا مع الموقف والحال، معتمدًا على اختيار الطريقة المثلى والوسيلة الأبلغ. ففي الاتصال السمعي، كان ﷺ يبرز دور الصوت بحسن الأداء وبلاغة التعبير، بينما في الاتصال البصري، لجأ إلى استخدام التفاعل المباشر، وتعابير الوجه، وحركات الجسد، وحتى الرسم التوضيحي، مما جعل تعليمه نموذجًا فريدًا يجمع بين الفاعلية والتأثير.

التعليق على البحث: هدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على معالم المنهج الإسلامي في التربية والتعليم، من خلال دراسة موضوعية في الحديث النبوي الشريف، مع التركيز على أساليب الاتصال التربوي السمعية والبصرية، ويعد البحث دعوة إلى تبني هذا المنهج النبوي والاقتداء به، كونه يمثل منهج أعظم معلم ومربٍّ في تاريخ البشرية، رسول الله ﷺ.

الخاتمة:

توصل هذا البحث إلى نتائج مهمة أبرزها:

1.الحديث الموضوعي تسميةٌ حديثة لعلمٍ قديم، يقوم على إخراج الدراسات حول الأحاديث النبوية من مجالها النظري إلى المجال التطبيقي؛ ليكون مساهِمًا في حل المشكلات المعاصرة بأنواعها.

2. الحديث الموضوعي: هو جمعُ الأحاديث التي تتناولُ موضوعًا واحدًا أو لفظًا واحدًا، أو دراسةَ حديثٍ واحدٍ، وشرح ذلك شرحًا موضوعيًا مبينًا وحدةَ الموضوعِ المراد دراستُه والاستنباط منه والتعقيب عليه تعقيبًا يوافق الواقع المعاصر، محققًا لمقاصد السنَّة وأهدافها.

3. تعتمد الدراسة الموضوعية على التقسيم الموضوعي، وكذلك تُعَد الدراسة التحليلية مقدمة لها.

4. تتجلى أهمية الدراسة الموضوعية للحديث النبوي في أنه يظهر السنة النبوية بما يلائم ويناسب حاجات العصر وأنه يؤصل الكثير من العلوم.

5. إن العلاقة بين الحديث الموضوعي وغيره من علوم الحديث والعلوم الشرعية والإنسانية علاقة تكاملية.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني الجزري. *النهاية في غريب الحديث*. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي.
- محمود محمد الطناحي. بيروت: دار الكتب العلمية. 1979.
- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد الشـــيباني الجزري. *جامع الأصـــول*. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط. دمشق: مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان. 1969.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة*. تحقيق: محمد شكور الميادين. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1998..
- ابن خزيمة، محمد بن إســحاق. *مختصــر المختصــر من المســند الصــحيح*. تحقيق: ماهر الفحل. الرياض: دار الميمان. 2009.
- ابن عبد البر، يوســف بن عبد الله بن محمد. *جامع بيان العلم وفضــله*. المملكة العربية الســعودية: دار ابن الجوزي. 1994.
- إسماعيل باشا، البغدادي. *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. إستانبول: وكالة المعارف الجليلة. 1951.
- الإشبيلي، محمد بن خير. *فهرسة ابن خير الإشبيلي*. تحقيق: محمد فؤاد منصور. بيروت: دار الكتب العلمية. 1998.
- بكار، عبد الكريم. القراءة المثمرة مفاهيم وآليات. دمشق: دار القلم، الطبعة 6. 2008.
- جلال الدين الســيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي*. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة. د.ت.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيســابوري المعروف بابن البيع. *المستدرك على الصــحيحين*. تحقيق: مصــطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. 1990..
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب الســامع*. تحقيق: محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف. 1983..
- خليفة، حاجي. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بغداد: دار المثنى. 1941.

- الدارقطني، علي بن عمر. *السنن*. بيروت: مؤسسة الرسالة. 2004.
- الدارقطني، علي بن عمر. *كتاب الصفات*. تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. د.م: د.ن. 1983.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. المملكة العربية السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع. 2000.
- داود، فاطمة. "دور طالب العلم الشرعي في محاربة الفكر المتطرف وبيان سماحة الإسلام". *مؤتمر كلية الشريعة الدولي السابع: التعليم الشرعي وسبل تطويره*. *1-16*. فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2017.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *تذكرة الحفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية. 1998.
- الراشد، لطيفة. *الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل*. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء. 2021.
- الزيان، رمضان إسحاق. "الحديث الموضوعي درلسة نظرية"، *مجلة الجامعة الإسلامية* 2/10 كانون الأول 2002، 207-248. الرابط
  - http://elibrary.mediu.edu.my/books/MAL05312.pdf
- الشرمان، خالد محمد. *الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية*. عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع. 2010.
- الشوكة، أحمد عبد الكريم. "أهمية التفسير الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المستجدة". *مجلة كلية الإمام الأعظم رحمه الله الجامعة* 18 2014، 113-178. الرابط.
  - https://www.iasj.net/iasj/article/92306
- عبد الآخر، أحمد أبو الوفا. *تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي والطبي في السنة النبوية*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. د.ت.
- عتر، نور الدين. *فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة*. دمشق: دار الرؤية. 2002.
- عجين، علي إبراهيم سعود. "رعاية الموهوبين في السنة النبوية ابن عباس – رضي الله عنهما- نموذجًا". *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 4/4 2008. 157-175. الرابط.
  - https://aabu.edu.jo/AR/DeanShips/AcademicResearch/Jois/Pages/Issues.aspx
- علي محمد، إسماعيل، *خصائص الإسلام الذي ندعو إليه*. القاهرة: دار الكلمة. 2013.
- العمري، أكرم ضياء. *التراث والمعاصرة*. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. 1985.
- الكتاني، محمد بن جعفر. *الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة*. تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية. 2000.
- الكحيل، عبد الوهاب. *الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي*. القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع. 1985.
- ليلة، نادية ناصر محمد. "أهمية الحديث الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المعاصرة". *مجلة كلية العلوم الإدارية والإنسانية، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية* 113/35 نيسان 2018، 49-90. الرابط.

- https://journals.ekb.eg/article_123726.html

- المرعشلي، يوسف. *علم فهرسة الحديث، نشأته، تطوره، أشهر ما دُوِّنَ فيه*. بيروت: دار المعرفة. 1986.
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي. *الترغيب والترهيب*. تحقيق: مصـــطفى محمد عمارة. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1968.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *إرشاد طلاب الحقائق*. تحقيق: عبد الباري فتح الله السلفي. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان. 1987.

الحِكَم والأمثال القرآنيّة والنبويّة في تفسير الكشّاف دراسة تحليليّة

د. أحمد أونور

KEŞŞÂF TEFSİRİNDE HİKMETLER VE MESELLER

DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET ONUR

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

kharibah85@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4013-134X

1. تمهيد:

1.1. معنى الحِكْمة:

يدلّ الأصل اللغويّ (حَكَمَ) على المنع[1]، ومن ذلك الحُكْم، وهو المنع من الظلم، وكذلك حَكَمَةُ الدابّة، وهي حديدة في اللجام، تُذلِّل الدابّة لصاحبها وتمنعها من النفور والجِماح ونحوه، ومنه يقال: أَحْكَمْتُه السفيهَ وحَكَمْتُه، أي كففته ومنعته.

والحِكْمَة مأخوذة من هذا المعنى، فهي تمنع صاحبها وتكفّه عن الجهل، وتصرفه عن أخلاق الأرذال وأفعالهم، ويقال: حَكَمَ بين القوم، إذا فَصَل بينهم، فهو حاكِمٌ وحَكَمٌ، والجمع حُكَّام. وحَكَم فلانٌ عن الشيء، أي رجع. وحَكَّمَه هو تَحْكِيمًا وأَحْكَمَه إحْكَامًا، أي أصلح شأنه ومنعه عمّا يريد من الفساد. وتَحَكَّم في الأمر: فعل ما رآه. وأَحْكَمتُ الشيءَ: أتقنته، فاسْتَحْكَم، أي صار متقنًا. والمُحَكَّمُ: المُجَرَّبُ، نسبةً إلى الحِكْمَة. وحَكَّمَه: فوّضَ إليه الحُكْمَ أيضًا، والحُكْمُ هو القضاء بالعدل، والله تعالى هو الحَكَمُ، وهو أحكم الحاكمين، وهو الحكيم بمعنى الحاكم الذي له الحُكم، وذلك مثل قدير التي تأتي بمعنى قادر، وعليم، وتعني عالِم. وحاكمته إلى القاضي، أي رافَعته إليه. وتحاكمنا واحتكمنا. ويقال: الصّمتُ حُكْمٌ، أي حِكمة[2]. والحُكم: العلم والفقه أيضًا، وفي القرآن الكريم: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم، الآية12، أي علمًا وفقهًا. وكلمة (الحكيم) صفةً لله تختلف عن (الحكيم) صفةً لغيره؛ فالله الحكيم هو الحاكم، وهو العالم صاحب الحكمة والمتقن للأمور، وقد وُصِف الكتابُ والذِّكر والأمر بالحكيم أيضًا، والوصف هنا بمعنى المُحْكَم والمفيد للحُكْم[3]، وفي البشر هو الذي يمنع نفسه عمّ تريد ويصرفها عن هواها إلى ما فيه خيرها ونفعها[4]. وأَحْكَمَتْه التجارِب: جعلته حكيمًا. ويقال: حَكُم الرجلُ، من باب كَرُمَ وسهُلَ، أي غدا حكيمًا. ومنه قول النابغة[5] :

وَاحْكُمْ كَحُكْمِ فَتاةِ الحَيِّ إذْ نَظَرَتْ إلى حَمَامِ سِرَاعٍ وَارِدِ الثَّمَدِ

أي كن حكيمًا مثل فتاة الحيّ. والحكيم هو العالِم، وصاحب الحكمة، ومَن يُحسن دقائق الأمور ويُتقنها. ومعنى البيت: أَصِبْ في قولك ولا تُخطئ فيه، كما أصابتْ تلك الفتاة حينما نظرت إلى الحَمَام، فأَحصَتْ عددها بشكل صحيح، و لم تُخطِئ.

وانطلاقًا من معنى الحكمة اللغويّ القائم على المنع ابتغاء النفع تكون الحِكمة هي ما وَعَظَ وزَجَر ودعا إلى المكارم ونهى عن القبائح، وهي حِكمة وحُكْم[6]، وعلى ذلك يدلّ قوله صلّى الله عليه وسلّم: إنّ من الشّعْر حِكمةً، ويُروى: حُكْمًا، وهي المواعظ والأمثال التي يتّعظ بها الناس[7].

2.1. الأمثال في الأدب العربيّ: يدلّ المثل في أصل كلام العرب على النظير والشبيه والصفة التي تُخبر عن شيء، والعِبرة، والآية (العلامة والدليل) والشيء المنتصِب الشاخِص وغير ذلك[8]. وكلّها ترجع إلى معنى الشبه، ثمّ قيل لكلّ قول مشهور سائر

---

1 أبو الحسين أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1979/1399)، 2/91-92.

2 أبو القاسم الزَّمَخْشَريّ، *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998/1419)، 206.

3 أبو القاسم الراغب الأصفهانيّ، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة)، 127.

4 أبو البَقاء الكَفَويُّ أيّوب بن موسى، *الكُلّيات*، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1998/1419)، 380.

5 الزَّمَخْشَريّ، *أساس البلاغة*، 206؛ محمد مرتضى الزَّبيديّ، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: عبد العليم الطحاوي وآخرون، مراجعة: حسين محمد شرف وآخرون (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، 2000/1421)، 521/31.

6 أبو بكر ابن دُرَيد، *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 564.

7 الحافظ ابن حجَر العسقلانيّ، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق: عادل مرشد وآخرون، إشراف: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد (دمشق: دار الرسالة العالميّة، 2013/1434)، 546/18.

8 ابن مَنْظُور، *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 4131/6-4134، (مادة مثل)؛ ابن رشيق القيروانيّ، *العُمدة في محاسن الشعر*، تحقيق: محمّد قرقزان (بيروت: دار المعرفة، 1988/1408)، 280/1.

يُشبه مضربُه موردَه: مَثَلٌ[1]، وهو تشبيه حال بحال، أو صفة بصفة؛ فتكون حال المضروب له مشبَّهةً بحال المقول له. وقول من قال أوّلًا لتلك المرأة التي طلّقها: «الصيفَ ضَيّعتِ اللّبنَ» لا يريد في الأصل أن يكون كلامه هذا تشبيهًا؛ بل كان يريد القول إنّك قد أضعت اللبن وفرّطت فيه في ضياعه في وقت الصيف حينما أردت الفراق. ثمّ إذا رأى أحدهم من يُفرّط في حاجة وقت إمكانها ويطلبها بعد فواتها فإنه يشبّه حاله بحال تلك المرأة التي تركت اللبن في زمانه وعادت تطلبه في غير حينه، وعندئذ يُقال له بسبب هذه المشابهة: «الصيفَ ضيّعتِ اللّبنَ»، أي إنّ حالك هذه شبيهةٌ بحالة تلك المرأة التي قيل لها: «الصيفَ ضيّعتِ اللّبنَ»[2].

وليس ثمّة تعريف واحد مُجمَعٌ عليه للمَثَل، ولكنها تتّفق جميعها في أنّه قول سائر بليغ موجز، متّسمٌ بالقبول ومشتهرٌ بالتداول، يَقال لتشبيه حال مستجدّة بحاله الأولى التي قيل فيها[3].

3.1. العلاقة بين الحكمة والمَثَل:

تُعَدّ الأمثال صلة الوصل بين الفنّ ولغة الخِطاب اليوميّ، حيث يمكن أن تصدر عن إنسان عامّيّ كما تصدر عن طبقة الخواصّ من الأدباء والعلماء والحكماء وغيرهم. وبذلك فإنّ الأمثال هي كاللُّمَعٌ الفنّيّة التي تصدر غالبًا من حوادث واقعيّة تُحفِّز عليها، فتقال بأسلوب سهل وجزل في آنٍ معًا، ممّا يضمن لها الانتشار بين طبقات الناس كلّها[4].

وعلى الرَّغْم من صدور الأمثال غالبًا عن العوامّ أو مَنْ لا يُعرَفون، وأحيانًا عن حكماء أو شعراء أو مشهورين بأعيانهم فإنّ المثل يقترن بالحكمة في كثير من المصادر العربيّة وفي عناوين الكتب المختصّة في موضوعه أيضًا. بل قد جعل ابن سَلَّامٍ الأمثالَ حكمة العرب سواء أكان في الجاهليّة أم الإسلام[5]، ويُؤكّد الحكيم الترمذيّ أنّ الأمثال هي نموذجات الحِكمة لما يغيب عن الأسماع والأبصار، وتكون هاديةً للنفوس إلى الحقيقة بما تبصره عِيَانًا[6]، ورأى آخرون أنّ المثل أبلغ من الحكمة، ولكنْ تبقى على كلّ حال ثَمَّ فروقٌ بين المثل والحكمة[7].

وإذا كان بعضهم قد عدّ المثلَ حكمةَ العرب ونموذجات الحكمة فإنّ ذلك لا يعني تماثل الحكمة والمثل، فهما ليسا شيء واحد، بل بينهما فروق تمايزهما. فالحكمة بحسب النصوص الدينية واللغوية تُطلَق على العدل والعلم والفهم والحُكْم والنبوّة والقرآن والإنجيل والتوراة، وكذلك أن يُوضَع الشيء في الموض الصحيح، والصواب والسداد في الأمر، وكذلك أفعال الله، لأنّ الله عزّ وجلّ يتصرّف ويدبّر الأمور بما يقتضيه المُلك، فيفعل ما يريد سواء أوافق مرادَ الناس أم لم يُوافق. والحكمة أيضًا هي العلم الذي ينفع، ويُعبَّر عنه بمعرفة ما لها وما عليها... وعند التحقيق ترجع هذه الوجوه كافة إلى العلم، مع التنبيه على أنّها ليس المقصود بها هو العلم المجرّد، وإنما العلم مع زيادة فيه، أو هي العلم مع العمل بمقتضاه[8].

ويكفينا القول هاهنا إنّ المثل يصدر غالبًا عن تجربة حسيّة، وأمّا الحكمة فتنشأ عن علم ومعرفة. والمثل يصدر عن أيّ إنسانٍ من فئات الشعب في حين لا تصدر الحكمة إلا عن حكيمٍ فَطِنٍ ذي خبرةٍ في الحياة. ويبقى للمثل مزيّة الذيوع والانتشار

---

1 أبو القاسم الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف عن حقائق التنزيل* (بيروت: دار ابن حزم، 2012/1433)، 39.

2 الحسن اليُوسيّ، *زهر الأكَم في الأمثال والحِكَم*، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر (الدار البيضاء: منشورات معهد الأبحاث والدراسات للتعريب، دار الثقافة، 1981/1401)، 1/19-22.

3 يُنْظَرُ مثلًا: أبو الفضل أحمد بن محمّد بن إبراهيم المَيْدَانيّ النَّيسابوريّ، *مَجْمَع الأمثال*، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة السنة المحمّدية، 1955/1374)، 1/5-6؛ اليُوسيّ، *زهر الأكَم*، 1/20-21.

4 أحمد أونور، "دراسة في الأمثال العربيّة؛ مقارنةٌ بين (مَجْمَع الأمثال) و(المُسْتَقْصَى في أمثال العرب)"، *مجلّة جامعة آيدن للبحوث العربيّة* (إستانبول، المجلّد: 3، العدد: 1، 01.06.2021، 101-131)، 103، رابط المقالة: https://2u.pw/hMeKLeb

5 أبو عُبَيْد القاسم بن سَلّام، *كتاب الأمثال*، تحقيق: عبد المجيد قطامش، (دمشق- بيروت: دار المأمون للتراث، 1980/1400)، 34.

6 أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذيّ، *الأمثال من الكتاب والسنة*، تحقيق: السيد الجميلي (بيروت: دار ابن زيدون، 1987/1407)، 14.

7 الكَفَوِيُّ، *الكُلّيات*، 852.

8 الكَفَوِيُّ، *الكُلّيات*،382؛ اليُوسيّ، *زهر الأكَم*، 1/25-29.

بين الناس في حين قد لا تنتشر الحكمة مثله، وحينما تشيع الحكمة تُصبح مَثَلًا[1]؛ فالمَثَل في بعض صوره هو حكمة سائرة. كما أنّ في المثل جانبًا تصويريًّا مهمًّا، في حين يُشكّل الجانب الوعظيّ التعليميّ أهمّ أركان الحكمة[2].

4.1. مصادر الأمثال والحِكَم:

نالت الأمثال حظًّا من التأليف المستقلّ منذ منتصف القرن الهجريّ الأوّل بالإضافة إلى ورودها في أكثر كتب اللغة والأدب، وبذلك فإنّ التأليف فيها يسبق التأليف في غيرها من مجالات اللغة كالأخبار والأشعار والنحو وما يتعلّق بالمفردات من غريب وأضداد وفروق ومعاجم وغير ذلك، وممّن كتب في الأمثال:

- المُفَضَّل بن محمّد الضَّبِّيّ (ت 170ه)، وكتابه (أمثال العرب) هو أوّل ما وصل إلينا من كتب الأمثال.
- أبو عُبَيد القاسمُ بن سلَّام (ت 224ه)، وله (كتاب الأمثال).
- حمزة بن الحسن الأَصْبَهانيّ (ت 351ه)، وله (الدُّرَّة الفاخرة في الأمثال السائرة).
- أبو هلال العسكريّ (ت نحو 400ه)، وله (جَمْهَرَة الأمثال).
- أحمد بن محمد المَيْدَانيّ النَّيسابُوريّ (ت518ه)، وله (مَجْمَعُ الأمثال)، ويحوي أكثر من 6000 مَثَلٍ.
- الزَّمَخْشَريّ (ت 538ه)، وله (المُستقصَى في أمثال العرب)، وفيه 3461 مَثَلٍ.

ومن الكتب التي أُفرِدت قديمًا للأمثال القرآنيّة والنبويّة:

- الأمثال الكامنة في القرآن الكريم، للحسين بن الفضل (ت 282ه).
- أمثال القرآن، لأبي الحسن علي بن محمد الماورديّ (ت 450ه).
- الأمثال في القرآن الكريم، لابن قيّم الجوزيّة (ت 751ه).
- أمثال الحديث، للقاضي أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلّاد الرَّامَهُرْمُزِيّ (ت 360ه).

وكثيرًا ما تشترك الكتب في تصنيف الحِكَم والأمثال معًا، وقد تُصرِّح بذلك في عناوينها، فتذكر كلمتي (الحِكَم) و(الأمثال)، وقد تكتفي بكلمة (الأمثال) وتُضمِّن الحِكَم فيها بعد ذلك، ومن الكتب التي تُصرِّح بذكر كلمتي (الحِكَم) و(الأمثال) في عناوينها:

- الأمثال والحِكَم، لمؤلّفه عليّ بن محمّد بن حَبيب الماوَرْديّ (ت 450ه)، وقد شمل الكتاب أمثالًا وحِكَمًا شعريّة ونثريّة، وتوزّعت النثريّة منها على الأحاديث النبويّة، وأمثال الحكماء، وصُنِّفت الأمثال والحِكَم فيه ضمن عشَرة فصول رئيسة، مع فصل أخير لا يسير على نهج الفصول السابقة، فقد حاول المؤلّف أن يُضمِّن كتابه ثلاثمائة حديث، وثلاثمائة حكمة، وثلاثمائة بيتًا شعريًّا[3]، فجعل كلّ فصل في ثلاثة أقسام؛ أوّلها بعنوان: آداب رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ويشمل ثلاثين حديثًا في كلّ فصل، وثانيها بعنوان: أمثال الحكماء، ويشمل ثلاثين حكمة في كلّ فصل، وثالثها بعنوان: الشعر، ويشمل ثلاثين بيتًا في كلّ فصل، وقد ينقص العدد أحيانًا، مع عدم ترقيم بعض الأمثال حفاظًا على الالتزام بالعدد، كما أضاف فصلًا أخيرًا لم يَسلُكه في الفصول الرئيسة لكونه لا يلتزم بهذه الخطّة.

---

1 أبو هلال العَسكريّ، *جَمْهَرَة الأمثال*، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش (بيروت: دار الجيل ودار الفكر، ط2، 1988/1408)، 7/1.

2 للوقوف على مزيد من الفروق القائمة بين المثل والحكمة يُنظَر: عبد المجيد قطامش، *الأمثال العربيّة، دراسة تاريخيّة تحليليّة* (دمشق: دار الفكر، 1988/1408)، 16-20؛ اليُوسِيّ، *زهر الأكَم*، 29/1-30.

3 علي بن محمد بن حبيب الماوَرْديّ، *الأمثال والحِكَم*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد (الرياض: دار الوطن، 1999/1420)، 49.

– الاهتبال بما في شعر أبي العتاهِيَة من الحِكَم والأمثال، لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ القرطبيّ (ت 463ه)، وهو صاحب كتاب (الاستيعاب في معرفة الأصحاب)، ويجمع في هذا الكتاب بعض أشعار أبي العتاهِيَة في الزُّهد والمواعظ والحِكَم والأمثال، وفي الكتاب 454 نصًّا شعريًّا، وتسعة عشر بيتًا ونصف من أرجوزته المعروفة بذات الأمثال[1].

– الأمثال والحِكَم، لمؤلّفه محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرَّازيّ (ت 666ه) صاحب معجم (مختار الصِّحَاح)، وكتابه هذا خاصّ بالأمثال والحِكَم الشعريّة لا النثريّة، وقد جعلها في ثمانية عشَر فصلًا؛ خُصّت عشَرة فصول منها للأبيات المفردة، ثمانية فصول أخرى لأنصاف الأبيات، وهو يختار هذه الأمثال والحِكَم من الشعر العربيّ القديم الممتدّ حتى عصره.

– زَهْرُ الأَكَمِ في الأمثالِ والحِكَمِ، للحسن اليُوسيّ (ت 1102ه)، وقد أراد مؤلّفه أن يكون كتابه في قسمين، أوّلهما للأمثال وما يلتحق بها، وآخرُهما للحِكَم، على أن ينتظم الكتاب في ستّة وستين بابًا، يكون أربعة وثلاثون بابًا منها للأمثال، واثنان وثلاثون بابًا للحِكَم[2]. بَيْدَ أنّ المنيّة عاجلته فلم يكتب سوى أربعة عشَر بابًا من القسم الأوّل الخاصّ بالأمثال، مع مقدّمة هذا القسم وخاتمته، وقد جاءت المقدّمة في أربعة فصول مهمّة، كان أوّلها لمعنى المثل والحكمة، أمّا الفصل الثاني فهو لفائدة المثل والحكمة، والفصل الثالث مخصّص لفضل الشعر، والفصل الأخير للأمثال الشعريّة.

وبعض كتب الأمثال تتضمّن الحِكَم وإنْ لم يُشِر عنوانها إلى ذلك، ومنها كتاب (فرائد الخرائد في الأمثال) لأبي يعقوب يوسف بن طاهر الخويِّي (ت 549ه)، وهو معجم في الأمثال والحِكَم النثريّة والشعريّة، وقد صُنِّف الكتاب في ثلاثين بابًا، جُعلت أبوابه التسعة والعشرين الأولى للأمثال والحِكَم المبدوءة بأحد الأحرف الألفبائيّة بحسب ترتيبها المعروف، والباب الأخير للمواعظ والحِكَم الواردة عن السلف الصالح من الصحابة الكرام وتابعيهم والعلماء والزّهّاد وغيرهم. ويسير المؤلّف على نهج واحد في جميع الأبواب التسعة والعشرين، فيَعرِض أمثاله وحِكَمه في خمسة أقسام؛ حيث يذكر أوّلًا الأمثال التي تبدأ بالحرف الذي بُنِي عليه الباب، ثمّ يُورد بعض الحِكَم التي تبدأ بالحرف نفسه تحت عنوان: نُبَذٌ من الحِكَم، ثمّ يذكر الأبيات الشعريّة السائرة التي تبدأ أيضًا بذلك الحرف، وبعد ذلك يُثبت الأمثال التي جاءت على صيغة أَفعَلُ بحيث يكون فاء الصيغة مطابقًا لباب الحرف، ثمّ يُنهي الباب بأمثال المُوَلَّدين. ونذكر هاهنا بعض الحِكَم من الباب الرابع، وهو فيما أوّله ثاء[3]:

– ثمرةُ العقلِ حُسنُ الاختيارِ، ودليلُه صحبةُ الأخيارِ.
– ثمرةُ العلمِ العملُ، وثمرةُ العملِ الأجرُ.
– ثمرةُ الإحسانِ كثرةُ الإخوانِ.

ومن حِكَم الباب الثامن عشر، وهو فيما أوّله عين[4]:

– العالِمُ مَن ترك الذنوب واتّقى العيوب.
– عداوة العاقل خير من صداقة الجاهل.
– العَدْلُ أقوى جيشٍ، والأمنُ أَهْنأُ عيشٍ.
– علّةُ الراحة قلّةُ الاستراحة، وعلّةُ الأمنِ سُوءُ الظّنّ.
– العَجولُ مُخطئٌ وإنْ مَلَكَ، والمتَّئِدُ مُصيبٌ وإنْ هَلَكَ.

---

1 أبو عمر ابن عبد البرّ القرطبيّ، *الاهتبال بما في شعر أبي العتاهِيَة من الحِكَم والأمثال*، تحقيق: علي إبراهيم كردي (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009/1430)، 14.

3 اليُوسيّ، *زهر الأَكَم*، 1/16-17.

3 أبو يعقوب الخويِّي، *فرائد الخرائد في الأمثال*، تحقيق: عبد الرزاق حسين (الأردن: دار النفائس، 1994/1415)، 132.

4 الخويِّي، *فرائد الخرائد*، 367.

وتزخَر كتب الأدب الأخرى بنماذج كثيرة من الحِكَم والأمثال، حيث ترد في باب أو فصل من أبواب هذه الكتب وفصولها، ونذكر هاهنا كتابين جَرَيا على ذلك، وهما كتابان لأبي منصور الثعالبيّ (ت 429ه):

- **لُباب الآداب:** يَعقِد الثعالبيّ بابًا في الحكمة في هذا الباب، وفي أوّل هذا الباب يذكر آيات قرآنيّة تتضمّن كلمة (حكمة)، ثمّ يُتبعها بذكر أحاديث نبويّة وأقوال العلماء في تفسير الحكمة، ويسرد بعدها بعض الأبيات الشعريّة وأنصاف الأبيات المتعلّقة بها، ويَعقِد أخيرًا فصلًا ينقل فيه حِكَمًا بعضها منسوب وبعضها غير منسوب إلى صاحبه، ومن هؤلاء الحكماء سليمان النبيّ عليه السلام، وسقراط، وأفلاطون، وأبقراطيس، وأرسطاطاليس[1].
- **سحر البلاغة وسرّ البراعة:** يُخصّص الثعالبيّ القسم الأخير من كتابه هذا للأمثال والحِكَم وما يحذو حَذْوها، وقد اختار فيه مجموعة من الحِكَم والأمثال لعدد من أهل البيان والبلاغة من الأدباء والكُتّاب، من مثل: ابن العميد، والمهلّبيّ الوزير، والصاحب بن عبّاد، وأبو بكر محمد بن العبّاس الخوارزميّ، وبديع الزمان الهمذانيّ، وأبو الحسين محمد بن الحسن الأهوازي[2].

2. الحكم والأمثال في تفسير الكشّاف:

1.2. تفسير الحكمة في الكشّاف:

وردت كلمة (الحكمة) في القرآن الكريم 20 مرّة، كما وردت مفردات عدّة تشترك معها في الأصل اللغويّ (حكم)، ومن ذلك كلمة (حكيم) التي وردت 97 مرّة، وكذلك هناك كلمات (حَكَمَ، حُكْم، حَكَمًا، تحكُم، أَحْكُم، أَحْكَمَ، يُحْكِم، أُحْكِمَت، يُحَكِّمونك، يتحاكموا، أحكم الحاكمين، الحُكّام، مُحْكَمَة...

وقد فسّر الزَّمَخشَريّ كلمة (الحكمة) في أكثر الآيات التي وردت فيها، وكانت معانيها المختلفة متقاربة في دلالتها على السَّداد في القول والفعل، وها هي المواضع التي ورد فيها تفسير الحكمة الواردة بلفظها أو بمعناها في الكشّاف:

البقرة: 129 ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنهُمْ يَتلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.

تفسير الحكمة: الشريعة وبيان الأحكام.

البقرة: 231 ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَما أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾.

التفسير: السنة.

البقرة: 151 ﴿كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ ما لَمْ تَكُونُوا تَعلَمُونَ﴾.

التفسير: لا تفسير للحكمة.

البقرة: 231 ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾.

التفسير: السنة.

---

1 أبو منصور الثعالبيّ، *لُباب الآداب*، تحقيق: أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997/1417)، 420-467.

2 يُصرّح الثعالبيّ في هذا الفصل بنقله بعضًا من أمثال الأهوازيّ وحِكَمه من كتاب الأهوازيّ (الفرائد والقلائد)، بَيْدَ أنّ كتاب الأهوازيّ هذا قد طُبع منسوبًا خطًا إلى الثعالبيّ لا الأهوازيّ. يُنظَر: أبو منصور عبد الملك الثعالبيّ، *سحر البلاغة وسرّ البراعة*، تصحيح: عبد السلام الحوفي (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت)، 200.

البقرة: 269 ﴿يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُؤتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾.

التفسير: العلم والعمل به، ويُؤتَى الحكمة، أي يُوفَّق لهما. والحكيم عند الله: هو العالِم العامل. ويكون أولو الألباب هم العلّامون العاملون.

آل عمران: 48 ﴿وَيُعلِّمُهُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾.

التفسير: لا تفسير لها.

آل عمران: 79 ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي﴾.

التفسير: الحُكْم: الحكمة وهي السنة.

آل عمران: 81 ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِما مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾.

التفسير: لا تفسير لها.

آل عمران: 164 ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.

التفسير: السنة.

النساء: 113 ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾.

التفسير: لا تفسير للحكمة.

المائدة: 110 ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾.

التفسير: الحكمة: التوراة والإنجيل، والكلام المُحْكَم الصواب. وقد خُصّ التوراة والإنجيل بالذكر ممّا تناوله الكتاب والحكمة، لأنّ المراد بهما جنس الكتاب والحكمة.

يوسف: 22 ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْناهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾.

التفسير: حُكْمًا: أي حكمة، والمقصود هو العلم بالعمل واجتناب ما فيه الجهل.

الرعد: 37 ﴿وَكَذلِكَ أَنْزَلْناهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَكَذلِكَ أَنْزَلْناهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾.

التفسير: حُكْمًا عَرَبِيًّا: حكمة عربية بلسان العرب.

النحل: 125 ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾.

التفسير: الحكمة: المقالة الصحيحة المُحْكَمة، وهي الدليل المبيّن للحقّ، الذي يكشف الشبهات ويزيلها. وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ: هي التي يعلمون أنّك تنصحهم وتدلّهم بها على ما ينفعهم. ويمكن أن يكون المراد هو القرآن، أي: ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة.

الإسراء: 39 ﴿ذلِكَ مِمَّا أَوْحى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهًا آخَرَ﴾.

التفسير: سمّى الله تعالى القرآنَ المُوحَى حكمةً؛ لأنّه كلام صائبٌ مُحْكَم لا وجه للفساد فيها. ويُروَى عن ابن عباس كون هذه الآيات الثماني عشرة في ألواح موسى عليه السلام، أوّلها، ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾، وهي عشْر آيات في التوراة. وقد كان النهي عن الشرك هو فاتحة هذه الآيات وخاتمتها، لأنّ التوحيد هو رأس كلّ حكمة وملاكها، ومن لم يؤمن به فلن تنفعه علومه وحكمه مهما بلغت.

الإسراء: 85 ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾.

التفسير: هناك ارتباط بين الحكمة والعلم، فقد تعجّب الكفار من الآية السابقة في حين يقول تعالى في آية أخرى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، فأنزل الله جوابًا على ذلك: ﴿وَلَوْ أَنَّما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ﴾. ويُبيّن الزمخشريّ في جواب ذلك أنّ قلّة الشيء وكثرته إنما تقاس إلى ما يضاف إليه، فيكون قليلًا قياسًا إلى ما فوقه، ويكون كثيرًا بالنسبة إلى ما دونه، فالحكمة التي اتصف بها العبد هي خير كبير في ذاتها، لكنها قياسًا إلى علم الله تكون قليلة. وفي رواية أنّه خطاب لليهود فقط، لأنهم قالوا للنبيّ صلى الله عليه وسلم: قد أوتينا التوراة وفيها الحكمة، وقد نزل في القرآن ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، ولذلك قيل لهم: إنّ علم التوراة هو شيء قليل قياسًا إلى علم الله.

مريم: 12 ﴿يا يَحْيى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾.

التفسير: الحُكْم: الحِكمة. ومنه قول النابغة: واحْكُمْ كَحُكْمِ فتاةِ الحيّ

وهو الفهم للتوراة والفقه في الدين، وقيل: العقل، والنبوّة، لأنّ الله أحكم عقله وهو صبيّ وأوحى إليه.

الأنبياء: 74 ﴿وَلُوطًا آتَيْناهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

التفسير: حُكْمًا: حكمة، وهو ما يجب فعله. أو فصلًا بين الخصوم. وقيل: هو النبوّة.

الشعراء: 83 ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.

التفسير: الحُكْم: الحكمة، أو الحُكم بين الناس بالحقّ. وقيل: المقصود هو النبوّة، لأنّ النبي صاحب حكمة، وفي الوقت ذاته هو صاحب حُكْمٍ بين الناس.

النمل: 78 ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾.

التفسير: يقضي بحُكْمه، أي يقضي بما يحكم به، أي بعدله، لأنّه لا يقضي إلا بالعدل، حيث سُمِّي المحكوم به حُكْمًا. أو أراد: بحِكْمته، ويدلّ على ذلك قراءة: بحِكَمه[1]، وهي جمع حِكْمة.

القصص: 14 ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوى آتَيْناهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾.

التفسير: الحُكْم: السُّنة. وحِكْمة الأنبياء هي سُنّتهم. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾. وقيل: معناه آتيناه سمت الحكماء العلماء وسيرتهم قبل مبعثه، فكان لا يقوم بفعل يُوسَم بالجهل بسببه.

لقمان: 12 ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾.

1 أحمد مختار عمر – عبد العال سالم مكرّم، معجم *القراءات القرآنية* (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1988/1408)، 4/369.

التفسير: أكثر الأقوال أنّ لقمان كان حكيمًا من بني إسرائيل وليس نبيًّا، ويذهب ابن عباس إلى أنّه لم يكن ملكًا ولا نبيًّا. وإنّما هو راعٍ أسود، منّ عليه الله بالعتق، وكان قوله مرضيًّا، فورد ذكره في القرآن الكريم للعمل بوصاياه. وقال الشّعبيّ وعكرمة: هو نبيّ. وفي رواية أنه خُيِّر بين الحكمة والنبوّة، فاختار الأولى. ويُروى أنه دخل على النبي داود وهو يصنع درعًا، وقد كان الله قد ليّن له الحديد كما ورد في القرآن، يصنع به ما يشاء، فهمّ أن يسأله عمّا يصنع، فآثر السكون حكمةً، ولمّا انتهى من صنعها ارتداها قائلًا: نِعمَ لَبُوسُ الحربِ أنت. فقال: الصمتُ حِكمةٌ وقليلٌ فاعلُه[1]، فقال له داود: بحقّ ما سُمِّيت حكيمًا.

وإيتاء الحكمة بمعنى القول، وقد أشار الله سبحانه إلى أنّ العلم الحقيقيّ والحكمة الأصليّة: هو العمل بهما وعبادة الله تعالى وشكره، حيث فسّر إيتاء الحكمة بالبعث على الشكر.

الأحزاب: 34 ﴿وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾.

التفسير: أمرَهنّ أن يذكن ولا ينسين ما يُقرَأ في حجراتهنّ من آيات الكتاب التي تجمع بين أمرين: هو آيات بيّنات واضحات دالّة على النبوّة وصدقها، لأنّه معجز بالنظم. كما أنه شرائع وعلوم وحكمة.

ص: 20 ﴿وَشَدَدْنا مُلْكَهُ وَآتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطابِ﴾.

التفسير: الحِكْمَة: علم الشرائع، والزُّبور أيضًا. وقيل: كلّ كلام يوافق الصواب والحقّ يكون حكمة.

الزخرف: 63 ﴿وَلَمَّا جاءَ عِيسى بِالْبَيِّناتِ قالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾.

التفسير: بالحِكْمَة: يعني الإنجيل والشرائع.

الجاثية: 16 ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا بَنِي إِسْرائِيلَ الْكِتابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾.

التفسير: الحُكْم: الفقه والحكمة. أو فضّ الخصومات التي تنشأ بين الناس، لأنّ النبوّة والملك كانا فيهما.

القمر: 4-5 ﴿وَلَقَدْ جاءَهُمْ مِنَ الْأَنْباءِ ما فِيهِ مُزْدَجَرٌ (4) حِكْمَةٌ بالِغَةٌ فَما تُغْنِ النُّذُرُ﴾.

التفسير: مِنَ الْأَنْباءِ: من القرآن الكريم الذي يضمّ أخبار القرون الماضية أو أخبار الآخرة. حِكْمَةٌ بالِغَةٌ: بدلٌ من (ما) في الآية السابقة، أو خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: هو حِكمةٌ.

الجمعة: 2 ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾.

التفسير: وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ: القرآن والسنة.

الإنسان: 23-24 ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا (23) فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾.

التفسير: لِحُكْمِ رَبِّكَ: أي الحُكم الصادر عن حكمته وتعليق الأمور بالمصالح، وتأخيره نصرتك على كفار مكة.

---

1 أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِيّ، *المُسْتَقْصَى في أمثال العرب*، تحقيق: كارين صادر (بيروت: دار صادر، 2011/1432)، 319/1. تجدر الإشارة إلى أنّ طبعة دار صادر قد غيّرت الاسم على غلاف الكتاب إلى (المُسْتَقْصَى في الأمثال) على الرغم من وروده في مقدّمة هذه الطبعة وفي الطبعة الهنديّة كما أثبتناه.

وبعد عرض تفسيرات الزَّمَخْشَريّ للحكمة وما يتعلّق بها في الكشّاف نُلخّص ذلك بذكر المعاني التي تدور حولها الحكمة، وهي:

- التوحيد.
- الكتب السماويّة، وتشمل القرآن الكريم، والتوراة، والزَّبور، والإنجيل.
- علم الشرائع الإلهيّة.
- الشريعة وبيان الأحكام.
- الفهم للكتاب والفقه في الدين.
- النُّبوّة؛ لأنّ النبي صاحب حِكْمة وصاحب حُكْمٍ يقضي به بين الناس.
- السُّنة. وحِكْمةُ الأنبياء: سُنّتهم.
- الحُكْم، وهو ما يجب فعله، أو الحُكم بين الناس بالحقّ، والعدل، وتعليق الأمور بالمصالح.
- العقل، والعلم والعمل به، واجتناب ما يجهل فيه.
- الكلام المُحْكَم الصّواب، والكلام المُحْكَم الذي لا مدخل فيه للفساد بوجه، والمقالة المُحْكَمة الصحيحة، والدليل الموضِّح للحقّ المزيل للشبهة.
- كلّ كلامٍ وافق الحقّ.
- عبادة الله والشكر له.

2.2. الأمثال القرآنيّة:

اعتمد القرآن الكريم على ضرب المَثَل في الإرشاد والوعظ والحثّ على الاعتبار، وكانت الأمثال أحد الأوجه الخمسة التي نزل عليها القرآن الكريم، ففي الحديث الشريف: «فإنّ القرآن نزل على خمسة أوجه: حلالٍ، وحرامٍ، ومُحكَمٍ، ومتشابهٍ، وأمثالٍ، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتبعوا المحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال»[1]، فأساس الاعتبار مرتبط بالأمثال فيه. وفي القرآن الكريم أمثال ظاهرة يُصرَّح فيها بما يدلّ على التشبيه والتمثيل بحال أو صفة ما، وأمثال كامنة لا يُصرَّح فيها بذلك، وإنّما هي آيات تُوافِق في معناها الأمثال المضروبة المشهورة عند الناس، فيُمكن عندئذ استبدال تلك الآيات بهذه الأمثال، وفي كتاب الحسين بن الفضل (ت 282ه) (الأمثال الكامنة في القرآن الكريم) أكثر من 60 مَثَلًا منها بما فيها الملحقات، ومن ذلك[2]:

- قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ النحل، الآية76، يُقابل: لو بعثناه إلى بئرٍ سَمْحة لغار ماؤها.
- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ النحل، الآية53، ويُقابل: إلى أمّه يَلهَف اللَّهْفان.
- قوله تعالى: ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ البقرة، الآية68، يُقابل: خير الأمور أوسطها.
- قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ النساء، الآية123، وهو مقابلة للمَثَل العربيّ: كما تَدين تُدان.
- قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾ القصص، الآية20، يُقابل: الأطرافُ مدارِك الأشراف.
- قوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ التوبة، الآية47، يُقابل: للحيطان آذانٌ.
- قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ الأعراف، الآية31، يُقابل: جملةُ الطبّ قلّةُ المَطْعَم.

---

1 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ، شعب *الإيمان*، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي (الرياض: مكتبة الرشد، بومباي-الهند: الدار السلفيّة، 2003/1423)، 548/3.

2 الحسين بن الفضل، *الأمثال الكامنة في القرآن الكريم*، تحقيق: علي حسين البوّاب (الرياض: مكتبة التوبة، 1992/1412)، 26، 30، 33، 36، 37، 38.

وفي بحثنا هذا سنقف عند طائفة من الأمثال الكامنة والظاهرة في تفسير الكشّاف:

- **قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ البقرة، الآية7.**

ليس ثمّة ختم على القلوب والأسماع على الحقيقة، وإنّما هو من باب المجاز، ويمكن أن تُضرَب الجملة مثلًا كما هي، وذلك كهذه الأمثال العربيّة:

- **سال به الوادي،** إذا هلك.
- **طارت به العنقاء،** إذا أطال الغيبة.

فيُنسب الهلاك للوادي، وطول الغيبة للعنقاء على الرغم من أنه ليس للعنقاء ولا للوداي عمل في ذلك، والمراد من ذلك عقدُ تمثيل يُشبَّه فيه حال من هلك بحال من سال به الوادي، وحال من طالت غيبته بحال من حلّقت به العنقاء وطارت، وكذلك شُبِّهت حال تلك القلوب المتجافية عن الحقّ بحال قلوب قد طُبع عليها وخُتِم عليها، فصارت كقلوب البهائم، أو مُثِّلت بقلوب البهائم أنفسها، أو بحال قلوب مقدَّرٌ لها أن يختم اللّه عليها فلا تفهم شيئًا ولا تفقه.[1]

- **قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ البقرة، الآيتان 17–18.**

هذا مَثَلٌ لحال المنافقين بعد أن ذكرت الآيات السابقة صفتهم في ضلالهم وخسران تجارتهم، وقد استُعير المثل للحال أو القصّة أو الصفة، لِمَا فيها من غرابة، والمعنى أنّ حالهم الغريبة العجيبة الشأن كحال الذي استوقد نارًا. وهذا التمثيل ليس لتشبيه كلّ منافق بذات المستوقد، وإنّما شُبِّهت قصّتهم بقصّة المستوقد[2].

- **قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (19) يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ البقرة، الآيتان 19–20.**

هذا مَثَلٌ آخر يكشف عن حال المنافقين بعد تشبيههم بحال المستوقد، والغاية من هذا التمثيل الجديد هو كشف حالهم مرّة بعد مرّة، إذ إنّ أفعالهم وصفاتهم السابقة الكثيرة تستلزم زيادة البيان، وكما يحسُن ويجب الإجمال والإيجاز في مواضعه، فكذلك أيضًا يجب عليه أن يُفصّل ويطنب في مظانّ التفصيل والإطناب.[3]

- **قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ البقرة، الآية26.**

يقف الزَّمَخْشَريّ في هذا الآية عند ضرب المثل بالمحقَّرات من الأشياء، وكلّ ذلك يعود إلى طبيعة المتمثَّل له لا المتمثَّل به، وإنما يصار إلى التمثيل لما فيه من توضيح المعاني وكشف الغموض وبيان الأغراض، وتقريب المتوهَّم المتخيّل من المرئي المعايَن، وإذا كان المتمثَّل له كبيرًا عظيمًا وجب أن يكون المتمثَّل به عظيمًا مثله، وإذا كان حقيرًا وجب أن يكون المتمثَّل به كذلك.فالعظم والحقارة في الأصل هي صفات تعود إلى حال المتمثَّل له لا غير، ومن هذا القبيل تمثّل للحقّ الواضح الجليّ بالضياء والنور المبين،

1 الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف*، 28–29.
2 الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف*، 38–39.
3 الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف*، 41.

وحال الآلهة الضعيفة التي لا تغني عن نفسها شيئًا لحقارتها ومهانتها بحال بيت العنكبوت في الوهن والضعف، ولا يُستنكَر عندئذ أن تكون أحقر من الذباب والبعوضة.[1] ويذكر الزَّمَخْشَريّ أمثالًا عربية كثيرة ضُربت بالحشرات والحيوانات الصغيرة، مثل الجَرادة والفراشة والبَعوضة وغيرها، كما ضُربت الأمثال في الإنجيل بالأشياء الحقيرة، مثل: الزُّوَان، والنُّخَالة، وحبّة الخَرْدل، والحَصَاة، والأَرَضَة، والدُّود، والزَّنابير.

- **قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة، الآية261.**

وهو مَثَلٌ لإضعاف الثواب والحثّ على الإنفاق.

- **قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِياطِ﴾ الأعراف، الآية40.**

ترد هذه الآية بوصفها مَثَلًا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ النساء، الآية 22، للدلالة على التأبيد، ويتحدّث الزَّمَخْشَريّ هنا عن وجه مجيء الاستثناء في الآية الكريمة، فيُبيّن دلالة هذا الاستثناء على المبالغة في التحريم وسدّ الطريق إلى إباحته، وهو مثل تعليق أمر ما على المحال للدلالة على التأبيد، ومن ذلك قولهم: حتى يَبْيَضّ القَارُ[2]، أي الزِّفْت[3]، وهو أسود اللون لا يَبْيَضّ أبدًا، وكقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾؛ إذ لا يُمكن للجمل الولوج في خِرْتِ الإبرة أبدًا.

وثمّة أمثال قرآنيّة كثيرة، ولضيق المجال لا نستطيع ذكرها كلّها، ومنها على سبيل المثال:

- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَفَرْعُها فِي السَّماءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ إبراهيم، الآيتان24–25.
- ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران، الآية59.
- ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُكُلُها دائِمٌ وَظِلُّها تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكافِرِينَ النَّارُ﴾ الرعد، الآية35.
- ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلى شَيْءٍ ذلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعِيدُ﴾ إبراهيم، الآية18.
- ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَالْبَصِيرُ﴾ الأنعام، الآية50، والرعد، الآية16، وقريب منها في: هود، الآية24، وفاطر، الآية19، وغافر، الآية58. والآية مَثَلٌ للضالّ والمهتدي، والكافر والمؤمن، والمحسن والمسيء، أو لمن اتّبع ما يُوحى إليه ومن لم يتّبع.

3.2. الأمثال النبويّة:

يأتي الحديث النبويّ في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم في بلاغة الأسلوب وروعة البيان، وقد وردت الحكمة في القرآن بمعنى السُّنّة أيضًا كما تقدّم، وفي الحديث: «أُوتِيتُ جوامِعَ الكَلِم»[4]، والأمثال على جانب عظيم من هذه الصفات، وقد ذكرت

---

1 الزَّمَخْشَرِيّ، *الكشّاف*، 57.

2 أبو عُبيد البكريّ، *فصل المقال في شرح كتاب الأمثال*، تحقيق: إحسان عباس وعبد المجيد عابدين (بيروت: دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، 1971/1391)، 474.

3 الزَّبيديّ، *تاج العروس*، 528/4، 499/13.

4 أحمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركيّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1997/1417)، 366/12، 71/13، 492، 440/15، 307/16.

مصنّفات الأمثال والحكم كثيرًا من أحاديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ومن أمثلة ذلك في (مَجْمَع الأمثال) الذي خصّص الباب الثلاثين لنُبَذٍ من كلام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وكلام خلفائه الراشدين[1]:

- الرِّزْقُ أشدُّ طلبًا للعبد من أجَلِه.
- رأسُ الحكمة مخافةُ الله.
- الصّومُ في الشِّتاء الغنيمةُ الباردةُ.

وقد ورد في تفسير الكشّاف عدد من الأحاديث التي صُنِّفت أمثالًا بحسب لغتها وأسلوبها، ومنها:

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «أَحْبِبْ حَبِيبَكَ هَوْنًا مَّا».**

أي حبًّا هَوْنًا سهلًا يسيرًا، ومعناه: اقتصد في ذلك ولا تطلعه على كلّ أسرارك، فقد يتغيّر بعد ذلك فتندم[2]، وقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعِبادُ الرَّحْمنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ الفرقان، الآية63، للدلالة على أنّ معنى الهَوْن هو الرفق واللين.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «حَمِيَ الوَطِيسُ».**

يُضرَب عند اشتداد الأمر، وقد ورد ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ﴾ المؤمنون، الآية27، وقد فسّر التنور تفسيرات عدّة رجّح أوّلها، وهو أن يفور الماء من التنور، ومن تلك التفسيرات أن (فار التنور) هو مَثَلٌ يماثل قول: (حمي الوطيس). وكذلك ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ التوبة، الآية25، حين اشتدّ المعركة في حُنَين.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «زَعَمُوا مَطِيَّة الكَذِب».**

أي بدء الحديث بـــ(زعموا) ومحاولة نسبة الأحاديث إلى الآخرين هو شكلٌ من أشكال الكذب، وقد ورد هذا الحديث في موضعين، لم يُشِر في أحدهما إلى كونه حديثًا، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ البقرة، الآية11، في معرض الحديث عن جواز إسناد الفعل إلى لفظ الفعل وليس إلى معناه، وقد أُسند الفعل (قيل) إلى (لا تفسدوا، وآمنوا)، والإسناد هو إلى اللفظ، كما هو في: زَعَمُوا مَطِيَّة الْكَذِب، فليس الإسناد إلى معنى (زعموا)، وإنّما إلى لفظها على الحكاية. وورد كذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ﴾ التغابن، الآية7، للإشارة إلى أنّ معنى الزعم هو ادّعاء العلم، بدليل هذا الحديث النبويّ.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «سَبَقَكَ بها عُكَاشَةُ».**

يُضرَب لمن طلب شيئًا وقد سبقه غيره إليه. وقد ورد ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ما سَبَقَكُمْ بِها مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعالَمِينَ﴾ الأعراف، الآية80، للتمثيل على باء التعدية الواردة في (سبقكم بها)، ومثلها أيضًا الواردة في الحديث الشريف.

- **قوله صلى الله عليه وسلّم: «كفى بالسلامة داءً» .**

ذكر الزَّمَخْشَريّ هذا المثل، و لم يُبيّن أنه حديث نبويّ[3]، وقد أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ الصافّات، الآية89، لبيان سبب قول إبراهيم عليه السلام لقومه: إني سقيم، وما فيه من كذب، وقد بيّن الزمخشري جواز الكذب في بعض

---

1 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 2/448-450.

2 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 1/209.

3 أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، *مسند الشهاب*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفيّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1405/1985)، 2/302، حديث رقم 1409.

المواضع، كما أشار إلى استخدام التعريض للتهرّب من الدلالة على الكذب، فيكون المعنى هو أنّ من كُتِب عليه الموت فهو سقيم، وقد ذكر هذا الحديث للاستشهاد على ذلك، مع بعض الأمثلة الأخرى.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «لو وَزَنتِ الدنيا عند الله جَناحَ بَعُوضةٍ ما سقى الكافرَ منها شُربةَ ماءٍ».**

فالتمثيل هاهنا هو بجناح البعوضة، وهو مرتبطٌ بالتمثيل بالبعوضة في الآية السادسة والعشرين من سورة البقرة، وجناحها أصغر منها ودونها، وقد ذُكِر هذا الحديث الشريف في الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً لَجَعَلْنا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعارِجَ عَلَيْها يَظْهَرُونَ (33) وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوابًا وَسُرُرًا عَلَيْها يَتَّكِؤُنَ (34) وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذلِكَ لَمَّا مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الزخرف، الآيات33–35، لبيان حقارة الدنيا وأنّ زهرتها وجناح البعوضة سواء، ولولا كراهة أن يجتمع الناس على الكفر، لجعل الله للكفار سقوفًا ومصاعدَ وأبوابًا وسررًا من فضّةٍ وذهبٍ، فهذا كلّه من متاع الدنيا الذي لا يُساوي عند الله جناح بعوضة.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «مَثَلُ العَالِمِ كمَثَل الحُمَّةِ يأتيهَا البُعْدَاءَ ويَترُكها القُرْباءُ، فبَينا هم إِذْ غَار مَاؤُهَا فَانْتفع بِهَا قوم وبَقِي قوم يَتَفَكَّنُونْ».**

والحُمّة هي العين الحارة الماء، ويتفكّنون أي يتندّمون، والتفكُّن: التندُّم، والمثل بمعنى قولهم: أَزْهَدُ الناسِ في العالم أهلُه وجيرانُه، وقد ورد الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ الواقعة، الآية65، للدلالة على قراءة (تفكّهون) برواية: تَفَكَّنُون.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «مَثَلُ المنافق كمَثَل الشاة العائرة بين الغنمين، تَعِير إلى هذه مرّة وإلى هذه مرّة».**

وقد ورد هذا المثل النبويّ في تفسير قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ البقرة، الآية10، ذكره الزَّمَخْشَريّ في إشارته إلى قراءة الكلمة الأخيرة: ﴿يُكَذِّبُونَ﴾[1]، من الفعل (كذّب) الدالّ على المبالغة والتكثير، أو من قولهم: كَذَّبَ الوحشيّ، وذلك إذا مضى يجري، ثمّ وقف يتفقّد ما خلفه، وكذلك يكون المنافق، فهو متردّد متشكّك في أمره، ومن ثَمّ وُصِف بأنّه مُذَبْذَبٌ. ثمّ يذكر الزَّمَخْشَريّ هذا الحديث للدلالة على معنى التردّد والتذبذب نفسه، ومعنى (تَعِير): تتردّد وتذهب.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم:**
  - **«الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة».**
  - **«وجدتُ الناسَ اُخْبُرْ تَقْلِه!»**

يرد الحديثان في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ البقرة، الآية26، وفيها يُوصَف المهتدون بالكثرة مع أنّهم يوصفون بالقلّة في مواضع أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ سبأ، الآية23، ﴿وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ ص، الآية24، فيُورِد الزَّمَخْشَريّ هذين المثلين أيضًا للدلالة على قلّة ما فيه خير، فالمثل الأول يعني أن الناس كثير، ولكنّ المرضيّ منهم قليل قلّةَ الصّالح للرُّكُوب في الإبل، والمثل الثاني هو قول لأبي الدرداء رضي الله عنه، ومعناه أن امتحان الناس ومعاملتهم تُظهِر حقيقتهم وما يُوجِب بغضهم، ويُضرَب هذا المثل في قلّة توقُّع الخير عند الناس[2].

---

1 عمر –مكرّم، *معجم القراءات القرآنيّة*، 26/1.

2 الزَّمَخْشَريّ، *المُسْتَقْصَى*، 109/1 و336.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «وإنّ ممّا يُنبِتُ الربيعُ لَمَا يقتل حَبَطًا أو يُلِمّ».**

وهو في صفة الدنيا والحثّ على قلّة الأخذ منها، ويُضرَب للمسرف في جمع الدنيا فيكون فيها هلاكه[1]، والحَبَط: انتفاخ البطن، ويُلِمّ: يقتل أو يقترب من القتل، وقد ورد هذا المثل في تفسير كلمة (تَحْبَط) في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾ الحجرات، الآية2.

- **قوله صلّى الله عليه وسلّم: «يَا خَيْلَ اللهِ ارْكَبِي».**

لم يذكر الزَّمَخْشَريّ أنّه حديث نبويّ، ولكنّ الميدانيّ ذكر ذلك، كما عُنِون به أحد الأبواب في سنن أبي داود[2]، وقد أورده الزَّمَخْشَريّ للدلالة على حذف المضاف كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ يوسف، الآية70، والمقصود: أصحاب العِير، كما هو الأمر في الحديث المذكور.

4.2. فائدة الأمثال:

للمَثَل وظيفة مهمّة في سياق الوعظ والاعتبار، بل لقد قام جانب مهمّ من جوانب القرآن الكريم على الأمثال كما سبق، ولذلك تنوّعت الأمثال القرآنيّة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ الروم، الآية58، والأمثال إنّما تكون للبشر ولغير العالِم لكي يعتبر بها، ومن الآيات الكريمة الدالّة على وظيفة الأمثال قوله تعالى:

﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ إبراهيم، الآية25.

﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النحل، الآية74.

﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت، الآية43.

﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الحشر، الآية21.

وجليٌّ أنّ أهمّ وظيفة للأمثال هي الذكرى والعلم وتصوير المعاني والاعتبار بالأمثال المضروبة؛ ولذلك يضربها العالِم لغيره، ويضربها الله العليم الخبير لعباده الذين لا يعلمون، الذين يحتاجون إليها للاهتداء إلى الطريق المستقيم[3]، ومن ثَمّ فلا يُضرَب المثلُ لله سبحانه، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ النحل، الآية74، ولا يَضرِب لله المثلَ إلا المعاندُ الجاهلُ كما في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ يس، الآية78، وأمّا حديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن تلك المرأة التي كانت تُرضِع صبيًّا في السَّبيّ، والتي سأل عنها الصحابة: أَترون هذه طارحةً ولدها في النار؟ فقالوا: لا، فليس قوله جوابًا لهم: «لَلهُ أرحمُ بعباده من هذه بولدها»[4]، ضربًا مثَلًا لله، وإنّما هو ضَرْبُ مَثَلٍ للصحابة لبيان سَعَة رحمة الله تعالى لهم ممّا يرونه ويُعاينوه.

ومن فوائد المثل أيضًا تسلية الرسول صلّى الله عليه وسلّم بذكر القصص والأمثال، يقول تعالى: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنا مِنْ نَبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ (6) وَما يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلاَّ كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (7) فَأَهْلَكْنا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشًا وَمَضى مَثَلُ الْأَوَّلِينَ﴾ الزخرف، الآيات6-8. فالله تعالى يقصّ هنا حكاية حال ماضية مشابهة لحاله، «وهذه تسلية لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن استهزاء قومه»[5].

---

1 الزَّمَخْشَريّ، *المُسْتَقْصَى*، 385/1؛ الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 8/1.

2 الميدانيّ، *مَجْمَع الأمثال*، 182/2؛ أبو داود، *سنن أبي داود*، علّق عليه: محمد ناصر الدين الألبانيّ، اعتنى به: مشهور بن حسن آل سليمان (الرياض: مكتبة المعارف، 1424هـ)، 450.

3 الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف*، 661، 697.

4 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاريّ، *صحيح البخاريّ* (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، 2002/1423)، 1506، حديث رقم 5999.

5 الزَّمَخْشَريّ، *الكشّاف*، 1236.

3. خاتمة:

تناول البحث الحِكم والأمثال في تفسير الكشّاف للزَّمَخْشَريّ، وقد كانت الأمثال أحد الأوجه الخمسة التي نزل عليها القرآن الكريم، ولذلك فقد كان لها أهمّية كبيرة وشغلت مساحة واسعة في القرآن ليستفيد منها الناس العبرة والموعظة. وقد وضّح البحث المعنى اللغويّ للحكمة القائم على المنع، وتعريف المثل الذي هو قولٌ سائر موجز مشتهر، تُشبَّه فيه حال جديدة بالحال التي قيل فيها، وأشار البحث إلى التقارب بين الحكمة والمثل، مع بيان بعض الفروق بينهما، ومنها أنّ الحكمة تصدر عن علم ومعرفة، وأمّا المثل فيصدر غالبًا عن تجربة حسّيّة؛ والحكمة لا تصدر إلا عن حكيم خبير ذي تجربة في الحياة، وأمّا المثل فقد يصدر عن إيّ إنسان، ولو كان من العوامّ الذين لا حظّ لهم من علمٍ أو معرفة. وتطرّق البحث بعد ذلك إلى معاني الحكمة والمثل في تفسير الكشّاف وغيره، ووقف عند نماذج من هذه الحكم والأمثال، وقد كان معنى الحكمة وما يشتّق من ألفاظ قريبة إليها معاني متقاربة تدلّ على السَّداد في القول والفعل والالتزام بذلك، وتدلّ في الاصطلاح على ما يصدر من المعنى اللغويّ المشار إليه قبل، وتعني منع صاحبها من الجهل وكفّه عن أفعال الأرذال وأخلاقهم، وتدلّ معانيها في القرآن الكريم على العدل والعلم والفهم والحُكم والنبوّة والقرآن والسنة والكتب السماويّة والشرائع وغير ذلك ممّا يدلّ على الصواب والسَّداد. وأمّا الأمثال فتنوّعت بين قرآنيّة ونبويّة، وكانت بعض الأمثال القرآنيّة ظاهرة تُصَرّح بما يدلّ على التمثيل والمشابهة، وبعضها كامنة لا تُصَرّح بذلك، وإنّما هي مشابهة للأمثال السائرة في لغتها وأسلوبها، وقد رُتِّبت آيات الأمثال بحسب تسلسل السور في المصحف. وتناول البحث بعد ذلك الأمثال النبويّة التي تشكّل جانبًا عظيمًا من البلاغة النبويّة التي تأتي في المرتبة الثانية بعد بلاغة القرآن الكريم، وقد ذكر البحث الأمثال النبويّة التي وردت في الكشّاف، وبيّن الآيات التي ذُكِرت فيها، والغاية التي سيقت لأجلها. ويُمكن تناول جانب الحكم والأمثال في دراسة أكثر تفصيلًا وتعمُّقًا حول موضوعه، وهو ما قد تنهض به دراسة أكبر من هذا البحث المحدّد حجمه، وبذلك تستطيع تلك الدراسة توفية هذا الموضوع حقّه، وحَسْبُ هذا البحث أنْ أشار إلى أهمّية الموضوع، ووقف عند جوانب كثيرة متنوّعة في الحكم والأمثال القرآنيّة والنبويّة.

المصادر والمراجع:

- ابن حنبل، أحمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركيّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1417/1997).
- ابن الفضل، الحسين. *الأمثال الكامنة في القرآن الكريم*، تحقيق: علي حسين البوّاب (الرياض: مكتبة التوبة، ط1، 1412/1992).
- ابن دُرَيد، محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987).
- ابن رشيق القيروانيّ، أبو علي الحسن. *العُمدة في محاسن الشعر وآدابه*، تحقيق: محمّد قرقزان (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1408/1988).
- ابن سَلَّام، أبو عُبَيْدٍ القاسم. *كتاب الأمثال*، تحقيق: عبد المجيد قطامش، (دمشق- بيروت: دار المأمون للتراث، 1400/1980).
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399/1979).

- ابن مَنْظُور. *لسان العرب*، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- أبو داود. *سنن أبي داود*، علّق عليه: محمد ناصر الدين الألبانيّ، اعتنى به: مشهور بن حسن آل سليمان (الرياض: مكتبة المعارف، ط2، 1424هـ).
- أونور، أحمد. ''دراسة في الأمثال العربيّة؛ مقارنةٌ بين (مَجْمَع الأمثال) و(المُسْتَقْصَى في أمثال العرب)''، *مجلّة جامعة آيدن للبحوث العربيّة* (إستانبول، المجلّد: 3، العدد: 1، 01.06.2021، 101–131)، رابط المقالة:

https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayad/issue/73291/1197767

- البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاريّ* (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1423/2002).
- البكريّ، أبو عُبيد. *فصل المقال في شرح كتاب الأمثال*، تحقيق: إحسان عبّاس وعبد المجيد عابدين (بيروت: دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، ط1، 1391/1971).
- البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي (الرياض: مكتبة الرشد، بومباي–الهند: الدار السلفيّة، ط1، 1423/2003).
- الثعالبيّ أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل.
  - *سحر البلاغة وسرّ البراعة*، تصحيح: عبد السلام الحوفي (بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت).
  - *لُباب الآداب*، تحقيق: أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1417/1997).
- الحكيم الترمذيّ، أبو عبد الله محمد بن علي. *الأمثال من الكتاب والسنة*، تحقيق: السيد الجميلي (بيروت: دار ابن زيدون، ط2، 1407/1987).
- الخويِّي، أبو يعقوب يوسف بن طاهر. *فرائد الخرائد في الأمثال*، تحقيق: عبد الرزاق حسين (الأردن: دار النفائس، 1415/1994).
- الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة).
- الزَّبِيديّ، محمد مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: عبد العليم الطحاوي وآخرون، مراجعة: حسين محمد شرف وآخرون (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1421/2000).
- الزَّمَخْشَريّ، أبو القاسم جار الله محمد بن عمر.
  - *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419/1998).
  - *الكشّاف عن حقائق التنزيل* (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1433/2012).
  - *المُسْتَقْصَى في أمثال العرب، تحقيق: كارين صادر (بيروت: دار صادر، ط1، 1432/2011).*
- العسقلانيّ، الحافظ ابن حجَر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق: عادل مرشد وآخرون، إشراف: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد (دمشق: دار الرسالة العالميّة، ط1، 1434/2013).

- العَسكريّ، أبو هلالٍ. *جَمْهَرَة الأمثال*، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش (بيروت: دار الجيل ودار الفكر، ط2، 1988/1408).
- عمر، أحمد مختار– مكرّم، عبد العال سالم. *معجم القراءات القرآنيّة* (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ط2، 1988/1408).
- القرطبيّ، أبو عمر يوسف بن عبد البرّ. *الاهتبال بما في شعر أبي العتاهَية من الحِكَم والأمثال*، تحقيق: علي إبراهيم كردي (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009/1430).
- القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة. *مسند الشهاب*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفيّ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط1، 1985/1405).
- قطامش، عبد المجيد. *الأمثال العربّية، دراسةٌ تاريخّيةٌ تحليلّيةٌ* (دمشق: دار الفكر، ط1، 1988/1408).
- الكَفَوِيُّ، أبو البَقاءِ أيّوب بن موسى الحُسينيّ. *الكُلّيات*، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصريّ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998/1419).
- الماوَرْديّ، علي بن محمد بن حبيب. *الأمثال والحِكَم*، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد (الرياض: دار الوطن، ط1، 1999/1420).
- المَيْدَانيّ، أبو الفضل أحمد بن محمّد بن إبراهيم النَّيْسابوريّ. *مَجْمَع الأمثال*، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد (مطبعة السنة المحمّدية، 1955/1374).
- اليُوسِيّ، الحسن. *زهر الأَكَم في الأمثال والحِكَم*، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر (الدار البيضاء: منشورات معهد الأبحاث والدراسات للتعريب، دار الثقافة، ط1، 1981/1401).

3. **BÖLÜM**

MAKÂSID VE HİKMET BAĞLAMINDA FIKIH YAZILARI

دراسات فقهية من منظور المقاصد والحكمة

ÖĞR. GÖR. CEMAL ZENKAH
DOÇ. DR. ADNAN ALGÜL

MAKÂSID İLKELERİ BAĞLAMINDA KREDİ KARTLARININ DURUMU: KARADÂVÎ ÖRNEĞİ

بطاقات الائتمان في سياق المقاصد الشرعية، القرضاوي نموذجا. أ. جمال زنكاح - د. عدنان آلغول

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED NUR HAMDAN

EKONOMİK ÖZGÜRLÜK VE DEVLETİN PIYASALARA MÜDAHELESİNE DAİR KARŞILAŞTIRMALI BIR ARAŞTIRMA: FİYATLANDIRMA ÖRNEĞİ

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الأسواق د. محمد نور حمدان

DR. ÖĞR. ÜYESİ İSMAİL BUAK

VELİYULLAH DİHLEVÎ'NIN MALİ İŞLEMLERLE İLGİLİ MAKSATLARI

مقاصد المعاملات المالية عند ولي الله الدهلوي د. إسماعيل بعاق

DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİD KİNNO

İSLÂM HUKUKUNDA MAKASİDÜ'L-MANEVİYYE

أهمية المقاصد المعنوية من منظور الفقه الإسلامي د. خالد كنو

بطاقات الائتمان في سياق المقاصد الشرعية، القرضاوي نموذجا

أ. جمال زنكاح – د. عدنان آلجول

MEKÂSID İLKELERİ BAĞLAMINDA KREDİ KARTLARININ DURUMU: KARADÂVÎ ÖRNEĞİ *

ÖĞR. GÖR. CEMAL ZENKAH

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

J5751283@gmail.com.

ORCID: 0000-0003-1661-8342

DOÇ. DR. ADNAN ALGÜL

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Türkiye

algul@gantep.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1052-3548

* Bu çalışma, "Yusuf el-Karadavî'nin Müslüman Azınlıklara İlişkin Fıkhi Görüşlerinin Fıkıh Usulü Açısından Değerlendirilmesi" isimli doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.

مدخل

البطاقة الائتمانية تُعد من أبرز الأدوات المالية المستخدمة في العصر الحديث، وأصبحت جزءًا أساسيًا من الأنظمة الاقتصادية العالمية، نظرًا لما توفره من سهولة في إتمام المعاملات المالية دون الحاجة إلى حمل النقود. ومع انتشار استخدامها بين الأفراد والشركات، ثارت العديد من التساؤلات حول مشروعيتها من الناحية الشرعية، نظرًا لطبيعة العلاقة التعاقدية التي تحكمها، وما يرتبط بها من رسوم وفوائد قد تنطوي على شبهة الربا.

أهمية دراسة حكم التعامل في البطاقة الائتمانية تنبع من دورها الحيوي في الحياة اليومية، وما يترتب عليها من آثار تتعلق بحقوق الأفراد والجهات المصدرة، خاصةً في ظل تعقيد العقود المالية الحديثة وتشابكها. يتطلب البحث في هذا المجال فهمًا دقيقًا لمكونات العقد، وآلية عمل البطاقة، والفرق بين أنواعها مثل البطاقة الائتمانية التقليدية وبطاقة الخصم المباشر (Debit Card) والبطاقة مسبقة الدفع (Prepaid Card).

الفكر الفقهي الإسلامي يعتمد على مجموعة من الأدوات المنهجية لدراسة مثل هذه القضايا، بدءًا من النصوص الشرعية في القرآن والسنة، مرورًا بالاجتهادات الفقهية وقواعد المقاصد الشرعية، ووصولًا إلى القواعد الأصولية مثل "الأصل في العقود الإباحة" و"لا ضرر ولا ضرار". لذلك، فإن معالجة مسألة البطاقات الائتمانية تتطلب التوفيق بين النصوص القطعية، والاجتهاد في المسائل الظنية، والالتفات إلى التحديات الاقتصادية والاجتماعية التي يواجهها المسلمون في عصرنا.

الفقهاء انقسموا في حكم التعامل بالبطاقة الائتمانية إلى اتجاهات عدة، منها من ينظر إلى الشروط التي تتضمنها، مثل اشتراط الفوائد عند التأخير أو وجود رسوم غير مبررة. بينما يدعو آخرون إلى تطوير نماذج إسلامية مبتكرة تقوم على أساس تجنب المحظورات الشرعية، مثل البطاقات الإسلامية التي تعتمد على نظام المرابحة أو القرض الحسن. لذا، فإن دراسة هذه المسألة تعكس مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على التفاعل مع المستجدات دون التخلي عن أصوله وقواعده.

فإن البحث في حكم التعامل في البطاقة الائتمانية ليس مجرد بحث فقهي نظري، بل هو قضية تهم عموم المسلمين وتؤثر في تعاملاتهم اليومية، مما يجعل من الضروري أن يتم تناولها بأسلوب علمي رصين يوازن بين الثوابت الشرعية ومتطلبات العصر.

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الأحكام الفقهية الإسلامية المتعلقة ببطاقات الائتمان، مع التركيز على آراء الدكتور يوسف القرضاوي ومقارنتها بآراء العلماء الآخرين في هذا المجال، مع تحليل الأدلة التي يعتمدون عليها. بالإضافة إلى ذلك، تسعى الدراسة إلى معالجة القضايا الفقهية التي يواجهها المسلمون عند استخدام هذه الأدوات المالية الحديثة، وتقديم توصيات تساهم في التوفيق بين أهداف الشريعة ومتطلبات الحياة المعاصرة.

من خلال ذلك، تبرز الدراسة قدرة الفقه الإسلامي على التفاعل مع التحديات الاقتصادية الناشئة، وتؤكد على أهمية الاجتهاد المعاصر في تحقيق التوازن بين الأحكام الشرعية والواقع العملي. وهذا يعكس عمق الفقه الإسلامي ومرونته في استيعاب التطورات الجديدة.

تمهيد عن المقاصد الإسلامية في المعاملات المالية

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وذلك من خلال حفظ الضروريات والكليات الخمس: الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل. وقد اهتمت الشريعة بالمعاملات المالية اهتمامًا كبيرًا، باعتبارها ركنًا أساسيًا في الحياة البشرية، ووسيلة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وضمان العدالة بين الأفراد والجماعات. ومن هنا برزت **المقاصد الشرعية في المعاملات المالية** كمنهج متكامل يهدف إلى تحقيق العدل، ورفع الظلم، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

مفهوم المقاصد في الشريعة الإسلامية

المقاصد هي الغايات والأهداف التي تسعى الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها من خلال أحكامها وتشريعاتها. وفي المعاملات المالية، تهدف المقاصد إلى تنظيم العلاقات المالية والاقتصادية بين الناس على أسس عادلة ومتوازنة، بحيث تُحفظ حقوق الأفراد، ويُمنع التعدي أو الاستغلال، وتُشجَّع التنمية والرخاء.

أهمية المقاصد في المعاملات المالية

المعاملات المالية تمس حياة الأفراد والمجتمعات بشكل مباشر؛ لذا فإن ضبطها وفق المقاصد الشرعية يضمن تحقيق عدة أهداف جوهرية، من أبرزها:

تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية :من خلال منع الظلم والاحتكار والاستغلال، وضمان توزيع الثروة بطريقة تحقق التوازن بين أفراد المجتمع.

حفظ المال وتنميته :فالمال من الكليات الضرورية التي يجب الحفاظ عليها، ويُعتبر استخدامه بطرق مشروعة وتنميته بما يحقق مصالح الأفراد والمجتمع من أهم المقاصد.

تشجيع التكافل والتضامن الاجتماعي :حيث تدعو الشريعة إلى التعاون والتآزر بين أفراد المجتمع، من خلال الزكاة، والصدقات، والقروض الحسنة، وغيرها من المعاملات التي تعزز التكافل.

منع الفساد والربا والغرر :تسعى الشريعة إلى إبعاد المعاملات عن كل ما يؤدي إلى الضرر أو الفساد، مثل الربا، والقمار، والغرر (الجهالة)، التي تؤدي إلى هدم العلاقات المالية وتشويه الاقتصاد.

دور المقاصد في تطوير المعاملات المالية المعاصرة

في ظل التطورات الاقتصادية العالمية، أصبح من الضروري العودة إلى المقاصد الشرعية لتطوير المعاملات المالية بما يتناسب مع المستجدات المعاصرة. فالمقاصد لا تتعارض مع التجديد، بل إنها إطار مرن يسمح بابتكار صيغ جديدة من المعاملات المالية، مثل الصكوك الإسلامية، والتأمين التكافلي، والبنوك الإسلامية. وهذا التطوير يضمن أن تكون هذه الأدوات ملتزمة بمبادئ العدالة والشفافية، محققةً لمصالح الأفراد والمجتمع دون الإضرار بأحد الأطراف.

إن المقاصد الإسلامية في المعاملات المالية تشكل ركيزة أساسية لضمان الاستقرار المالي والاقتصادي، فهي ليست مجرد أحكام تفصيلية، بل هي مبادئ سامية تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة. ومن خلال مراعاة هذه المقاصد، يمكن بناء نظام مالي قوي ومتوازن يسهم في تحقيق الرفاهية والعدالة لجميع أفراد المتمهيد عن المقاصد الإسلامية في المعاملات المالية

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وذلك من خلال حفظ الضروريات والكليات الخمس: الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل. وقد اهتمت الشريعة بالمعاملات المالية اهتمامًا كبيرًا، باعتبارها ركنًا أساسيًّا في الحياة البشرية، ووسيلة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وضمان العدالة بين الأفراد والجماعات. ومن هنا برزت المقاصد الشرعية في المعاملات المالية كمنهج متكامل يهدف إلى تحقيق العدل، ورفع الظلم، وجلب المصالح، ودرء المفاسد.

إن المقاصد الإسلامية في المعاملات المالية تشكل ركيزة أساسية لضمان الاستقرار المالي والاقتصادي، فهي ليست مجرد أحكام تفصيلية، بل هي مبادئ سامية تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة. ومن خلال مراعاة هذه المقاصد، يمكن

بناء نظام مالي قوي ومتوازن يسهم في تحقيق الرفاهية والعدالة لجميع أفراد المجتمع، بعيداً عن الظلم والاستغلال. وهذا ما يميز النظام المالي الإسلامي عن غيره من الأنظمة الاقتصادية الوضعية التي قد تفتقر إلى البعد الأخلاقي والروحي في التعاملات المالية.

1 مفهوم بطاقات الائتمان وأنواعها

تعريف بطاقات الائتمان

التعريف اللغوي

الائتمان لغةً مشتق من الأمانة والأمنة، وهو نقيض الخيانة. وقد جاء في لسان العرب: "أمنه يأمنه أمناً وأماناً: وثق به"[1]

التعريف الاصطلاحي

عرَّف الفقهاء المعاصرون بطاقة الائتمان بتعريفات متعددة، منها:

– تعريف الدكتور محمد الزحيلي: "بطاقة ممغنطة مسجل عليها اسم الشخص والرقم وتاريخ المنح والصلاحية، يتم إدخالها في جهاز كمبيوتر ليتأكد البائع من توفر رصيد للمشتري يسمح بعقد هذه الصفقة بالبطاقة"[2].

– تعريف الدكتور علاء الدين الزعتري: "بطاقة مصنوعة من البلاستيك، تحمل قيمة نقدية، كان قد أودعها شخص لدى المصرف المصدر للبطاقة، تخوله دفع ثمن ما يشتريه من سلع أو خدمات"[3].

أنواع بطاقات الائتمان

تنقسم بطاقات الائتمان إلى ثلاثة أنواع رئيسية:

بطاقة الحسم الفوري (البطاقة المدينة): وتتميز بأنها

- تُخصم المبالغ مباشرة من حساب العميل
- لا تتضمن تسهيلات ائتمانية
- الأكثر انتشاراً في الدول النامية[4]

بطاقة الائتمان العادية (بطاقة الحسم الآجل):

- تمنح حاملها أجلاً للسداد
- يجب تسديد المبلغ كاملاً خلال فترة محددة
- لا تشترط وجود رصيد في الحساب[5]

بطاقة الائتمان المتجدد (القرضية):

- تتيح السداد على أقساط

---

[1] ابن منظور، جمال الدين, *لسان العرب*, تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله و هاشم محمد الشاذلي (بيروت: دار المعارف, د.ت), 140/1; محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزآبادي, *القاموس المحيط*, تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع, 2005)، ج1، ص1176. مادة (أمن)

[2] محمد وهبة الزحيلي, *المعاملات المالية المعاصرة* (دمشق: دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع, 2002), 538.

[3] علاء الدين زعتري, *الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها*، (بيروت: دار الكلم الطيب, 2002), 189.

[4] نزيه حماد, *قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد*، (دمشق: دار القلم, 2001)، 155.

[5] علي محيي الدين القره داغي, *بحوث في فقه البنوك الإسلامية*، (بيرو ت: دار البشائر الإسلامية, 2007)، 167.

- تسمح بتجديد الائتمان

- الأكثر انتشاراً في الدول المتقدمة[1].

التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان

العلاقات التعاقدية في بطاقات الائتمان

بطاقات الائتمان ترتكز على ثلاث علاقات تعاقدية رئيسية يمكن تفصيلها على النحو التالي:

العلاقة بين مُصدر البطاقة وحاملها:

- تُفسَّر هذه العلاقة على أنها عقد ضمان، حيث يلتزم المصرف المُصدر للبطاقة بدور الضامن لديون حامل البطاقة.

- يُعد هذا الضمان من نوع "ضمان ما لم يجب"، الذي أجازه جمهور الفقهاء، مما يعني أن المصرف يضمن ديون حامل البطاقة حتى تنشأ المطالبة من التاجر أو الجهة المستفيدة.

العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر:

- تتخذ هذه العلاقة طابع عقد البيع أو الإجارة، وذلك حسب طبيعة المعاملة. فإذا كانت المعاملة تتعلق بشراء سلعة، فهي عقد بيع، وإذا كانت تتعلق بخدمة، فهي عقد إجارة.

- يستحق التاجر أو الجهة البائعة الثمن فور توقيع حامل البطاقة على السندات أو إتمام المعاملة، مما يجعل البطاقة وسيلة ميسّرة لتحصيل الحقوق المالية. [2]

العلاقة بين مُصدر البطاقة والتاجر:

- تُبنى هذه العلاقة على أساس الضمان والكفالة، حيث يقوم المصرف بدور الكفيل نيابة عن حامل البطاقة.

- يلتزم المصرف بالسداد الفوري لديون حامل البطاقة المستحقة للتاجر، مما يعزز الثقة بين الأطراف الثلاثة ويوفر آلية مالية تضمن إتمام العمليات التجارية بسلاسة[3].

- تُظهر هذه العلاقات طبيعة التشابك بين الأطراف الثلاثة وتوضح الأبعاد الشرعية والمالية التي تقوم عليها بطاقات الائتمان، مع مراعاة الضوابط التي أقرها الفقهاء لتحقيق التوازن بين المصالح.

رأي الدكتور القرضاوي في التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان

ناقش الدكتور يوسف القرضاوي –رحمه الله– التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان من منطلق أنواعها المختلفة، حيث بيَّن أن الحكم الشرعي يعتمد على طبيعة البطاقة واستخداماتها والشروط المرتبطة بها. وقد تناول هذا الموضوع بتفصيل يراعي الأحكام الفقهية ومقاصد الشريعة الإسلامية.

---

[1] علي السالوس, *فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر دراسة في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون* (دار الثقافة, 2003)، 432.

[2] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، 641/2.

[3] القاضي محمد تقي العثماني، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة* (دمشق: دار القلم – دمشق, 1424)، 234/1.

بطاقة الحسم الفوري

- الحكم الشرعي: يرى الشيخ القرضاوي أن بطاقة الحسم الفوري جائزة شرعاً بإجماع الفقهاء، ولا يوجد خلاف حول مشروعيتها. حيث إننا تُكيِّف هذه البطاقة على أنها تأخذ حكم الشيك المصرفي، حيث يقوم المصرف بخصم المبلغ المستحق مباشرة من حساب العميل فور إتمام المعاملة. وهي جائزة لأنها:

- لا تتضمن هذه البطاقة قرضاً من المصرف لحامل البطاقة، وبالتالي لا يُشترط فيها أي فائدة ربوية.

- تعد وسيلة دفع ميسرة لا تُلزم العميل إلا بما يملك من رصيد فعلي في حسابه، مما يجعلها خالية من أي شبهة ربا أو غرر. [1]

بطاقة الائتمان العادية والمتجددة

- الحكم الشرعي:

يرى القرضاوي أن الأصل في استخدام بطاقة الائتمان العادية والمتجددة هو الجواز، وذلك بشرط الالتزام بالسداد ضمن فترة السماح الممنوحة من المصرف. وتُصبح البطاقة محرمة إذا تضمنت شروطاً تفرض فوائد ربوية على التأخير في السداد.

- التكييف الفقهي:

- تُعد بطاقة الائتمان عقداً مركباً يجمع بين الإقراض والكفالة، حيث يقدم المصرف قرضاً مؤقتاً لحامل البطاقة ويضمن الوفاء بالمديونية للتاجر أو مقدم الخدمة.

- إذا استُخدمت البطاقة بطريقة تُجنِّب حاملها الوقوع في الربا، كالسداد الكامل قبل حلول الفائدة، فإنها تكون جائزة في هذه الحالة. [2]

- كما ينصح القرضاوي بضرورة الاحتياط من الوقوع في الربا، وذلك من خلال الالتزام بالسداد في فترة السماح.

- يدعو المستخدمين إلى توخي الحذر في التعامل مع هذه البطاقات لتجنب الوقوع في المحاذير الشرعية.

ويرى أن بطاقات الائتمان ليست محرمة في ذاتها، بل يعتمد الحكم الشرعي على كيفية استخدامها والشروط المصاحبة لها. فهو يرى أن الحكم يتطلب دراسة دقيقة لعقود البطاقات وتفاصيلها، مع التأكيد على أن أي شرط يؤدي إلى الربا يجعلها محرمة، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر.

يتضح من رأي القرضاوي أن التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان ينبني على تحقيق التوازن بين تسهيل المعاملات المالية الحديثة وبين الالتزام بالضوابط الشرعية. وهذا يبرز أهمية مراعاة المقاصد الشرعية والواقع المعاصر في إصدار الأحكام الفقهية المتعلقة بالمعاملات المالية.

الأحكام الشرعية المتعلقة ببطاقات الائتمان

حكم إصدار واستخدام بطاقات الائتمان

يؤكد القرضاوي في كتابه "فقه المعاملات المعاصرة" على أهمية التفريق بين أنواع البطاقات في الحكم الشرعي، حيث يقول: "لا يصح أن نعطي حكماً واحداً لجميع أنواع البطاقات، فلكل نوع حكمه الخاص به حسب طبيعته وآلية عمله" [3] وقد

---

[1] القرضاوي، يوسف، *فتاوى معاصرة*، 2/ 345.

[2] المصدر السابق، 348.

[3] القرضاوي، يوسف القرضاوي، *بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية* (القاهرة: مكتبة وهبة 2010)، 187.

تناول رحمه الله تعالى أنواع بطاقات الحسم بشيء من التفصيل، مبيِّناً الأحكام الشرعية التي تحكم استخدامها، مستنداً في ذلك إلى أدلة فقهية وقواعد مقاصدية. وقد فرق بين نوعين أساسيين: بطاقات الحسم الفوري وبطاقات الحسم الآجل، محدداً شروط وضوابط لكل منهما.

بطاقات الحسم الفوري

حيث أنَّ بطاقات الحسم الفوري جائزة شرعاً دون خلاف، حيث يقول:"بطاقات الحسم الفوري جائزة شرعاً لأنها تمثل أداة وفاء مؤمنة، وليست أداة إقراض."

1. قياساً على الشيك المصرفي في كونها وسيلة دفع مباشرة دون أن تتضمن قرضاً أو التزاماً زائداً على المبلغ المستحق.

2ولانتفاء شبهة الربا: حيث أنها لا ترتبط بطاقة الحسم الفوري بأي شكل من أشكال الفوائد الربوية، حيث يتم خصم المبلغ فوراً من الحساب الجاري لحامل البطاقة، مما يجعلها خالية من أي شبهة شرعية.

3. وتساهم هذه البطاقة في تحقيق مقصد حفظ المال، أحد المقاصد الشرعية، عبر توفير أداة دفع آمنة تقلل من مخاطر السرقة أو الضياع، مقارنة بحمل الأموال نقداً.

بطاقات الحسم الآجل

يرى القرضاوي جواز بطاقات الحسم الآجل بشرط توافر ضوابط محددة، حيث يقول في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي: "يجوز التعامل ببطاقات الحسم الآجل بشرط:

أ. خلوها من الفوائد الربوية

ب. تحديد سقف زمني معقول للسداد

ج. القدرة على السداد."[1]

-حيث يشترط أن يكون حامل البطاقة قادراً فعلاً على السداد في الوقت المحدد، لتجنب الدخول في دائرة الديون والتعثر المالي، التي قد تؤدي إلى الوقوع في الربا أو الإضرار بالنظام المالي. ويتضح من رأي القرضاوي أن بطاقات الحسم بشقيها تمثل أدوات مالية مشروعة، شريطة الالتزام بالضوابط الشرعية التي تحكم طبيعة التعامل معها. وفي الوقت الذي يُقر فيه بجواز بطاقات الحسم الفوري بشكل مطلق، فإنه يضع شروطاً دقيقة لجواز بطاقات الحسم الآجل، ضماناً لتجنب الوقوع في المحاذير الشرعية.

بطاقات الائتمان المتجدد:

يقول القرضاوي: "هذا النوع من البطاقات حرام شرعاً لما فيه من الربا الصريح، فهو قرض بفائدة مشروطة سلفاً" [2]

حكم الرسوم والعمولات المصرفية

يفصل القرضاوي في أحكام الرسوم والعمولات كما يلي:

رسوم الإصدار والتجديد: يقول: "لا مانع شرعاً من أخذ رسوم مقطوعة على إصدار البطاقة وتجديدها، لأنها في مقابل خدمات فعلية" [3]

رسوم التأخير: يفرق بين نوعين:

الغرامة النسبية: يحرمها بقوله: "هي ربا صريح لأنها زيادة مشروطة على القرض"

---

[1] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12،(1998)، 45.

[2] القرضاوي، *فقه المعاملات المعاصرة* (2010)، 195.

[3] القرضاوي، *فتاوى معاصرة* (2003)، 2/ 346.

الغرامة المقطوعة: يجيزها بشروط محددة ويقول: "يمكن قبولها إذا صرفت في وجوه البر و لم تدخل في إيرادات البنك" [1]

الضوابط الشرعية لاستخدام البطاقات

حدد الفقهاء المعاصرون، ومن أبرزهم الدكتور يوسف القرضاوي، مجموعة من الضوابط الشرعية لاستخدام البطاقات الائتمانية، بغية تحقيق التوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية وتجنب المحظورات. وتتقاطع هذه الضوابط مع آراء علماء آخرين تناولوا الموضوع.

الالتزام بالسداد في الوقت المحدد

– أكد القرضاوي أن من الضروري أن يلتزم حامل البطاقة بسداد المبالغ المستحقة خلال فترة السماح، حيث يقول:

"يجوز استخدام البطاقة بشرط السداد في الوقت المحدد لتجنب الفوائد الربوية." [2]

– هذا الرأي ينسجم مع توجه الفقهاء عموماً، مثل الدكتور وهبة الزحيلي، الذي أوضح أن التأخير في السداد المؤدي إلى الفوائد الربوية يجعل البطاقة محرمة، حيث يعتبر ذلك قرضاً جرَّ نفعاً، وهو ممنوع في الشريعة [3]

عدم استخدام البطاقة في المحرمات

– يشدد الفقهاء على عدم جواز استخدام البطاقات لتمويل أنشطة محرمة، كالشراء من متاجر تبيع الخمور أو دعم صناعات غير مشروعة. ويرى القرضاوي أن هذا الاستخدام يتنافى مع مقاصد الشريعة، مضيفاً:

"لا يجوز استخدام البطاقة في إنفاق يُخالف قيم الإسلام." [4]

– شاركه في هذا الرأي الدكتور علي السالوس، الذي أوضح أن البطاقة يجب أن تُستخدم بما يتفق مع الضوابط الأخلاقية والشرعية، محذراً من الانجرار وراء إغراءات التسوق غير المشروع [5]

تجنب الإسراف والتبذير

– يُحذِّر الفقهاء من أن البطاقات قد تشجع على الإسراف في الإنفاق بسبب سهولة الدفع غير النقدي. أشار القرضاوي إلى أن: "الإسراف في استخدام البطاقات يؤدي إلى مفسدة الغرق في الديون، وهو مما تُنهى عنه الشريعة." [6]

التأكد من القدرة على السداد

– يُعتبر ضمان القدرة على الوفاء بالديون شرطاً رئيسياً في جواز استخدام البطاقات. يشير القرضاوي إلى أن:

"استخدام البطاقة دون التأكد من القدرة على السداد يُعرّض المسلم لخطر الديون، وهو أمر مرفوض شرعاً." [7]

– الدكتور عبد الستار أبو غدة يُضيف إلى هذا النقاش بضرورة أن تكون البطاقات وسيلة للتيسير لا التعسير، وأن غياب القدرة على السداد يُؤدي إلى أزمات مالية قد تصل إلى الإفلاس [8]

---

[1] *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 12 (1998)، 48.

[2] *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، العدد 12، (1998)، ص 45.

[3] الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته* (1997) 7/ 4955.

[4] القرضاوي، *الاجتهاد المعاصر*، 240.

[5] السالوس، *الاقتصاد الإسلامي* (2001)، 158.

[6] القرضاوي، *مقاصد الشريعة في المعاملات المالية*، ص 143.

[7] مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12 (1998)، ص 46.

[8] *أبحاث في المعاملات المالية المعاصرة* (2003)، 79.

يتفق الفقهاء عموماً على هذه الضوابط مع اختلافات طفيفة في صياغة بعض الأحكام

المنافع والمضار المترتبة على استخدام بطاقات الائتمان

بطاقات الائتمان، باعتبارها أداة مالية حديثة، تحمل العديد من المنافع الاقتصادية والاجتماعية، لكنها في الوقت ذاته تنطوي على أخطار شرعية واقتصادية. وقد تناولها العلماء المعاصرون، ومن أبرزهم الدكتور يوسف القرضاوي، بتحليل مفصل، مع طرح حلول ومعالجات للتحديات التي تصاحب استخدامها.

المنافع

المنافع الاقتصادية

يلخص القرضاوي في كتابه فقه المعاملات المعاصرة: المنافع الاقتصادية لبطاقات الائتمان في النقاط التالية:

1. تسهيل المعاملات التجارية: تتيح البطاقات إجراء المعاملات بسهولة وسرعة، دون الحاجة إلى حمل النقود.
2. تقليل أخطار حمل النقود: توفر أماناً لحاملها من التعرض للسرقة أو فقدان الأموال.
3. تيسير التجارة الإلكترونية: تُعد الوسيلة الأساسية للشراء عبر الإنترنت، مما يعزز حركة التجارة العالمية.
4. تنشيط الحركة التجارية: تُساهم في تحفيز الاستهلاك، مما ينعكس إيجابياً على الأسواق المحلية والدولية. [1]

المنافع الاجتماعية

ذكر القرضاوي المنافع الاجتماعية التي تحققها البطاقات:

1. مواجهة الحاجات الطارئة: حيث تمكن الأفراد من التعامل مع الظروف الاستثنائية كالحالات الصحية المفاجئة.
2. تيسير السفر والتنقل: تُسهل التعاملات المالية أثناء السفر، خاصة في البلدان التي تعتمد على الدفع الإلكتروني.
3. حماية المال من السرقة والضياع: تضمن للحامل أماناً من المخاطر المرتبطة بالنقد المادي.

المضار والمخاطر

المخاطر الشرعية :يحذر القرضاوي في كتابه فتاوى معاصرة من المخاطر التالية:

1. الوقوع في الربا: التأخر في السداد يترتب عليه فوائد ربوية محرمة.
2. التورط في الديون: قد تُغري البطاقات الحامل بإنفاق يفوق قدراته، مما يؤدي إلى مديونية مفرطة.
3. الإسراف والتبذير: تسهل البطاقات الإفراط في الاستهلاك، مما يُخالف مقاصد الشريعة في الاعتدال.
4. استخدامها في المحرمات: قد تُستخدم لشراء سلع أو خدمات محرمة شرعاً.[2]

المخاطر الاقتصادية يشير القرضاوي إلى الآثار الاقتصادية السلبية، مثل:

1. زيادة الاستهلاك غير الرشيد: تُحفز البطاقات إنفاقاً يفوق الاحتياجات الفعلية، مما يضر بالميزانية الشخصية.
2. تراكم الديون: ينتج عن التأخر في السداد التزامات إضافية تؤدي إلى أزمات مالية.

---

[1] القرضاوي، *فقه المعاملات المعاصرة* (2010)، 201-205.

[2] القرضاوي، فتاوى معاصرة،2003، ج2، ص 350-355.

3. التعرض للاحتيال: تُعد البطاقات هدفاً للاحتيال الإلكتروني وسرقة البيانات.

4. الإفلاس والإعسار: الاستخدام غير المسؤول قد يؤدي إلى العجز المالي والإفلاس.

الحلول المقترحة

اقترح القرضاوي عدة حلول عملية منها :

1. تطوير بطاقات إسلامية بديلة: بطاقات خالية من الفوائد الربوية تتوافق مع الشريعة.

2. وضع ضوابط صارمة لمنح البطاقات: التأكد من قدرة الحامل على السداد قبل إصدار البطاقة.

3. التوعية المستمرة بمخاطر البطاقات: نشر الوعي الشرعي والمالي بين مستخدمي البطاقات.

4. تفعيل دور الرقابة الشرعية: ضمان متابعة المؤسسات المصدرة للبطاقات من قبل لجان رقابة شرعية.[1]

مقارنة بين آراء العلماء المعاصرين:

مقارنة القرضاوي مع علماء آخرين

الدكتور وهبة الزحيلي يوافق القرضاوي في التفصيل، حيث :

يجيز بطاقات الحسم الفوري. بشرطين:

ألا يدخل الربا في التعامل بها، أن يكون المبلغ الذي يود استخدامه موجود في رصيده في الأصل،

- يجيز بطاقات الحسم الآجل بشروط هي:

أ ـــ ألا يكون التعامل فيها بما حرمه الشرع.

ب ـــ ألا يشترط واضع المال على البنك أن يكون تعاملهم بماله بطريق المضاربة.

ج ـــ أ لا يشترط البنك على العميل صاحب البطاقة أي فائدة ربوية حال تأخر عن سداد ما عليه.

ـــــ يحرم بطاقات الائتمان المتجدد لأنها:

تحوي على فوائد ربوية يفرضها البنك على العميل بقسميها الذهبي والفضي. [2]

الشيخ محمد تقي عثماني

1. يرى أن المعاملات المالية في الدول الغربية غالبًا ما تكون قائمة على التعامل بالربا من خلال الفوائد التي تفرضها شركات الائتمان على المبالغ المتأخرة. بناءً على هذا، فإن استخدام بطاقة الائتمان في هذه السياقات يتطلب الحذر الشديد.

2. لتحذير من الوقوع في الربا: يؤكد أن البطاقة الائتمانية تصبح محرمًا إذا كان الشخص مضطرًا لدفع فوائد ربوية نتيجة لتأخير السداد. في معظم الدول الأوروبية، تقوم شركات الائتمان بفرض فائدة على المبالغ غير المدفوعة في الوقت المحدد، وهذا يعد ربا محرمًا في الإسلام.

---

[1] القرضاوي، فقه المعاملات المعاصرة،2010، ص 210-215.

[2] الزحيلي، وهبة الزحيلي: *المعاملات المالية المعاصرة*، (دار الفكر، دمشق ط1 ،2002م)، 538 وما بعد.

3. إمكانية الاستخدام بشرط سداد المبلغ في الوقت المحدد: يمكن استخدام بطاقة الائتمان في حال كان الشخص قادراً على سداد المبلغ بالكامل في الموعد المحدد، بحيث يتجنب دفع أي فوائد. إذا كان الشخص يلتزم بهذا الشرط، فإن استخدام البطاقة لا يعتبر محرمًا، لأنه لم يتورط في الربا.

4. البدائل الإسلامية: ينصح بالبحث عن بدائل إسلامية مثل البطاقات الإسلامية التي تقدمها بعض البنوك والمصارف الإسلامية. هذه البطاقات لا تفرض فوائد ربوية على المبالغ المستحقة. بالإضافة إلى ذلك، بعض الشركات الأوروبية قد تقدم خيارات تمويلية تتجنب الفوائد الربوية، وهو ما يمكن أن يكون خيارًا جيدًا للذين يعيشون في الدول الغربية.

5. حذر شديد من القروض الربوية: في حال لم يكن بالإمكان تجنب دفع الفوائد الربوية، فإن الشيخ عثماني يحذر من استخدام بطاقة الائتمان، لأن ذلك يعني الوقوع في الربا، وهو محرم في الإسلام.

خلاصة:

رأي الشيخ محمد تقي عثماني في استخدام بطاقة الائتمان في الدول الأوروبية يتلخص في أنه إذا كان المستخدم يستطيع سداد المبالغ في الموعد المحدد دون الوقوع في فائدة ربوية، فحينها يمكن استخدام بطاقة الائتمان. ولكن إذا كان سداد المبلغ يتضمن دفع فوائد ربوية، فإن استخدامها يكون محرمًا. الشيخ ينصح أيضًا باستخدام البدائل الإسلامية إذا كانت متاحة، لتجنب الوقوع في المعاملات الربوية؛ فهو

يجيز بطاقات الحسم الفوري،

يجيز بطاقات الحسم الآجل بشروط أكثر صرامة من القرضاوي.

يحرم بطاقات الائتمان المتجدد مطلقاً. [1]

الدكتور علي القره داغي:

يرى أن استخدام بطاقة الائتمان بحد ذاته ليس محرمًا إذا كان يتم بشكل يلتزم بقواعد الشريعة. بمعنى أنه إذا تم سداد المبالغ المستحقة في الوقت المحدد ودون الوقوع في دفع فوائد ربوية، فيمكن استخدام بطاقة الائتمان.

التحذير من الوقوع في الربا: المشكلة الرئيسية التي أشار إليها الشيخ القره داغي تتعلق بكيفية تعامل الأشخاص مع بطاقات الائتمان عند عدم السداد في الوقت المحدد، حيث تفرض معظم شركات البطاقات الائتمانية فوائد على المبالغ غير المدفوعة. وهذه الفوائد الربوية هي التي تجعل التعامل مع بطاقة الائتمان محرمًا إذا تضمن دفع الفوائد. الربا محرم في الإسلام بشدة، وبالتالي فإن الشيخ يحذر من استخدام بطاقات الائتمان في حالة عدم القدرة على السداد في الوقت المحدد.

التوصية بالابتعاد عن الربا: يشدد على ضرورة تجنب دفع الفوائد الربوية عند استخدام بطاقة الائتمان. في حال كان من الممكن تجنب الفائدة (من خلال الدفع في الموعد المحدد أو من خلال استخدام البطاقات التي لا تفرض فوائد)، فإن استخدام البطاقة قد يكون جائزًا. **بناء على ما سبق يتبين أن الدكتور القره داغي :**

يتفق مع القرضاوي في معظم الأحكام،

يضيف شروطاً إضافية لجواز بطاقات الحسم الآجل.

[1] العثماني، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة* (1996)، 234-236.

يقترح بدائل إسلامية مختلفة لتجنب الربا.

ثانياً: قرارات المجامع الفقهية

1. مجمع الفقه الإسلامي الدولي في القرار رقم 108 (12/2) (قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 12:89):

أ ـــ يجيز بطاقات الحسم الفوري،

ب ـــ يجيز بطاقات الحسم الآجل بشروط.

ج ـــ يحرم بطاقات الائتمان المتجدد.

2. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث – في القرار رقم 4/34:

يتبنى رأياً مشابهاً لرأي القرضاوي.

ويضيف ضوابط للتعامل مع البطاقات في البلاد غير الإسلامية.

فقد أضاف المجمع الفقهي الإسلامي ووضع عدة ضوابط للتعامل مع بطاقات الائتمان في الدول الأوروبية، وذلك بهدف ضمان أن استخدام هذه البطاقات يتوافق مع الشريعة الإسلامية. هذه الضوابط تم تحديدها في إطار معالجة قضايا المعاملات المالية المعاصرة، وخاصة تلك التي تشمل التعاملات الربوية التي قد تنشأ عند استخدام بطاقات الائتمان.

الضوابط التي وضعها المجمع الفقهي الإسلامي:

1. عدم الوقوع في الربا.
2. يجب على مستخدم بطاقة الائتمان أن يتجنب دفع الفوائد أو الرسوم الربوية المترتبة على التأخير في السداد. هذا يعني أنه إذا كانت بطاقة الائتمان تُفرض عليها فوائد ربوية في حالة تأخير السداد، فيجب تجنب استخدامها أو الالتزام بتسديد المبالغ في الوقت المحدد.
3. في حال كانت البطاقة تفرض فوائد ربوية على المبالغ المستحقة ولم يكن بالإمكان تجنبها، فإن استخدام البطاقة يعتبر محرمًا من الناحية الشرعية.
4. الالتزام بالسداد في الموعد المحدد: يُشترط أن يسدد الشخص المبالغ المستحقة عليه في الموعد المحدد لتجنب الوقوع في فوائد التأخير. يوصي المجمع الفقهي الإسلامي باستخدام بطاقة الائتمان فقط في حال كان المستخدم قادرًا على الوفاء بسداد المبلغ في الوقت المحدد.
5. الابتعاد عن استخدام البطاقة للمعاملات المحرمة: يجب أن يلتزم المسلم بتجنب استخدام بطاقة الائتمان في شراء المنتجات أو الخدمات المحرمة، مثل الكحول، أو السلع التي تروج للميسر أو ما شابه.
6. التأكد من أن المؤسسة المالية لا تتعامل بالربا: يُشترط أن تكون المؤسسة المالية التي تصدر بطاقة الائتمان لا تتعامل بالربا في تعاملاتها بشكل عام. هذا يعني أنه ينبغي أن يتم التعامل مع مؤسسات مالية تتبع قواعد التمويل الإسلامي أو توفر برامج خاصة لا تتضمن فوائد ربوية.
7. التأكد من وجود بدائل لا تشمل الفوائد: يُفضل أن يختار المسلم بطاقات ائتمان تقدم خيار "الفائدة صفر" أو تلك التي تسمح بتسديد المبالغ المستحقة بدون فرض فائدة في حال الدفع في الموعد المحدد. هناك بعض المؤسسات المالية التي تقدم بطاقات ائتمان إسلامية أو بطاقات تتوافق مع الشريعة، وهي تتيح للمستخدم تجنب دفع الفوائد الربوية.

الخلاصة:

بناءً على ما تقدم، يجب على المسلم الذي يعيش في الدول الأوروبية أن يكون حذرًا جدًا عند استخدام بطاقة الائتمان. وفقًا للمجمع الفقهي الإسلامي، يمكن استخدام بطاقة الائتمان بشرط أن يتم تجنب الفوائد الربوية، وأن يتم سداد المبالغ المستحقة في الوقت المحدد. كما يجب تجنب المعاملات المحرمة والتأكد من أن المؤسسة المالية لا تتعامل بالربا.

إذا لم تكن هذه الضوابط متوافرة، فإن استخدام بطاقة الائتمان يصبح محرمًا من الناحية الشرعية.

أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم

أولاً: أوجه الاتفاق

1. تحريم بطاقات الائتمان المتجدد.
2. جواز بطاقات الحسم الفوري.
3. حرمة الفوائد الربوية على التأخير.

ثانياً: أوجه الاختلاف

1. شروط جواز بطاقات الحسم الآجل: – تختلف بين القرضاوي وعلماء آخرين كالشيخ محمد تقي العثماني والزحيلي.
2. حكم رسوم التأخير: بعض العلماء يُجيزها كتعويض إداري، بينما يرفضها آخرون.
3. البدائل المقترحة: – تتباين بين العلماء، مع تنوع الطروحات حول صياغة منتجات مالية إسلامية.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات

في ختام هذا البحث الذي تناول حكم بطاقة الائتمان من منظور فقهي عند الشيخ القرضاوي وبقية الفقهاء المعاصرين، فإننا نجد أن موضوعها يعد من المسائل المعاصرة التي تتطلب فحصًا دقيقًا من حيث التوافق مع المقاصد الشرعية. ولا شك أن الشريعة الإسلامية قد اهتمت اهتمامًا بالغًا بحماية المال من كل ما يضر به، وضمان العدالة في المعاملات المالية، وتوفير وسائل تحقق المصلحة العامة للفرد والمجتمع. وفي هذا السياق، تعتبر بطاقة الائتمان أداة مالية تسهل المعاملات اليومية وتسهم في تيسير الحياة الاقتصادية، ولكنها في ذات الوقت تثير عددًا من التساؤلات الشرعية المتعلقة بموافقتها لأحكام الشريعة.

لقد حاول الفقهاء المعاصرون تفسير حكم بطاقة الائتمان في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها، فكان المبدأ الأول الذي استندوا إليه هو "تحقيق المصلحة العامة" و"دفع الضرر". فإذا كانت بطاقة الائتمان توفر تسهيلات مالية للأفراد، فإن استخدامها بشكل مشروع ومناسب لا يتعارض مع أهداف الشريعة التي تسعى إلى توفير الوسائل التي تحقق مصلحة الإنسان في حياته اليومية. ولكن في الوقت ذاته، إذا تم استخدام هذه البطاقة بطريقة تؤدي إلى الوقوع في الربا أو الديون التي تثقل كاهل الأفراد، فإن ذلك يتعارض مع مقاصد الشريعة، التي تحرص على تجنب ما يضر بالإنسان ماليًا ويؤدي إلى استغلاله.

إن المقاصد العليا للشريعة الإسلامية في التعاملات المالية تركز على تحقيق العدالة والشفافية، والحفاظ على حقوق الأفراد وتجنب الفتن المالية التي قد تضر بهم. فالشريعة تهدف إلى الحفاظ على المال، ولذلك فهي تمنع كل ما يؤدي إلى ضياعه أو تسببه في إضرار غير مشروع. وفي هذا السياق، نجد أن الفقهاء قد أقروا بأن من شروط جواز استخدام بطاقة الائتمان هو أن يتم استخدامها في إطار المعاملات التي لا تشتمل على أموال ربوية، وألا يتم تحميل المستخدم فوائد غير مشروعة نتيجة التأخير في

السداد. كما أن استخدام البطاقة ينبغي أن يكون في إطار حدود الحاجة، دون الإفراط في الإنفاق الذي يؤدي إلى الوقوع في الديون الثقيلة.

ولقد تبين من خلال هذا البحث أن الإسلام لا يرفض بطاقات الائتمان بشكل قاطع، بل يتيح استخدامها إذا كانت تلبي احتياجات الناس دون أن تضر بهم أو تمس مبادئ الشريعة. فتيسير المعاملات وتسهيل حياة الناس المالية هما من أهداف الشريعة، لكن مع مراعاة الأسس والضوابط التي تضمن عدم الإضرار بالفرد والمجتمع. وقد كان من الأهمية بمكان أن يتم فحص هذه الأدوات المالية الحديثة من قبل العلماء وفقهاء الشريعة لبيان مدى توافقها مع الأحكام الشرعية، وذلك من أجل حماية المسلمين من الوقوع في المحاذير الشرعية مثل الربا والغش والاستغلال المالي.

وفي ضوء هذه المعايير، نجد أن مقاصد الشريعة الإسلامية تحث على اتباع السلوك المالي الذي يعزز الاستقرار الاقتصادي للفرد ويعزز العدالة الاجتماعية. ومن ثم، فإن استخدام بطاقة الائتمان يجب أن يكون مشروطًا بالحذر من الوقوع في المحاذير الشرعية مثل دفع الفوائد الربوية أو تحميل الأفراد أعباء مالية فوق طاقتهم. وفي هذا السياق، ينبغي للمؤسسات المالية أيضًا أن تلتزم بالمعايير الإسلامية في تقديم هذه الخدمات، وأن تضمن أن استخدامها لا يؤدي إلى استغلال العملاء أو تحميلهم ما لا يطيقون.

فيجب على المسلمين أن يتحروا الدقة في استخدام هذه الأدوات المالية الحديثة، وأن يستشيروا العلماء المتخصصين لضمان توافق معاملاتهم المالية مع أحكام الشريعة. كما أن على المؤسسات المالية المعنية أن تتبنى ممارسات شفافة ونزيهة تلتزم بالضوابط الشرعية، وتسهم في حماية المال العام والخاص. إن الإسلام حريص على تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع، ويتضح من خلال هذه الدراسة أن استخدام بطاقة الائتمان يمكن أن يكون جائزًا ومشروعًا إذا تم ضمن ضوابط الشريعة، ويجب على الجميع — أفرادًا ومؤسسات — أن يعملوا على مراعاة هذه الضوابط بما يحقق العدالة والاستقرار المالي.

إذ تظل الشريعة الإسلامية مرشدًا للمسلمين في كافة شؤون حياتهم، بما في ذلك المعاملات المالية، وهي تفرض عليهم أن يسيروا على طريق الحذر والاحتراز لضمان أن وسائلهم المالية، بما فيها بطاقة الائتمان، لا تضر بهم ولا بمصالح المجتمع

النتائج

من خلال ما تم عرضه من آراء العلماء المعاصرين، لا سيما الدكتور يوسف القرضاوي وغيره من العلماء يمكننا استنتاج النقاط التالية:

1. تباين الحكم الشرعي لبطاقات الائتمان حسب نوعها: - أجمع الفقهاء على اختلاف الأحكام الشرعية وفقاً لطبيعة البطاقة: الحسم الفوري، الحسم الآجل، أو الائتمان المتجدد. وتظهر هذه المسألة بوضوح في كلام القرضاوي ووهبة الزحيلي ومحمد تقي العثماني وغيرهم.

2. جواز بطاقات الحسم الفوري دون قيد أو شرط: - أجاز الشيخ القرضاوي بطاقات الحسم الفوري باعتبارها أداة وفاء خالية من الربا، ووافقه على ذلك كثير من المعاصرين منهم الشيخ تقي العثماني ووهبة الزحيلي حيث شبّهها هؤلاء بالشيك المصرفي في الأحكام.

3. جواز بطاقات الحسم الآجل بشروط محددة: أكد الشيخ القرضاوي على ضرورة توافر شروط ثلاثة: خلو البطاقة من الفوائد الربوية، تحديد سقف زمني معقول للسداد، وقدرة حامل البطاقة على الوفاء بالالتزامات المالية.

أما الزحيلي فلم يشترط القدرة على الوفاء بالالتزامات المالية واكتفى بعدم اشتراط البنك على صاحب البطاقة الفائدة الربوية حال تأخير السداد ووافقه ببقية الشروط

بينما شدد الشيخ محمد تقي العثماني على ضرورة إضافة ضوابط إضافية لضمان التوافق مع أحكام الشريعة.

4. تحريم بطاقات الائتمان المتجدد مطلقاً: – أجمعت آراء القرضاوي وغيره من العلماء المعاصرين على تحريم بطاقات الائتمان المتجدد، نظراً لاحتوائها على فوائد ربوية محرمة شرعاً، وهو ما أكده مجمع الفقه الإسلامي.

5. أهمية الضوابط الشرعية في الاستخدام: شدد القرضاوي على الالتزام بضوابط شرعية صارمة عند استخدام البطاقات، من بينها تجنب الإسراف، الامتناع عن استخدامها في المحرمات، والالتزام بالسداد ضمن المدة المحددة. كما أيد محمد تقي العثماني هذا المبدأ مع تفصيل إضافي بشأن ضرورة الرقابة الشرعية الفاعلة لضمان الامتثال.

التوصيات

1. تطوير بدائل مالية متوافقة مع الشريعة:

– أوصى الشيخ القرضاوي على ضرورة العمل على تطوير بطاقات ائتمانية تتوافق مع العقود الشرعية مثل الإجارة أو الوكالة بالاستثمار.، حيث يرى أن البدائل الشرعية تمثل حلاً جذرياً للتحديات المرتبطة ببطاقات الائتمان التقليدية.

2. تعزيز التوعية المجتمعية: شدد القرضاوي على أهمية نشر الوعي بمخاطر البطاقات الائتمانية بين الأفراد، مع التركيز على الجوانب الشرعية والاقتصادية. وتدعم هذه التوصية قرارات المجامع الفقهية التي دعت إلى برامج تثقيفية متواصلة.

3. تفعيل دور الرقابة الشرعية: أن وجود هيئات رقابة شرعية فعّالة داخل المؤسسات المالية ضرورة لضمان التزام البطاقات المقدمة بالشريعة الإسلامية.

4. إجراء المزيد من الدراسات الفقهية والمالية: استمرار البحث الفقهي حول التطورات الحديثة في النظام المالي، مع أهمية مواكبة الابتكارات المالية مع الالتزام بمقاصد الشريعة الإسلامية.

المصادر والمراجع:

1. آل الشيخ، صالح بن عبد العزيز. "التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان". مجلة البحوث الإسلامية، العدد 93، (2011).
2. أبو غدة، عبد الستار. بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية. جدة: مجموعة دلة البركة. (2007).
3. حماد، نزيه. قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد. دمشق: دار القلم. (2001).
4. الزحيلي، وهبة. المعاملات المالية المعاصرة. دمشق: دار الفكر. (2006).
5. الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر. (2012).
6. السالوس، علي أحمد. فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر. الكويت: مكتبة الفلاح. (2008).
7. السالوس، علي أحمد. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي. دار الثقافة، قطر. (2016).
8. الشبيلي، يوسف. الخدمات المصرفية لتمويل الاستهلاك الشخصي. الرياض: دار ابن الجوزي. (2012).
9. عثماني، محمد تقي. فقه البيوع على المذاهب الأربعة مع تطبيقاته المعاصرة. دمشق: دار القلم. (2009).

10. العثماني، محمد تقي. بحوث في قضايا فقهية معاصرة. دمشق: دار القلم. (2013).
11. القرضاوي، يوسف. "بطاقات الائتمان غير المغطاة". مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12، (1998).
12. القرضاوي، يوسف. فتاوى معاصرة (الطبعة الثالثة، المجلد 2). الكويت: دار القلم. (2003).
13. القرضاوي، يوسف. في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى. القاهرة: دار الشروق. (2005).
14. القرضاوي، يوسف. بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة. (2010).
15. القرضاوي، يوسف. فقه المعاملات المعاصرة مع مقدمات ممهدات وقرارات. القاهرة: دار الشروق. (2010).
16. القره داغي، علي محيي الدين. المعاملات المالية المعاصرة. بيروت: دار البشائر الإسلامية. (2012).
17. المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. قرارات وفتاوى المجلس. دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء. (2019).
18. مجمع الفقه الإسلامي الدولي. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي. جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي. (2004).

تدخل الدولة في الأسواق من وجهة نظر مقاصدية

التسعير نموذجاً

الدكتور: محمد نور حمدان

EKONOMİK ÖZGÜRLÜK VE DEVLETİN PİYASALARA MÜDAHELESİNE DAİR KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA: FİYATLANDIRMA ÖRNEĞİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED NUR HAMDEN

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

aboghaith469@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4749-5672

مدخل:

تعد مسألة التسعير من المسائل الجدلية في الفقه الإسلامي، وفي نظريات الاقتصاد السياسي المعاصرة بسبب تعارضها مع مجموعة من المفاهيم التي تحدد سياسة الدولة في الاقتصاد، ومن أهم المفاهيم التي تتعارض معها مفهوم الحرية في السوق، وعدم تدخل الحاكم أو الدولة بالحياة الاقتصادية والمعاملات بين الناس، وبالمقابل قد تحدث تلاعبات في الأسواق، واحتكار بين التجار يؤدي إلى الغلاء الفاحش عندها تضطر الدولة إلى التدخل لحماية المصلحة العامة وحماية المجتمع.

وهذه المفاهيم كانت سبباً للاختلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية في مسألة جواز تدخل الحاكم في السوق لحمايته فمن اعتمد على الآيات والأحاديث المؤسسة لمنع التسعير منع تدخل الحاكم في السوق، ومن نظر إلى انتشار الفساد بين التجار وتبدل الزمان أجاز تدخل الحكام والتسعير في الشريعة الإسلامية بضوابط محددة حتى لا يؤذي إلى ظلم الناس وانتفاء مبدأ التراضي بين معاملاتهم، وقد اعتمد الفقهاء المجيزون للتسعير على رؤية مقاصدية أمام النصوص التي تمنع التسعير.

ومسألة التسعير تعتبر تطبيقاً عملياً لسياسة الدولة في الاقتصاد هل تتدخل الدولة في السوق كالنظام الاشتراكي، أم أنها لا تتدخل وتترك الحرية المطلقة للتجار كالنظام الرأسمالي.

فأصحاب المدرسة المقاصدية في الشريعة الإسلامية يعتمدون على مسألة التسعير واعتبار الفقهاء لها أمام النصوص الشرعية المؤسسة التي تمنع التسعير، أما أصحاب المدرسة النصية فيمنعون التسعير تمسكاً بالنصوص الشرعية التي تمنع التسعير.

فالبحث يجيب عن إشكالية رئيسية وهي:

هل يجوز للدولة أن تتدخل في تحديد الأسعار في الشريعة الإسلامية أم لا يجوز لها ذلك.

وسيتم البحث في هذه المسألة من خلال:

1- مفهوم التسعير.

2- إشكالية التسعير في الفقه الإسلامي.

3- الأصل في الشريعة الإسلامية منع التسعير

4- جواز التسعير في الفقه الإسلامي استثناء

5- حكم مخالفة السعر الذي حددته الدولة

6- التسعير في الأدبيات الغربية.

1- مفهوم التسعير:

تعريف التسعير: لغة: السِّعْرُ: بالكسر جمع: أسعار الَّذِي يَقُومُ عَلَيْهِ الثَّمَنُ، وقد أَسْعَرُوا وسَعَّرُوا بِمَعْنًى وَاحِدٍ: اتَّفَقُوا عَلَى سِعْرٍ، والتَّسْعِيرُ: تَقْدِيرُ السِّعْرِ[1].

اصطلاحاً: عند الفقهاء: تعددت تعريفات التسعير عند الفقهاء وكلها بمعنى واحد ونختار منها:

1 ابن منظور، *لسان العرب (سعر):* (بيروت، دار صادر، ط3- 1414 هـ) 365/4 - الفيروزآبادى، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط (سعر):* (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426- 2005 م). 406/1

التسعير: هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من وَلي من أمور المسلمين أمراً أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة[1].

وذكر المالكية صورة ثانية للتسعير وهي: أن ينقص أحد التجار في أسعار بضاعته ويقصد من ذلك الإضرار بباقي التجار فيتدخل الحاكم في إجباره على رفع السعر[2].

عند الاقتصاديين: أن تحدد الدولة سعراً معيناً وتجبر البائعين والمشترين على احترامه وتفرض جزاء على كل من يتجاوزه[3].

2- التسعير في القرآن والسنة:

1- من القرآن قوله تعالى: **{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}** (النساء/ 29) .

وجه الدلالة: إن التسعير يتنافى مع مبدأ الرضى لأن التسعير فيه تدخل الحاكم بإجبار التجار على بيع السلع بسعر محدد وهذا فيه نوع من الإكراه.

2- من السنة النبوية: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "غلا السعر على عهد رسول الله فقالوا: يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا. فقال: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرزاق، إني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال" [4].

وهذا الحديث يعتبر أصل في مسألة التسعير فهو صريح وواضح في منع التسعير عندما غلت الأسعار في المدينة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبه تمسك المحرمون للتسعير، وهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة على تفصيل سنذكره لاحقاً.

ورد في تحفة الأحوذي: "وقد استدل بالحديث وما ورد في معناها على تحريم التسعير وأنه مظلمة ووجهه أن الناس مسلطون على أموالهم والتسعير حجر عليهم والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به مناف لقوله تعالى: **{إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ}** (النساء/ 29) وإلى هذا ذهب جمهور العلماء"[5].

3- عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة، وهو يبيع زبيباً له بالسوق فقال له عمر بن الخطاب: "إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا"[6] .

وهذا الأثر يدل على أن عمر بن الخطاب تدخل لإجبار حاطب برفع السعر أو يرفع تجارته حتى لا يتضرر باقي التجار، وقد استدل به المالكية في جواز التسعير[7] . ولكن القائلين بمنع التسعير يستدلون بهذا الحديث على منع التسعير فقد ورد بطريق أخر أن سيدنا عمر بن الخطاب راجع نفسه وندم على ذلك والقصة بأكملها:

---

1 الشوكاني، محمد بن علي- *نيل الأوطار*، تحقيق: عصام الدين الصبابطي (مصر، دار الحديث، ط1، 1413 - 1993م) 260/5.

2 الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد- *المنتقى شرح الموطأ* (مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1332 هـ) 17/5.

3 كريم، طالب محمد *تدخل الدولة في تحديد الأسعار كاستثناء* (بحث محكم) (مجلة القانون، العدد (7)، 2016) 271.

4 أخرجه *الإمام أحمد في مسنده*، مسند أنس بن مالك، رقم الحديث: 14058 ، يقول الأرناؤوط: (إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير حماد بن سلمة، فمن رجال مسلم) - أحمد بن محمد بن حنبل- *مسند الإمام أحمد بن حنبل*- المحقق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة،ط1، 1421 هـ - 2001 م). 445/21 - *سنن الترمذي*، باب ما جاء في التسعير، الرقم:1314، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. الترمذي، محمد بن عيسى - سنن الترمذي - المحقق: بشار عواد معروف (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998 م) : 596/2

5 المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم- *تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي* (بيروت، دار الكتب العلمية ، د.ت) 452/4

6 *أخرجه الإمام مالك في الموطأ* - كتاب البيوع- باب الحكرة والتربص الرقم: 3399- 943/4.

7 الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5

"عن عمر رضي الله عنه أنه مر بحاطب بسوق المصلى، وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما، فسعر له مدين لكل درهم، فقال له عمر رضي الله عنه: "قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا، وهم يعتبرون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت"، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره فقال له: "إن الذي قلت ليس بعزمة مني، ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع"[1] .

3- التسعير في الفقه السياسي الإسلامي وتطوره عبر الزمن:

تعتبر مسألة التسعير من المسائل الخلافية بين الفقهاء بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم لأنها تسمح للحاكم بالتدخل في الحياة الاقتصادية بين التجار، وتحدّ من الحرية الاقتصادية بينهم، وذلك يتنافى مع مبدأ التراضي الذي هو أصل في الشريعة الإسلامية لقوله تعالى: **{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}** (النساء/ 29) .

وبالمقابل ترك الحرية الاقتصادية للسوق، وعدم تدخل الحاكم قد يؤدي إلى احتكار التجار، واستغلالهم للناس، وغلاء الأسعار فيضطر الحاكم للتدخل حماية للمصلحة العامة فهل يحق للحاكم التدخل حماية للمصلحة العامة أم لا يحق له حفاظاً على مبدأ التراضي عند تبادل السلع.

نشأ مفهوم التسعير في الفقه السياسي الإسلامي في زمن النبي صلى عليه وسلم عندما اشتكى بعض الصحابة غلاء الأسعار من التجار فطلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم أن يسعر منعاً للغلاء فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا يجوز التسعير، وأن المسعر هو الله عزوجل، وليس لأحد من البشر التدخل في أرزاق الناس، وبقي هذا الأمر مستقراً في زمن الخلفاء الراشدين فلم يُنقل عن أحد من الخلفاء أنه حدد سعراً معيناً لأهل السوق إلا أنه في عصر التابعين حصل غلاء شديد، واحتكار للسلع لذلك أجاز بعض التابعين التسعير وروي عن سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري التسعير عند الحاجة[2].

وأصل المسألة هو هل يجوز للحاكم أن يتدخل في الحياة الاقتصادية عند اضطراب الأسواق، أم لا يجوز له أن يتدخل فمن كان يرى من الفقهاء أن للحاكم أن يتدخل حماية للسوق أجاز التسعير عند الحاجة، وعرض أمثلة كثيرة ونظائر في الفقه لتدخل الحكام في عدد من المسائل، وإلزام الباعة بالبيع بثمن المثل وقد استطرد ابن تيمية[3] في التدليل على ذلك في كتابه (الحسبة في الإسلام) [4] .

أما من يرى من الفقهاء عدم جواز تدخل الحاكم حرموا التسعير بناء على ظاهر حديث النبي صلى الله عليه وسلم في منع التسعير، وأن الحديث عام لا يفرق بين حالة الغلاء، وحالة الرخص كالحنابلة[5] ، وفرّق بعض الفقهاء بين ما إذا كان التجار قادمين من خارج المدينة فهؤلاء لا يُسعر عليهم، وبين التجار المقيمين في المدينة فهؤلاء يسعر عليهم وهي رواية عند الشافعية[6] ،

---

1 *السنن الكبرى للبيهقي*، كتاب جماع أبواب السلم، باب التسعير، رقم: 11146، البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر، *السنن الكبرى*، المحقق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت) 48/6.

2 الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.

3 أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية (661 - 728 هـ): ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. من كتبه (الحسبة في الإسلام- السياسة الشرعية- مجموع الفتاوى) الزركلي، الأعلام، 144/1.

4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم- *الحسبة في الإسلام* (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت). 42 .

5. ابن قدامة، *المغني*: 164/4.

6. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف- *روضة الطالبين*، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ / 1991م). 414/3.

وجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية وفقوا بين الحديث والمصلحة العامة فرأوا أن الأصل منع التسعير، وجواز التسعير استثناء عند الغلاء الشديد والاحتكار[1].

4- عرض مسألة التسعير كما وردت عند الفقهاء وأبرز الأدلة والمناقشات:

1.4 المدرسة النصية:

أقوال الفقهاء:

اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية الحنفية[2] والمالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] أن الأصل منع التسعير، ولا يجوز للحاكم أو الدولة أن تحدد سعراً معيناً للسلع، وتلزم الباعة به.

الأدلة على منع التسعير:

استدل الفقهاء بمجموعة من الأدلة على أن الأصل المنع من التسعير ومن هذه الأدلة:

- حديث أنس بن مالك المتقدم في منع التسعير السابق ذكره.

ويعد هذا الحديث من أقوى الأدلة على منع التسعير فالحديث صريح وواضح أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر التسعير ظلماً والظلم حرام[6].

- الأصل في البيع هو التراضي بين الناس فلا يحل لأحد أن يكره البائع على بيع ماله إلا بالرضا[7].
- الثمن حق العاقد فإليه تقديره فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه[8].
- إجبار الناس على بيع أموالهم بغير ما تطيب به أنفسهم ظلم لهم مناف لملكها لهم[9].
- التسعير سبب الغلاء: لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلداً يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها، ويكتمها، ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قليلاً، فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، فتغلو الأسعار، ويحصل الإضرار بالجانبين، جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصول إلى غرضه[10].
- التسعير حجر على الناس: الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم[11].

---

1. ابن نجيم، *البحر الرائق:* 230/8- الشربيني، *مغني المحتاج:* 392/2 - الباجي، *المنتقى شرح الموطأ:* 17/5.
2. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية، المحقق: طلال يوسف (بيروت، دار احياء التراث العربي، د.ت) 378/4- ابن نجيم، *البحر الرائق:* 230/8. - ابن عابدين، محمد أمين بن عمرالحنفي، رد *المحتار على الدر المختار* (بيروت، دار الفكر، ط2، 1412هـ - 1992م): 400/6 .
3. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ:* 17/5- ابن جزي- *القوانين الفقهية:* 169/1.
4. النووي، *روضة الطالبين:* 414/3- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور- *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل حاشية الجمل* (بيروت، دار الفكر، د.ت) 472/3. الشربيني، *مغني المحتاج:* 392/2.
5. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد- *الفروع*- المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2003 مـ) 178/6 - *ابن قدامة*، المغني: 164/4-. *البهوتي*، منصور بن يونس-*كشاف القناع* (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت) 187/3.
6. ابن قدامة، *المغني:* 164/4.
7. الشوكاني، *نيل الأوطار:* 260/5- أحمد الحسن- *التسعير في الفقه الإسلامي:* (بحث محكم- مجلة جامعة دمشق- العدد: 23- 2006). 455
8. المرغيناني، *الهداية*:378/4.
9. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.
10. ابن قدامة، *المغني*: 164/4
11. الشوكاني، *نيل الأوطار*: 260/5

2.4 المدرسة المقاصدية: جواز التسعير استثناء في الشريعة الإسلامية:

أ- أقوال الفقهاء: أجاز فقهاء الحنفية[1] والمالكية[2] ورواية عند الشافعية[3]، وعند بعض فقهاء الحنابلة كابن تيمية وابن قيم الجوزية، وروي عن سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري التسعير استثناء من الأصل عند الحاجة إلى ذلك، وعبروا عن هذه الحاجة عند تجاوز التجار في الأسعار، والغلاء الفاحش الذي يضر بالعامة ضرراً بالغاً ففي هذه الحالة يجوز للحاكم أن يتدخل ليفرض سعراً محدداً حماية للصالح العام ولإعادة الأسعار إلى حالتها الطبيعية.

وذكر المالكية صورة ثانية للتسعير وهي: أن ينقص أحد التجار في أسعار بضاعته ويقصد من ذلك الإضرار بباقي التجار عندها يجوز للحاكم أن يتدخل في إجباره على رفع السعر حماية للتجار حتى لا يتضررون ويخسرون أموالهم[4].

ب- الأدلة على جواز التسعير استثناء:

استدل من قال بجواز التسعير عند الحاجة إليه بعدة أدلة منها:

- المصلحة العامة: وهو النظر في المصالح العامة وعدم الإضرار بها، والمنع من الغلاء الفاحش والإضرار بالناس، واعتبروا أن التسعير ليس فيه إجباراً على البيع كما استدل المانعون، وإنما هو تحديد للسعر للمصلحة العامة وهذا لا يعتبر من باب الإضرار[5].
- دفع الضرر عن الناس: فإن أصاب البلد الغلاء الفاحش و لم يستطع الحاكم إزالة الضرر إلا من خلال التسعير فإنه يحق له ذلك دفعاً للضرر العام والقاعدة الشرعية تقول: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) فإن في التسعير ضرراً خاصاً، وفي عدم التسعير ضرر عام لذلك يلجأ الحاكم للتسعير لإزالة الضرر العام[6].
- ثمن المثل: فالتجار ملزمون ببيع بضائعهم بثمن المثل، وكذلك بذل الأجرة على عمل محدد تكون بأجر المثل وقد فصّل ابن تيمية في هذا الموضوع وذكر صورا كثيرة في الفقه تدل على جواز التدخل بين التجار وفي المعاملات حتى تكون بثمن المثل والتسعير هو صورة من هذه الصور التي يتدخل فيها الحاكم لإعادة الأسعار إلى توازنها وهو قيمتها الحقيقية في السوق، وإلزام الناس بالتبايع بثمن المثل ليس فيه ضرر على التجار وإنما فيه منفعة للجميع[7].

وقد استدل المالكية بإلزام التجار برفع الأسعار عند إنقاصها بقصد إضرار التجار بفعل عمر بن الخطاب المتقدم[8] فحاطب بن أبي بلتعة كان يبيع دون سعر الناس فأمره عمر أن يلحق بسعر الناس أو يقوم من السوق[9].

مما يلاحظ أن من أجاز التسعير نظر إلى المسألة نظرة مقاصدية، واعتمد على المصلحة العامة وأصول الشريعة الإسلامية في تحريم الظلم والإضرار بالناس.

---

1. المرغيناني، *الهداية*:378/4- ابن نجيم، *البحر الرائق*: 230/8-*حاشية ابن عابدين*: 400/6.
2. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.
3. النووي، *روضة الطالبين*: 414/3
4. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.
5. المرجع السابق: 17/5.
6. المرغيناني، *الهداية*:378/4- ابن نجيم، *البحر الرائق*: 230/8 - *حاشية ابن عابدين*: 400/6
7. ابن تيمية، *الحسبة في الإسلام*، 22.
8. تقدم تخريجه ص(3).
9 الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.

ج- المناقشات والردود:

1. أجاب ابن تيمية المجيز للتسعير عن حديث التسعير بأنه ورد في قضية محددة وليست لفظاً عاماً، ولا يوجد في المدينة من رغب بأن يبيع بأكثر من ثمن المثل لذلك لم يحتج النبي صلى الله عليه وسلم إلى التسعير [1].
2. وكذلك ردّ ابن القيم على منع التسعير في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم تكن حاجة إلى التسعير فلم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحيناً وخبزاً، بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قدم بالحب لا يتلقاه أحد، بل يشتريه الناس من الجالبين، وكذلك لم يكن في المدينة حائك بل كان يقدم عليهم بالثياب من الشام واليمن وغيرهما، فيشترونها ويلبسونها[2].

5.1 رد الشافعية المانعون للتسعير على المالكية بحديث عمر بن الخطاب أن الحديث بتمامه فيه دلالة على عدم جواز التسعير لأن عمر بن الخطاب راجع حاطباً في ذلك3 ووضح له أن ما أمره به إنما هو اجتهاد منه، وله الحرية أن يبيع ويشتري أينما يريد وبالسعر الذي يشاء، وفي مراجعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه دلالة قوية في المنع من إلزام الناس بالتبايع بسعر محدد.

بعد النظر في أقوال الفقهاء في المسألة والأدلة التي استدلوا بها، والمناقشات والردود على الأدلة نلاحظ أن الأدلة النصية التي وردت في الشريعة الإسلامية تمنع التسعير، وذلك لأنه تدخل للحاكم في معاملات الناس وأرزاقهم، وهذا يتنافى مع مبدأ الرضى في العقود والمعاملات، ويفتح الباب لتدخل الحكام الظلمة في الملكية الخاصة وهذا ما تمنعه الشريعة الإسلامية، وأما من أجاز التسعير من الفقهاء فقد أجازها من باب الاستثناء من ذلك الأصل عندما تضطر الدولة للتدخل في السوق حماية للسوق من التلاعبات والاحتكار والجشع، واعتمد على مقاصد الشريعة الإسلامية العامة من تحريم الظلم ومنع الضرر، وقد شاهدنا في الدول الحديثة التي تتبع النظام الرأسمالي وتحمي الملكية الخاصة ولا تسمح للدولة في التدخل كيف اضطرت للتدخل في بعض الأوقات حماية للسوق، ومنعاً من حدوث أزمات مالية ضخمة تعصف بالسوق وتهدد وجوده.

فالمنع من التسعير كان مستقراً زمن النبي صلى الله عليه وسلم لعدم وجود الحاجة إليه، وأما الفقهاء الذين أجازوا التدخل في السوق والتسعير خالفوا الأصل بسبب وجود الغلاء الفاحش، ورأوا ضرورة تدخل الحاكم حماية للناس من جشع التجار وطمعهم لذلك فالراجح هو عدم جواز التسعير إلا في حالات استثنائية محدودة وعند الضرورة وفي سلع محددة والله أعلم.

5- كيفية التسعير بالنسبة للحاكم وحكم مخالفته بالنسبة للتجار:

5.2 حكم مخالفة السعر المحدد: لو سعر الحاكم على أهل بلد وألزمهم بالتسعير هل يجوز للتجار مخالفة السعر المحدد:

اتفق العلماء حتى القائلين في المنع من التسعير على عدم جواز مخالفة السعر المحدد وذلك لوجوب طاعة الإمام وحرمة مخالفته ويعاقب المخالف بعقوبة تعزيرية لمخالفته الحاكم[4] .

5.3 حكم العقد عند البيع بالسعر المخالف: لو خالف التجار وباعوا بسعر آخر غير السعر المحدد من الحاكم هل يصح البيع أم لا يصح البيع، اتفق الفقهاء على صحة البيع مع وجود الإثم لمخالفة الإمام[5] . ورد في مغني المحتاج: (وصح

1. ابن تيمية، *الحسبة في الإسلام*، 22.
2. ابن قيم، *الطرق الحكمية*: 213.
3. الماوردي، *الحاوي الكبير*: 407/5- ابن قدامة، *المغني*: 164/4.
4. الشربيني، *مغني المحتاج*: 392/2- ابن نجيم، *البحر الرائق*: 230/8.
5. المرغيناني، *الهداية*:378/4.

البيع إذ لم يعهد الحجر على الشخص في ملكه أن يبيع بثمن معين) [1] . وأما الحنابلة الذين حرموا التسعير فقد نصوا على أن الإمام إن ألزم الناس بالبيع بسعر محدد فهو يعتبر إكراه ولا يصح هذا البيع ويبطل لما فيه من معنى الإكراه على أصح الروايات[2] .

5.4 كيفية التسعير: اتفق الفقهاء أن التسعير من الحاكم يجب أن يكون بعد مشورة التجار والناس، ولا يجوز للحاكم أن يسعر بدون مشورة حتى لا يضر التجار والمشترين، ومنعاً للظلم والاستبداد، ومن الممكن أن تتولى جهة محددة يعينها الحاكم وتمتلك الخبرة اللازمة في الأسواق مسؤولية التسعير كالمحتسب على الأسواق قديماً، أو وزارة التموين والاقتصاد حديثاً[3].

5.5 البضائع التي يجري عليها التسعير: هل يشمل التسعير جميع البضائع عند القائلين به أم أنه يقتصر على أقوات الآدميين كالقمح والشعير لضرورتهم:اختلف الفقهاء القائلون في التسعير في هذه المسألة، عند الحنفية يوجد روايتان الرواية الأولى ينبغي الاقتصار على القوتين (قوت البشر وقوت البهائم) وكذلك عند الشافعية الذين أجازوا التسعير، وفي الرواية الثانية يمكن أن يشمل جميع السلع وهو قول أبي يوسف[4]. وظاهر الأحاديث لا تفرق بين القوت وغيره، وأجاز بعض الزيدية التسعير في غير القوتين وقد علق الشوكاني على ذلك بأن التخصيص يحتاج إلى دليل، والمناسب الملغي لا ينتهض لتخصيص صرائح الأدلة، بل لا يجوز العمل به على فرض عدم وجود دليل كما تقرر في الأصول[5] . أما المالكية فقد خصصوا التسعير في المكيلات والموزونات لوجود مثيل لها، ويسهل ضبطها أما ماعدا المكيلات والموزونات والأموال القيمية التي تختلف قيمتها باختلاف ذاتها واختلاف الصنعة فيها لا تسعر لصعوبة ضبطها وتعلقها بالقيمة [6] . ومما ينبغي الاقتصار في التسعير على الأقوات وذلك لأن التسعير ورد في الشريعة الإسلامية عند الضرورة، والضرورات تقدر بقدرها، ولا ينبغي التوسع بها عند عدم وجود الحاجة.

5.6 هل يكون التسعير على جميع التجار، أم على أهل البلد دون الجالبين والجلب هو الذي يأتي بالبضائع من خارج السوق. ورد في المذهب المالكي روايتان الأولى أنهم لا يسعر عليهم تشجيعا للتجار بالقدوم إلى البلد وجلب البضائع حتى ينتفع منها الناس فالتسعير عليهم فيه تضييق على التجار، وحجر عليهم مما يؤدي إلى الإضرار بالسوق، والرواية الثانية أنه يسعر عليهم ما عدا القمح والشعير فإنهم يبيعون كيف يشاؤون ولا يوجد فرق بين التاجر من أهل البلد، والتاجر الذي يجلب البضائع من خارج البلد[7] .

6- التسعير في الأدبيات الغربية :

إن مسألة التسعير مرتبطة بالنظام الاقتصادي السائد في الدولة ويمكن أن نحصر هذه المسألة في النظم الاقتصادية المعاصرة في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: النظام الرأسمالي الحر وهو نظام تسود فيه الملكية الفردية، والحرية الاقتصادية، واقتصاد السوق، ولا يجوز للدولة أن تتدخل بالسوق حيث يتحدد السعر من خلال السوق الحرة، ويلعب قانون العرض والطلب الدور الأكبر في تحديد الثمن والتوزان عن طريق التغير في أثمان السلع والخدمات، ومستويات الأجور، وتحديد الصادرات والواردات.

---

1. الشربيني، *مغني المحتاج*: 392/2.
2. ابن مفلح، *الفروع*: 178/6
3. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.
4. النووي، *روضة الطالبين*: 414/3- *حاشية ابن عابدين*: 400/6
5. الشوكاني، *نيل الأوطار*: 260/5.
6. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5.
7. الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*: 17/5- ابن قيم، *الطرق الحكمية*: 213

الاتجاه الثاني: الرأسمالية المقيدة وقد ظهرت في بداية القرن العشرين عندما اقتنع معظم السياسيين والاقتصاديين بإدخال قيود على النظام الرأسمالي حيث يقوم على إعطاء حق للدولة لنوع من التدخل وهذا التدخل يختلف من مجتمع إلى آخر ففي بعضها يكتفي بالإشراف والقوانين، وحماية المصالح المادية للأفراد، وفي بعضها يرتقي إلى أن تمارس الدولة نشاطاً اقتصادياً بهدف تحقيق التنمية الاقتصادية، ورفع مستوى دخل الطبقات الفقيرة والرفاهية، أو لصالح فريق من المنتجين كالمزارعين، والصناعات الصغيرة التي تحتاج إلى الدعم والعناية.

الاتجاه الثالث: وهو النظام الاشتراكي الشيوعي وقد قام كرد فعل على النظام الرأسمالي فالدولة هي التي تنظم المجتمع على أساس إلغاء الملكية الفردية لصالح ملكية عامة أو جماعية، والرقابة الجماعية على عناصر الإنتاج والتوزيع، والدولة هي التي تخطط، وتوجه الاقتصاد، وتفرض الأسعار، وتعيد توزيع الدخل والثروة[1] .

7- التسعير في النظام الاقتصادي الإسلامي والاقتصاد الغربي:

تعتبر مسألة التسعير وهي تدخل الحاكم في الحياة الاقتصادية وتحديد سعر للسلع والمنتجات من المسائل المتعلقة بالحرية الاقتصادية وحرية الفرد في الملكية الخاصة فهل يوجد حرية اقتصادية مطلقة، ولا يحق للدولة أن تتدخل في الملكية الخاصة في الشريعة الإسلامية كما في النظام الرأسمالي، أم أنه لا يوجد حرية اقتصادية مطلقاً والدولة تتدخل في جميع الأنشطة الاقتصادية كما في النظام الاشتراكي.

لقد اعترفت الشريعة الإسلامية بالحرية الاقتصادية، وأعطت الفرد حريته في بذل الجهد والتملك بالطرق المشروعة، وحمت هذه الملكية الخاصة فقال تعالى (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) (الملك/ 15) إلا أنها اشترطت على الفرد ألا يتعدى على الملكية العامة أو حق المجتمع أو الإضرار بالمصالح العامة (لا ضرر ولا ضرار) وحرمت الاحتكار والربا والاستغلال، وورد عدد من النصوص التي تنهى عن التعدي على الآخرين بموجب الحرية الاقتصادية فقد أجازت للدولة التدخل لحماية الملكية الخاصة عند حصول التعدي عليها ورد في الفقه الإسلامي وأدلته: (وكذلك يحق للدولة التدخل في الملكيات الخاصة المشروعة لتحقيق العدل والمصلحة العامة، سواء في أصل حق الملكية، أو في منع المباح وتملك المباحات قبل الإسلام وبعده إذا أدى استعماله إلى ضرر عام، كما يتضح من مساوئ الملكية الإقطاعية، ومن هنا يحق لولي الأمر العادل أن يفرض قيوداً على الملكية في بداية إنشائها في حال إحياء الموات، فيحددها بمقدار معين، أو ينتزعها من أصحابها مع دفع تعويض عادل عنها إذا كان ذلك في سبيل المصلحة العامة للمسلمين) [2] .

ومن الأمثلة على تدخل الدولة في الملكية الخاصة عند وجود الضرر:

"عن سمرة بن جندب أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم، أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: «فهبه له ولك كذا وكذا» أمرا رغبه فيه فأبى، فقال: «أنت مضار» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري: «اذهب فاقلع نخله»[3] ".

ومن الأمثلة أيضاً: "أن رجلاً اسمه الضحاك بن خليفة ساق خليجاً من العريض (واد في المدينة)، وأراد أن يمر به في أرض محمد بن مَسْلَمة، فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة، فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: «لا، فقال

---

1. قره داغي، علي محي الدين. *المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي* (لبنان، دار البشائر الإسلامية، ط2، 1431هـ/2010م). 43/1

2. الزحيلي، وهبة- *الفقه الإسلامي وأدلته* (دمشق، دار الفكر، ط2، 1405 هـ- 1985م) 4581/6.

3. *سنن أبي داوود*- باب من القضاء عن سمرة بن جندب رضي الله عنه - رقم الحديث: 3636--. أبو داود سليمان بن الأشعث-*سنن أبي داود*- المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت). 315/3

عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أولاً وآخراً، وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك»[1] ".

فالنظام الاقتصادي في الشريعة الإسلامية ليس كالنظام الرأسمالي يقدس الملكية الخاصة ويهدر الملكية العامة، كما أنه ليس كالنظام الاشتراكي يهدر الملكية الخاصة ويقدس الملكية العامة إنما هو نظام مستقل قائم بذاته يحمي الملكية الخاصة ولكن بضوابط وقيود وهو عدم التعدي على الآخرين أو التعدي على الملكية العامة وهو قريب من الرأسمالية المقيدة التي تعطي الحق للدولة في الإشراف والتدخل عند الحاجة[2].

وقد اتجهت معظم التشريعات الحديثة التي تراعي مبدأ حرية السوق إلى سن مجموعة من القوانين يتيح للدولة أن تتدخل في ظروف استثنائية لحماية السلع الضرورية ومكافحة المضاربة بجميع أشكالها والحفاظ على القدرة الشرائية للمستهلك[3].

الخاتمة:

في ختام البحث نجد أن مفهوم التسعير في الفقه الإسلامي كان مستقراً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وهو العصر الأول من التشريع حيث منع النبي صلى الله عليه وسلم التسعير بنص واضح لا تأويل فيه وذلك حتى لا يختل مبدأ الرضى بين الناس في معاملاتهم، وحتى لا تمتد أيدي الحكام إلى أموال الناس، وبقي هذا المبدأ مستقراً عند جميع الفقهاء وهو منع الحاكم من التسعير، ولكن في العصور اللاحقة، وفساد التجار، ووجود التلاعبات في الأسواق، وزيادة الجشع والاحتكار لغلاء الأسعار صرح بعض الفقهاء بجواز تدخل الدولة في تسعير البضائع حماية للمصلحة العامة والمجتمع وذلك على مبدأ (عند تعارض مفسدتين روعي أخفهما ضرراً). وبالرغم من جواز تدخل الدولة في السوق عند بعض الفقهاء لكن وضع الفقهاء المجيزون مجموعة من الضوابط حتى لا يتم ظلم التجار، والإخلال بمبدأ الرضى بين المتعاقدين فجواز التسعير هو استثناء في الشريعة الإسلامية تلجأ إليه الدولة عند الحاجة.

وبالمقارنة مع النظم المعاصرة نجد أن هذه المبادئ في الشريعة الإسلامية من ناحية التسعير اقتربت من الرأسمالية المقيدة التي أجازت للدولة التدخل في السوق من خلال رقابتها، وسن مجموعة من القوانين لحمايتها من جشع التجار والغلاء الفاحش.

من خلال البحث بمفهوم التسعير نستطيع تقرير مجموعة من القواعد التي يمكن أن تعتمدها الدولة المسلمة في النظام الاقتصادي:

1. التسعير يعتبر تطبيق عملي للسياسة الاقتصادية التي تقوم عليها منظومة الدولة في الإسلام.
2. منع الدولة من التدخل في الحياة الاقتصادية بين الناس في معاملاتهم وتجاراتهم.
3. يجوز للدولة التدخل في السوق حال حصول أزمات اقتصادية كبيرة قد تعصف بالسوق وتضر بالأسعار وهذا ما اعتمده النظام الرأسمالي في بداية القرن العشرين.
4. اعتمد الفقهاء السابقون على الفقه المقاصدي حيث أجازوا للحاكم التدخل بناء على المصلحة العامة مؤولين النصوص التي منعت من التسعير.

---

1. *موطأ الإمام مالك*- باب: القضاء في المرفق- رقم الحديث: 2760- 1079/4.
2. الزحيلي، *الفقه الإسلامي وأدلته*، 4573/6.
3. *بحث تدخل الدولة في تحديد الأسعار كاستثناء على مبدأ حرية الأسعار*- طالب محمد كريم- (بحث محكم).

المصادر والمراجع:

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي- *لسان العرب*- الناشر: دار صادر – بيروت- الطبعة: الثالثة - 1414 هـ .
- الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب- *القاموس المحيط*- تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة- الناشر: مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان- الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني- *نيل الأوطار*- تحقيق: عصام الدين الصبابطي- الناشر: دار الحديث، مصر- الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
- كريم، *تدخل الدولة في تحديد الأسعار كاستثناء (بحث محكم)*- مجلة القانون- العدد (7)- 2016.
- أحمد بن محمد بن حنبل- *مسند الإمام أحمد بن حنبل* -المحقق: شعيب الأرنؤوط - الناشر: مؤسسة الرسالة - الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- الترمذي، محمد بن عيسى- *سنن الترمذي* - المحقق: بشار عواد معروف الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت - سنة النشر: 1998 م.
- ابن نجيم المصري زين الدين بن إبراهيم بن محمد- *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*- الناشر: دار الكتاب الإسلامي - الطبعة: الثانية.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب- *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* -الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة: الأولى، 1415هـ
- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد- *المغني*- الناشر: مكتبة القاهرة.
- المباركفورى، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم- *تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي*- الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد- *المنتقى شرح الموطأ*- الناشر: مطبعة السعادة – مصر- الطبعة: الأولى، 1332 هـ.)
- البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر- *السنن الكبرى*- المحقق: محمد عبد القادر عطا- الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم- *الحسبة في الإسلام*- دار الكتب العلمية- بيروت.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف- *روضة الطالبين وعمدة المفتين*- تحقيق: زهير الشاويش- الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- الطبعة: الثالثة، 1412هـ / 1991م.
- المرغيناني، علي بن أبي بكر- *الهداية في شرح بداية المبتدي*- المحقق: طلال يوسف- الناشر: دار احياء التراث العربي - بيروت – لبنان.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمرالحنفي- *رد المحتار على الدر المختار*- الناشر: دار الفكر-بيروت- الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.

- ابن جزي، محمد بن أحمد- *القوانين الفقهية*.
- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور- *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل* - الناشر: دار الفكر- بيروت.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد- *الفروع* - المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي- الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة: الأولى 1424 هـ - 2003 مـ
- البهوتي، منصور بن يونس- *كشاف القناع عن متن الإقناع*- الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت.
- أحمد الحسن، *التسعير في الفقه الإسلامي* (بحث محكم- مجلة جامعة دمشق- العدد: 23- 2006) ص:455.
- الماوردي، علي بن محمد- *الحاوي الكبير* - المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود- الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان- الطبعة: الأولى، 1419 هـ -1999 م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر- *الطرق الحكمية*- الناشر: مكتبة دار البيان.
- الزحيلي، وهبة- *الفقه الإسلامي وأدلته*- دار الفكر- دمشق- الطبعة الثانية- 1405 هـ 1985م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث- *سنن أبي داود*- المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد- الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

مقاصد المعاملات المالية عند ولي الله الدهلوي

الدكتور إسماعيل بعاق

VELİYULLAH DİHLEVÎ'NIN MALİ İŞLEMLERLE İLGİLİ MAKSATLARI

DR. ÖĞR. ÜYESİ İSMAİL BUAK

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

ismaeelbaak@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3533-8728

مقدمة

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

إن الوقوف على فكر فلاسفة المسلمين وحكمائهم، يُبَصِّر الإنسان بالطريق الذي سلكوه، وبالمنهج الذين ساروا عليه، فيستفيد منهم معرفة ذلك الطريق، ويكون على بصيرة بالمنهج الذي انتهجوه، ومن مفكري الإسلام وفلاسفتهم الإمام أحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي رحمه الله تعالى، الذي نشأ نشأة علمية صحيحة، قائمة على أسس متينة منذ نعومة أظفاره، إذ اعتنى به والده ووالدته عناية فائقة، ونشأاه على التقوى والعلم والمعرفة، وقد كمل تحصيل علوم الآلة على وجه الإتقان، حتى جلس للإفادة والتعليم وهو في الخامسة عشرة من عمره، وأكمل تحصيله العلمي بالتوسع في العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه وأصولَيْ الفقه والحديث، على والده وعلماء بلده، ثم ارتحل في طلب العلم إلى الحرمين وغيرها من البلاد، وبدأت تظهر آراؤه وأفكاره التي تكونت منها شخصيته العلمية، والتي ظهرت من خلال آثاره العلمية تدريسًا وتأليفًا، وخاصة في كتابه حجة الله البالغة، حتى صار علمًا عليه[1].

ويتميز منهج الإمام الدهلوي العلمي، في الجمع بين المنقول والمعقول، "فإن من يدرس شخصية الشاه ولي الله الدهلوي يصادفه تياران متميزان في فكره وفلسفته، أولها: يقدمه باعتباره شارحًا ومفسرًا، والثاني: بصفته مفكرًا وفيلسوفًا، وهذان التياران يجريان جنبًا إلى جنب أحيانًا حيث يجري التيار الفكري تحت التيار الفلسفي، وأحيانًا أخرى يجري كل منهما على الاستقلال، لكنهما في هذه الصورة أيضًا لا ينفي أحدهما الآخر على اختلاف مجراهما، بل على العكس يؤيد كل منهما الآخر"[2].

والحديث عن هذه الجوانب في شخصية الإمام الدهلوي تتجلى من خلال كتابه حجة الله البالغة، حيث يظهر تميزه في كلامه عن مقاصد وأسرار الشريعة، على وجه لم يسبق إليه، وأهم ما فيه: التأسيس للمقاصد؛ فإن الدهلوي أسس كتابه على مقدمات بمثابة الأسس للمقاصد، ثم بيان المقاصد الكلية والمقاصد الخاصة في كل باب من أبواب الدين. وهو بهذا يتميز عن الإمام الشاطبي وابن عاشور رحمهما الله تعالى، لأنهما لم يؤصلا و لم يؤسسا للمقاصد، وإنما ابتدأوا بذكر المقاصد مباشرة، وهو ما أخذه عليهما المفكر الجزائري طه عبد الرحمن من أنهما لم يؤسسا للمقاصد بالأسس التي تقوم عليها[3].

ثم إن الدهلوي لم يفصح عن مصادره في كتابه، إلا أنه أشار إلى جهود الإمام الغزالي والخطابي والعز بن عبد السلام فإنه قال "لم يزل التابعون ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص مناطا مناسبا لدفع ضر أو جلب نفع كما هو مبسوط في كتبهم وذاهبهم ثم أتى الغزالي والخطابي وابن عبد السلام بنكت لطيفة وتحقيقات شريفة[4]" وهذا يدل على أنه استفاد من منهجهم وفكرهم في هذا موضوع المقاصد، إلا أنه يبدو أنه لم يطلع على كتاب الشاطبي وإلا ذكره. وإن كثيرًا ممن كتبوا في المقاصد لم يهتموا بالدهلوي،كأحد أركان التأليف فيها، ومن ذكره لم يوفه حقه، وهو جدير بأن يعتنى به ويستفاد منه في هذا العلم، إذ أنه اعتنى بالمقاصد الكلية العامة وبالمقاصد الخاصة في كل باب من أبواب الدين، وخاصة الأبواب الفقهية، وهو بهذا سابق للإمام طاهر بن عاشور رحمه الله تعالى فيما ذكره من المقاصد الخاصة لكل باب، بل إن تأصيله للأبواب الخاصة، وعلى الخصوص المعاملات المالية منها، فيها من الدقة ما يفوق ما ذكره غيره، إذ أنه جمع بين التأسيس والتأصيل والاستدلال والتفريع.

و لم أجد من خص المقاصد في المعاملات المالية عند الإمام الدهلوي بالدراسة، إلا أنه توجد دراستان تتقاطعان جزئيًا مع موضوع هذا المقال، وهما: "الأفكار الاقتصادية عند ولي الله الدهلوي" إعداد: منير الشاطر وسارة القحطاني، وقد تناول المقال

---

1 محمد حفظ الرحمن الكملائي، *البدور المضية في تراجم الحنفية*، (القاهرة: دار الصالح، 2018/1438)،30/3.

2 تاج الدين المناني، *الدهلوي وكتابه حجة الله البالغة*، (الهند: دار الهداية، 2011/1432)، 24.

3 طه عبد الرحمن، *التأسيس الائتماني لعلم المقاصد*، (بيروت: مركز نهوض للدراسات والأبحاث، 2022)، 19.

4 أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، *حجة الله البالغة*، تحقيق: سيد سابق، (بيروت: دار الجيل، 2005/1426)،29/1.

القضايا الاقتصادية العامة في فكر الدهلوي، وبحث "الرؤية المقاصدية عند ولي الله الدهلوي" من تأليف د. علي الندوي، وقد أشار في ثنايا البحث إلى مقاصد المعاملات المالية؛ إلا أنه لم يستوف مقاصده.

1. المقاصد مفهومها ومكانتها وفائدتها

1.1 تعريف المقاصد

المقاصد لغة: ترجع كلمة المقاصد إلى الجذر اللغوي قصد، والقاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء[5].

وفي الاصطلاح: عبر عنها الدهلوي بقوله: "علم أسرار الدين الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها.. وعليها تبنى الأحكام"[6]. ومن خلال هذا التعريف، يظهر سبق الإمام الدهلوي لبيان معنى المقاصد على غيره، ممن كتب وألف فيها، وقد تعددت تعاريف المقاصد عند العلماء المعاصرين، إلا أن جلهم تابع في تعريفه للإمام ابن عاشور حيث عرفها بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[7]" ومن أتى بعده أعاد صياغة تعريفه أو اختصره أو زاد عليه، ومن هذه التعريفات تعريف الدكتور قطب الريسوني: بأنها المصالح الملحوظة في عظم أحوال التشريع أو في باب منه أو في حكم من أحكامه مما ينتظم به قوام الدين والدنيا[8]" وتعريف الدكتور أحمد الريسوني: بأنها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها[9]"

1.2 مكانة التعليل من المقاصد

يعتبر التعليل من أهم أركان المقاصد، إذ لابد من وجود علة حتى يكون المقصد معتبرًا، والعلة لا تكون معتبرة ومؤثرة إلا إذا كانت منضبطة، وهي بهذا تخالف الحكمة، وقد كثر في كلام الإمام الدهلوي ذكر العلة في بيان الأحكام الشرعية من الأدلة في صور المسائل المتشابهة، وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأنه إذا اشتركت مجموعة المسائل الفقهية في نفس العلة على تقرير حكم ما؛ فإنه ينبغي أن تكون مقصدًا، وإلا بقيت علة أو حكمة. وقد اعتمد الإمام الدهلوي في بيان بناء الأحكام على العلة، فقد قال: "إذا أوحي إليه بحكم من أحكام الشرع واطلع على حكمته وسببه، كان له الأخذ بتلك المصلحة وينصب لها علة ويدير عليها الحكم[10]" وبهذا يتبين أن الإمام الدهلوي يؤكد أن ما تناط به الأحكام هو العلة، وليست الحكمة، فلم يُنط الأحكام بالحكمة، وإنما أشار إلى أنه لا بد من نصب علة مضبوطة يدار عليه الحكم ويناط بها، وقد قال: "ولها – أي العلة– محال ولوازم يتعلق بها الغرض[11]".

1.3 مكانة المقاصد من الأدلة

مهمة المقاصد تبيين مآخذ الأحكام الشرعية من النصوص، ولا ينبغي أن تكون بدلاً عن الأدلة الأصلية والقواعد الكلية، إذ "أن المقاصد لا تستقل بنفسها في الاستنباط، بل لابد من آلية الاجتهاد[12]" فالأساس في الاستدلال هو ما دلت عليه النصوص، وإنما نلجئ إلى المقاصد في أحوال: حيث لا نص خاص في مسألة ما، أو حين نحتاج إلى التعليلات والمؤيدات لوجه من الوجوه في الاستدلال، وخاصة إذا احتاج الأمر إلى الترجيح حين تعارض الأدلة، والسبق في هذا للأئمة المجتهدين، ومنهم الإمام

---

5 أحمد بن فارس القزويني، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 95/5، مادة قصد.

6 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 22/1.

7 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، 165.

8 قطب الريسوني، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة*، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2023/1444.)، 13.

9 أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، (هيرندن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992/1412)،19.

10 الدهلوي، *حجة الله البالغة*،191/1.

11 الدهلوي، *حجة الله البالغة*،171/1.

12 نعمان جغيم، *طرق الكشف عن مقاصد الشارع*، (عمان: دار النفائس، 2004/1435.)،41.

الشافعي[13]، وقد كثر الحديث عن هذه المقاصد والأسرار، وصار ذلك بمثابة الخروج على قوانين الاستنباط الدقيقة وعدم الرضا بها؛ لاختلاف المناهج فيها، وصار التوسع في استعمال المقاصد لإصدار الأحكام هي الأساس عند من لم تكمل عنده ملكة الاجتهاد، و لم تطعه آلة الاستنباط، وصار يرفض الأساس ويتمسك بها ،ويجعلها الأساس في الحجاج وبناء الأحكام ويرمي الفقهاء والأصوليين بعدم المعرفة وقصور الرأي، ولكن كل هذا ليس حجة في إلغاء الأصول واعتماد هذه الأسرار الفضفاضة، إذ "إعمال المقاصد عند الاجتهاد وفي قضاياه ونوازله صنيع محوج إلى التثبت وانتحاء الضوابط القمينة بإحكام التنزيل والتفعيل[14]".

1.4 فائدة الحِكَم والمقاصد

إنما يبحث الفقهاء في بناء الأحكام عن المقاصد، ويجتهدون في إظهار الحكمة من شرع تلك الأحكام، حتى تكون أقرب إلى قبول القلوب التي لم تطمئن إلى تلك الأحكام المستنبطة من الشريعة، وتقريبها إلى أذهان العامة لحملهم على الالتزام بها وقبولها، وسبب الحاجة إلى هذا عدم رسوخ اليقين والإيمان في النفوس، إذ لو كان الإيمان قويًا راسخًا لما احتيج إلى البحث عن الحكمة، ففي التسليم بأن الله تعالى أحكم الحاكمين وخير الحاكمين، غنًى عن البحث عن تلك الأسرار، وإلى هذا أشار الإمام الدهلوي بقوله: "ليس من وظيفة الشرع الإخبار عن أسرار الأحكام إذ الأصل هو امتثال الأحكام بدون اشتراط معرفة غاياتها التشريعية" وقد "أوجبت السنة أيضًا؛ أنه لا يحل أن يتوقف في امتثال حكم الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح؛ لعدم استقلال كثير من الناس في معرفة كثير من المصالح، ولكون النبي صلى الله عليه وسلم أوثق عندنا من عقولنا[15]".

ولمقاصد المنهيات وخاصة في باب المعاملات المالية أهمية كبرى؛ ذلك أنه "لا تنزيل لمقاصد المعاملات المالية؛ إلا بتعليل صحيح للمنهيات الواردة في باب البيوع والعقود وأنواع المكاسب والمبادلات، إذ لابد أن تستبين المفاسد المستدفعة، بخطاب النهي، وتوزن بميزان رتبة هذا الخطاب، علوًا أو توسطًا أو دنوًا، والنواهي ليست على وزان واحد، من حيث تعلقها بمراتب المقاصد وصيغ ورودها، يقول البقوري: المصالح والمفاسد تختلف وبحسب اختلافها يختلف والنهي في القوة وعدم القوة هذا هو الغالب الكثير. وإذا تمهد هذا استبان أن التعليل المقصدي من مفاتيح المعالجة الفقهية النظرية، لنوازل المعاملات المالية والمصرفية، إذ يتبلغ به إلى تحقيق مناطات تلكم المعاملات والحكم عليها، وردِّ كل معاملة إلى سخنها الشرعي أو الربوي[16]".

2. المقاصد في فكر الدهلوي في باب المعاملات المالية

مقاصد الشريعة منها مقاصد عامة كلية، وهي المقاصد المشهورة المتداولة، ومنها مقاصد جزئية خاصة، والذين وقفوا على المقاصد الجزئية وخصوها بالبيان والتأليف، قلة من فلاسفة الفقهاء، والوقوف على المقاصد الخاصة بعد التمكن من المقاصد العامة، ذو أهمية بالغة في الاجتهاد الفقهي، وقد قال العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام "اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه؛ فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة والخاصة، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلًا في غيره نظرًا إلى مصلحة البابين، كما يشترط استقصاء أوصاف المحكوم له والمحكوم عليه أن ينتهي إلى عزة وجوده المشارك في تلك الأوصاف، كي لا يقع الحكم على مبهم"[17].

---

13 أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله الدهلوي، *عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد*، (المكتبة الشريفة)،5.

14 الريسوني، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة*، 17.

15 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 29/1.

16 الريسوني، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة*، 17 -19.

17 عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414) ،122/2

ثم إن "باب المعاملات المالية خصب المادة متشعب المسالك، وحاجته إلى التفعيل المقاصدي ناجزة لا مجال للشك فيها، بيد أن هذه الحاجة لا ينبغي أن تنسي أهل الفقه والفتوى أن المقاصد اليوم صارت مَركبًا ذلولًا لأفراد من الصائلين على محراب الشرع وحرمة العلم، وأدة للتطويع القسري للنصوص؛ كي تستجيب لشذوذات لا أصل لها في فقه الرخصة، وتمحلات سمها ما شئت؛ إلا أن تكون اجتهادًا صادرًا من أهله في محله. وفي هذا السياق فإن من الواجب المضيق – بعبارة الأصوليين- صياغة جملة من الضوابط المرشدة لإعمال المقاصد الخاصة بالعقود والمعاملات المالية، وهي بمنزلة صنجة الميزان الذي لا يحيف في وزنه وتعييره، وكذلك ينبغي أن يكون الاجتهاد المقاصديكله موزونامنضبطا لأن القصد قصد الشارع والمطبِّق موقِّع عنه فلا يُتقى غِب التقول عليه إلا بالميزان المذكور"[18]. لكن لابد من اعتبار المقاصد العامة في أثناء الوقوف على المقاصد الخاصة إذ للمقاصد العامة حاكمية على مقاصد الباب الخاصة، ففي باب المعاملات والعقود المالية مقاصد خاصة، وإعمالها في الاجتهاد النوازلي مشروط بالسلامة من معارضة المقاصد العامة للتشريع؛ لأنها حاكمة على ما دونها حكم الأصل أو الناظم الكلي، ومعنى ذلك: أن إعمال المقاصد الخاصة في النوازل المالية لابد أن يتساوق مع مقصد عام، ولايسوغ أن يستمسك في تجويز معاملة أو عقد بمقصد خاص منابذ لمقصد عام؛ نظرًا إلى رجوع الجزئي إلى أصله واعتباره[19].

وقد جاء بنيان المقاصد الخاصة –كما استنبطها الباحث من فكر الإمام الدهلوي- في باب المعاملات المالية على منهج الحنفية في أصول الفقه وقواعده، حيث إن الأصول عندهم مبنية على الفروع ومستنبطة منها، وكذلك فعل الإمام الدهلويي في كتابه حجة الله البالغة حيث جمَّع الفروع الفهية المتشابهة التي يجمعها علة واحدة في محل واحد غالبًا، وقد تتبع الباحث هذه الفروع الفقهية التي تندرج تحت العلل التي اجتهد الإمام الدهلوي أنها ترجع إليها، وضم شتاتها من مظانها. وكان التعليل لتلك الفروع مستنبطًا من الأحاديث الواردة فيها، وذلك من خلال الوقوف على مقصد الشارع من تشريع تلك الأحكام، وقد اجتهد الباحث في استنباط هذه المقاصد من كلام الإمام الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة، إذ أنه لم ينص عليها صراحة، وإنما كانت التعبير عن هذه المقاصد باللقب الخاص بها مستفادًا من كلام الإمام الدهلوي رحمه الله تعالى.

وترجع المقاصد الخاصة بأبواب المعاملات المالية في فكر الإمام الدهلوي إلى عشر مقاصد، وهي:

2.1 مقصد التملك

تعريف الملك: معنى الملك في حق الآدمي: أحقيته بالانتفاع مما يدخل تحت يده، بسبب صحيح من أسباب الملك[20].

ويعتبر مقصد التملك أساس مقاصد المعاملات المالية، إذ مدارها على الملكية، ومفهوم المالية أيضًا تابع لمفهوم الملكية؛ إذ المالية تثبت فيما يملك أو يكون قابلًا لأن يملك[21]. ثم إن أساس الملك الاختصاص[22]، وبهذا تتجلى نوعية ملكية العباد في الفهم الاقتصادي الإسلامي، حيث إن ملكيتهم إنما هي ملكية اختصاص، وليست مطلقة، فالملكية المطلقة لله تعالى، وبناء على هذا المفهوم للملكية؛ فإن المال إذا خرج بسبب ما عن ملك الإنسان، عاد إلى حكم ملك الله تعالى كما في اللقطة، وكما في الأرض التي باد أهلها عنها، فإن ملكيتها ترجع إلى أصل ملك الله تعالى. وقد اعتمد الدهلوي في التأصل لهذا المقصد، أن المال كله مال الله تعالى ليس لأحد فيه حق، إلا أنه سبحانه وتعالى قد أباح للناس الانتفاع به، وعلى هذا الأساس وضع الفقهاء قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة. ولما وقعت المشاحة بين الناس بمقتضى هذه الإباحة، كان الحكم أن لا يُهيج أحد مما سبقت يده إليه من غير

---

18 الريسوني، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة*، 17.

19 الريسوني، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة*، 22-23.

20 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 261/2.

21 علي الخفيف، *الملكية في الشريعة الإسلامية*، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996/1416)، 11.

22 علي الخفيف، ، *الملكية في الشريعة الإسلامية*، 18.

مضارة، كما في إحياء الموات[23]، فإن الحيازة لمن سبقت يده إليه. وهذا يوضح الفرق بين الملك والحيازة، فالملك لله، والحيازة للإنسان[24]. وينبني على هذا المقصد؛ حرمة المزاحمة فيما اختص به صاحب اليد، إلا بمبادلة أو عن تراض[25]. وهذه الملكية تعتبر ملكية اختصاص، وتثبت للإنسان بسبب ما من الأسباب: وذلك إما بسبق يده إليه، أو بالوارثة، أو بوجه من الوجوه المعتبرة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" ذلك لأنه عمل زائد عن أصل الشجرة، وقد ظهرت الثمرة على ملكه، وهو يشبه الشيء الموضوع في البيت، فيجب أن يوفى له حقه إلا أن يصرح بخلافه[26].

2.2 مقصد توزيع المكاسب على وفق المصالح

قد اعتمد الدهلوي في هذا المقصد على أساس: "أن القاعدة في مكاسب الناس مما يصلحهم في معاشهم وخاصة في الحياة المدنية؛ توزيع المكاسب على أفراد المجتمع على أساس المهم مما يصلحهم، وحجز الأغلبية عن الانصراف إلى ما لايدر عليهم ربحًا وتقدمًا في حياتهم المدنية، -مثل الرعي والزراعة- وكذلك منع من يتعاطى شيئًا من الأعمال التي تتعارض مع الدين أو ما يضر بالمجتمع، مما يدخل المفاسد فيها، لأن بذلك يكون صلاح حال المجتمع من حيث المكاسب[27]. وكذلك من الأسباب التي هي علة في فساد الحياة المدنية "انشغال الطبقة المترفة وانغماسها في دقائق الزينة والشهوات والملذات، مما هو زائد عن الارتفاقات الضرورية، فهذه الطبقة إذا أنفقت الأموال في هذا الميدان، أهملوا المصالح الأساسية للمدنية، ومن هنا جاء التحريم لبعض مظاهر الترف؛ كالقينات والحرير وبيع الذهب بالذهب متفاضلًا[28]".

2.3 مقصد السماحة

تعريف السماحة لغة: أصل يدل على سلامة وسهولة[29]، **وحقيقتها:** كون النفس بحيث لا تنقاد لدواعي القوة البهيمية، ولا تتشبع فيها نقوشها، ولا يلحق بها وضر لوثها، وتعني في هذا الباب -باب المعاملات المالية-: السخاوة والقناعة[30].

أما الدليل الذي يستند إليه هذا المقصد، فهو: حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رحم الله رجلًا سمحًا إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى[31]" يقرر الدهلوي بناء على هذا الحديث أن السماحة من أصول الأخلاق التي يكون فيها تهذيب النفوس، ومن خلالها تتخلص عن أن تحيط بها الخطيئة، وأيضًا فإن فيها نظام المدينة، وعليها يبنى التعاون، ولما كانت المعاوضات وخاصة البيع والشراء والقضاء والاقتضاء مظنة لضد السماحة، فقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم عليها وندب إليها[32]. وهناك نص نبوي آخر يؤكد على السماحة ويدعو إليها، وهو قوله صلى الله عليه وسلم "من سره أن ينجيه الله من كرب يوم القيامة فلينفس عن معسر أو يضع عنه[33]" ففي هذا الحديث ندب من النبي صلى الله عليه إلى السماحة، "التي هي من أصول ما ينفع في

---

23 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 160/2.

24 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 261/2.

25 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 262/2.

26 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 173/2.

27 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 2/ 163.

28 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 164/2.

29 ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، مادة سمح.

30 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 181/2.

31 أخرجه البخاري، رقم: 2076.

32 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 173/2.

33 أخرجه البخاري، رقم: 6463، ومسلم، رقم: 2816.

المعاد والمعاش[34]"، فهذه النصوص النبوية تدل على هذا المقصد الجليل في المعاوضات والمعاملات المالية، والتي تجعل المجتمع يسير بسهولة ويسر في معاملاته، ويرتفع بها الشح والتضييق على المعسرين.

2.4 مقصد التعاون

يعتبر التعاون ركيزة وأصلًا ثابتًا في التنمية الاقتصادية، إذ التنمية لاتتم إلا بالتعاون بين الناس في معاشهم، وبما أن التنمية أساس للحياة المدنية لا يستغنى عنها، والتنمية قائمة على التعاون، وما لا تعاون فيه وإن كان يظهر أنه تنمية، لكنه في الحقيقة ليس كذلك كالميسر، والربا، فالتعاون واجب بين العباد من أجل صلاح معاشهم واستمراره.

انشعاب المعاملات المالية من منظور مقصد التعاون

قد انشعبت المعاملات المالية على أساس هذا المقصد إلى أشكال وصور متعددة، بناء على اختلاف نوع المعاملة، فكان منها المبادلة والمشاركات والمعاونة والتوثقات.

أولًا: المبادلة، "وهي إما مبادلة عين بعين، وهو البيع، أو عين بمنفعة، وهي الإجارة[35]"، ويتضمن في الإجارة معنى المبادلة ومعنى المعاونة؛ لأنه إن كان المطلوب في الإجارة نفس المنفعة كما في الأجير المشترك أو استئجار شيء بعينه، فمعنى المبادلة يكون أظهر وأغلب، وإن كان المطلوب في عقد الإجارة خصوص العامل كما في الأجير الخاص، فإن معنى المعاونة يكون أظهر، وبما أن هذه العقود كان الناس يتعاملون بها قبل النبي صلى الله عليه وسلم، فإن ما لم يكن منها محلًا للمناقشة أو المنازعة غالبًا، ولم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عنه، فإنه باق على الإباحة؛ إذ الأصل في العقود الإباحة، داخل في قوله صلى الله عليه وسلم :"المسلمون عند شروطهم[36]".

ثانيًا: المشاركات، وكذا ففي المشاركات معنى المعاونة، إذ حال الناس مختلف فإن فيهم الأخرق الذي لا يجيد صنعة ولا يحسن عملًا، والكافي الذي له مهارة في الصناعات والأعمال، والمملق الذي لا مال له والمثري صاحب الأموال، والمستنكف من الأعمال الخسيسة وغير المستنكف، وفيهم من ازدحمت عليه الحاجات والأعمال والمتفرغ الذي لا عمل له، وكل واحد محتاج إلى الآخر، فمعاش كل واحد من هؤلاء لا يتم بمفرده بل لابد من معاونة الآخرين، ولا معاونة إلا بعقد وشروط واصطلاح على سُنة، فانشعبت المزارعة والمضاربة والإجارة والشركة والتوكيل، والمفاوضة.

ثالثًا: المعاونة، ويقوم هذا الأساس على أن الناس متفاوتون فيما يملكون من قدرات ومواهب، فمنهم صاحب المال ولكن ليس لديه القدرة على إدارة الأموال ولا يمتلك الخبرة في طرق المكاسب من التجارة ونحوها، ولا يحسن التعامل مع الناس، أو ليس له القدرة على السفر ومعاناة الغربة عن بلده ليضرب في الأرض، ومنهم من يجيد التعامل مع الناس ويعرف طرق التجارة وسبل الكسب فيها، إلا أنه ليس لديه مال ليتجر فيه، فكانت المضاربة، وهي: أن يكون المال لإنسان، والعمل في التجارة من الآخر ليكون الربح بينهما، والتعاون هنا بين رأس المال والعمل[37]، وهو من أكثر أنواع المعاونات انتشارًا.

رابعًا: التوثقات، وهي عقود تضمن حقوق أصحاب الديون الآجلة، وذلك لأن التجارة وحاجات التسوق يقع فيها المداينة والوديعة، والناس لهم طباع مختلفة، وقد جربوا وخبروا بعضهم، فعرفوهم بالخيانة والجحود والمطل، فاضطروا إلى مايضمن

---

[34] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 176/2.

[35] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 91/1.

[36] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 181/2، والحديث أخرجه البخاري معلقًا، رقم: 2274.

[37] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 180/2

لهم حقوقهم، من إشهاد وكتابة وثائق ورهن وكفالة وحوالة، وكل ذلك مبني على التعاون والمعاونة، وكلما استحدث الناس عقودًا جديدة بسب ازدياد الرفاهية في الأمم، كلما ازداد معنى التعاون وضوحًا وظهر[38].

ما يخالف مقصد التعاون

بعد أن أصَّل الدهلوي لمقصد التعاون من خلال صور المعاملات المالية المتقدمة، ذكر من أنواع المعاملات المالية ما يناقض هذا المقصد ويخالفه، وقد أرجعها في مجملها إلى نوعين من المعاملات وهما: الربا والميسر.

أولًا: الربا، فإنه يخل بمقصد التعاون، ذلك لأن العلة في المنع منه؛ أنه يؤدي الاستنماء من طريقه إلى تعطيل الزراعات والصناعات التي هي أصول المكاسب، والسبب في تحريم ربا الفضل؛ أن الله تعالى يكره الرفاهية البالغة، والرفاهية هي طلب الجيد من كل ارتفاق والإعراض عن رديئه، والرفاهية البالغة اعتبار الجودة والرداءة في الجنس الواحد[39].

ثانيًا: الميسر، وهو باطل؛ لأنه معتمد على اتباع جهل وحرص وركوب غرر، وهو مخالف للتعاون والتمدن.. فإن سكت المغبون سكت على غيظ وخيبة، وإن خاصم خاصم فيما التزمه بنفسه، واقتحم فيه بقصده، والغابن يستلذه، ويدعوه قليله إلى كثيره، ولا يدعه حرصه أن يقلع عنه، وعما قليل تكون الترة عليه، وفي الاعتياد بذلك إفساد للأموال ومناقشات طويلة وإهمال للارتفاقات المطلوبة وإعراض عن التعاون المبني عليه التمدن، والمعاينة تغنيك عن الخبر، هل رأيت من أهل القمار إلا ما ذكرناه[40].

صور المعاملات المالية التي يجري فيها الميسر

هناك عدد من البيوع يجري فيها معنى الميسر، وكان أهل الجاهلية يتعاملون بها فيما بينهم، فنهى عنها النبي صلى الله عليه وسلم، وترجع صور المعاملات المالية التي يجري فيها الميسر إلى "المزابنة، وهي: أن يبيع الرجل الثمر في رءوس النخل بمائة فرق من التمر مثلًا، والمحاقلة، وهي: أن يبيع الزرع بمائة فرق حنطة، ورخص في العرايا بخرصها من التمر فيما دون خمسة أوسق؛ لأنه عرف أنهم لا يقصدون في ذلك القدر الميسر، وإنما يقصدون أكلها رطبًا، وخمسة أوسق هو نصاب الزكاة وهي مقدار ما يتفكه به أهل البيت، ومنها: بيع الصبرة من الثمر، والملامسة، والمنابذة، وبيع الحصاة، وهذه كلها فيها معنى الميسر، للجهالة والغرر، وقد سئل صلى الله عليه وسلم عن اشتراء التمر بالرطب، فقال :"أينقص إذا يبس"؟ فقال: نعم، فنهاه عن ذلك[41]، وذلك لأنه أحد وجوه الميسر؛ وفيه احتمال ربا الفضل، فإن المعتبر حتى تمام الشيء، وقال صلى الله عليه وسلم: في قلادة فيها ذهب وخرز: "لا تباع حتى تفصل"، وذلك لأنه أحد وجوه الميسر، ومظنة أن يغبن أحدهما، فيسكت على غيظ، أو يخاصم في غير حق. فهذه البيوع فيها معنى الميسر، وفيها قلب موضوع المعاملة، وهو استيفاء حاجته بتروٍ وتثبت"[42].

2.5 مقصد اليسر وعدم التضييق على العباد وعدم الإضرار بهم

اليسر: ضد العسر، وتيسر كذا واستيسر أي: تسهل[43]. من الكليات العامة في الدين والمقاصد العامة للشريعة، التيسير ورفع الحرج، فما خالف اليسر فهو مؤد إلى الحرج والتضييق على العباد والإضرار بهم، وقدجاء الأمر من الشارع بكل ما فيه تيسير على الناس، وورد منه النهي عن كل ما كان فيه تضييق على الناس في معاملاتهم وإلحاق الحرج بهم. وبما أن حيازة الأموال،

---

38 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 91/1.

39 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 165/2

40 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 164/2.

41 أخرجه أبو داود، رقم: 3359، والترمذي، رقم: 1225، وقال حسن صحيح، والنسائي، رقم: 4546.

42 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 167/2، 168.

43 الحسين بن محمد الراغب الأصبهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان الداودي، (دمشق: دار القلم، 1412)، 391.

واستنماء ما اختص به الإنسان، مما يستمد من الأموال المباحة، أصل الكسب، شرط فيها أن لا يضيق الناس بعضهم على بعض[44]، وقد جاءت توجيهات نبوية مما يعتبر أصلًا لهذا المقصد، فمن ذلك:

أ_ الشفعة، وهي حق للجار أو الشريك لدفع ضرر متوقع ببيع ما يلاصقه، وقد أثبت النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحق بقوله: "الشفعة فيما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعة[45]" وقال عليه الصلاة والسلام :الجار أحق بصقبه[46]"، والأصل في تشريع الشفعة دفع الضرر عن الجيران والشركاء، وقد قسم الدهلوي الشفعة إلى قسمين: شفعة في الديانة، وهي للجار الذي ليس بشريك، فإنه يجب للمالك أن يعرضها على الجار الذي له الشفعة فيما بينه وبين الله تعالى، وأن يؤثره في البيع على غيره، ولا يجبر عليها قضاء، وشفعة في القضاء: وهي للجار الشريك فقط، فهذه يجبر عليها في القضاء لأن الضرر فيها أكبر، وبهذا الوجه جمع الدهلوي بين الأحاديث المختلفة في الباب[47].

ب_ الإقالة، فقد ندب إليها النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "من أقال أخاه المسلم صفقة كرهها أقال الله عثرته يوم القيامة[48]" وهذا على وجه الندب والاستحباب، في أن يقيل البائع النادم في صفقته، دفعًا للضرر عنه، ولا يجب عليه الإقالة؛ لأن المرء مأخوذ بإقراره، لازم عليه ما التزمه[49].

وقد ورد النهي من الشارع عن مجموعة من المعاملات المالية؛ مما يكون سببًا لسوء انتظام المدينة، ولحصول الضرر والإضرار فيها، ، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تلقوا الركبان لبيع، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يَسِمِ الرجل على سوم أخيه ولا تناجشوا، ولا يبع حاضر لباد[50]"، وهذه المعاملات يجب إحمالها والصد عنها، لأنه توقع الناس في المشقة والحرج[51]، وتفصيل هذه المنهيات فيما يأتي:

أ_ تلقي الركبان، فيه مظنة ضرر بالبائع، لأنه إن صبر حتى ينزل إلى السوق ربما حصل له من الربح أعلى مما لو باعه قبل وصوله، ولذلك ثبت له الخيار إذا تحقق حصول الضرر، وفيه مظنة ضرر بالعامة أيضًا، حيث يوجد في التجارات القادمة من خارج البلد حق أهل البلد جميعًا، والمصلحة المدنية تقتضي أن يقدم الأحوج فالأحوج، فإن استووا في الحاجة سوى بينهم أو أقرع، فاستئثار واحد من أهل البلد بالتلقي، نوع من الظلم، وليس لأهل البلد الخيار، لأنه لم يفسد عليهم شيئًا من أموالهم، وإنما منع عنهم ما كانوا يرجونه.

ب_ البيع على البيع، والعلة فيه التضييق على أصحابه من التجار وسوء المعاملة معهم، وقد توجه حق البائع الأول وظهر وجه لرزقه، فإفساده عليه ومزاحمته فيه، نوع من ظلم، وكذا السوم على سوم أخيه، في التضييق على المشترين والإساءة معهم، وكثير من المناقشات والأحقاد تنبعث فيهم من أجل هذين، وقد قال صلى الله عليه وسلم لأصحاب الكيل والميزان ": إنكم قد وليتم أمرين هلكت فيها الأمم السابقة قبلكم[52]" وإنما حرم التطفيف لأنه خيانة وسوء معاملة، وقد سبق في قوم شعيب عليه السلام ما قص الله تعالى في كتابه.

---

44 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 160/2.

45 أخرجه البخاري، رقم 2213.

46 أخرجه البخاري، رقم:6980.

47 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 174/2.

48 أخرجه البخاري، رقم: 1719، ومسلم، رقم: 1972.

49 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 174/2.

50 أخرجه البخاري، رقم: 2166،مسلم، رقم: 1527.

51 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 171/2.

52 أخرجه الترمذي، رقم: 1217، وقال: لا نعرفه إلا من حديث حسين بن قيس، وحسين يضعف في الحديث، وقد روي موقوفًا بإسناد صحيح.

ج ــ النجش، والعلة فيه: الزيادة في الثمن بلا رغبة في المبيع، بل بقصد تغرير المشترين، وفيه من الضرر على الناس وإدخال الحرج والمشقة عليهم ما لا يخفى[53].

د ــ بيع الحاضر للبادي، فإنه لو باع البادي بنفسه من غير توسط سمسار في البيع لوقع أرخص ثمنًا، وكان فيه نفع أهل البلد، وانتفع هو أيضًا، لأن انتفاع التجار يكون بوجهين : إما أن يبيعوا بثمن مرتفع بالمهلة لمن يحتاج إلى تلك السلع أشد الحاجة فيبذل في مقابلها ما يستقله في جنبها، أو أن يبيعوا بربح يسير،ثم يعودون في وقت قريب فيأتون بتجارة أخرى، فيربحوا أيضًا، وهكذا، والانتفاع عبى هذا الوجه أوفق بمصلحة المدينة وأكثر بركة[54].

هـ ــ الاحتكار، وهو: حبس المتاع مع حاجة أهل البلد إليه، وذلك لمجرد طلب الغلاء وزيادة الثمن، وهذا التصرف يُدخل على الناس الحرج والمشقة في حياتهم، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من احتكر فهو خاطئ[55]" وقال عليه الصلاة والسلام: "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون[56]"، لأن في هذا الفعل إضرارًا بالناس، وفيه أيضًا سوء انتظام أحوال المدينة[57].

هـ ــ التدليس في البيع على المشترين، ومن أبرز أنواعه:

1ــ التصرية، ومفهومها: حبس اللبن في الضرع وذلك بترك حلبه، ليظن المشتري غزارة اللبن فيغتر بذلك وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها، فقال: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعًا من تمر[58] " ، إلا أنه لما كان هذا العقد أقرب شبهًا بخيار المجلس أو الشرط، وذلك كأنه قد شرط فيه غزارة اللبن؛ لم يُجعل من باب الخراج بالضمان، "ثم لما كان قدر اللبن وقيمته بعد إهلاكه وإتلافه متعذر المعرفة جدًا، لا سيما عند تشاكس الشركاء، وفي مثل البدو، وجب أن يُضرب له حد معتدل بحسب المظنة الغالبية يقطع به النزاع، ولبن النوق فيه زهومة ويوجد رخيصًا، ولبن الغنم طيب، ويوجد غالبًا، فجعل حكمها واحدًا، فتعين أن يكون صاعًا من أدنى جنس يقتاتون به كالتمر في الحجاز، والشعير والذرة عندنا، لا من الحنطة والأرز، فإنهما أغلى الأقوات وأعلاها[59]".

2- ومن أنواع التدليس: ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم في صبرة طعام داخلها بلل: "أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، فمن غش فليس مني[60]" وذلك لأن البلل يزيد في الوزن وفيه ضرر وتغرير للمشترين[61].

وــ أن يكون الشيء من المباحات الأصلية كالماء العِدِّ؛ فيأتي ظالم فيتغلب عليه فيبيعه، وهذا تصرف في مال الله تعالى الذي أباحه للناس وجعلهم شركاء فيه، فاستئثاره به من غير وجه حق، إضرار بالناس، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع فضل الماء ليباع به الكلأ[62]"وصورته: أن يتغلب رجل على عينٍ أو وادٍ، فلا يدع أحدًا يسقي منه ماشية إلا بأجر، فإنه يفضي إلى بيع الكلأ المباح" وذلك لأنه يصير الرعي من ذلك بمقابل مال، وهذا باطل؛ لأن الماء والكلأ قد جعلهما الله مباحين في أصل الخلقة[63].

---

[53] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 171/2.

[54] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 171/2.

[55] أخرجه مسلم، رقم: 1605.

[56] أخرجه ابن ماجه، رقم: 2153، قال البوصيري في مصباح الزجاجة، 10/3، رقم 768: هذا إسناد ضعيف لضعف علي بن يزيد بن جدعان.

[57] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 171/2.

[58] أخرجه البخاري، رقم: 2150، ومسلم، رقم: 1515.

[59] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 172/2.

[60] أخرجه مسلم، رقم: 102.

[61] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 172/2.

[62] أخرجه البخاري، رقم: 2353، ومسلم، رقم: 1566.

[63] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 172/2.

2.6 مقصد سد باب الغرر

إن المعاملات المالية أصل التجارت وهي لا تخلو من المخاطر، إلا أن من المخاطر ما يغتفر لقلته، ومن المخاطر ما هي مخاطر عظيمة تؤدي إلى الفساد، وقد شرع الله تعالى لعباده من الأحكام ما يصونهم عن الوقوع في هذا النوع من المخاطر، وأصل هذا المقصد نهيُ النبي صلى الله عليه وسلم عن الغرر، والغرر هو: الذي لا يتيقن بوجوده من عدمه، أو تكون عاقبته مجهولة.

ويتصل بهذا المقصد أنواع متعددة من المعاملات المالية التي يتحقق فيها الغرر، ومن هذه المعاملات:

أ_ بيع الطعام قبل قبضه، وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله:"من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يستوفيه[64]"، وقد خصه بعض العلماء بالطعام؛ لأنه أكثر الأموال تعاوراً وحاجة، ولا يمكن الانتفاع به إلا بإهلاكه، فإذا لم يستوف المشتري الطعام فربما تصرف فيه البائع، فيكون قضية في قضية، وأجراه بعضهم في كل منقول، لأنه مظنة أن يتغير، ويتعيب، فتحصل الخصومة بين المتعاملين، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: "لا أحسب كل شيء إلامثله" وهو الأقيس بما تقدم من العلة[65].

ب_ بيع الثمار قبل بدو صلاحها، فإنه مظنة لمناقشات وخصومات، وقد وقعت في زمانه صلى الله عليه وسلم، كما ذكر زيد بن ثابت رضي الله عنه، "أنهم كانوا يحتجون بعاهات تصيب الثمار يقولون: أصابها قشام دمان، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها[66]" وذلك لأن مآل هذا البيع إلى الغرر حيث لا تعلم عاقبته، إلا أن يُشترط في العقد قطع الثمرة في الحال، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة، وقال: "أرأيت إذا منع الله الثمر بم يأخذ أحدكم مال أخيه" وذلك لأنه مجهول العاقبة وهو الغرر، لأنه على خطر أن يهلك الحب، فلا يجد المشتري المعقود عليه، وقد لزمه الثمن، وكذا الحال في بيع السنين[67].

ج_ استعمال اسم الله تعالى في الحلف به في التعاملات المالية، لأن فيه مظنة لتغرير للمتعاملين من قبل الحالف، وقد قال صلى الله عليه وسلم: "الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة" وهو أيضًا سبب لزوال تعظيم اسم الله تعالى من القلب، ومعنى هذا الحديث: أن الحلف الكاذب ينفق السلعة، لأن مبنى الإنفاق التدليس المشتري، وهو ممحقة للبركة لأن مبنى البركة على توجه دعاء الملائكة إليه، وقد تباعدت الملائكة بالمعصية بل دعت عليه، ولذا حث النبي صلى الله عليهوسلم التجار على الصدقة فقال: "يا معشر التجار إن البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة[68]" ففي الصدقة تكفير الخطيئة، وجبر ما فرط من غلواء النفس[69].

د_ بيع ما ليس عند البائع، وذلك لفوات ما يتوجب على البائع من حق وهو تسليم المبيع، وذلك بأن لا يكون ما لزم تسليمه بيد العاقد، "وإنما هو حق توجه له على غيره، وشيء لا يجده إلا برفع قضية أو إقامة بينة أو سعي واحتيال، أو استيفاء واكتيال، أو نحو ذلك؛ فإنه مظنة أن يكون قضية في قضية، أو يحصل غرر وتخبيب، وكل ما ليس عندك فلا تأمن أن تجده إلا بشق الأنفس، وربما يطالبه المشتري بالقبض، فلا يوجد عنده، فيطالب الذي توجه عليه حقه، أو يذهب ليصطاده من البرية، أو يشتريه من السوق، أو يستوهبه من صديقه، وهذا من أعظم المناقشات" ولذا نهى النبي الله صلى الله عليه وسلم عن هذه المعاملة فقال: "لا تبع ما ليس عندك"[70].

---

[64] أخرجه البخاري، رقم: 2126، ومسلم، رقم:1526.

[65] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 170/2.

[66] أخرجه البخاري معلقًا، رقم: 2193.

[67] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 170/2.

[68] أخرجه أبو داود، رقم:3326، والترمذي، رقم: 1208، والنسائي، رقم: 3800 وابن ماجه، رقم: 2145.

[69] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 173/2.

[70] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 170/2.

2.7 مقصد قطع الخصومة والمنازعة

إن أساس التشريع في العقود المالية راجع إلى منع وقوع الخصومة بين المتعاقدين، أو إلى رفعها لو وقعت، وقد وضع الشارع من التشريعات في المعاملات المالية ما يدفع الخصومة بين المتعاقدين، ونهى عن كل سبب مؤدٍ إلى المنازعة بينهما، والأسباب التي هي مظنة لوقوع المنازعة بين المتعاقدين: إما إبهام في العوضين، أو أن يكون العقد بيعة في بيعتين، أو لعدم تحقق الرضا إلا برؤية المبيع و لم يره، أو يكون في البيع شرط يحتج به من بعد[71].

ويرجع تأصيل هذا المقصد في باب المعاملات المالية إلى مجموعة من التشريعات النبوية في العقود التي ترفع الخصومة بين المتعاملين، فمن ذلك:

أ_ الخراج بالضمان، وهي قاعدة فقهية لها تطبيقات وفروع فقهية كثيرة ترجع إليها، وهذه القاعدة نص حديث يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الخراج بالضمان[72]"، ومن التطبيقات على هذا الأصل في المعاملات المالية، رد المبيع بالعيب، وذلك أن من رد المبيع بالعيب إن طولب بخراجه؛ كان في إثبات مقدار الخراج حرج عظيم، فقُطع المنازعه بهذا الحكم، بأن جُعل الغُنم بالغرم، كما قطع المنازعة في القضاء؛ بأن ميراث الجاهلية على ما قسم[73].

ب_ القضاء بين المتابيعين المختلفين، وذلك بأن الحكم فيه باعتبار القول قول البائع إذا كان المبيع موجوداً قائماً، وليس لأحد المتابيعين بينة، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "البيعان إذا اختلفا والمبيع قائم ليس بينهما بينة، فالقول ما قال البائع أو يترادان" وقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم بذلك المنازعة، ذلك لأن الأصل ألا ينتقل شيء من ملك أحد ويخرج منه إلا بعقد صحيح وتراض، وعند وقوع المشاحة يجب الرد إلى الأصل، والمبيع مالُ البائع يقيناً، وهو صاحب اليد بالفعل، أو يده قبل العقد الذي لم تتقرر صحته، والقول قول صاحب المال، إلا أن المبتاع له الخيار؛ لأن البيع مبني على التراضي[74].

ج_ ما يتعلق بالديون، قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذ تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه" والدين أعظم المعاملات مناقشة، وأكثرها جدلًا، ولا بد منه للحاجة، وقد جاءت تشريعات لرفع المناقشة بين المتداينين، فقد أكد الله تعالى الديون في الكتابة والاستشهاد، وشرع للتوثق منه الرهن والكفالة، وبيَّن إثم كتمان الشهادة، وأوجب على الكفاية القيام بالكتابة والشهادة، إذ هو من العقود الضرورية[75].

د_ السلف، فقد قَدِم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار، السنة والسنتين والثلاث، فقال ": من أسلف في شيء، فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[76]" وهو من بيوع الآجال، واحتمال المناقشة والمنازعة فيه قوي، ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتحديد والتعيين في الكيل والوزن والأجل لترتفع المناقشة بقدر الإمكان، وقد قاس العلماء عليها الأوصاف التي يتبين بها الشيء من غير تضييق. والقرض يخالف السلف إذ مبنى القرض على التبرع من أول الأمر، وفيه معنى الإعارة؛ فلذلك جازت فيه النسيئة، وحرم الفضل[77].

---

[71] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 169/2.

[72] أخرجه أبو داود، رقم: 3508،، والترمذي، رقم: 1285، والنسائي، رقم: 4490.

[73] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 174/2.

[74] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 174/2.

[75] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 175/2.

[76] أخرجه البخاري، رقم: 2240، ومسلم، رقم: 1604.

[77] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 175/2.

هـ الصرف، وذلك أن العلة في جعل الصرف بسعر اليوم قطع للمنازعة المتوقعة بين المتصارفين، وقد قال صلى الله عليه وسلم فيمن باع بالدنانير وأخذ مكانها الدراهم: "لا بأس أن تأخذها بسعر يومها، ما لم تفترقا وبينكما شيء[78]" لأنهما إن افترقا وبينهما شيء مثل أن يجعلا تمام صرف الدينار بالدراهم موقوفًا على ما يأمر به الصيرفيون، أو على أن يزنه الوزان أو مثل ذلك، كان مظنة أن يحتج به المحتج، ويناقش فيه المناقش، ولا تصفوا المعاملة[79].

و النهي عن عقود فيها جهالة ومخاطرة، كبيع المضامين والملاقيح، وبيع حبل الحبلة، وبيع الكالئ بالكالئ، وبعتين في بيعة، والثنيا حتى تعلم، لأن في هذه العقود جهالة ومخاطرة مفضية إلى المنازعة، ولكن ليس كل جهالة تفسد البيع؛ فإن كثيرًا من الأمور تترك مهملة في البيع، إذ في اشتراط الاستقصاء ضرر، ولكن المفسد هو المفضي إلى المنازعة[80].

ح النهي عن بيع وسلف، وذلك مثل أن يعقد عقدًا مع آخر فيقول: بعت هذا على أن تقرضني كذا، وذلك أن قصده من هذا البيع معاملة أخرى يترقبها في ضمنه أو معه؛ لأنه إن فقد المطلوب وهو الأصل في العقد، لم يكن له أن يطالب ولا أن يسكت، ومثل هذا جدير بأن يكون سببًا للخصومة بغير حق، ولا يمكن أن يقضى فيها بشيء فصل، ذلك لأن التفرق بالأبدان من المتعاقدين في البيع، هو القاطع الذي يجعل البيع منعقدًا حتمًا من غير رجوع، ولذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: "لا يحل بيع وسلف ولا شرطان في بيع[81]" ومعنى الشرطين: أن يشترط حقوق البيع، ويشترط شيئًا خارجًا منها، مثل: أن يهبه كذا، أو يشفع له إلى فلان، أو إن احتاج إلى بيعه لم يبع إلا منه، ونحو ذلك، فهذا شرطان في صفقة واحدة[82]".

2.8 مقصد العدل

إن الذي يمثل أساس التعامل والمعاملة للسلوك والعقود ولنظام الحياة والحكم هو مقصد العدل بين الناس[83]، ويتمثل هذا المقصد في مجموعة من التشريعات في المعاملات المالية، ومن هذه التشريعات:

أ عدم التسعير، فعندما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم: قد غلا السعر فسعر لنا، فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة[84]" فإنه لما كان الحكم العدل بين المشترين وأصحاب السلع الذي لا يتضرر به أحدهما، أو يكون تضررهما سواء في غاية الصعوبة؛ تورع منه النبي صلى الله عليه وسلم لئلا يتخذها الأمراء من بعده سنة، ومع ذلك فإن رؤي منهم جور ظاهر لا يشك فيه الناس، جاز تغييره؛ فإنه من الإفساد في الأرض[85].

ب: النفقة على الرهن مقابل الانتفاع به من المرتهن، ومن ذلك ما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهونًا، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهونًا، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة[86]"؛ لأن الأول هو الوظيفة، لكن إذا امتنع الراهن من النفقة عليه، وخيف الهلاك، وأحياه المرتهن، فعند ذلك ينتفع به بقدر ما يراه الناس عدلًا[87].

---

78 أخرجه أبو داود، رقم: 3354، والترمذي، رقم: 1242، والنسائي، رقم: 4582.

79 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 173/2.

80 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 169/2.

81 أخرجه أبو داود، رقم: 3504، والترمذي، رقم: 1234، والنسائي، رقم:4611.

82 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 170/2.

83 عبد الله بن بيه، *مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات*، (دبي: مركز الموطأ، مسار للطباعة والنشر، 2018)،51.

84 أخرجه أبو داود، رقم:3451، والترمذي، رقم: 1314، وابن ماجه، رقم:2200.

85 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 175/2.

86 أخرجه البخاري، رقم: 2512.

87 الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 176/2.

2.9 مقصد الألفة في التبرعات

المقصد الأصلي من التبرعات في الجملة إيجاد الألفة بين الناس، لأنه لما كان انتظام المدينة لا يتم إلا بإنشاء ألفة ومحبة بينهم، ولما كانت الألفة كثيراً ما تفضي إلى بذل المحتاج إليه بلا بدل، أو تتوقف عليه، تفرَّع عن ذلك أنواع من العقود التي لا تنتمي إلى المعاوضة وهي: الهبة والعارية، وكذلك لما كانت لا تتم إلا بمواساة الفقراء؛ تفرع عنها: الصدقة[88].

وهذا التقسيم للتبرعات يرجع إلى اعتبار المقصد والغاية، وتفصيله على الوجه الآتي:

أ_ إن أريد به وجه الله تعالى، كان صدقة، ويجب أن يكون مصرفة ما ذكر الله تعالى في قوله: "إنما الصدقات للفقراء"، وإن قصد به وجه المهدى له كان هدية، قال صلى الله عليه وسلم: "من أعطي عطاء فوجد فليجز به، ومن لم يجد فليثن، فإن من أثنى فقد شكر، ومن كتم فقد كفر، ومن تحلى بما لم يعط كان كلابس ثوبي زور[89"90].

ب_ وإن كان المقصد إقامة الألفة فيما بين الناس، كان هدية، وهي تورث المحبة بين الناس، فإنها تحبب المهدي إلى المهدى له، من غير عكس، ولمن أعطى الطول على من أخذ، إلا أنه لا يتم هذا المقصود إلا بأن يرد إليه مثل ما أهداه؛ إذ مبنى الهدية على المكافأة، فإن عجز الآخذ عن ذلك، فليشكره وليظهر نعمته، فإن الثناء على صاحب الفضل والمعروف أول اعتداد بنعمته وإضمار لمحبته، وأنه يفعل في إيراث المحبة ما تفعله المكافأة، ومن كتم فضل صاحب الفضل، فقد خالف عليه قصده، وناقض مصلحة الائتلاف، وغمط حقه، قال صلى الله عليه وسلم: تهادوا، فإن الهدية تذهب الضغائن[91]" وفي رواية " تذهب وحر الصدر" ذلك أن الهدية وإن قلَّت، تدل على تعظيم المهدى له، وكونه منه على بال، وأنه يحبه، ويرغب فيه، وإليه الإشارة في حديث" لا تحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة" فلذلك كان طريقًا صالحًا لدفع الضغينة، ويدفعها تمام الألفة في المدينة والحي، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن رد ما لا كلفة فيه من أنواع الهدايا، فقال: "من عرض عليه ريحان فلا يرده، فإنه خفيف المحمل طيب الريح" وإنما كره رد الريحان، وما يشبهه لخفة مؤنته، وتعامل الناس بإهدائه، فلا يلحق هذا كثير عار في قبوله، ولا في ذلك كثير حرج في إهدائه، وفي التعامل بذلك إئتلاف، وفي رده فساد ذات البين، وإضمار على وحر[92].

وقد جاء التحذير من كل ما يناقض هذا المقصد ويضاده، لأنه يتولد من ذلك الضغينة والأحقاد، ويعود على أصل هذا المقصد بالنقض، ومن ذلك:

أ_ الرجوع في الهبة، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه، ليس لنا مثل السوء[93]" و إنما كره ذلك؛ لأن منشأ العود فيما أفرزه عن ماله، وقطع الطمع عنه، إما: شح بما أعطى، أو تضجر منه، أو إضرار له، وكل ذلك من الأخلاق المذمومة، وأيضًا ففي نقض الهبة بعد ما أُحكِم وأُمضي، وَحَرٌ وضغينة، بخلاف ما لم يعط من أول الأمر، فشبه النبي صلى الله عليه وسلم العود فيما أفرزه من ملكه، بعود الكلب في قيئه، قبين لهم قبح تلك الحالة بأبلغ وجه، اللهم إلا إذا كان بينهما مباسطة ترفع المناقشة؛ كالوالد والولد، وهو قوله عليه السلام: "إلا الوالد من ولده"[94].

---

[88] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 91/1.

[89] أخرجه أبو داود، رقم: 4813،والترمذي، رقم: 2034.

[90] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 177/2.

[91] أخرجه ابن المقرئ في معجمه، رقم:460، والقضاعي في مسند الشهاب، رقم:660، والديلمي في الفردوس، رقم: 2272.

[92] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 178/2.

[93] أخرجه البخاري، رقم: 2621، ومسلم، رقم: 1622.

[94] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 178/2.

ب_التفضيل بين الأولاد في العطية، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ه وسلم لمن أراد أن ينحل بعض أولاده ما لم ينحل الآخر: "أيسرك أن يكونوا إليك في البر سواء؟ قال :بلى، قال: فلا إذًا[95]" وإنما كره تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية؛ لأنه يورث الحقد فيما بينهم، والضغينة بالنسبة إلى الوالد، فأشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن تفضيل بعضهم إلى بعض، سبب لأن يُضمر المنقوص له على ضغينة، ويطوي على غِل، فيقصر في البر، وفي ذلك فساد المترل[96].

2.10 مقصد المواساة

تقتضي العلاقات الاجتماعية بين الناس وخاصة ذوي القربى حقوقًا تترتب عليها، فإذا خاف من وجبت عليه هذه الحقوق من أن تفوته بأن أيقن بالموت، فعليه أن يواسيهم بأن يتبرع من ماله لمن له في عنقه حق قربى أو حاجة أونحو ذلك، وهذا التبرع نوعان:

1_ الوصية، وإنما جرت بها السُّنة؛ لأن الملك في بني آدم عارض لمعنى المشاحة، فإذا قارب أن يستغني عنه بالموت، استحب أن يتدارك ما قصر فيه، ويواسي من وجب حقه عليه في مثل هذه الساعة، وقد أوصى النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن أبي وقاص في مقدار ما يوصي به فقال: "الثلث والثلث كثير[97]" ذلك أن مال الميت ينتقل إلى ورثته عند طوائف العرب والعجم، وهو كالجبلة عندهم والأمر اللازم فيما بينهم لمصالح لا تحصى، فلما مرض، وأشرف على الموت توجه طريق لحصول ملكهم، فيكون تأييسهم عما يتوقعون غمطًا لحقهم وتفريطًا في جنبهم، وأيضًا: فالحكمة أن يأخذ ماله من بعده أقرب الناس منه، وأولاهم به وأنصرهم له، وأكثرهم مواساة، وليس أحد في ذلك بمترلة الوالد والولد، وغيرهما من الأرحام، وهو قوله تعالى: "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله" ومع ذلك فكثيرًا ما تقع أمور توجب مواساة غيرهم، وكثيرًا ما يوجب خصوص الحال أن يختار غيرهم، فلا بد من ضرب حد لا يتجاوزه الناس، وهو الثلث؛ لأنه لا بد من ترجيح الورثة، وذلك بأن يكون لهم أكثر من النصف، فضرب لهم الثلثين، ولغيرهم الثلث[98].

2_ الوقف، وكان أهل الجاهلية لا يعرفونه، فاستنبطه النبي صلى الله عليه وسلم لمصالح لا توجد في سائر الصدقات، فإن الإنسان ربما يصرف في سبيل الله مالًا كثيرًا، ثم يفنى، فيحتاج أولئك الفقراء تارة أخرى، ويجيء أقوام آخرون من الفقراء، فيبقون محرومين، فلا أحسن ولا أنفع للعامة من أن يكون شيء حبسًا للفقراء وأبناء السبيل تُصرَف عليهم منافعُه، ويبقى أصله على ملك الواقف، وفي ذلك مواساة لهم، وقد شرع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لعمر رضي الله عنه: "إن شئت حبَّست أصلها؛ وتصدقت بها" فتصدق بها عمر؛ أنه لا يباع أصلها، ولا يوهب، ولا يورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضعيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، ويطعم غير متمول[99"100].

خاتمة

إن مجال الكتابة في المقاصد مجال غني ثرٌّ، وحركة التأليف والكلام فيه في نشاط مستمر من قبل علماء الأمة، وما تزال العناية بأطراف هذا العلم في ازدياد، إلا أنه لا يمكن الانفكاك عن تراث الأمة في هذا الميدان، وخاصة جهود العلماء الذين كانت لهم البصيرة في دين الله تعالى، والفهم الصحيح والراجح في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن أخص هؤلاء العلماء الإمام ولي الله الدهلوي الذي كان له فكر سديد وفلسفة عميقة وعمل تجديدي في مجال المقاصد، وقد كان كتابه حجة

---

[95] أخرجه البخاري، رقم: 2586، ومسلم، رقم: 1623.

[96] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 179/2.

[97] أخرجه البخاري، رقم: 2743، ومسلم، رقم: 1629.

[98] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 179/2.

[99] أخرجه البخاري، رقم: 2772، ومسلم، رقم: 1632.

[100] الدهلوي، *حجة الله البالغة*، 180/2.

الله البالغة حجة في هذا العلم، فقد أسس للمقاصد بأسس متينة، وذكر المقاصد العامة التي هي بمثابة كليات الدين، وأتبع ذلك بذكر المقاصد الخاصة في كل باب من أبواب الدين، وأتى بأسرار تلك المقاصد مما لم يسبقه في بيانها على هذا الوجه أحد، وعلى وجه الخصوص مقاصد المعاملات المالية، فكان حقيقًا أن يوقف على تلك المقاصد، فكانت هذه الدراسة المتواضعة.

المصادر ومراجع

- ابن بيه، عبد الله، *مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات*، دبي: مركز الموطأ، مسار للطباعة والنشر، ط5، 2018.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004/1425.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414.
- ابن فارس القزويني، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979/1399.
- الراغب الأصبهاني، الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان الداودي، دمشق: دار القلم، ط1، 1412.
- جغيم، نعمان، *طرق الكشف عن مقاصد الشارع*، عمان: دار النفائس، ط1، 2004/1435.
- الخفيف، علي، *الملكية في الشريعة الإسلامية*، القاهرة: دار الفكر العربي، 1996/1416.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله، *حجة الله البالغة*، تحقيق: سيد سابق، بيروت: دار الجيل، ط1، 2005/1426.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله، *عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد*، المكتبة الشريفة، من غير تاريخ.
- الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، هيريدن فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5، 1992/1412.
- الريسوني، قطب، *ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في توجيه المعاملات المالية المعاصرة*، بحث مقدم للدورة الخامسة والعشرين لمجمع الفقه الإسلامي، 2023/1444.
- عبد الرحمن، طه، *التأسيس الائتماني لعلم المقاصد*، بيروت: مركز نهوض للدراسات والأبحاث، ط1، 2022.
- الكملائي، محمد حفظ الرحمن، *البدور المضية في تراجم الحنفية*، القاهرة: دار الصالح، ط2، 2018/1438.
- المناني، تاج الدين، *الشاه ولي الله الدهلوي وحجة الله البالغة*، الهند: دار الهداية، 2011/1432.

مراعاة الشريعة الإسلامية للمقاصد المعنوية

الدكتور: خالد سعاد كنو

İSLÂM HUKUKUNDA MAKASİDÜ'L-MANEVİYYE

DR. ÖĞR. ÜYESİ HALED KİNNO

Gaziantep Üniversitesi Azez İslâmi İlimler Fakültesi

Türkiye

Kennosaad.sy@gmail.com

ORCİD:0009-0008-7268-0566

مدخل:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد:

من المعلوم بأن علم مقاصد الشريعة الإسلامية من أهم العلوم، ومن أعظمها فائدة ونفعاً للعلماء المتخصصين، فهو لا يقف عند جزئيات الشريعة، بل ينفذ إلى غايتها وأهدافها التي شرعت من أجلها.

ولا يغيب عن كل ذي لب بأن الشريعة الإسلامية بنت أحكامها على أساس رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وأرشدت المكلفين إلى اعتبارها، وعدها من أصول الاستنباط الفقهي، سواء أكانت هذه المصالح جلباً للمنافع، أم درءاً للمفاسد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "إن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد".

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "والشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم".

وما ذهب إليه علماء الأمة هو الحق، وعليه يدل استقراء النصوص، ونهج عليه المشرع في تشريعه للأحكام، وتشهد له أصول الشريعة المقطوع بصحتها، ولا أدل على ذلك من بيان الله عزوجل في تعليله للبعثة النبوية بقوله: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". ومن الواضح أن هذه الرحمة تتضمن مصالح عباده، ودفع المفاسد عنهم.

وإن من أهم ما يميز أحكام شريعتنا الغراء عن غيرها من القوانين الوضعية بأن اهتمامها لا يقتصر على المصالح المادية للناس، بل يمتد نظرها إلى ما وراء ذلك باهتمامها بالمصالح المعنوية التي ترتقي بالإنسان، وتسمو بأخلاقه، بخلاف القوانين الوضعية التي لا تهتم إلا بالمصالح الدنيوية التي تنظم حياة الناس في الدنيا، فهي بذلك تكون قاصرة عن تحقيق المصالح على الوجه الأكمل والأمثل.

هذا وقد اهتم علماء الأمة الذين درسوا علم المقاصد الشرعية بالمقاصد المادية والظاهرة؛ التي تنظم حياة الناس، لكنهم أغفلوا المقاصد المعنوية، وأهملوا المصالح والمفاسد الباطنة، وحتى لا يغيب المعنى الحقيقي لمقاصد الشريعة الإسلامية لا بد من الاهتمام بالمقاصد المادية والمعنوية على السواء، وهو ما أردته من هذا البحث وذلك بإثبات اهتمام الشريعة الإسلامية ومراعاتها للمصالح المعنوية، وهو ما يميز أحكام هذه الشريعة عن القوانين الوضعية؛ لأن أحكامها ترتبط بقواعد الأخلاق والمثل العليا، ورعاية الفضيلة، والسمو بها، والغاية من تطبيقها والعمل بمقتضاها سعادة الإنسان في الدارين، أما أحكام القوانين الوضعية فغايتها المحافظة على النظام العام، واستقرار المجتمع وإن كان على حساب الأخلاق والفضيلة.

فالشريعة الإسلامية بمنهجها الشامل والمتكامل أولت المقاصد المادية والمعنوية في التكاليف اهتماماً كبيراً، وفي هذا السياق سأخصص هذا البحث للحديث عن مراعاة الشرية الإسلامية للمقاصد المعنوية.

ويهدف البحث إلى إيضاح وتحرير مفهوم المقاصد المعنوية، وإبراز العلاقة بينها وبين الأحكام الشرعية.

وسأتحدث في هذا البحث هن الموضوعات الآتية:

- مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية.
- الفرق بين المقاصد المادية والمقاصد المعنوية.
- نشأة المقاصد الشرعية.
- الدليل على مراعاة الشريعة الإسلامية للمقاصد المعنوية.
- تطبيقات فقهية على المقاصد المعنوية.

1. مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية

1.1: تعريف المقاصد لغة:

المقاصد: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد، والمقصد له معان لغوية كثيرة منها:

الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق: قال الله تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ} (النحل:9).

التوسُّط وعدم الإفراط والتفريط: قال الله تعالى: {وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ} (لقمان:19).[1]

1 . 2 : التعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة الإسلامية:

لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، وإنما وجدت كلمات وجمل لها تعلُّق ببعض أنواعها وأقسامها، وببعض تعبيراتها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجيتها وحقيقتها.

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال.

وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية .

وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها.

وذكروا أدلة من المنقول والمعقول الدالة على حجية المقاصد، ووجوب مراعاتها والاعتماد عليها بشروط معينه وضوابط مقررة، وبدون الخروج عن الشرع أو معارضة أدلته ومصادمة تعاليمه وقواعده وأصوله.

كما أنهم عبروا عن المقاصد بتعبيرات كثيرة دلَّتْ في مجملها بالتصريح والتلميح على التفات هؤلاء الأعلام إلى مراعاة المقاصد واستحضارها في عملية فهم النصوص والأحكام والاجتهاد فيها والترجيح بينها، ومن تلك التعبيرات والاشتقاقات: **المصلحة، والحكمة، والعلة، والمنفعة، والمفسدة، والأغراض، والغايات، والأهداف، والمرامي، والأسرار، والمعاني، والمراد.**

وغير ذلك مما هو مبثوث في مصادره ومظانه.

1. 3: تعريف العلماء المعاصرين لمقاصد الشريعة:

حظيت مقاصد الشريعة في العصر الحديث بعناية خاصة من قبل العلماء والباحثين؛ وذلك لأهميتها ودورها في عملية الاجتهاد الفقهي، وفي معالجة قضايا الحياة المعاصرة في ضوء الأدلة والنصوص والقواعد الشرعية، وكان من ضروب هذا الاعتناء: تدوين المقاصد وتأليفها واعتبارها علما شرعياً وفنّاً أصولياً له ما لسائر العلوم والفنون من تعريفات ومصطلحات وتقسيمات وغير ذلك، وقد وردت عدة تعريفات لهذا العلم، منها:

-عرَّفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: «المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاصٍّ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ... ويدخل في هذا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها».[2]

-عرَّفها الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها».[3]

-عرّفها الريسوني بقوله: «إن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها؛ لمصلحة العباد».[4]

---

[1] ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، ***(لسان العرب)***، مادة قصد . دار صادر، بيروت، لبنان.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، *(مقاصد الشريعة الإسلامية)*، 121/2، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في قطر، 1425- 2004 .

[3] علال الفاسي، *(مقاصد الشريعة ومكارمها)*، مؤسسة النجاح: ط4: 1411-1991. ص: 7 .

[4] أحمد الريسوني، *(نظرية المقاصد عند الشاطبي)* ص: 7، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2: 1412.1992.

والخلاصة فإن المقاصد الشرعية هي: جملة ما أراده الشارع الحكيم من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية، كمصلحة الصوم، والتي هي بلوغ التقوى، ومصلحة الجهاد، التي هي درء العدوان والذبِّ عن الأمَّة، ومصلحة الزواج، والتي هي غض البصر وتحصين الفرج وإنجاب الذرية وإعمار الكون.

وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجمع في مصلحة كبرى وغاية كلية، هي: **تحقيق عبادة الله، وإصلاح المخلوق وإسعاده في الدنيا والآخرة.** قال الله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوت} (النحل:36).

2: الفرق بين المقاصد المادية والمقاصد المعنوية

إن موضوع مقاصد الشريعة هو بيان وعرض حِكَم الأحكام، وأسرار التشريع، وغايات الدين، ومقاصد الشارع، ومقصود المكلَّف ونيته، وغير ذلك مما يندرج ضمن ما أصبح يعرف حالياً بمقاصد الشريعة التي أصبحت عِلمًا شرعيًا، وفنًا من فنون الشريعة الإسلامية، وشرطًا من شروط فهمها وتعقُّلها وتطبيقها والاجتهاد في ضوئها.

وهذه المقاصد إما أن تكون ظاهرة ومادية، وإما أن تكون خفية ومعنوية، وبناء عليه يمكن أن نفرق بين المقاصد والمقاصد المعنوية على النحو التالي:

- المقاصد المادية: هي مجموعة الحكم الظاهرة المدركة بالذهن في التشريع، والتي شرعت لجلب المصالح ودرء المفاسد.
- المقاصد المعنوية: هي مجموعة الحكم الباطنة المدركة بالذهن في التشريع، والتي شرعت لجلب المصالح، ودرء المفاسد.

وقد فرق بعض أهل العلم – في المصالح– بين اللذات والأفراح. وفرق –في المفاسد– بين الآلام والغموم. وذلك للتنبيه على "المعنويات" من المصالح والمفاسد. هي لا شك داخلة ومقصودة في التعريفات السابقة.

وعلى الجانب المعنوي نبه الإمام الشاطبي في تعريفه للمصالح الدنيوية بقوله وأعني بالمصالح: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشة، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعمًا على الإطلاق .[5]

ما تقدم يتبين أن المقاصد الشرعية لها جانبان: الجانب الأول مصالح حسية، والثاني مصالح معنوية كما ذكرت آنفاً.

3: موضوع مقاصد الشريعة:

موضوع أي علم: يتناول مادته وماهيته وحقيقته ومحتواه، أي جملة الموضوعات والمسائل التي يتضمنها ويتعلق بها.

وموضوع مقاصد الشريعة: هو بيان وعرض حِكَم الأحكام، وأسرار التشريع، وغايات الدين، ومقاصد الشارع، ومقصود المكلَّف ونيته، وغير ذلك مما يندرج ضمن ما أصبح يعرف حالياً «بمقاصد الشريعة» التي أصبحت عِلمًا شرعيًا، وفنًا من فنون الشريعة الإسلامية، وشرطًا من شروط فهمها وتعقُّلها وتطبيقها والاجتهاد في ضوئها.

بل إن المقاصد يتزايد الاهتمام بها يوماً بعد يوم، بحثًا وتأليفًا؛ تحقيقًا وتعليقًا، تنظيرًا وتدوينًا؛ الأمر الذي أدى بكثير من الباحثين والدراسين إلى الدعوة لتأسيس نظرية متكاملة في علم المقاصد للبحث في المصالح الشرعية من حيث تعريفها وأمثلتها وحجيتها وحقيقتها، وغير ذلك مما يتعلَّق به موضوع هذا الفن الجديد[6].

ومن الأمثلة على المقاصد الشرعية وللتقريب:

– المقاصد والمصالح في مشروعية البيع وتحريم الاحتكار:

البيع مشروع؛ لمصلحة الانتفاع بالعوضين، وهذه المصلحة ضرورية؛ لأنَّ الحياة تقوم عليها؛ والمصالح المترتبة عليه مصالح عامَّة.

---

[5] أحمد الريسوني، *(نظرية المقاصد عند الشاطبي)* 234/1.

[6] نور الدين الخادمي، *(علم المقاصد الشرعية)* 27/1، مكتبة العبيكان، ط1: 1421. 2001.

ولهذا حرّم الإسلام الاحتكار؛ لأن الاحتكار يعطِّل أقوات الناس وأطعمتهم، والمصالح المترتبة عليه مصالح خاصَّة، تنفع المحتكر فقط على حساب الناس؛ والقاعدة تقول بأن: **المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة،** فيكون الاحتكار ممنوعًا؛ لكونه مصلحة خاصة، ويكون البيع مباحًا وتوفير البضاعة واجبًا؛ لكونه مصلحة عامة.

- المقاصد والمصالح في مشروعية البيع وتحريم الربا:

مصلحة البيع مصلحة حقيقية؛ لأن نفعه عائد على جميع الناس بتراضٍ وعدل، بخلاف الربا الذي وإنْ كانت فيه مصلحة؛ فهي مصلحة فردية تعود على المُرَابي فقط، على حساب أغلبية المستضعفين والمغلوبين، ثم إن مصلحة الربا في نظر الشارع مصلحة وهمية خيالية مغلوبة، ومرجوحة باطلة مردودة؛ وذلك لِمَا تؤول إليه من الغُبْن وبخس الناس أشياءهم، وأكل أموالهم، وتعميق الفوارق بينهم، وخدش الوحدة والمودة، والتضامن بينهم؛ لذلك وصف الله الربا وصفًا شنيعًا، وأعلن الحرب على أهله، قال تعالى: {يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ}، وقال تعالى: {فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِه} فنَظَر المجتهد في هذه المصالح، وفي كونها حقيقية وخيالية، أو عامَّة وخاصَّة، وفي علاقتها بأدلتها الشرعية، وفي إفضائها إلى مراد الشارع ومقصوده، كل ذلك يعدُّ من صميم موضوع هذا العلم الشرعي المفيد. [7]

4: نشأة المقاصد الشرعية:

نشأت المقاصد مع نشأة الأحكام الشرعية نفسها، أي أن المقاصد كانت بدايتها مع بداية نزول الوحي؛ فقد كانت مبثوثة في النصوص الشرعية، ومتضمَّنة في أحكامها وتعاليمها، تصريحاً أو تلميحاً، غير أن تلك المقاصد لم تظهر تأليفاً وتدويناً، ولم تتجلَّى كعلم مستقلّ، له دلالاته وحقائقه ومناهجه؛ بل كانت معلومات مركوزة في الأذهان، ويستحضرها السلف في اجتهاداتهم وأقضيتهم، ومن أوضح الأدلة على أنها بدأت مع نزول الوحي.

- البعثة النبوية نفسها، التي عُللت بكونها رحمةً وخيرًا وصلاحًا للناس أجمعين، فقد قال الله تعالى في شأن بعثة الرسول ﷺ: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} (الأنبياء:107).

- القرآن الكريم ذاته، والذي كان مقصده الشرعي الأكبر، هداية الناس أجمعين لأقوم المناهج، وأفضل أحوال المعاش والمعاد، قال تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} (الإسراء:9).

- الوحي كلّه «الكتاب والسنة»، كان مقصده الأعلى إحياء النفوس في الدنيا بأداء واجب الامتثال والتعبّد، وإحياؤها في الآخرة بتحصيل مرضاة الله والفوز بجناته، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} (الأنفال:24). [8]

5: الدليل على المقاصد المعنوية:

5 . 1: من الكتاب:

قال تعالى: { اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ }. [العنكبوت:45].

وجه الاستدلال فيما يخص هذا الجانب بأن الثمرات الأصلية للصلاة أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فالصلاة وقاية من أي انحراف أخلاقي وسلوكي ونفسي، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ}. [المعارج: 19. - 23].

---

[7] المراجع السابقة.

[8] نور الدين الخادمي، (*علم المقاصد الشرعية*) 53/1.

الهلوع: الضجر – شديد الحرص – والجزوع: الذي قل ماله فأصابه الجزع من العدم، فتأتي الصلاة فتبعده عن هذه السلوكيات، وهذه مقاصد معنوية وهي من أهداف الصلاة ومن غاياتها.

ومن ذلك قوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم} [التوبة: 103].

وجه الاستدلال بهذه الآية أن الزكاة لها أثر عظيم في حماية النفس من الغل والحقد والحسد، وخصوصاً في نفس المستحق لها على المعطي، فيشعر بهذا الحق، ويطمئن له، ويترع ما في نفسه من أسباب الكره والضغينة على الغني والمجتمع الذي يحتويهما، وهذا مقصد معنوي لفريضة الزكاة.

وقال تعالى: { يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)). [البقرة:183].

وجه الاستدلال بهذه الآية: هو أن من ثمرات الصيام تقوى الله تعالى، وهو مقصد معنوي. فأحد مقصودي الصيام الجنة والوقاية، وهي حمية عظيمة النفع، والمقصود الآخر: اجتماع القلب والهم على الله تعالى، وتوفير قوى النفس على محبته وطاعته.{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} [سورة المائدة: 90-91].

في هذه الآية دليل على مراعاة الشريعة الإسلامية على مراعاتها للمقاصد المعنوية، فنحن حينما نذكر العلة والحكمة من تحريم الخمر تنطلق أذهاننا إلى ذهاب العقل، وضياع الإنسان، وبالإضافة لهذا المقصد المادي هناك مقصد معنوي معتبر بينه هذا البيان الإلهي، ويتمثل بأن الخمر والميسر يوقعان بين المسلمين، كما يزرعان الكراهية والبغضاء والشحناء.

2 .5 : من السنة:

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: " إذا قدم أحدكم ليلاً، فلا يأتين أهله طروقاً، حتى تستحد المغيبة، وتمتشط الشعثة ". [9]

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي ﷺ نهى المسافر أن يأتي في الليل كيلا تقع عينه على شيء في زوجته يشمئز منه، فيكون سبباً في بغضها وكراهيتها.

وهذا مقصد معنوي مما يدل أن السنة النبوية راعت هذا الجانب.

قال ابن بطال معلقاً على هذا الحديث: قد جاء فى الحديث بيان المعنى الذى من أجله نهى الرسول عن هذا، وهى تمتشط الشعثة، وتستحد المغيبة، كراهية أن يهجم منها على ما يقبح عنده اطلاعه عليه، فيكون سببًا إلى شنآنها وبغضها، فنبههم عليه السلام على ما تدوم به الألفة بينهم، ويتأكد به المحبة، فينبغى لمن أراد الأخذ بأدب نبيه أن يتجنب مباشرة أهله فى حال البذاءة وغير النظافة، وألا يتعرض لرؤية عورة يكرها منها. ومن ذلك: نهي ﷺ النبي أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، ونهيه عن السوم والبيع على بيع وسوم أخيه، ومنها نهي عن النجش. [10]

إن نهي الشارع عن هذه الصور فيه دفع لمفسدة البغضاء والحقد والكراهية، وهذه مقاصد معنوية راعتها السنة النبوية.

ومنها قوله : "اصنعوا لآل جعفر طعاماً، فقد أتاهم ما يشغلهم، أو أمر يشغلهم". [11]

---

[9] مسلم بن الحجاج، (*صحيح مسلم*) 1527/3. برقم: 715، دار إحياء التراث.

[10] محمد بن إسماعيل البخاري، (*صحيح البخاري*)، *69/3 برقم 2140، دار طوق النجاة، ط1: 1422.*

[11] أحمد بن حنبل، (*مسند الإمام أحمد بن حنبل*) *280/3 برقم 1751.* مؤسسة الرسالة: 1421-2001.

وجه الاستدلال بهذا الحديث: أن النبي لما وصله نعي جعفر رضي الله عنه أمر أهله أن يجهزوا لآل جعفر طعاماً وهو من باب جبر خواطرهم وهو سنة لجبر خواطر اهل الميت، وهو مقصد معنوي يزيد روح التآلف والتحابب بين المسلمين.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إذا كنتم ثلاثة، فلا يتناجى اثنان دون صاحبهما؛ فإن ذلك يحزنه).[12]

وجه الاستدلال في هذا الحديث: هو أن النبي ﷺ نهى عن التناجي لدفع مفسدة معنوية وهي الحزن التي نص عليها الحديث.

6: تطبيق المقاصد المعنوية في الأحكام الفقهية

«العبادات – المعاملات – النكاح – القضاء والشهادة – العقوبات – القضاء – الكفارات »

6 . 1: العبادات:

تكلمت عن المقاصد المعنوية لبعض العبادات، كمقاصد الصلاة والتي تتمثل بالنهي عن الفحشاء والمنكر، وعن مقصد التقوى الذي يسمو به الصائمون، ومقصد تزكية النفس لمن تقرب إلى الله بعبادة الزكاة والصدقات، وسأشير هنا إلى بعض التطبيقات الفقهية في مجال العبادات وسأسوق بعض الأمثلة التي توضح هذا المعنى العظيم. فالعبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله فهذا بيان ضروب الأصول على الجملة.

ومن ذلك المصالح النفسية لفريضة الحج، فمنافع الحج على ما يغلب عليها من المظاهر الروحية، فإنها منافع نفسية واجتماعية وتجارية وأخوية.

للحج مقاصد كثيرة لا تعد ولا تحصى، ومن أهمها: أنها تقي النفس من الكبر وتعلمه الصبر، ويشعر الحاج بالأمان والسكينة والراحة، هذه على العموم، ولكن هناك جوانب معنوية ومقاصد باطنية لا يدركها إلا من أدى هذه الفريضة، من ذلك، الإخلاص الذي يعتبر روح العبادة والعمل، وقد ورد أن النبي ﷺ كان يقول في حجه: "اللهم حجة لا رياء فيها ولا سمعة"[13]. ومن ذلك تطهير القلب من التكبر والخيلاء، وقد ورد أن الله عزوجل يطلع يوم عرفة على الحجاج ويباهي بهم الملائكة ويقول لهم: " إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبَاهِي مَلَائِكَتَهُ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ بِأَهْلِ عَرَفَةَ، فَيَقُولُ: انْظُرُوا إِلَى عِبَادِي أَتَوْنِي شُعْثًا غُبْرًا". [14]

– وفي فريضة التيمم : من المعلوم أن الله التيمم في الوجه دون القدمين، فالمتيمم يمسح وجهه ويديه، دون القدمين، وهذا التخصيص للوجه دون القدمين بأن الوجه هو أشرف الأعضاء في الإنسان، وإنه بهذا يحقق مقصداً معنوياً، هو التعظيم لله، بخلاف لو كان التتريب للقدمين فإننا نفقد هذا المقصد وهذا المعنى.

6 . 2: المعاملات المالية:

هي جملة المعاملات المالية المتصلة بالبيع والشراء وبالإجارة والمزارعة والمساقاة والسَّلَم والضمانات وغير ذلك؛ مما يكون فيه التعامل المالي قائمًا على تبادل الأموال والممتلكات والأمتعة.

وهناك من سمَّى المعاملات المالية بالمعاوضات؛ لما فيها من التعاوض والتبادل بين المتعاملين أو المتبايعين.

---

[12] محمد بن إسماعيل البخاري (*صحيح البخاري*) 65/8 برقم 6290، مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم) 1718/4 برقم 2184.

[13] محمد بن يزيد القزويني، (*سنن ابن ماجه*) 965/2، برقم 2890، دار إحياء الكتاب العربي.

[14] أحمد بن حنبل، (*مسند الإمام أحمد بن حنبل*) 66/11، برقم 7089.

وحفظ المال يعدُّ إحدى الكليات الشرعية والمقاصد المعتبرة التي أثبتتها طائفة لا تحصى كثرة من الأدلة والأحكام.

– مقاصد المعاملات المالية:

سأذكر هنا أهم المقاصد التي ذكرها الفقهاء في بطون الكتب، سواء أكانت مادية او معنوية، ثم سأعرض بعض الأمثلة للمقاصد المعنوية فيما يتعلق بالمعاملات المالية:

– حفظ المال وصيانته من الضياع أو الركود أو التناقص، وأهم الأحكام التي شرعت لتحصيل هذ المقصد الحثُّ على العمل، والكسب الحلال، والبحث عن الرزق وإجلاله، وجعله عبادة وقربة يثاب عليها صاحبها، قال تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا} (الملك:15) وقال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ}(الجمعة:10).

– إباحة البيوعات والإجارات وكلّ ما يسهم بطريق مشروع في تبادل الأموال وترويجها بين الناس.

– تحريم السرقة والرشوة والغصب، وتشريع العقوبات المترتبة على ذلك.

– تحريم تبذير المال وإضاعته، ولو في المباح المشروع.

– ضمان المتلفات، ولو ممن اضطر إلى ذلك الإتلاف.

– إباحة الدفاع عن المال، والمقاتلة من أجله.

– توثيق العقود والإشهاد عليها، وتشريع الرهن، وتحريم المعاملات التي فيها غرر.

– توثيق الديون والإشهاد عليها، والحث على الوفاء بها وتسديدها في آجالها.

– تحريم كتر الأموال وتكديسها دون استثمار لها أو استفادةٍ منها، كما يفعل أصحاب الاحتكار والربا والجشع وغيره.

– تحريم كل صور وأوجه أكل أموال الناس بالباطل، كالتحايل والتزوير واستغلال النفوذ والسلطة السياسية والعلمية أو الإدارية أو الدينية، والتغرير والغبن والغش والأجرة على الشعوذة والدجل والكهانة والسحر وغير ذلك.

ومن أهم المقاصد المعنوية للمعاملات المالي:

قال تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [سورة البقرة: 282].

في هذه الآية التي تحدثت عن احكام الدين بينت عدة مقاصد معنوية، وهذه المقاصد تتلخص بما يلي:

. حصول مرضاة الله وهذا المقصد نأخذه من قوله تعالى: {ذلكم أقسط عند الله }

. حصول الاستقامة وهذا المقصد أشار إليه بيان الله تعالى: {وأقوم للشهادة }.

. زوال الشك والريبة من قلوب المتداينين، وهو ما أشار إليه بيان الله تعالى: {وأدنى الا ترتابوا }.

فهذه المقاصد المعنوية التي يحصل عليها المتداينون من الكتابة والإشهاد تدفع عنهم مفاسد كثيرة، وقد جاءت احكام الشريعة الإسلامية لجلب المصالح، ودرء المفاسد.

* من المعاملات المالية عقد الهبة، وفي الحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: " تَهَادَوْا، فَإِنَّ الْهَدِيَّةَ تُذْهِبُ وَحَرَ الصَّدْرِ، وَلا تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا وَلَوْ شِقَّ فِرْسِنِ شَاةٍ".[15]

ففي هذا الحديث نأخذ مقصدين معنويين عظيمين، وهما: التحابب والتوادد بين المتهاديين، ثم إزالة الشحناء والبغضاء والكراهية من القلوب.

* الحوالة من عقود المعاوضات المالية، وهي أن ينقل المرء دينه من ذمة شخص إلى ذمة شخص آخر.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتْبَعْ».[16]

وفي هذه المعاملة المالية مقصد معنوي أشار إليه بعض العلماء، وهو: أن في الحوالة دفع مفسدة معنوية، وهي مذلة التقاضي، وهو من باب جلب مصلحة عظيمة تتمثل بتفريج كربة عن مسلم.

6 . 3: مقاصد التبرعات المالية:

– **التبرعات:** هي التصرفات المالية بدون عوض مال؛ أي: هي ما يعطيه المعطي من مالٍ على سبيل الإحسان والمعروف، وبقصد وجه الله تعالى، ونيل مرضاته والفوز بجناته.

وهي تشمل الصدقات والهبات وإسقاط الحقوق المالية، كإسقاط حق الدَّين، أو الضمان، أو ما شابه ذلك.

ومقاصد التبرعات تتمثل أساسًا في الأمور التالية:

. دوام الإحسان والمعروف، والحث على فعل الخير والفضائل والمحاسن.

. إعانة أصحاب الحوائج والكرب والنوائب والأزمات، وتفريج كربهم وإدخال المسرَّة إلى نفوسهم.

. تمتين أواصر المجتمع، وتعميق الروابط الإسلامية والإنسانية والتضامنية بين قلوبهم، وفي هذا تحقيق للوحدة والقوة والعزة، وطريق لبناء الأمة الإسلامية والحضارة الإيمانية الراشدة.

. نفي معاني الجشع والأنانية والشح والبخل، ودفع ظواهر الأحقاد والكراهية والتباغض، التي قد يكون ترك التبرع وترك العون أحد أسبابها الأساسية.

. تطهير المال وتزكيته وتنميته وتحقيق بركته.

. نفي أو تخفيف أعباء الحساب الشديد يوم القيامة إزاء أموال الإنسان وممتلكاته، وما يتعلق بطرق جمعها وتحصيلها، وأوجه صرفها وإخراجها، وهل أدَّى حق الله تعالى فيها أم لا ؟ ما ذكرته من مقاصد آنفاً منها مقاصد مادية، ومنها مقاصد معنوية، وسأذكر بالأدلة بعض المقاصد المعنوية للتبرعات المالية فيما يلي:

* قال تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم}[التوبة: 103]. وجه الاستدلال بهذه الآية أن الزكاة لها أثر عظيم في حماية النفس من الغل والحقد والحسد، وخصوصاً في نفس المستحق لها على المعطي، فيشعر بهذا الحق، ويطمئن له، ويترع ما في نفسه من أسباب الكره والضغينة على الغني والمجتمع الذي يحتويهما، وهذا مقصد معنوي لفريضة الزكاة.

* قال تعالى: {كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (18) وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (19) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (20) } [سورة الفجر].

* قال تعالى: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون } [سورة الحشر: 9].

---

[15] أحمد بن حنبل، (*مسند الإمام أحمد بن حنبل*) 441/4، برقم 2130.

[16] محمد بن اسماعيل، (*صحيح البخاري*) *94/3*، برقم 2287، مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم) 1197/3، برقم 1564.

وجه الاستدلال بهاتين الآيتين على المقاصد المعنوية لفضيلة التبرعات المالية تتمثل: بحفظ نفس المعطي من الأنانية، وتربيه على خلق الإيثار، كما تحفظ المعطي من قسوة القلب، وفقدان المرحمة.

فحب الآخرين والبذل من أجل تحقيق احتياجهم، وتأمين مصالحهم هو من علامات سلامة الصدر، وقد تجلت هذه الصورة في أسمى معانيها حينما استقبل المهجرون الأنصار، وبذلوا أروع الأمثلة في البذل والإيثار، فضرب القرآن بهم مثلاً عظيماً ليكونوا قدوة للمسلمين. ومن المعلوم أن خلق حب الآخرين والإيثار وسلامة الصدر من المقاصد المعنوية، ومن الأخلاق المنشودة التي هي سبيل للفلاح.

6 . 4: مقاصد النكاح:

الزواج في الإسلام من العقود المقدسة التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية، وقد ذكر الفقهاء حكماً كثيرة، ومقاصد عظيمة للزواج، وربما تتلخص في الأمور التالية:

. حفظ النسل وتكثيره؛ بغرض إعمار الكون وبقاء النوع الإنساني.

. إكثار أفراد الأمة المسلمة وتقويتها وتمكينها في الوجود حتى تكون مرهوبة الجانب، عزيزة الذات، فاعلة الأثر والتأثير، وحتى تؤدي رسالة الاستخلاف في الأرض، والشهادة على الناس.

ولذلك جاءت الأدلة الشرعية تحث على الزواج والإنجاب، وترغب في التناسل، وتحرم قتل الأولاد والبنات بسبب الفقر أو العار أو ما شابه ذلك وتحظر الإجهاض إلا عند الضرورة القصوى، كأن يخشى على الأم من الموت بسبب خطر الجنين، فيباح إجهاضه؛ لأن المحافظة على الأصل مقدمة على المحافظة على الفرع.

. حفظ النسب والعرض، وصيانته من الفوضى والاختلاط، لذلك شرعت أحكام الزواج الشرعي الصحيح، ومنع الزنا، ومعاقبة الشاذين والمنحرفين، ومنع التبني.

ولذلك أيضا منعت الذرائع والأسباب المؤدية إلى الإخلال بمقصد حفظ النسب والعرض، كالخلوة والنظر بشهوة والعدة، وكذلك منعت بعض الحوادث والنوازل المعاصرة، لكونها مفضية إلى هتك هذا المقصد وخدشه وتفويته، كتجميد الخلايا الجنسية واستئجار الأرحام.

وتحقيق السكن والمودة والرحمة بين الزوجين، ودوام العشرة بالمعروف، ومما يكون له الأثر الكبير في عبادتهما لله تعالى، وفي إعمار الأرض وإصلاحها.

. بناء الأسرة المسلمة وإيجاد المجتمع الصالح.

فللأسرة المُسلمة دور فعَّال في بناء الأجيال، وتحقيق الأمل المنشود، ألا وهو الأمة التي أخرجت للناس لإصلاحها وإسعادها في المعاش والمعاد، قال تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ}. (آل عمران:110).

ولقد أدرك خصوم الأمة وأعداؤها أهمية الأسرة المُسلمة ودورها الحضاري العام، وشأنها في تحقيق السيادة والشهادة على الناس، فراحوا يعملون بوسائل شتى لأجل تحجيمها وتشتيتها وإضعافها، ولا سيما أن كثيراً من الأسر والمجتمعات غير المسلمة تعيش أوضاعا أخلاقية لا تحسد عليها.

. تطهير المجتمع من الأمراض الجنسية والآفات الخُلُقية.

بعد ذكر هذه المقاصد للزواج على العموم، سأبين بعض الصور للمقاصد المعنوية من خلال الأدلة الشرعية، ومنها وعلى سبيل المثال:

* قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } [سورة الروم: 22].

وجه الاستدلال بهذه الآية: هي أن الله عزوجل ذكر أن من أهم مقاصد الزواج المعنوية المودة بين الزوجين، والرحمة. فوجود هذه المقاصد كفيل ببناء أسرة متماسكة قوية، والتي ستكون لبنة في تأسيس مجتمع سوي وقويم.

* وفي الحديث الصحيح قال ﷺ: « مَنِ اسْتَطَاعَ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ ».[17]

يستدل من هذا الحديث على مقصد معنوي عظيم يتمثل بمقصد العفة، والمقصود بالعفة هو الكف عن المحرمات، وقد بيَن الفقهاء بأن حكم الزواج مندوب غليه على العموم؛ لما فيه من مقاصد كثيرة، ويكون واجباً إذا خشي المرء على نفسه الوقوع بالزنى. قال تعالى: {وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله} [سورة النور: 33].

* عن جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُنْكَحَ المَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا » .[18]

يستدل بهذا الحديث: على حرمة الجمع بالزواج بين الزوجة وعمتها أو خالتها، ولعل الحكمة من هذا التحريم ظاهرة جلية تتمثل بإغلاق باب الكراهية والضغينة والحقد بين الزوجات الأقارب، والكف عن هذه الخلال مقصد معنوي من مقاصد الشريعة الإسلامية.[19]

* عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: "أَعْلِنُوا النِّكَاحَ، وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالْغِرْبَالِ".[20]

من سنن الزواج التي ذكرها الفقهاء إعلان الزواج، والضرب بالدف، كما بين لنا نبينا في هذا الحديث، وقد استدل بعض أهل العلم على مقصد معنوي من هذا الحكم يتمثل بإدخال الفرح والسرور على قلب الزوجين، وعلى قلوب الحاضرين، خصوصاً أن المقام هو مقام فرح وبهجة.

6 . 5: مقاصد القضاء والشهادة:

القضاء والشهادة خطة شرعية معتبرة، يؤديها أصحابها لمقاصد جمَّة وفوائد عدة، نورد منها ما يلي:

. حفظ حقوق الناس المادية والمعنوية، وصيانتها من الضياع والإتلاف.

. إقامة العدل والمساواة بين كل الناس، دون تفرقة أو تمييز، والعدل أساس العمران وسبب الاستقرار قال تعالى: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} (النساء:58).

. زجر المنحرفين وازدجار غير المنحرفين، وقمع الجناة والبغاة والطغاة.

. رد المظالم إلى أهلها، ومنع انتهاك حق الغير أو ماله أو عرضه أو كرامته أو عفته، وتمكين النظام والأمن.

. الإصلاح بين الناس، والعمل ما أمكن على إزالة الخلاف الخصام، قال تعالى: {وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} (النساء: 128).

. الإسهام في إنجاح سياسة الدولة، ومسيرتها الحضارية والتنموية، بإبداء النصح والتوجيه، وعلى وفق ميزان العدل والمساواة، وإرادة الخير والنهوض للأمة قاطبة.

وسأبين بعض المقاصد المعنوية المعتبرة في بعض الأمثلة، ومنها:

* عنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: " إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، بِقَوْلِهِ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلاَ يَأْخُذْهَا ".[21]

---

[17] محمد بن اسماعيل، (*صحيح البخاري*) *26/9*، برقم 1905، مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم) 1018/2، برقم 1400.

[18] محمد بن اسماعيل، (*صحيح البخاري*) *12/7* برقم 5108، مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم) 1029/2، برقم 1408.

[19] أحمد الريسوني، (*محاضرات في مقاصد الشريعة*)، ص:34، دار الكلمة:2014 .

[20] محمد بن يزيد القزويني، (*سنن ابن ماجه*) *90/3*، برقم 1895.

[21] محمد بن اسماعيل، (*صحيح البخاري*) *180/3*، برقم 2680.

ذكر الفقهاء بأنه لا يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه، بل لا بد أن يستند على البينات والقرائن التي بين يديه، وعمدتهم في ذلك هذا الحديث الذي يعتبر مرجعاً للقضاء الإسلامي، لذلك وبناء عليه ذكر بعض الفقهاء مقصداً معنوياً معتبراً لهذا الحكم، وهو مفسدة أن يساء الظن بالقضاء من قبل الخصوم.

6 . 6: مقاصد العقوبات:

العقوبات: هي جملة الحدود والتعازير الموضوعة لمعاقبة من يستحق العقاب؛ لأجل عدة مقاصد ومصالح، منها:

. العقوبات هي جوابر لأصحابها:

وهذه الجوابر:

قد تكون حسية ومادية: كما هو الحال في وجوب ضمان ما أخذه السارق أو الغاصب، وفي وجوب الدية على القاتل، وغير ذلك.

وقد تكون معنوية ونفسية: وذلك بحصول الارتياح وذهاب الغيظ والتَّشفِّي.

عن عُبَادَةَ بْنَ الصَّامت رضي الله عنه قال:

قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: « تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّه شَيْئًا، وَلاَ تَسْرِقُوا، وَلاَ تَزْنُوا، وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ، وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَان تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلاَ تَعْصُوا فِي مَعْرُوف، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّه، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّه، إِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ»، فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ. [22]

. العقوبات هي زواجر:

أي أنها موضوعة لأجل زجر المعتدين والجناة وردعهم؛ ولأجل انزجار غيرهم كيلا يعتدوا أو ينحرفوا.

. **إرضاء المجني عليه، وإذهاب غيظه ونقمته:** ودفع أخذه بالثأر الذي قد لا يكون عادلًا؛ إذ ترك معاقبة الجاني تؤدي غالبًا أو قطعًا إلى الانتقام، الذي يؤدي إلى التجاوز والاعتداء في غالب الأحيان، ولذلك وضعت العقوبات وضبطت الحدود والتعازير من أجل تحقيق النظام بردع المخالفين، وإرضاء المعتدَى عليهم، بميزان العدل والمساواة والإنصاف.

قال الطاهر بن عاشور: "فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزيز، وأروش الجنايات ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة".

6 . 7: مقاصد الكفارات:

- تحقيق الامتثال والانقياد، وتقرير أصلية العبادة ومهابتها وتعظيمها وعدم التهاون فيها.
- إصلاح الأخطاء وجبرها، كالإفطار عمدًا في رمضان، والحنث في اليمين.
- زجر النفس عن الهمِّ والتفكير في المعصية والانحراف.
- تحرير العبيد وإطلاق سراحهم، وإطعام الجائعين والمحتاجين، وقد كان من أصناف الكفارة عتق الرقبة، وإطعام المساكين.
- زجر المخطئين كي لا يعودوا إلى ممارسة الخطأ مرة أخرى، وفي هذا تأكيد على إصلاحهم وتهذيب سلوكهم وتربيتهم على عدم التشوُّف إلى المعاصي والمنكرات، وعدم الالتفات إليها وكراهة معاودتها وتكرارها.

الخاتمة:

[22] محمد بن اسماعيل، (*صحيح البخاري*) 79/9، برقم 7213.

وفي الختام تبين لنا بأن الشريعة الإسلامية قد اهتمت بالمصالح والمقاصد المعنوية، إضافة للمصالح المادية، وهي بذلك تكون قد تميزت عن القوانين الوضعية، خاصة وأن الجانب المعنوي يصيبه الضمور والإهمال، أما الجانب المادي فيتم التركيز عليه كثيرا، لأن الناس يبحثون عن كل أمر ينظم حياتهم، ويدفع عنهم الآلام والأحزان. ومما دفعني للاهتمام بهذا الجانب أن علماء الأمة يركزون عند تسليط الضوء على التشريعات على الحديث عن المقاصد المادية الظاهرة، ويغفلون المقاصد المعنوية الباطنة ، والتي أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً كبيراً بها، لن المقصود من التشريعات لا يهتم فقط بتنظيم الحياة وضبط المجتمع، بل يهتم بتنشئة الفرد الصالح والصادق، وتقويم سلوكه، ولا يكون ذلك إلا بالاهتمام بالمقاصد المعنوية في التشريعات.

المصادر والمراجع:

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب** ، دار صادر، بيروت، لبنان.

أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل . مؤسسة الرسالة: 1421-2001.

أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة ، دار الكلمة:2014.

أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2: 1412.1992.

علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، مؤسسة النجاح: 1411-1991.

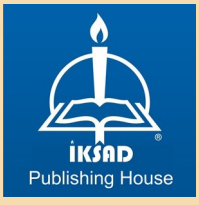
محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1: 1422.

أحمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه ، دار إحياء الكتاب العربي.

محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1425- 2004.

مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث.

نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية ، مكتبة العبيكان، ط1: 1421. 2001.



ISBN: 978-625-378-143-9