Karabük Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

1. ULUSLARARASI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

İslami ilimlerde Güncel Meseleler, Sorunlar ve Çözüm Arayışları

المؤتمر الدولي الأول لطلبة الدراسات العليا

القضايا المعاصرة في العلوم الإسلامية: المشاكل والحلول

1 st International

Postgraduate Students Symposium

Contemporary issues in Islamic sciences: problems and solutions

TEBLİĞLER KİTABI

كتاب المؤتمر

PROCEEDINGS BOOK

27 - 28 February 2024 | 27 - 28 Şubat 2024

ISBN: 978-605-9554-91-6

I. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu
İslami İlimlerde Güncel Meseleler
Sorular – Çözüm Arayışları

1st International Postgraduate Students Symposium
Islamic Sciences Current Issues
Problems & Solutions

للمؤتمر الدولي الأول لطلبة الدراسات العليا
القضايا المعاصرة في العلوم الإسلامية: المشاكل والحلول

EDİTÖRLER:

Dr. Naim HANK

Dr. Doğan Delil GÜLTEKİN

Dr. Muhammad Naim NAİMİ

Dr. Khaled DERSHAWİ

Dr. Muhammed SIDDIK

KARABUK UNIVERSITY PUBLISHING HOUSE
2024

ISBN 978-605-9554-91-6

The opinions and thoughts expressed on the research papers reflect only the author's views.
Bu eserde basılmış bulunan tebliğ metinlerinin ve özetlerinin ilmi sorumluluğu yazarlara aittir.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM: TAM METİNLER

MİSYAR NİKAHININ FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ……..……..…11
Ramazan ARAZ & Ömer Faruk HABERGETİREN

ABDUNNÂFİ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFİ YÖNÜ……..……..….19
Sümeyye EREN & İbrahim TÜRKOĞLU

KUDÜS'ÜN ÖNEMİ BAĞLAMINDA DİNÎ YAPITLAR……...25
Emrecan ARSLAN & Mustafa GÖREGEN

INTERNALIZATION OF CREED EDUCATION VALUES IN QUR'ĀN CHAPTER AL-BAYYONAH/98: 1-8: COMPARATIVE STUDY OF TAFSIR AL-NUURR AND AL-AZHAR……33
Muhammed Hafizh & Robiatul Adawiyah & Muhammed Nurfaizi Arya Rahardja & Muhammad Nuril Fauzan

THE INFLUENCE OF ISLAM ON THE HISTORY OF MADRASAH CURRICULUM DEVELOPMENT IN INDONESIA…….....……...45
Ismail Marzuki HASİBUAN & Sari HERNAWATI & Muhammad Ahsan THORIQ & Moh. Ruslan Aditiay SANJANI & NURDİYANT

تحليل العقل الصهيوني وروح العدوانية عند عبد الوهاب المسيرى.....……..….54.....
عبير زكراوي & يوسف العايب

فتاوى المرأة في قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.……63
أمال على مخلوف البوكتان & حسام الدين خليل فرج

فلسفة العقيدة الإسلامية السليمة وأثرها في النوازل العصرية.....87
محمد ابراهيم علي حسين

الشيخ محمد الهاشمي التلمساني (1880–1961)، وأثره في نشر الطريقة الشاذلية والنهضة العلمية في بلاد الشام وما حولها.....101
حمزة عزو

أسس الروحية في الحركة الإصلاحية الخديمية.....113

عبد الأحد مصطفى عبد الرحمن لو

تكامل مقاصد العقيدة مع مقاصد الشريعة، وبيان أثر غيابها في الدرس العقدي المعاصر.....126

منى فاروق محمد أحمد موسى & صالح قادر الزنكي

أحكام الطهارة في ظل نازلة الزلزال في الفقه الإسلامي.....136

İSLAM ÇERKEZOĞLU

تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في ضوء التفاعلات الاجتماعية والسياسية والدينية – الدستور المصري نموذجًا.....160

إسلام هلال& منتهى مشالي

أهم الآراء الأصولية والفقهية عند وائل حلاق في كتابي (الشريعة – تاريخ النظريات الفقهية).....171

خالد فيصل علي الغانم & حسام الدين خليل

العلاقة بين اللغة والثقافة وأثرها في تطور المعاجم العربية ونشأتها، جمع ودراسة: "ما تقولُه العامّة" في معجم –محيط المحيط– لبطرس البستاني.....182

أحمد شواخ & أسامة اختيار

البنية المكانية في رواية "السفر إلى عايدة" للروائي علاء الدين حسو.....192

فجر بكداش

المصاحِباتُ اللّغويّةُ وفعاليتُها في تعليم اللّغة العربيّة للناطقين بغيرها ذاتيًّا (مصاحبات تطبيق AlifBee نموجا)...202

حسن محمد جاسم & نجم الدين عيسى

بلاغة التَّخَلُّص وأثرها في تماسك النص.....212

حسام بلعبيزي & عبد العزيز حليم

سنة الله في الأخذ والإملاء قراءة في طوفان الأقصى.....222

وصال عثمان عبد الرحيم محمد

İKİNCİ BÖLÜM: ÖZETLER

القسم الثاني: الملخصات

GIYBET, ZAN VE TECESSÜS GİBİ İNSAN ONURUNU ZEDELEYEN GAYRİ AHLÂKÎ PAYLAŞIMLARIN DOĞURACAĞI FIKHİ SORUMLULUKLAR BAĞLAMINDA SOSYAL MEDYA FIKHI……..……234
Ayşe AYAZ & Adnan MEMDUHOĞLU

FUKAHÂNIN İHTİLAFINDA ARAPÇA DİLBİLGİSİN ROLÜ…….....235
Muhammed Tayyip ELÇİ & Adnan MEMDUHOĞLU

İSLAM TARİHİNDE ÇOCUK TERBİYESİ VE BATILI MODERN PEDAGOJİNİN KARŞILAŞTIRILMASI EKSENİNDE YENİ BİR ÖNERİ: FITRİYAT…….……236
Mehmet Fatih ÇAKIR & Bahattin TURGUT

MİTRAİZM VE ZERZEVAN KALESİ: DİNLER TARİHİ PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME……...…..237
Nesibe GÜNDÜZ & Cengiz BATUK

HADİS İLMİ BAĞLAMINDA ORYANTALİSTLERİN YÖNTEMLERİNİN DİJİTALLEŞMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME……...238
Kadir ATEŞ & İbrahim HANEK

ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLER İÇİN KUR'AN EĞİTİMİ: DEĞERLENDİRME VE İYİLEŞTİRME YOLLARI……...239
Gökmen ÇELİK

İMAJ VE GÖRÜNÜŞ DÜNYASINA TASAVVUF NE SÖYLER……...……240
Sevim YARARLI

HZ. PEYGAMBER'İN "TUTACAĞINIZ EN HAYIRLI SINIR ASKALÂN'DIR." HADİSİNİN SENED VE METİN AÇISINDAN İNCELENMESİ……...…241
Yasemin ŞAMLIOĞLU & Muhammed SIDDIK

YEŞİL TEKÂFÜL: SÜRDÜRÜLEBİLİR İNOVATİF KATILIM SİGORTACILIĞI……...……242
Nafiye AYDIN & Mahmut SAMAR

NURULLAH GENÇ'İN YAĞMUR ŞİİRİNDE PEYGAMBER TASAVVURU…….……243
Seher ILGAZ & Muhammed Naim NAİMİ

1999 MARMARA DEPREMİ İLE İLGİLİ DEPREM VE DİN KONULU MAKALELERİN İÇERİK ANALİZİ YÖNTEMİYLE İNCELENMESİ…….244
Ayşenur Seher KAPANŞAHİN & Muhammed Naim NAİMİ

YAŞLILIK DÖNEMINDE MANEVI BAKIM GEREKSINIMLERI VE DINI İNANÇ ÜZERINDEKI ETKISI…….……..245
Reyhan ÇARPAR & Zeynep ÖZCAN

DİN VE TOPLUMUN KARŞILIKLI ETKİLEŞİMLERİ……..…..…246
Selim MACİT

DİJİTALLEŞMENİN DİNİ HAYAT ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE BİREYCİLİK…….…...247
Engin KORKMAZ & Ümit AKTI

MASONLUK VE KOMPANYONAJ: RENÉ GUÉNON ÖRNEĞİ……248
Mehmet ŞEKERCİ & Mustafa GÖREGEN

BİR ARADA YAŞAMA KÜLTÜRÜ AÇISINDAN OSMANLI DÖNEMİ SAFRANBOLU ÖRNEĞİ…….....249
Satı Mehmet GÜNDÜZ & Mustafa GÖREGEN

DİNİN GENÇLER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE YANSIMALARI……...….250
Sümeyye ÖZEL & Ayşe ŞALLI

TÜRKİYE'DE DİNÎ HAYAT: 'AİLE VE DİNİ REHBERLİK BÜROLARI' VE 'ALO FETVA HATTI' KONULU LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME……...…..**251**
Yıldız ÖZCAN & Ayşe ŞALLI

ASSESSMENT OF THE EMERGING ISLAMIC BANKING EXPERIENCE IN ETHIOPIA……....**252**
Fahmi Hussein ABDULKADIR & Adnan OWEIDA

استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الفتوى وتعليم الثقافة الإسلامية……253

أحلام زايد & نعيم حنك

التجديد الفقهي في عصر العولمة: صناعة الفتوى نموذجًا……254

برهان مازاك & أيمن صالح

اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة……255

منار الدين الدقر & محمد الصديق

حكم عقد الزواج عبر مواقع التواصل الاجتماعي……256

قوادري معمر

القدرة في جهاد الدفع غزة نموذجاً……257

براء خليل اليوسف & حسام الدين خليل

مذاهب الأصوليين في المحكم والمتشابه وأثرها في الفروع الفقهية (المؤثرات الصوتية والإيقاعات أنموذجا)……258

آية علي عمار الراجحي & نعيم حنك

التكييف الفقهي لعقود تطوير البرمجيات والنظم المعلوماتية……259

نورالدين حباك & شعيب يوسف

المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين ضرب من ضروب الجهاد، دراسة أصولية.....260

أحمد قدوع & نعيم حنك

الصكوك الذكية واستخداماتها المعاصرة في الأسواق المالية.....261

أسماء دردوري & توفيق الأزرق

المتطلبات الشرعية لإدراج الشركات في الأسوق المالية الإسلامية ودور الهيئات الرقابة الشرعية فيها: دراسة حالة سوق رأس المال الإسلامي الماليزي.....262

جيرو بوريما & توفيق الأزرق

تأثير تقنية سلسلة الكتل (Blockchain) على المفاهيم الفقهية في المعاملات المالية.....263

Mohamedou Mohamed Lemine Babah & توفيق الأزرق

المقاصة وتطبيقاتها المعاصرة في البنوك والمؤسسات المالية.....264

مصطفى موريكو & توفيق الأزرق

التجارب الطبية على الإنسان مشروعيتها وضوابطها.....256

نبيل سيد عيسى & خالد ديرشوي

المقاصد المرعية في تعاطي الأدوية غير الشرعية.....266

معد كامل علوان علوان & خالد ديرشوي

قياس استئجار الرحم على الرضاع، دراسةٌ أصولية.....267

صفية فاروق الرحماني & أيمن صالح

مدى سلطة مراكز جمعية الإصلاح الأسري في التفريق بين الزوجين للسوريين في تركيا، ولاية أورفا نموذجاً.....268

عبد الكريم القاسم الحداد & عدنان ممدوح أوغلو

الشبهات والرد عليها عن ثلاثة أحاديث التي انتقدها كمال الحيدري.....269

أحمد أمره آيدنلي

دعوى إغفال الشيخين نقد المتن والرد عليها "أحمد أمين أنموذجاً".....270

منار الدّين بسّام الدقر & محمد صديق

دور التأهيل المتكامل لمعلم القرآن الكريم في رفع كفاءة الأداء وإصلاح الجيل.....271

Abdulkader AL OSMAN & Tuğrul TEZCAN

القراءة الهرمنيوطيقية المعاصرة للنص القرآني . نصر حامد أبو زيد أنموذجا.....274

إيمان فراحي & مسعود بودربالة

الاجتهاد في الدرس القرائي، مفهومه وبعض قضاياه.....275

الحبيب وليف & توفيق العبقري

المنهج الحداثي في الأخذ بالناسخ والمنسوخ، دراسة تحليلية نقدية.....276

إلياس شلالي

ضوابط قراءة وفهم القرآن الكريم بين المتقدمين وأصحاب القراءة المعاصرة.....277

حياة بومليحة

تلقي القاديانية للنَّص القرآني عرض ونقد.....278

خالد عبد الله علي بربه& Tuğrul Tezcan

القراءات الحداثية للقرآن الكريم محمد أركون أنموذجا.....279

رميلاوي أسامة & محمد نذير أوسالم

القراءة النقدية الحداثية للقرآن الكريم بين الهدم والإنكار . تحليل ونقد لمزاعم الطابع الأسطوري.....280

روميسة خضراوي & أحلام بلعطار

الحرية الدينية عند محمد شحرور– دراسة تحليلية لكتابه تجفيف منابع الإرهاب.....281

عبد الرحمن حسين محمد & محمد عبد اللطيف

تعدد الزوجات عند أصحاب القراءات المعاصرة دراسة نقدية.....282

فاطمة أحمد عاشير

سنة الله في الأخذ والإملاء قراءة في طوفان الأقصى.....283

وصال عثمان عبد الرحيم محمد

بناء الأسرة بين المواثيق الدولية والسيرة النبوية.....284

عبد العزيز ايت مالك & المنصف لكريسي

TAKDİM

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak lisansüstü eğitimlerine devam eden araştırmacıların akademik ve bilimsel faaliyetlerde özel olarak desteklenmesi ve teşvik edilmesi amacıyla 'İslami İlimlerde Güncel Meseleler: Sorunlar ve Çözüm Arayışları' adı altında fakültenin ilk uluslararası öğrenci sempozyumu düzenlenmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere, güncel problemlerin ele alınması hedeflenen sempozyumda beklenilenin üzerinde bir katılım ve uluslararasılık elde edilmiştir.

27-28 Şubat 2024 tarihlerinde organize edilen programda sunulan bildirilerin %65'lik kısmı yurt dışından ve yabancı dillerde sunulmuş olup, Türkçe'nin yanında İngilizce ve Arapça dillerinde birbirinden değerli çalışmalar ortaya çıkmıştır. Türkiye dışında 15 farklı ülkeden katılımın sağlandığı sempozyumun açılış oturumu ve ilk günü yüz yüze, ikinci günü ise uzaktan çevrimiçi olarak gerçekleştirilmiştir.

Elinizde bulunan ve iki bölümden oluşan bu kitap, sempozyumda sunulan tüm bildirilerin özetleri ile bir kısım tebliğlerin de tam metinlerinden oluşmaktadır. Sempozyumun organizesinde, genel olarak İslami İlimlerde günümüzde vuku bulan problemlerin ele alınması teması kararlaştırılmış ve bu sorunlara genç araştırmacıların kendi bakış açıları ile bilimsel yaklaşımlarla çözümler sunulması amacı güdülmüştür. Bu bağlamda fıkıhtan tefsire, hadisten tasavvufa, din sosyolojisinden dinler tarihine kadar uzanan geniş bir yelpazede toplam 71 bildiri sunulmuştur. Alanın büyüklüğü ve farklı disiplinlerden gelen tebliğlerin çokluğu nedeniyle belirli bir konu altında özetlenemeyecek kadar geniş bir konu ve sunumlar birikimine vesile olan bu organizasyon, lisansüstü öğrencileri seviyesinde özellikle uluslararası katılıma da bağlı olarak asla küçümsenemeyecek derecede ilmi bir birikimin meydana gelmesine vesile olmuş ve kendi türünde bu derece bir etkiye belki de ülke bazında ilk defa ulaşmıştır.

Elinizdeki kitapta özellikle güncel alanlardan olan İslami Finans ve İslam Ekonomisi, Arap dilinin öğretilmesi, toplum üzerinde etkileri bulunan bazı olayların sosyolojik analizleri, yapay zeka, teknoloji ve yazılım, İslami ilimler ve tıp bilimi ilişkisinden kaynaklı bazı meseleler, tasavvuf ve dinler tarihi okumaları ve daha birçok konuyla ilgili çok değerli tebliğler yer almaktadır. Sempozyumda sunulan tebliğlerin bir kısmı tematik kitaplarda kitap bölümü olarak yayınlanmış olup bunlar da alanlarına göre gruplara ayrılmıştır. Ayrıca Karabük Üniversitesi'nde kendi türünde ilk olan bu etkinliğin gösterdiği başarı ve performansa binaen sonraki serilerinin de yapılması planlanmaktadır.

Bu bağlamda, kısa bir süre içerisinde özverili bir ekip tarafından hazırlığı tamamlanıp organizesi sorunsuz bir şekilde tamamlanan bu programda emeği geçen ve katkısı bulunan Karabük Üniversitesi Rektörlüğü, İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğü, Sağlık Kültür ve Spor Dairesi Başkanlığı ile adı sayılamayan diğer tüm paydaşlara teşekkürü bir borç biliriz.

Editörler

تقديم:

نظمت كلية العلوم الإسلامية بجامعة كارابوك، المؤتمر الدولي الأول لطلبة الدراسات العليا تحت عنوان "القضايا المعاصرة في العلوم الإسلامية: المشكلات والحلول" من أجل دعم وتشجيع الطلبة في المجال الأكاديمي والبحثي على وجه التحديد.، وكما هو واضح من عنوان المؤتمر فإنه يهدف إلى معالجة ومناقشة المشاكل الراهنة في الدراسات الإسلامية، وقد حقق المؤتمر مشاركة دولية فاقت التوقعات.

حيث كانت 65% من الأبحاث المقدمة في البرنامج يومي 27-28 فبراير 2024 من خارج تركيا وبلغات أجنبية، وظهرت دراسات قيمة باللغتين الإنجليزية والعربية بالإضافة إلى التركية. وعقدت الجلسة الافتتاحية واليوم الأول للمؤتمر، بمشاركة 15 دولة مختلفة خارج تركيا وجهًا لوجه، أما اليوم الثاني فقد عُقد عن بعد عبر الإنترنت.

وهذا الكتاب الذي بين يدينا يتكون من جزأين، الجزء الأول يتكون من ملخصات لجميع الأوراق المقدمة في المؤتمر، والثاني من الأبحاث الكاملة لبعض الأوراق. في المؤتمر تم تحديد موضوع معالجة المشكلات الراهنة في العلوم الإسلامية بشكل عام، وكان الهدف هو تقديم حلول لهذه المشكلات من خلال مناهج علمية من وجهة نظر الباحثين الشباب. وفي هذا السياق، تم تقديم ما مجموعه 71 بحثًا في مجالات واسعة من الفقه إلى التفسير، ومن الحديث إلى التصوف، ومن علم الاجتماع الديني إلى تاريخ الأديان. هذه المشاركات ساهمت في مجموعة واسعة من المواضيع والعروض التقديمية التي لا يمكن تلخيصها تحت موضوع محدد نظراً لحجم المجال ووفرة الأبحاث من مختلف التخصصات، كما أدت إلى زخر علمي معتبر على المستوى الدولي لطلاب الدراسات العليا، خاصة بسبب المشاركة من مختلف الدول، وربما تكون هذه هي المرة الأولى التي تحقق مثل هذا التأثير على المستوى الوطني من حيث تنوع المشاركة.

يحتوي الكتاب على أبحاث في التمويل الإسلامي الحديث، الاقتصاد الإسلامي، تعليم اللغة العربية، التحليلات الاجتماعية لبعض الأحداث التي لها تأثير على المجتمع، الذكاء الاصطناعي والتكنولوجيا والبرمجيات، وأيضا بعض القضايا الناشئة عن العلاقة بين العلوم الإسلامية والعلوم الطبية، وقراءات عن الصوفية وتاريخ الأديان، ويحتوي على أوراق قيمة للغاية في العديد من المواضيع الأخرى. وقد تم نشر بعض الأوراق المقدمة في الندوة كفصول كتاب في كتب موضوعية وتم تقسيمها إلى مجموعات حسب مجالاتها. بالإضافة إلى ذلك، بناءً على نجاح وأداء هذا الحدث، الذي يعد الأول من نوعه في جامعة كارابوك، نسعى لتنظيم المؤتمر سنويا في طبعات قادمة.

وفي هذا السياق نود أن نعرب عن امتناننا لرئاسة جامعة كارابوك، وعمادة كلية العلوم الإسلامية، ومديرية معهد التعليم العالي، وقسم النشاطات العلمية، وكل الذين كان لهم دور في تحضير وتنظيم المؤتمر في وقت قصير بطريقة سلسة واحترافية، وأيضا الشكر موصول لجميع مدراء المصالح الآخرين في الجامعة.

المحررين

MİSYAR NİKAHININ FIKHÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ramazan Araz[*] – Ömer Faruk Habergetiren[**]

Özet

İslam'ın korumayı amaçladığı beş temel esastan birisi nesli korumaktır. İnsan neslinin meşru dairede devamının sağlanabilmesi için evliliğe ihtiyaç vardır. Evlilik akdi bir kadın ve bir erkeğin kendi rızalarıyla kurduğu, dünyevi ve uhrevi birçok maslahatı barındıran meşru bir müessesedir. Normal şartlarda haram olan cinsel ilişki, evlilikle beraber helal hale gelmektedir. Cinsel ihtiyacın helal yönden giderilme isteği tarafları evliliğe teşvik eden en bariz etkendir. Evlilik akdiyle taraflar birtakım haklara sahip olmakla beraber birtakım sorumluluklar da yüklenmektedir. Modern dönemde ideal nikahın sağlayacağı maslahatlara muvafık olmayan bazı evlilik şekilleri zuhur etmiştir. Bunların birçoğu genel olarak *misyar nikahı* adı altında fıkhi tahlile konu olmaktadır. Alimlerin bir kısmı misyar nikahını caiz görmüş bir kısmı da geçersiz saymıştır. Bazı alimler ise bu nikahı kuruluş itibariyle sahih görmekle birlikte evlilikten beklenen maslahatı ortadan kaldırdığı için mekruh görmüştür. Günümüz şartlarında misyar nikahı evliliğin sonlanması halinde taraflar açısından bazı hak kayıplarına neden olabilecek niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Fıkıh, Nikah, Aile, Misyar Nikahı, Gizli Nikah

Giriş

Aile toplumun çekirdeği ve temelidir. İdeal bir toplumun oluşması, her alanda gelişmesi ve refahı sağlam bir aile yapısına bağlıdır. Bu nedenle kurulmuş olan aile yapısının korunması gerek devlet gerekse bireysel ve sosyolojik açıdan son derece önemlidir. Evlilik hayatı, yalnızca cinsel tatmin amacından ibaret değildir. İnsan cinsinde eşlerin birbirleriyle olan ilişkisi hayvanlardan farklı olarak sevgi, saygı, merhamet, yardımlaşma, esirgeme ve fedakârlık gibi meziyetleri barındırır. Nitekim Allah'ın insanlara kendi cinsinden eşler yaratması, aralarında bir sevgi ve merhamet var etmesi O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.[1]

İslam hukukunda aile kurumunun gerek kuruluş ve sona ermesi gerekse evlilik bağı devam ettiği süreçte gözetilmesini istediği düzenlemeler, tarafların hak ve yükümlülüklerini korumayı amaçlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık yetmiş kadar ayetin bu konuyla direk ilgili olduğu ve birçok ayetin kat'i hükümler içerdiği genel olarak kabul edilmektedir.

Müslümanlar, zaman zaman değişen toplum yapısı ve yaşayış şekillerine bağlı olarak ideal aile hayatından uzaklaşıp, nikah/evlilik bağı altında birlikte yaşama konusunda farklı arayışlar içerisine girebilmektedir. Yapılma amaçları ve şekilleri birbirinden farklı olan "Misyar Nikahı" da bu tercihlerden bir tanesidir. Klasik kaynaklarda açık şekilde yer almayan bu tür nikah, son dönemlerde ortaya çıkmış, üzerinde akademik ve ilmi tartışmalar yapılmış ve zengin bir literatür oluşmuştur.[2] Ülkemizde bu konuyla ilgili iki yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır.[3] Bu araştırmalarla birlikte misyar nikahını konu edinen farklı müstakil eserler de

[*] Lisansüstü Öğrencisi, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri. 2038232024@ogrenci.karabuk.edu.tr

[**] Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü. ofhabergetiren@karabuk.edu.tr

[1] Rûm, 30/21.

[2] Saffet Köse, "Misyâr Nikâhı -Kur'an ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım-", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 13 (2009), s. 13-34; Mehmet Ali Yargı, "Nikâhın Asıl Maksadı ve Geçerliliğine Etkisi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 20/2 (Eylül 2020), s. 605-650; Hacı Mehmet Günay, "Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar", Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), s. 505-521; Abdülmelik b. Yusuf el-Mutlak, Zevâcü'l-misyâr dirâse fıkhiyye ve ictimâiyye nakdiyye (Riyad: Dâru İbn La'bûn, 1423); Abdulazîz b. Muhammed b. Abdullâh el-Huceylân, el-Muhtâr fî zevâci'l-misyâr (Ummân: Dâru Safâ', 2009); Îmân Adnân Muhammed, Zevâcü'l-misyâr dirâse fıkhiyye ve ictimâiyye (Dımaşk: Dâru'n-Nehda, 2010); Ali Abdulahmed ebu'l-Basal, "Nikâhu'l-misyâr fi'l-fıkhi'l-İslâmî" Mecelletü Külliyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye, sayı:12 (1422/2001), s. 305-326; A. H. M. Ershad Uddin, "The Practice and Legitimacy of Misyār Marriage: A Critical Analysis Within Islamic Law". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 9/2 (Aralık 2023), 254-270.

[3] İshak Göksel, Misyar Nikahı (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2019); Harun Bakan, "Misyar Nikahı ve İslam Hukukuna Göre Değerlendirilmesi", (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 202); Ayrıca Sema Öztürkoğlu tarafından hazırlanan

bulunmaktadır. Ayrıca değişik fetva kitaplarında, ansiklopedi maddelerinde, İslam aile hukuku özelinde hazırlanmış veya bu alanı kapsayan hacimli eserlerde misyar nikahına yer verildiği görülmektedir. Tüm bu çalışmalarda konuların ele alınış şeklinin büyük oranda birbirine benzediği söylenebilir. Ancak bazı çalışmalarda nikahın rükün ve şartları, tarafların hak ve yükümlülükleri gibi konular ön plana çıkarken, bazılarında ise nikahla gerçekleştirilmek istenen maslahat konusuna vurgu yapılmaktadır.

Bu bildiride misyar nikahı tanıtılarak, akdin kuruluş aşamasında ideal nikaha muvafık olmayan durumlar fıkhi açıdan tahlil edilecektir. Akabinde evlilik süresince tarafların sahip oldukları haklarından feragat etmesi, müstakil başlıklar altında ele alınacak, devamında bu tür bir nikahın maslahat açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca önceki çalışmalarda genelde yer verilmeyen evliliğin sona ermesi durumunda ortaya çıkabilecek muhtemel sıkıntılara da fıkhi açıdan değinilecektir.

Nikahın Tanımı

Hanefî mezhebine göre nikah, hakiki anlam itibariyle "cinsi münasebet" manasına gelmektedir. Zamanla cinsi münasebete sebep olması dolayısıyla (mecaz olarak) evlilik akdi manasında kullanılmıştır. Bu nedenle nikah, terim anlamı itibariyle *evlilik akdi* manasında kullanılmaktadır. Nikah akdiyle birlikte bir aile teşekkül eder. Erkek milk-i müt'a (eşinden cinsel ilişki yönünden faydalanma) hakkına sahip olur. Akit sonrası taraflar arasında karşılıklı olarak bir takım hukuki hak ve yükümlülükler doğar.[4]

Hanefîlere göre nikahın rüknü icab ve kabulden ibarettir. Hanefîlerin yaklaşımına göre, akdin tarafları, zorunlu olarak irade beyanına tabi oldukları için ayrıca zikredilmemiştir. Sahih bir evliliğin oluşması için nikahın inikad, nefaz ve lüzum şartlarını da içermesi gerekmektedir.[5] Buna göre tarafların ehliyet şartlarını haiz olması, meclis birliği, şahitlerin akit anında hazır bulunması, evliliğe engel durumların olmaması gibi şartlar aranır. Cumhura göre ayrıca bakire kızın velisinin bulunması şartı da aranır. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre akit esnasında baliğa kız için veli ve izni zorunlu olmasa da kefâet yokluğu ve mehir eksikliği sebebiyle akdi feshettirme hakkı bulunmaktadır.[6]

Misyar Nikahının Tanımı

Misyar'ın kelime ve ıstılah manası itibariyle lügat ve klasik fıkıh kitaplarında tanımı bulunmamaktadır. Bu kelimenin nasıl ortaya çıktığı/türediği ile ilgili bazı görüşler ortaya atılmaktadır. Tercih edilen görüşe göre "yürüme" manasına gelen "*seyr"* kelimesinden türemiş, mif'âl vezninde, mübalağa sığasında olduğu kabul edilmektedir. Kocanın belli aralıklarla zevcesinin yanına uğrayıp ayrıldığı için bu şekilde isimlendirildiği ileri sürülmektedir.[7]

Misyar nikahı için bazı modern dönem çalışmalarında birçok tanım yapılmıştır. Bunların içeriğine bakıldığında şu hususlar açık olarak görülmektedir: a) evlilik akdinin rükün ve şartlarının tam olması (kuruluş itibariyle evliliğin sahih olması), b) zevcenin kendi ihtiyarıyla/rızasıyla sükna, geceleme (nöbet), nafaka gibi haklarından vazgeçmesi, c) kocanın belli aralıklarla zevcesine uğrayarak kendisinden istifade etmesi.[8]

Söz konusu unsurlar dikkate alınarak misyar nikahı için şöyle bir tanım yapılabilir: Evlilik akdinin rükün ve sıhhat şartlarını tam olarak içermekle birlikte evlilik süresince zevcenin nafaka, nöbet (kasm), sükna hakkından feragat ettiği ve kocanın belli aralıklarla kendisine uğradığı evlilik çeşididir. Bu evlilik genelde gizli olduğu için bazı alimler tarafından *gizli evlilik* veya kocanın daha çok kuşluk vakti eşinin yanına uğraması sebebiyle *en-nikâhu'd-dahviyye* olarak da isimlendirilmiştir.[9]

"İslâm Hukukuna Göre Gizli Nikâh Sebepleri ve Sonuçları" (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2019) adlı yüksek lisans tezinde işlenen konuların birçoğunun misyar nikahıyla yakından ilgili olduğu ifade edilebilir.

[4] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, el-Mebsût (Beyrût: Matbaatü's-Saâde, 1993), 4/192; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukûk-ı İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 2/5.

[5] Ebû Bekir b. Mesʿûd el-Kâsânî, Bedâiʿu's-sanâiʿ fî tertibi'ş-şerâiʿ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/229-232.

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz: Sabri Erturhan, Temel Fıkıh Bilgileri (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 81-87.

[7] Abdulmelîk b. Yûsuf b. Muhammed el-Mutlak, Zevâcü'l-misyâr dirase fıkhiyye ve ictimaiyye nakdiyye (Riyâd: Dâru İbn La'bûn, 2002), 75-77; Abdulazîz b. Muhammed b. Abdullâh el-Huceylân, el-Muhtâr fî zevâci'l-misyâr (Ummân: Dâru Safâ', 2009), 104; Harun Bakan, Misyar Nikahı ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 63-64.

[8] H. İbrahim Acar, İslâm Aile Hukuku (İstanbul: Ensar, 2019), 153; Huceylân, el-Muhtâr fî zevâci'l-misyâr, 108-110; Bakan, Misyar Nikahı, 65; Saffet Köse, "Misyâr Nikâhı -Kur'an ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım-", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 13 (2009), 22-23.

[9] Bakan, Misyar Nikahı, 65-66; Köse, "Misyâr Nikâhı", 23.

Misyar nikahının yaklaşık olarak 1950'li yıllarda Suudi Arabistan'ın el-Kasîm bölgesinde ortaya çıktığı ve oradan yayılmaya başladığı iddia edilmektedir.[10] Yusuf el-Karadâvî (v. 2022) her ne kadar isim olarak zikredilmese de kadının erkeğin evine intikal etmediği, erkeğin belli aralıklarla kadının evine uğradığı evlilik çeşidinin eskiden insanlar tarafından bilindiğini ifade etmektedir.[11] Fıkıh kitaplarında buna benzer olarak ve sahih görülen, kocanın yalnızca eşinin yanına gündüz uğradığı, gece uğramadığı evlilik çeşidi için *ez-zevâcu'n-nehâriyyât* ifadesi geçmektedir.[12]

Misyar nikahı kocaya, zevceye veya sosyolojik sebeplere bağlı olarak tercih edilmektedir. Bu sebepler şu şekilde sıralanabilir:

a) Zengin ülkelerde sıklıkla görüldüğü gibi evlilik sorumluluğundan uzak kalınarak kolay yönden cinsel ihtiyaçlarının karşılanmak istenmesi.

b) Evlilik masraflarının aşırı artmasından dolayı tarafların bunları karşılamaya güçlerinin yetmemesi.

c) Kocanın ikinci bir evlilik yapmak istemesi ancak birinci eşinin buna izin vermemesi veya tarafların yaşadığı toplumda ikinci evliliğe karşı olumsuz bir tutumun bulunması.

d) Kocanın ticaret gibi belirli sebeplerle uzak beldelere sık sık sefere çıkma zorunluluğu ve buna bağlı olarak birinci eşinden uzun süre uzak kalma durumunda kalması.

e) Zevcenin kendi özgürlüğünü kısıtlar düşüncesiyle başkasına bağlı kalmak/yaşamak istememesi.

f) Zevcenin bakıma muhtaç yakını bulunması gibi zaruri sebepler yüzünden önceki evini terk edememesi.

g) Kadının dul olması, yaşlı olması gibi farklı sebeplere bağlı olarak normal şartlarda eş bulmadaki zorluklar yüzünden cinsel ihtiyaçlarını helal yoldan karşılamak istemesi.

h) Zevcenin yaşlı veya hasta olması gibi sebeplerle cinsel manada kocasını tatmin edememesi; buna rağmen kocanın karısını sevmesi veya çocuklar nedeniyle boşamak istememesi ve çıkar yol olarak böyle bir evliliğe tevessül etmesi.[13]

Bu zikredilenlerle birlikte, son dönemlerde ülkemizde yaygınlaşmaya başlayan iki nikah çeşidi de misyar nikahı olarak değerlendirilebilir:

Birincisi, nişanlılık döneminde henüz resmi nikah kıyılmadan ve düğün yapılmadan önce adayların günaha girmeden rahatça konuşabilmek ve birlikte vakit geçirebilmek amacıyla dini nikah kıymaları şeklinde gerçekleşen uygulamadır. Bu durumda yapılan nikah gizli veya açık şekilde olabilmektedir. Düğün ve resmi nikah yapılıncaya kadar gelin adayı, kendi ailesinin yanında kaldığı için normal bir aile hayatı söz konusu olmamaktadır.

İkincisi; özellikle üniversiteli gençler arasında görülen dini nikah kıyma şeklinde uygulamadır. Bu nikah çeşidinde genelde taraflar öğrenci yurtlarında veya tuttukları evlerde hemcinsleriyle birlikte kalmaktadır. Eşler ancak belirli zaman aralıklarında bir araya gelebilmektedir. Haliyle bu durumda da normal bir aile hayatı oluşmamaktadır.[14]

Nikah Akdinin Rükün ve Şartları Yönüyle Misyar Nikahının Değerlendirilmesi

İslam hukukuna göre kadınlara kendisini nikahlama konusunda yetki verilip verilmemesi konusu misyar nikahının sıhhati açısından önem taşımaktadır. Hanefî mezhebinde Ebu Hanife, İmam Züfer ve bir görüşünde Ebu Yusuf'a göre bakire olsun ya da olmasın baliğa kız kendisini nikahlama konusunda tam yetkiye sahiptir. Bu nedenle nikah akdinde veli şartını aramazlar. Ancak kefâet yokluğu ve mehir eksikliği sebebiyle veli dilerse akdi feshettirebilir.[15] Bir görüşünde Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre nikah akdi konusunda velinin baliğa kız üzerinde müşterek velayet hakkı bulunmaktadır. Dolayısıyla velinin ve kızın ortak rızası olmaksızın yapılan nikah akdi sahih olmaz.[16] Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre bakire kızların baliğa olsalar

[10] Mutlak, Zevâcü'l-misyâr, 78.

[11] Yusuf el-Karadâvî, Fetâvâ muâsırâ (Beyrût: el-Kütübü'l-İslâmî, 2003), 3/293-294.

[12] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaîz İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1966), 3/52.

[13] Acar, İslâm Aile Hukuku, 154; Bakan, Misyar Nikahı, 68-70.

[14] Bu konuyla ilişkisi olması bakımından, gizli nikahın yapılma nedenleri hakkında geniş bilgi için bkz: Sema Öztürkoğlu, İslâm Hukukuna Göre Gizli Nikâh Sebepleri ve Sonuçları (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61-67.

[15] Ayrıntılı bilgi için bkz. Erturhan, Temel Fıkıh Bilgileri, 81-87.

[16] Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi', 2/248.

dahi velileri olmadan yapmış oldukları nikah akdi sahih değildir. Seyyibe/dul olan kadınların ise velisiz nikah akitleri sahihtir.[17]

Misyar nikahı genelde eşlerin -değişik nedenle- gizli kalmasını istedikleri türden bir akit olduğu için bu nikahın, akit esnasında şahit bulundurma ve ilan şartı cihetiyle değerlendirilmesi önemlidir. Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre akit esnasında şahit bulundurmak nikah akdinin sıhhat şartlarındandır. Buna göre akit esnasında şahit bulundurulmadığı takdirde yapılan nikah sahih olmaz. Hanefi mezhebine göre fasit olarak değerlendirilir. Nikah akdinde şahitler bulunur ancak eşlerle anlaşma veya farklı nedenlerle nikahı ilan etmeseler de kıyılan nikah sahih olur. Çünkü evlilik akdi, şahitler tarafından bilindiği için ilan şartı bir bakıma yerine getirilmiş kabul edilir. Malikîler evlilik akdi için şahit şartı aramamakta ancak ilan edilme şartını gerekli görmektedir. Dolayısıyla akit, şahitler huzurunda yapılsa bile topluma ilan etmediği takdirde bu şart yerine getirilmiş olmaz.[18] Bu bilgiler ışığında misyar nikahının gizli olup olmaması fakihlerin cumhuruna göre nikahın sıhhati açısından bir sorun teşkil etmemektedir.

Misyar nikahının kuruluş aşamasında normal nikaha aykırı gibi duran iki hususun en azından Hanefî mezhebine göre akdin sıhhatine mâni olmadığı görülmektedir. Ancak bu şartlarda yapılan bir akdin, İslam'ın oluşturmayı hedeflediği ideal aile yapısına ve nikahın ruhuna aykırı olduğu için mekruh olduğu söylenebilir. Ayrıca kefâet yokluğu veya kadına verilen mehrin, mehr-i misilden az olması söz konusu ise veliler lehine sabit bir hak olan akdi feshettirme yetkisi açısından gizli kalacağından kul hakkının ihlali de söz konusu olabilmektedir.

Misyar Nikahının Tarafların Hakları ve Bunlardan Feragat Yetkileri Açısından Değerlendirilmesi

Sahih bir evlilik akdi taraflara bazı hak ve sorumluluklar yüklenmektedir. Bunlardan bazıları kulun ıskat yetkisine dahil olmayacak nitelikte oldukları için Allah hakkına girmektedir. Özellikle sahih bir evlilikte çocuğun nesebi babadan sabit olmaktadır. Baba istese de nesebi, lian yoluna başvurmaksızın ıskat edemez.[19] Evlilik dolayısıyla oluşan bazı haklarda ise taraflar ıskat tasarrufunda bulunabilirler. Misyar nikahı ile ilgili olarak özellikle mehir, nafaka-süknâ, nöbet haklarından feragat söz konusu olabilmektedir.

Mehir Hakkından Feragat

Mehir, nikah akdinin muktezası/zorunlu sonucu olması hasebiyle verilmesi vaciptir. Mehir hakkından feragat edilerek veya mehir zikredilmeksizin yapılan nikah akdi sonucunda mehr-i misil verilmesi gerekir.[20] Evlilik akdiyle zevce lehine sabit olan mehir, ödenmemişse borç alacağına dönüşür. Borç alacağı, ibraya konu olabilir. Akitle beraber sabit olduktan sonra zevce, mehir alacağından vazgeçebilir.[21]

Nafaka Hakkından Feragat

Normal şartlar altında devam eden bir evlilikte, zevcenin kocasının evinde kendisinden istifade etmeye hazır halde bulunması manasına gelen "ihtibâs" söz konusu olmaktadır. Bu şartları haiz bir evlilikte zevcenin yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyaçlarının karşılanmasının koca üzerine vacib olması Kitap[22] ve sünnetle[23] sabittir.[24] Malikîler, Şafiîler ve Hanbelîlere göre zevcenin nafakasının belli bir süre ödenmemesi durumunda, bu süreye tekabül eden miktar kendilerinin rızasına veya hakimin takdirine bakmaksızın kocanın zimmetinde borç olarak kalır.[25] Hanefîlere göre nafakanın bizatihi kendisi Allah'ın emri olması dolayısıyla kul tarafından ıskat edilmesi mümkün değildir.[26] Ayrıca nafaka, peyder pey hak edildiği için daha önceden ıskatı geçersizdir.[27] Nafaka alacağı maişeti giderme maslahatına istinaden vaz edildiği için zevcenin geçmişe yönelik nafaka alacak hakları kendiliğinden düşer. Nafaka alacağı, koca aleyhine kadın lehine bir borca dönüşmesi halinde zimmette bir deyn borcuna dönüşür. Deyn alacağının ıskatı/ibrası ise mümkün olur.[28] İddet nafakasında

[17] Sabri Erturhan, Temel Fıkıh Bilgileri, 87.
[18] Kâsânî, Bedâiʿu'ş-sanâiʿ, 2/252.
[19] Mevsılî, el-İhtiyâr, 2/207.
[20] Bilmen, Kâmus, 2/37.
[21] Kâsânî, Bedâiʿu'ş-sanâiʿ, 2/284-295.
[22] el-Bakara 2/233; en-Nisâ' 4/34; et-Talâk 65/7.
[23] Buhari, Ahkâm, 14,28; Müslim, Akdiye, 7.
[24] Mevsılî, el-İhtiyâr, 2/223-224.
[25] Behûtî, Keşşâfu'l-kına', 5/480; Bilmen, Kâmus, 2/462.
[26] Kâsânî, Bedâiʿu'ş-sanâiʿ, 4/17.
[27] Behûtî, Keşşâfu'l-kına', 5/477.
[28] Kâsânî, Bedâiʿu'ş-sanâiʿ, 4/24-29.

da aynı hüküm geçerlidir.[29] Kocanın rızasına bağlı olmaksızın kadının nüşûzu halinde, nafaka hakkı kendiliğinden düşer.[30]

Süknâ hakkı, zevcenin lehine bir hak olmakla beraber, kocasının kendisinden istimta edebilmesi için şahsına tahsis edilen meskende yaşaması gerekeceğinden, aynı zamanda bir yükümlülüktür. Kadının kendisine tahsis edilen evde oturması ve meşru durumlar dışında kocasının bilgisi/izni dışında evinden ayrılmaması gerekmektedir. Süknâ, genelde nafaka hakkı dahilinde değerlendirilebilecek haklardandır. Ancak süknâ hakkı, boşama gibi ayrılık durumlarında kadının meskenden çıkartılmaması ve kendisinin de çıkmamasını emreden ayet[31] deliline istinaden, ıskatı mümkün olmayan Allah haklarından kabul edilmiştir.[32] Evlilik süresince erkek, eşine evden dışarı çıkması için izin verebilir. Zevcenin kendi evinde veya anne-babasının evinde kalma şartına bağlı olarak yapılan evlilik, bir nevi kocanın ona verdiği izin olarak değerlendirilebilir. Ancak bunun koca açısından bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır.

Nöbet Hakkından Feragat

Birden fazla eşi olan kocanın eşleriyle geceleme hususunda adaletli olması vaciptir. Zevcelerden herhangi birisi, kendi lehine sabit olan nöbet hakkından feragat edebilir.[33] Nitekim Peygamber Efendimizin (sav) eşlerinden Sevde Binti Zem'a'nın nöbet hakkından Hz. Aişe (ra) lehine feragat ettiği rivayet edilmiştir.[34] Ancak nöbet hakkı, teceddüd eden bir hak olması nedeniyle kadın tarafından yapılan feragat, gelecek dönemler için bağlayıcı olmaz. Çünkü henüz elde edilmeyen bir hakkın ıskatı, prensip olarak mümkün değildir. Takip eden dönemlerde kadının rücu ettiğine delalet eden sarih beyanı veya herhangi bir karine olmadığı durumda feragatin yenilendiği kabul edilebilir. Zaten konuyla ilgili hadiste Hz. Sevde'nin (ra) bu feragati sarih olarak tekrarladığına dair delil alınabilecek bir rivayet yoktur. Zevce her ne kadar nöbet hakkından feragat etse de karıdan istimta, kocanın hakkı olduğu için koca buna bağlı kalmak zorunda değildir.[35]

Sonuç olarak kadın lehine sabit olan kul hakları arasında bulunması sebebiyle mehir, nafaka ve nöbet hakkı ıskat edilebilir. Ancak bunların ıskatı, kaşı tarafın zaafından istifade edilmemesi ve bu konuda ona baskı yapılmaması, gönül hoşnutluğuyla gerçekleşmesine bağlıdır. Nafaka ve nöbet hakkının teceddüd eden haklar arasında bulunması sebebiyle bağlayıcı olmadığının da taraflar açısında dikkate alınması gerekmektedir.

Misyar Nikahının Maslahat Açısından Değerlendirilmesi

Nikah akdi sağladığı maslahat açısından ticaret maksadıyla yapılan akitlerden ayrılmaktadır. Alışveriş genellikle karşılıklı çıkar ilişkilerine dayanmaktadır. Nikah akdi ise tarafların karşılıklı çıkarları olsa bile daha çok insani değerler üzerine kurulmuştur. Evlilikte karşılıklı sevgi, yardımlaşma, şefkat ve merhamet gibi insanı duygular ön plandadır. Toplum düzeni ve medeniyeti, sağlam aile kurumları üzerine inşa edilir. Şeriat tarafından evliliğe özel bazı şartlar konulması ve taraflara bazı hak ve sorumluluklar yüklenmesi bu sebepledir.[36]

Allah evlilik akdini misak-ı galiz[37] olarak tavsif etmiştir. Misak-ı galiz samimi güven duygusuna bağlı olarak korunabilir. Bu tarz bir nikah, adeta nikahı küçümsemedir.[38] Ailenin en önemli beklentilerinden birisi evlat sahibi olmaktır. Sağlam bir aile düzeninin çocuğun terbiye ve talimindeki önemi büyüktür.[39]

Fıtratı selim olan koca, karısına gelebilecek her türlü olumsuz şeylerden/şaibeden ar/utanç duyar. Bu nedenle nikahın gizli olmaması, kocanın karısına aşırı ihtimam göstermesine sebebiyet verir. Ayrıca kadının evli olduğunun bilinmesi, diğer kişilerin ona yönelmesinin önüne geçer ve kendisine saygı duyulmasına sebep olur. Nikahın vakitli olarak yapılması, tarafların birbirlerine karşı oluşan hislerinin deruni olmasına engel olur.

---

[29] Bilmen, Istılâhât, 2/490.
[30] Mevsılî, el-İhtiyâr, 2/226.
[31] Bkz.: Et-Talâk 65/1-2.
[32] Ebû Bekr Şemsü'l-eʾimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, el-Mebsût (Beyrût: Matbaʿatü's-Sa'âde, 1993), 5/203; Kâsânî, Bedâiʿu's-sanâiʿ, 4/16-17; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, 5/105.
[33] Mevsılî, el-İhtiyâr, 2/143-144.
[34] Buhari, Şehâdât, 30; İbn Mâce, Nikah, 48.
[35] Serahsî, el-Mebsût, 5/220; Mevsılî, el-İhtiyâr, 2/143-144; Bilmen, Kâmus, 2/161, 164.
[36] Bilmen, Kâmus, 2/44-45; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi Mekasıdu'ş-Şeri'ati'l-İslamiyye, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 365, 372.
[37] en-Nisâ' 4/21.
[38] Köse, "Misyâr Nikâhı", 22.
[39] Köse, "Misyâr Nikâhı", 20.

Evlilikte devamlılık olmadığı için tarafların birbirlerine karşı hisleri zayıf olur. Evliliği kutsal kılan sevgi, şefkat, merhamet ve teavün gibi hasletler tam olarak gerçekleşmez. Bir arada bulundukları süre içerisinde bile ayrılık halinde yalnız kalacağı düşüncesinden hareketle bu boşluğu bir şekilde doldurmanın çareleri aranabilir.[40]

Misyar nikahı, kadının içinde bulunduğu olumsuz durum suistimal edilerek yapılmışsa bu akit ahlaki ilkelerle bağdaşmaz. Ayrıca kadını duygu ve teavünden yoksun yalnızca cinsel bir meta olarak nesneleştirerek küçük düşürme manasını da taşımaktadır. Misyar nikahı zengin kadınların özgürce hareket edebilmesi maksadıyla yapıldığı takdirde, toplumda sınıfsal ayrım oluşarak fakir kızların evlenmeleri zorlaşabilir. Misyar nikahının, toplumu oluşturan sağlam aile yapısına zarar vermesi nedeniyle sedd-i zerai deliline istinaden caiz görülmemesi gerekmektedir. Muhammed Abdulgaffar eş-Şerif'in haklı tespitiyle bu nikah, daha çok nefsine esir düşmüş habis, zayıf karakterli insanların cinsel arzularını tatmin ederken, zahiren şeriata muvafık olması amacıyla uygulanmaktadır.[41]

Evliliğin Ortadan Kalkması Durumunda Ortaya Çıkabilecek Problemler

Akdin gizli olması halinde taraflardan birisinin ölmesi durumunda, diğerinin mirastan kendisine taalluk eden hakkın istihkakı konusunda sorun yaşanabilir. Kocanın ölümü durumunda kocanın çocuğu yoksa hanımlarına dörtte bir, çocuğu varsa sekizde bir miras payı düşeceğinden[42] misyar nikahının gizli yapılan çeşitlerinde bu hakkın istihkakı veya davası, hukuki problem doğuracaktır. Bu durumda eş/eşler bilinemediğinden veya ispatlamadığından dolayı yok farz edileceği için ashabu'l-feraiz kısmından olan diğer pay sahipleri hakkında olması muhtemel hisse değişiklikleri dikkate alınamayacaktır.

İslam hukukuna göre kocanın ölümü veya talak iddeti süresi boyunca zevcenin, kocası tarafından kendisinde tahsis edilen evde kalması gerekmektedir. Ayrıca kocanın ölümü durumunda (ve bazı alimlere göre bain talakta) zevcenin yas tutma maksadıyla süslenmeyi ve koku sürünmeyi terk etmesi (ihdâd) gerekmektedir.[43] Misyar nikahında bunların terkedilme ihtimali oldukça fazladır. Misyar nikahı sonucunda oluşan sıhrıyet sonucunda oluşabilecek evlenme yasağının, evlenme engeli oluşan kişilerin bilinememesi nedeniyle ihmal edilme olasılığı da bulunmaktadır.

Misyar Nikahı Hakkında Bazı Alimlerin Fetvaları

Misyar nikahı son dönem İslam hukukçuları arasında ihtilaf konusu olmuş, farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı alimlerin misyar nikahı hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

Muhammed Nasiruddin el-Elbani (v. 1999), Uceyl Casim en-Neşemi, Muhammed er-Ravi (v. 2017), Abdülgaffar eş-Şerif, Muhammed ez-Zühayli, İbrahim ed-Debu, Cebr el-Fudaylat, Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Abdullah el-Cubburi, Ömer Süleyman el-Aşkar ve Mahmud es-Sertavi bu nikahın caiz olmadığı görüşündedirler. Bu alimlerin bir kısmı misyar nikahını sahih, şartı ise batıl görmektedir. Bazıları ise akdin batıl olacağını ifade etmişlerdir. İsmi geçen alimlerin büyük bir kısmı misyar nikahını ayrıca, normal evlilikten beklenen dünyevi ve uhrevi faydaları büyük oranda barındırmadığı veya ortadan kaldırdığı için maslahat gerekçesiyle de caiz olmadığını söylemişlerdir.[44]

Abdulaziz b. Baz (v. 1999), Muhammed Seyyid et-Tantavi (v. 2010), Nasr Ferid, Abdullah b. Abdirrahman el-Cebrin (v. 2009) ve Sa'd el-Anezi misyar nikahını caiz görmektedir. Muhammed Ebu Zehre (v. 1974), Yusuf el-Karadâvî (v. 2022), Abdullah b. Menî', Vehbe ez-Zuhaylî (v. 2015) gibi alimler ise bu nikahı kerahetle birlikte caiz görmektedir. Nikahı sahih görenlerin gerekçesi bu nikahın zahiren gerekli şekil şartlarını taşımasıdır. Kerahet sebebi ise bu nikahın İslam'ın ruhuyla bağdaşmaması ve oluşması hedeflenen maksatlarla örtüşmemesidir.[45]

Muhammed Salih b. Useymin (v. 2001), Ömer b. Suud el-'İd, Muhammed Falih Mutlak gibi bazı alimler ise bu konuda tevakkuf etmişler, kesin bir hüküm belirtmemişlerdir.[46]

---

[40] İbn Âşûr, Mekasıdu'ş-Şeri'ati'l-İslamiyye, 375-376.

[41] Mutlak, Zevâcü'l-misyâr, 120-222; Köse, "Misyâr Nikâhı", 27-28.

[42] en-Nîsâ 4/12.

[43] Buhari, Cenaiz, 30; Müslim, Talak, 58; Serahsî, el-Mebsût 6/58-59; İbn Kudâme, el-Mugnî, 11/399-400.

[44] Mutlak, Zevâcü'l-misyâr, 120; Köse, "Misyâr Nikâhı", 26.

[45] Mutlak, Zevâcü'l-misyâr, 112-119; Acar, İslâm Aile Hukuku, 154-156; Köse, "Misyâr Nikâhı", 25-26.

[46] Mutlak, Zevâcü'l-misyâr, 124.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu misyar nikahı için henüz bir fetva yayınlamamakla beraber günümüz şartlarında velisiz kıyılan nikahı ve gizli nikahı fıkhi açıdan caiz görmemektedir.[47] Prof. Dr. Saffet Köse göre misyar nikahı birçok açıdan mahsur içerdiği için caiz değildir. Ancak bazı istisnai durumlarda *ehvenu'ş-şerrayn ihtiyar olunur*[48] kaidesine binaen cevaz verilebileceğini belirtmektedir.[49] Prof. Dr. Faruk Beşer'e (v. 2024) göre misyar nikahı haramdır.[50] Prof. Dr. H. Mehmet Günay'ın görüşü ise bu nikahın Körfez ülkelerinde icra edildiği haliyle kazâî olarak sahih gözükse bile diyânî ve ahlaki açıdan kesin olarak haram olduğu şeklindedir.[51] Prof. Dr. H. İbrahim Acar misyar nikahı için mutlak manada helal veya haram denilemeyeceğini, yapılış şekli ve amacına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektemektedir.[52]

Sonuç

Misyar nikahının bazı çeşitleri kuruluş itibariyle birçok mahzur içermektedir. Özellikle zinaya kılıf uydurma adına velisiz ve onlardan habersiz olarak kıyılan gizli nikahın günümüz şartlarında sosyal ve hukuki açılardan büyük sıkıntılara sebebiyet vereceği açıktır. Misyar nikahı, evlilikten beklenen dünya ve ahiret maslahatlarını tam anlamıyla içermemektedir. Çünkü misyar nikahında evliliği, tüm insani değerlerden tecrîd edip salt cinsi tatmin eksenli bir derekeye indirgeme söz konusudur. Esasında bunun nikah olarak görülmesini gerektiren şeyin, *evlilik akdinin şakasının bile ciddi addedilip bağlayıcı sonuçlar doğurması* yönündeki genel prensip olduğu söylenebilir. Aksi halde bunun hakiki manada bir nikah olduğunu söylemek oldukça zordur. Tarafların sahip oldukları hakların ıskatı konusunda ise, zahiren, nikahın sıhhatine engel bir durum gözükmemektedir. Bu gerekçelerle misyar nikahının kuruluş itibariyle geçerli, ancak harici nedenlerle haram olduğu söylenebilir. Yalnızca insani ve ahlaki sebeplerden dolayı kadının başka bir evde kalmasını gerektirecek durumlarda, bu evliliğe cevaz verilebilir. Bununla birlikte zinanın özendirildiği ve nikahın zorlaştığı günümüz şartlarında, ayrıca şu hususun da dikkate alınması gerekmektedir: Misyar nikahının kesin olarak haram olduğu sonucuna ulaşıldığı takdirde, insanların normal nikaha mı, yoksa zinaya mı meyledecekleri sorusudur. Ayrıca bu soru, araştırmacılar için konuya nereden başlanması gerektiği hakkında bir fikir oluşturabilir.

[47] Kolektif, Fetvalar (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 418-419.
[48] Mecelle Md. 29.
[49] Köse, "Misyâr Nikâhı", 33.
[50] Bakan, Misyar Nikahı, 86.
[51] Hacı Mehmet Günay, "Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar", Güncel Dinî Meseleler (Sempozyum), (2012), 520.
[52] Acar, İslâm Aile Hukuku, 156.

Kaynakça

Acar, H. İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2019.

Bakan, Harun. *Misyar Nikahı ve İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslamiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2018.

Günay, Hacı Mehmet. "Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar". *Güncel Dinî Meseleler (Sempozyum)*, 505-521.

Huceylân, Abdulazîz b. Muhammed b. Abdullâh. *el-Muhtâr fî zevâci'l-misyâr*. Ummân: Dâru Safâ', 2009.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaîz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1966.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi Mekâsidu'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2013.

Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ muâsırâ*. 3 Cilt. Beyrût: el-Kütübü'l-İslâmî, 2003.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesʿûd. *Bedâiʿu's-sanâiʿ fî tertibi'ş-şerâiʿ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2. Basım, 1986.

Kolektif. *Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2019.

Köse, Saffet. "Misyâr Nikâhı -Kur'an ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım-". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 13-34.

Mutlak, Abdulmelîk b. Yûsuf b. Muhammed. *Zevâcü'l-misyâr dirase fıkhiyye ve ictimaiyye nakdiyye*. Riyâd: Dâru İbn La'bûn, 2002.

Öztürkoğlu, Sema. *İslâm Hukukuna Göre Gizli Nikâh Sebepleri ve Sonuçları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eʾimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Matbaʿatü's-Sa'âde, 1993.

Şirbînî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-mihâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1994.

ABDUNNÂFİ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUFİ YÖNÜ*

Sümeyye EREN* – İbrahim TÜRKOĞLU**

Özet

Abdünnâfi İffet Efendi (1823-1890), 19. yy. Klasik Türk Edebiyatı'na damga vurmuş Ramazanoğulları hanedanına mensup önemli bir âlim, bürokrat ve divan şairidir. Arap ve Fars dili Edebiyatına olan hâkimiyeti Arapça ve Farsça dillerinden tercüme ettiği eserlerinden anlaşılabilmektedir. Klasik şiirlerinin yanı sıra Kur'an-ı Kerim, hadis ve tasavvufa dair şiirlerinin de var olması onun dini ve tasavvufi açıdan da donanımını ortaya koymaktadır. Şiirlerinde aşk, irfan, tevhit gibi tasavvufi kavramları işlemiştir. Aynı zamanda şiirleri Türk Tasavvuf Şiirinin önemli eserleri arasında yer almakta olup günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Bu bağlamda *Terceme-i Nuhbetü'l-Fiker, Nâfiu'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr, Mahzen-i Esrâr-ı Şuarâ, en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel* gibi eserlerinden bahsedilebilir. Önemli eserlerinden biri de *Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye* adlı eseridir. Bu eser, İmam Kuşeyri'nin tasavvuf ıstılahlarını içeren *Risâle-i Kuşeyriye* adlı eserinden seçmeler ve faydalı bilgilerin eklenmesiyle beraber Abdünnâfi Efendi tarafından Arapçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Abdünnâfi İffet Efendi, *Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye'yi* kaleme alırken edebiyatçılığını ortaya koyarak sade ve akıcı bir dil kullanmıştır. 1300 / 1880 yılında tercüme edilerek 1309 / 1890 yılında basılan eser tasavvuf ıstılahlarını öğrenmek ve tasavvuf hakkında bilgi edinme konusunda önemli bir kaynaktır. Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde tasavvuf ıstılahlarının anlamları açıklanırken, ikinci bölümde tasavvuftaki sıfatlar ve haller ele alınmıştır. Eserin son bölümünde önemli sûfilerin biyografileri yer almaktadır. Abdünnâfi İffet Efendi'nin Klasik Türk Edebiyatına katkı sağlayan önemli bir âlim olduğu ve eserlerinin günümüzde etkisini koruduğu söylenebilir. Bu çalışmada öncelikli olarak Abdünnâfi İffet Efendi'nin hayatı ve eserleri ele alınacak, *Müntehabât-ı Nafia-i Risâle-i Kuşeyriye* başta olmak üzere eserlerinden hareketle Abdünnâfi İffet Efendi'nin Türk Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Önemi tespit edilmeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Abdünnâfi İffet Efendi, Risâle-i Kuşeyriye, Divan, 19. yüzyıl

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, sumeyyeeren@outlook.com.tr.

** Dr. Öğr. Üyesi. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, ibrahimturkoglu@beun.edu.tr.

Giriş

19. yüzyılda Tanzimat fermanıyla birlikte Batı'ya ait birçok eserin tercüme edilmesi ve telif yoluyla Türkçe olarak neşredilmesine önem verilmiştir. Özellikle Tanzimat'ın ikinci dönemi olan 1860-1876 yılları ise, edebiyat kitaplarında; 'yenileşme-gelişme-Türkleşme -İslamlaşma gibi eserlerin yazıldığı dönemlerdir. Ayrıca bu yüzyılda, Dinî-Tasavvufi Türk Edebiyatına ait eserler de yer almaktadır. Bu eserler, divanların içindeki tevhit, münacat, naatlar ile bazı tasavvufi veya mezheplerle ilgili inançları ihtiva eden parçalardır.[1] Tasavvufi düşüncenin, genel anlamda Türk Edebiyatının bütününde önemli bir yeri vardır. Özellikle Türk Edebiyatında tasavvuf, Dinî-Tasavvufî düşünceyi geniş bir sahaya hitap etmesi bakımından önemlidir. 19. yüzyıl Türk Edebiyatında dini ve tasavvufi şiirlerin önemi vardır. Tasavvuf bu dönemde şiirin beslendiği kaynakların başındadır. Bu dönemde özellikle tarikatların fazla olması dini-tasavvufi şiirlerin sayısını arttırmıştır. Asıl amaç sanat yapmak değil dini-tasavvufi düşünceyi yaymaktır. Yenilik hareketi ile bu dönemde birçok şair yetişmiştir. Şiirlerinde tasavvuftan çokça yararlanan şairlerimizden biri de Abdünnâfi İffet Efendidir.

Abdünnâfi İffet Efendi, 19.yüzyılda yaşamış Adanalı bürokrat, mütercim ve divan şairidir. Aynı zamanda Klasik Türk Edebiyatımızın son nefeslerinden biridir.[2] Memuriyet hayatı boyunca iyi görevlerde bulunmuş olduğundan dolayı bu vazifeler onun kültürlü ve iyi eğitimli biri olduğunu göstermektedir. Yaşadığı dönem Sultan Abdülmecid (1839-1861), Sultan Abdülaziz (1861-1876) ve II. Abdülhamid Han (1876-1918) dönemlerine tanıklık etmiştir.[3]

Abdünnâfi İffet Efendi'nin Hayatı

1823 yılında Adana'da doğan Abdünnâfi İffet Efendi[4], soyunun Ramazanoğulları hanedanına dayanmasından dolayı "Ramazan-zâde" sanıyla tanınmış[5]; ayrıca alçak gönüllü, edep ve iffet sahibi bir tabiata sahip olduğu için de "İffet" lakabını almıştır. Babası Adana eski müftüsü Hacı İshak Efendi'nin oğlu Mehmed Said Efendi'dir.[6]

Sıbyan mektebinde okuyan Abdünnâfi İffet Efendi, Buharalı Abdürrahim Efendi'nin de rahle-i tedrisinden geçmiş, İstanbul ve Şam'da hadis ilmi okumuştur,[7] aynı zamanda da siyasal bilgiler[8] okumuştur. Eğitimini tamamladıktan sonra 1843'te Bursa müderrisliği ruusluğuna atanmış, 1845'te salise rütbesiyle Adana mal müdürü, 1848'te Haleb meclis-i kebir reisi, 1853'de Harput defterdarı olmuş[9],1855'de Trabzon tahkikat memuru ve sonra Cezâir-i Bahr-i Sefid rüsum-i müctemia memuru, 1863'de Şam defterdarı ve sonra Bosna merkezi mutasarrıfı olarak görevlendirilmiştir.[10] Elazığ mutasarrıfı ve Musul valisi olarak devletin çeşitli kademelerinde görev almıştır.

Zilhicce 1308 ortasında (18-28 Temmuz 1891) hac dönüşünde [11]yakalandığı hastalık sebebiyle Taif'te vefat etmiştir. Kâdiriyye tarikatına mensup olan Abdünnafi İffet Efendi âlim, fâzıl bir kişiliktir. Boyu kısaya meyilli, kır sakallı, parlak gözlü bir fizikî görünüme sahip olan İffet Efendi sadece ilim erbabı değil, yazdığı Şiirlerle de şair olduğunu ispatlamış bir kişidir.[12] Abdünnâfi İffet Efendi'nin belagat, mantık, münâzara, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve hadis gibi ilimlere dair birçok telif ve tercüme eseri mevcuttur.[13]

Abdünnâfi İffet Efendi'nin Eserleri

Abdünnâfi İffet Efendi, memuriyet hayatı sırasında ilmî ve edebî çalışmaları da ihmal etmeyen kendini her alanda iyi yetiştirmiş bir mutasavvıf ve birçok eseri kaleme aldığı için iyi bir müelliftir. Tefsir, hadis, belâgat,

[1] …(Turkedebiyati.org, 1 Ocak 2024).
[2] Emrah Gündüz., Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018). 5.
[3] Gündüz, Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı, 5.
[4] İbnü'l Emin Mahmud Kemal İnal, "Son Asır Türk Şairleri(Kemâlü'ş-Şuarâ)", Haz: Hidayet Özcan, Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
[5] Fani Kaya., Abdünnâfi İffet Efendi Divan'ında Tasavvufî Makamlar (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 7.
[6] İsmail Durmuş, "Abdünnâfi İffet Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/288.
[7] Gündüz, Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı, 6.
[8] Gündüz, Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı, 6.
[9]… (Arpa, 31 Aralık 2023).
[10] Kaya, Abdünnâfi İffet Efendi Divan'ında Tasavvufî Makamlar, 8.
[11] Kaya, Abdünnâfi İffet Efendi Divan'ında Tasavvufî Makamlar, 8.
[12] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[13] …(Arpa, 31 Aralık 2023).

ahlâk, felsefe, mantık ve fıkıh alanları kadar tasavvuf eserleri de vardır. Bu ilimlere dair çoğu basılmış birçok tercüme ve telif eseri vardır.[14] Hem siyasi hem de ilmi yönü bulunan Abdünnâfi İffet Efendi'nin yazdığı eserlerde Kur'an'ı Kerim ayetlerinin ve hadislerin yer alması onun iyi bir dini eğitim aldığını göstermektedir. Şiirlerinden bazılarının Farsça yazması ve Arapçadan tercüme edilmiş birden fazla eseri, onun fars dili ve edebiyatına olan ilgisini göstermektedir.[15]

Nef'u'l-Muavvel Fî Tercemeti't-Telhîs Ve'l-Mutavvel

Nef'u'l-Muavvel Fî Tercemeti't-Telhîs Ve'l-Mutavvel adlı eserinde yazar, mukaddime kısmında belagat sahasında en meşhur eserlerden olan Telhîs ile Mutavvel'in bu eserleri okuyan öğrenciler tarafından tam olarak anlaşılamadığını belirterek Mutavvel'i tercüme etmeye karar verdiğini söyler. Eserin ilk ciddi Muharrem 1289/Mart 1872'de, ikinci cildi ise 29 Şaban 1290/22 Ekim 1873'te basılmıştır.

Abdünnâfi İffet Efendi, bu eserinde oldukça sanatlı bir dil kullanmış, tercümeyi yaparken de yer yer cümle ve paragraf düzeyinde atlamalar yaparak tercüme edilmemiş yerler bırakmıştır. Bu eseri telif türüne yaklaştıran bazı özellikler göze çarpmaktadır. Abdünnâfi İffet Efendi, ele aldığı metnin tercümesinden sonra Arapça başka metinlerden alıntılar yanında kendisinin yorumlarına ve Arapça, Farsça ve Türkçe şiir örneklerine yer vermektedir. Özellikle, Arapça metinde geçen şiirlerin şairleri ve söylenme sebepleri hakkında bilgiler vermekte, çoğu zaman da söz konusu beytin bağlamını vermek amacıyla öncesinde ve sonrasında olan beyitleri de zikrederek tercüme etmeye çalışmaktadır.[16]

Terceme-i Nuhbetü'l-Fiker

Terceme-i Nuhbetü'l-fiker adlı eseri İbn Hacer el-Askalânî (ö.1449)'nin hadis usulüne dair Nuhbetü'l-Fiker adlı eserinin Abdünnâfi'İffet Efendi tarafından yapılan tercüme ve şerhi. En meşhur hadis usûlü eserlerinden olan bu eserin muhtelif yerlerinde konuyla ilgili ayetlere atıflar yapıldığı, çeşitli hadislerin delil olarak getirilip şerh edildiği de görülmektedir. [17]Abdünnâfî İffet Efendi, bu şerh ve tercümeyi Elâzığ valisi iken yazmıştır. İki yüz on dokuz sayfadan müteşekkil kitap, iki dibâceden ve hadis usûlünün muhtelif konularına dair yüz sekiz başlıktan meydana gelmektedir. Eserde ayrıca "meşhur hadis, makbul hadis, hadiste nesih, mevzu hadis, muallel hadis, hadiste metnin değiştirilmesi, künye ve lakaplar, merfu hadis, müselsel hadis, künyelerin bilinmesi, hadislerin yazılması" gibi hadis usulüne dair çeşitli meselelerde bolca örnek verilmiştir.[18]

Nâfiu'l-Âsâr Nevbâve-İ Simârü'l-Esmâr

Nâfiu'l-âsâr Nevbâve-i Simârü'l-esmâr adlı eserinde Abdünnâfi İffet Efendi 19. yüzyılda Hümâyûn-nâme'nin manzum hâli olduğunu söylediği Kitab-ı Nâfi'u'l-âsâr Nevbâve-i Simâru'l-esmâr adlı eserini kaleme almıştır.[19] Edebî ve tarihî bilgilerin yanı sıra bazı hikâyelerle ahlâka dair konuları da ihtiva eden Türkçe bir eserdir.[20]

Mahzen-i Esrâr-ı Şiir

Abdunnâfi İffet Efendi'nin Mahzen-i Esrar-ı şiir adlı eseri aruz ilmi ve kafiyeye dair bir eserdir. Taş basması halinde 1273 (1856/57)'te yayımlanmıştır.[21]

Rehber-i Sâlikân-ı Seyr ü Sülûk

Şeyh Kâsım-ı Hânâ'nin Kitâbü's- Seyr ü Sülûk başlıklı eserinin tercüme ve şerhidir. Abdünnâfi' İffet Efendi'nin Rehber-i Seyr-i Sulûk diye adlandırdığı, Resmo mutasarrıfı iken şerh ettiği, toplamda on beş eserinden biridir.[22]

Terceme-i Burhân-ı Gelenbevî

Fenn-i Mantık olarak da bilinen bu eser, Gelenbevî İsmail Efendi"nin mantık ilmine dair el-Burhan adlı eserinin şerhi ve tercümesidir. Burhan, XVIII.yüzyıl Osmanlı mantık sahasının en önemli ve meşhur eserlerinden birisidir. Gelenbevî tarafından yapılan haşiyesiyle birlikte bu eser 1306 (1889)'da İstanbul'da

[14] Durmuş, Abdünnâfi İffet Efendi ,1/288.
[15] Gündüz, Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı, 7.
[16] Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, "En-Nef'u'l-Muavvel Fî Tercemeti't-Telhîs Ve'l-Mutavvel (Nâfi')" 31 Aralık 2023.
[17] …(İmamoğlu,2011).
[18] Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, "El-Eserü'l-Mu'Teber Fî Tercemeti Nuhbeti'l-Fiker (Nâfi') " 31 Aralık 2023.
[19] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[20] Durmuş, Abdünnâfi İffet Efendi ,1/288.
[21] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[22] Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, "Rehber-İ Sâlikân-I Seyr Ü Sülûk (Nâfi')" 1 Ocak 2024.

basılmıştır. Gelenbevî‟nin bu eserinin en meşhur şerh ve tercümelerinden olan Abdünnafi İffet Efendi‟nin söz konusu eseri ise, 1297 (1880)'de iki cilt halinde İstanbul'da basılmıştır. [23]

Kâmilü'l-Âsâr Hikâye-İ Cihândâr

Yusuf Kâmil Paşa'ya ithaf edilmiş olan bu eser Hanya Girit matbaasında 1291 (1874/75)'de basılmıştır.[24]

Peyâm-ı Sûr

Sultan Abdülmecid'in kızları Cemile ve Münire sultanların düğünlerine dair bir eserdir. 1274 (1857/58)'te basılmıştır.[25]

Terceme-i Mukaddime-i İbn Hişâm

Abdünnâfi İffet Efendi'nin nahivle ilgili bir eserdir. Matbu değildir.[26]

Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye. er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye

İmamı Kuşeyri'nin tasavvuf ıstılahatını içeren risalesinin seçilmesiyle ve bazı faydalı bilgilerin ilavesiyle tercümesidir. 1300/1880'de tercüme etti ve 1308/1890'da basıldı.[27] Kuşeyrî Risâlesi'nin ilk bölümünde önemli sûfîlerin biyografilerine, sonraki bölümlerde ise çeşitli tasavvufî kavramlara yer verilmiştir. Abdünnâfi'İffet Efendi, eseri tercüme ederken bu tertibi değiştirdiğini ve önce tasavvufi ıstılahların anlamına, sonrasında sıfatlar ve hâllere, son olarak da önemli sûfîlerin biyografilerine yer verdiğini belirtir. Eserde "vakt, makâm, hâl, kabz ve bast, heybet ve üns, cem've fark, cem'ü'l-cem', fenâ ve bekâ, gaybet ve huzûr, sahv ve sekr, mahv ve isbât, setr ve tecellî, telvîn ve temkîn, kurb ve bu'd, şerî'at ve hakîkat, nefes, havâtır, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn, vârid, şâhid, nefs, mücâhede, halvet ve uzlet, takvâ, verâ', zühd" gibi çeşitli tasavvufî ıstılahlar hakkında bilgi verilir. Eserin son bölümünde ise 83 önemli mutasavvıfın biyografileri ele alınmıştır. Eserin başında Muhtâr Efendi tarafından kaleme alınmış 33 beyitlik manzum bir takriz yer almaktadır. 1308 yılının Muharrem ayında (Ağustos 1890) basılan eser 336 sayfadır.[28]

Abdünnâfi'İffet Efendi kitapla ilgili duygularını şu beyitlerle dile getirmiştir:

"Eserim oldu sezâ ithafa
Tuhfe-i nâfi'dir ahlâfa
Defter-i ehl-i velâyetdir bu
Fihris-i ilm-i hakîkatdir bu
İntifâ' eyleyerek ihvânım
Ola ya Rabb sebeb-i gufrânım"[29]

Abdünnâfi İffet Efendi'nin Tasavvufi Yönü

Abdünnâfi İffet Efendi, 19.yy Klasik Türk Edebiyatı'na damga vurmuş Ramazanoğulları hanedanına mensup önemli bir âlim, bürokrat ve divan şairidir. Divanında tasavvufi konuları işlemiştir. Abdünnâfi İffet Efendinin tasavvufa ilgisi tarikatı olduğu Kadiriye mezhebinin meclisinde bulunması ile başlamıştır. Kadiriye mezhebinin kurucusu Abdulkadir Geylani hazretlerine olan sevgi ve bağımlılığı ile şiirlerinde çokça dile getirmiştir. Aynı zamanda klasik şiirlerinin yanı sıra Kur'an –ı Kerim, hadis ve tasavvufi hakikatlerin şiirlerinde de var olması onun dini ve tasavvufi açıdan da donanımını ortaya koymaktadır. Arap ve Fars dili Edebiyatına olan hâkimiyeti Arapça ve Farsça dillerinden tercüme ettiği eserlerinden anlaşılabilmektedir.

Abdünnâfi İffet Efendi, Risâle-i Kuşeyriyye'yi tercüme etmiştir. Risâle-i Kuşeyriyye'yi tercüme ederek bu esere Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye adını vermiştir. Bu eser tasavvufa dair bir eseridir. Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye'yi tercüme etmek demek Türk dünyasına Risale-i Kuşeyrî'yeyi okumasını sağlamış olmak demektir. Aynı zamanda bu onun Risale-i Kuşeyrî'ye ye verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca Risale-i Kuşeyrî'yeyi tercüme etmesi Abdünnâfi İffet Efendi'nin bu kavramları iyi bildiğini ve tasavvufa hakimiyetini ve edebi yönünü gösterir. Aynı zamanda da bu eser matbû ve Türkçe bir eser olması yönüyle, o dönemde hızla yayılmaya başlayan modern mekteplerde yetişen ve bu ilme ilgi duymakla birlikte yeterince

[23] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[24] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[25] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[26] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[27] ….(Bülbül, 01 Ocak 2024).
[28] Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, "Müntehabât-I Nafia-İ Risâle-İ Kuşeyriye (Nâfi')" 1 Ocak 2024.
[29] Abdünnâfi Efendi, Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye, s. 336.

Arapça bilmeyen kimselerin anlayabilecekleri bir eserdir. Bu tercümesinde sûlûk yolunun diğer mezhep ve yollardan daha üstün olduğunu, bu yolda gidenlerin şüphe, nakil ve fikirden daha ileri noktalara yükseldiklerini ifade eder.

Kuşeyrî' Risalesi'nin bir bölümünü tercüme eden Abdünnâfi İffet Efendi, vakit kavramını şu şekilde işlemiştir:

Cümle-i ıstılâhât-ı ehl-i tasavvufdan olan vakt ta'bîri mahalline göre me'ânî-i müte'addidede müsta'meldir. Şöyle ki ehl-i tahkîk 'indinde vakt, ma'lûm olmayan bir emr-i mevhûmun zamân-ı husûlünü ta'yîn edecek emr-i mütehakkıkdan 'ibâretdir. Meselâ bir kimse deyninin edâsını ibtidâ'-i rebî'e ta'lîk eylese ibtidâ'-i rebî' edâ'-i deynin vakt-i husûlü olmuş olur, rebî' ise emr-i ma'lûm u mütehakkıkdır.

Üstâd Ebû Aliyy-i Dekkâk rahmetullâhi te'âlâ buyurmuşlar ki bir insân her ne şey'in istishâbında ve her ne şey ile tevaggul ü iştigâlde olur ise bu şey o kimsenin vakti olmuş olur. Meselâ şuglü dünyâ ile ise vakti dünyâ ve âhiret ile meşgûl ise vakti âhiret ve sürûrda ise vakti sürûr ve hüznde ise vakti hüzndür. Hâsılı bir insân üzerine ekvân u ahvâlden gâlib olan her ne ise o şey o kimsenin vaktidir.

Hakikat ehlince vaktin esası şudur: tasavvur edilen bir hadisenin bağlı olduğu, vukuu muhakkak bir diğer hadisedir. Şu hâlde husülü muhakkak olan hadise tasavvur edilen hadise için vakittir. Mesela bir kimse," Aybaşında sana geleceğim," denir. Gelme olayı tasavvurdur. Aybaşı ise vukuu muhakkak olan hadisedir. Bu duruma göre aybaşı gelme fiilinin vaktidir.

Üstâd Ebû Ali Dekkâk buyurmuşlar ki: "vakit içinde bulunduğun haldir. Eğer sen dünyada isen yani zihnin ve kalbin dünyevi düşüncelerle dolu ise vaktin dünyadır, eğer ahirette isen vaktin ahirettir. Eğer neşeli isen vaktin neşedir, hüzünlü isen vaktin hüzündür." Ebu Ali bu sözü ile vakit, insan üzerinde galip olan haldir, demek istiyor.

Sonuç

Abdünnâfi İffet Efendi, sosyal ve siyasi yönden dönemine ışık tutan bir yazardır.19. yüzyıl dil, mantık ve hadis alimidir. Daha çok tercüme eserleriyle ön plana çıkmış bir şairdir. Arapça ve Farsça'ya olan hakimiyeti onu tercüme eserler yazmaya itmiştir. Abdünnâfi İffet Efendi'nin şiirleri ve diğer eserleri 19. Yüzyıl Klasik Türk şiirlerinin özelliklerini taşımaktadır. Eserlerinde gerek nazım biçimi olsun gerekse yazım kuralları olsun gerçek hayattan kopmayıp yaşadığı dönemi de içine alarak işlemiştir.

Abdünnâfi İffet Efendi, tasavvufi anlamda yetkin birisidir. Bu yetkinliğini yazmış ve çevirmiş olduğu eserlerinde görebilmekteyiz. Divan yazmıştır ve divanında tasavvufi kavramları çok güzel bir şekilde işlemiştir. Yine yetkinliği çerçevesinde Kuşeyrî gibi büyük bir alimin kitabını tercüme edip Türk dünyasına aktarmış daha önce yapılmamış bir çalışma ortaya koymuştur.

Kaynakça

Emrah Gündüz., Abdünnâfi İffet Efendi ve Divanı (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018)

İbnü'l Emin Mahmud Kemal İnal, "Son Asır Türk Şairleri(Kemâlü'ş-Şuarâ)", Haz: Hidayet Özcan, Atatürk Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.)

Fani Kaya., Abdünnâfi İffet Efendi Divan'ında Tasavvufî Makamlar (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022)

İsmail Durmuş, "Abdünnâfi İffet Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/288. https://islamansiklopedisi.org.tr/abdunnafi-iffet-efendi

Arpa, Recep. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Gazete ve Dergilerinde Yer Alan Tefsir İlanları" *DergiPark* . 31 Aralık 2023. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153691

Bülbül, Tuncay. "Ramazan-Zâde Abdünnafi İffet Efendi Ve Kitab-ı Nâfi'u'l-Âsâr Nevbâve-i Simâru'l-Esmâr Adlı Eseri". *Ajindex.*1 Ocak 2024. https://www.ajindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423933732.pdf

İmamoğlu, Taha. "Ramazanzade Abdünnafi Efendi'nin Nuhbetü'l-Fiker "El-Eserü'l-Mu'teber Fi Tercemeti Nuhbeti'l-Fiker"". *Anadolu'da Hadis Gelenegi ve Daru'l-Hadisler* . ed. Muhittin Düzenli https://www.academia.edu/1839682/Ramazanz%C3%A2de_Abd%C3%BCnn%C3%A2f%C3%AE_%C4%B0ffet_Efendi_nin_Nuhbet%C3%BC_l_fiker_%C5%9Eerhi_el_Eser%C3%BCl_mu_teber_fi_tercemeti_Nuhbetil_fiker_

Abdünnâfi Efendi, Müntehabât-ı Nâfia-i Risâle-i Kuşeyriyye, s. 336.

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü.31 Aralık 2023. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/nafi-u-l-asar-nevbave-i-simaru-l-esmar-nafi

Turkedebiyati.org. "Türk Dili ve Edebiyatı". Erişim 1 Ocak 2024 https://www.turkedebiyati.org/19-yuzyilda-dini-tasavvufi-turk-edebiyati-ve-temsilcileri/

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. 1 Ocak 2024. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/el-eseru-l-mu-teber-fi-tercemeti-nuhbeti-l-fiker-nafi

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. 1 Ocak 2024. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/rehber-i-salikan-i-seyr-u-suluk-nafi

Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü. 1 Ocak 2024. https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/muntehabat-i-nafia-i-risale-i-kuseyriye-nafi

KUDÜS'ÜN ÖNEMİ BAĞLAMINDA DİNÎ YAPITLAR

Emrecan ARSLAN[*] – Mustafa GÖREGEN[**]

Özet

Kutsal kitaplarda birçok kez zikredilen Kudüs, üç din için büyük öneme sahiptir. Kutsal kabul edilen bu alana hakim olabilmek için nice savaşlar yapılmıştır. Farklı dinlere mensup devletler tarafından yönetilerek hakimiyet mücadeleleri içerisinde günümüze kadar gelen Kudüs'ün önemi hala devam etmektedir. Çokkültürlü yaşamın izleri ve dinlerin birlikte yaşama tecrübeleri Kudüs'ün yerini ayrı bir öneme yükseltmektedir. Farklı din mensupları dinlerini referans alarak bu kutsal alana dinî yapıt bina etmek suretiyle kendilerinden bir iz bırakmaya çalışmışlardır. İslam devletleri öncesinde kimi zaman kendisinden önceki yapıları yok ederek kimi zaman da geliştirerek ilerlemiştir. Bu süreç günümüzde incelendiğinde birçok medeniyetin izini aynı anda görebilme imkanı sunmaktadır. Bu izleri anlamak ve doğru bir şekilde okumak için dinî yapılar üzerine araştırma yapılmalıdır. Dinlerin başkenti olarak kabul gören Kudüs'ün Osmanlı'nın elinden çıktığı dönemden sonra bu topraklarda huzur yerini kan ve gözyaşına bırakmıştır. Müslümanların bu alana olan ilgisi azal/tıl/mıştır. Müslümanlar, İslam peygamberlerinin ayak izlerini ve tarihteki önemli şahsiyetlerin verdiği yapılardan habersizdirler. Kudüs'ün günümüzde bir Müslüman için ne ifade ettiğini kavrayamaz haldedir. Müslümanlar tarafından fethedilmesinden başlayarak İslam tarihi içerisinde yerini alan devletler ilmi, siyasi ve dini bağlamlar başta olmak üzere bu şehre önem vermiştir. Huzur ve hoşgörüyle yaşanan İslam hakimiyeti döneminde verdikleri önemin bir yansıması olarak kutsal saydıkları bu şehirde mabetler, medreseler, külliyeler gibi oldukça fazla dinî yapıt ortaya koymuşlardır. Etrafı mübarek kılınan 144 dönümlük Mescid-i Aksa avlusu sadece mimari olarak ele alınıp dikkatle incelendiğinde bizlere önemli mesajlar verdiği fark edilecektir. İslam'ın ilk kıblesi olan bu kutsal alana İslam medeniyetinin gelişmişliğini ortaya koyan dinî yapıtların ifade ettiği manalar dikkatle incelenmelidir. Bu şekilde yapıldığında Müslümanlar açısından Kudüs'ün önemi anlaşılabilecektir. İslam medeniyeti için Kudüs'ün ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu anlayan Müslümanlar, eskiden olduğu gibi bu kutsal alana kıymet vermeye başlayacaklardır. Bu çalışmamızda üç din içinde kutsal kabul edilen Kudüs'te yapılan belli başlı yapıtları özellikle İslam dini bağlamında ele alarak Müslümanların Kudüs'e verdiği önem anlatılmaya ve Kudüs'te bulunan yapıtlar, Müslümanlara tanıtılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Semavi Dinler, Müslüman, Kudüs, Mescid-i Aksa, Dini Yapıtlar

Giriş

Semâvât ile arzın buluştuğu ve gökteki vahyin insanın kalbine ulaştığı Kudüs, semavi dinler geleneğinde büyük bir öneme sahiptir. Peygamberlerin doğumlarına, tebliğlerine, çektikleri cefalara hatta öldürülüşlerine kadar yaşanan birçok olay, kutsal sayılan bu yerde cereyan etmiştir. Kudüs şehri, Roma, Babil ve Pers gibi birçok uygarlık tarafından defalarca işgale uğramıştır. Kudüs'te yaşayan insanlar büyük katliamlara maruz kalmıştır. Kudüs'ü hakimiyet altına almak isteyenler kimi zaman burayı ihya etmiş kimi zaman da buranın insanlarını katletmişlerdir. Müslümanların Hz. Ömer döneminde bu toprakları fethetmesiyle huzur ve güven ortamı oluşmaya başlamıştır.[1]

Şehir yıkımlar sonrasında birçok kez yeniden ayağa kaldırılmıştır. Üç dinin müntesipleri tarafından Kıyâme kilisesi, Kıble Cami gibi dinî yapılar yeniden inşa edilmiştir. Şehrin siluetine zeytin dağından baktığımızda, ilk olarak göz alıcılığı ile insanı kendisine hayran bırakan Kubbetü's-Sahra ve Kıble Cami dikkat çekmektedir. Bu dinî yapılar İslam'ın en kutsal mabetlerindendir. Dikkat çeken diğer bir eserde Hristiyan mezhepler için ortak öneme sahip olan Kıyâme kilisesidir.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri.

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri. mustafagoregen@karabuk.edu.tr.

1 Mustafa Göregen, "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 1(2018), 522-531.

Dinlerin birlikte yaşama tecrübelerinin en güzel örnekleri Kudüs'te cereyan etmektedir.[2]

Eski şehir denilen tarihi Kudüs surlarının içi, üç dinin birlikte yaşadığı alandır. İbadet alanlarına gitmek ve ibadetlerini yapmak için diğer din mensuplarının mahallerinden geçerler. Sokaklarında dolaşırken başındaki tekkesi ile Müslümanı, kipası ile Musevisi ve haçı ile Hristiyanı kendisini belli eder.

Müslüman, Hz. Peygamber'in(s.a.v.) İsrâ ve Mi'racının gerçekleştiği, tüm peygamberlere namaz kıldırdığı, Hacer-ül Müşerrefe etrafında ve İslam'ın önde gelen temsilcilerinin izlerinin bulunduğu diğer dini yapılarda tefekkür ederek etrafı mübarek kılınan bu alanda ibadet ederler. Hristiyan, Hz. İsa'nın hayatının, tebliğinin ve son günlerinin geçtiği Via Dolorosa denilen çile yolunu katederek Kudüs sokaklarında hacı olur.[3] Yahudiler ise Hz. Süleyman'ın yaptığı Beytu'l-Makdis'ten bir kalıntı olduğu iddia ettikleri Batı Duvarında mabedin yıkılışına ağlayıp yeniden inşası ve emellerinin gerçekleşmesi için dua ederler.

Kudüs ve çevresi Hz. İbrahim'den bu yana birçok peygamberin uğradığı, yaşadığı hatta vefat ettiği yerdir.[4] Hz. Süleyman'ın döneminde tamamlanan Beytu'l Makdis'i barındırması, Benî İsrâil'in kendilerine gönderilen peygamberler ile yaptıkları mücadelelerin yaşandığı yer olması gibi sebeplerle günümüze kadar gelen zaman bağlamında semavi dinler geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Kudüs, üç dinin mensuplarınca kutsal saydığı ve kendi aralarında paylaşamadığı bir şehir konumundadır. Semavi dinler arasındaki polemik literatüründe de bunu görmekteyiz.[5]

Kubbetü's-Sahra

Müslüman alimlerin ekseriyetine göre ayette (İsra Suresi 17/1) ifade edilen "el-Mescidü'l-Aksâ" Kudüs'te bulunan ve içerisinde Kubbetü's-Sahra'nın ve Kıble camisinin bulunduğu surlarla çevrili 144 dönüm arazinin tamamıdır.[6] Hz. Peygamber'in İsrâ ve Mi'raç hadisesinin şahidi olan bu yer, Allah tarafından kutsal olduğu bildirilmiştir. Müslümanların üçüncü haremi olarak kabul edilir. Günümüzde Kudüs denildiğinde ilk akla gelen yapıların başındadır. Şehrin ana birkaç silüetinden olan bu yapıyı günde birçok müslüman ziyaret etmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarında kıblenin, Mescidi Harama çevrilmesine kadar Müslümanların kıblesidir. Yahudilerde ibadetlerinde Kudüs'e dönmektedir. Hristiyanlarda haccını Kudüs'te yapmaktadırlar.

İslam tarihinde altın kubbesiyle ayrı bir yeri olan Kubbetu's Sahra, 691 yılında Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde tamamlanmıştır.[7] Müslümanların, Kıyâme(t) kilisesi gibi Hristiyan yapılarına hayranlık duymasının önlemek için ihtişamlı yaptırılmıştır. Kubbetu's Sahra, İslam mimarisinin bilinen ilk kubbeli yapısıdır. Yapının dışındaki etkileyici çiniler Kanuni Sultan Süleyman(ö.974/1566) döneminde yaptırılmıştır. 2. Abdülhamid (1876-1909) döneminde dış cephenin siperliğin üst kısmında sülüs hatla Yasin suresini içeren bir yazı kuşağı eklenmiştir. Mabedin kuzeydoğu köşesinde *Fatıma Mihrabı* vardır. 2. Abdülhamid rüyasında Hz. Fatıma'nın burada namaz kıldığını görmesi üzerine yaptırmıştır.[8]

2 Rabia Mert, " Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde Kudüs", Milel ve Nihal Dergisi, 16/1(2019), 199-215.

3 Muhammed Güngör, "Hristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci", Amasya İlahiyat Dergisi, 14/1(2020), 141-170.

4 Ömer Faruk Harman, "İslamiyet ve Kudüs", Milel ve Nihal Dergisi, 16/1(2019),9-30.

5 Mustafa Göregen, Müslüman-Yahudi Polemikleri, 1. Baskı, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.), 18-24.

6 Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ".Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 24 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-aksa

7 Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 24 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan

8 Bünyamin Erul, Kudüs ve Aksâ, 3. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 119.

Hz. Peygamber, Mi'raç öncesi Mescid-i Aksâ alanında tüm peygamberlere imamlık yaparak namaz kıldırmıştır. Emevîler döneminde bu olayın anısına *Nebi Mihrabı Kubbesi* yapılmıştır. Yine Kubbetu's Sahra avlusunda Hz. Peygamber'in göklere yükselişini temsil eden *Mi'raç Kubbesi* vardır. Bu kubbe, Eyyûbî Sultanı el-Âdil döneminde inşa edilmiştir.

Kubbetu's Sahra avlusunda *Süleyman Kubbesi* ve *Taht-ı Süleyman* isimlerinde Hz. Süleyman'ın anısına nispet edilen iki tane yapı bulunmaktadır. Birinci yapı, içerisinde Yahudilerin Muallak kayası dediği kayadan bir parça bulunmaktadır. Yahudilerin Babil esareti döneminde Buhtunnasır'ın bu kayayı yanında götürdüğü, sonrasında Yahudilerin geri getirip Mabedin açılışı sırasında, Hz. Süleyman'ın durduğu yere koymuşlardır. Bunun için bu binaya *Taşın Parçası Kubbesi* olarak da isimlendirilmektedir.

Hz. Süleyman'ın Beytü'l-Makdis'in yapımı sırasında Allah'ın verdiği güçle cinleri kullanırken onları denetlediği yer, *Taht-ı Süleyman* olarak bilinen *Süleyman(a.s.) makamıdır*. Altın(Rahmet) kapının kuzeyinde olan iki odalı ve kubbeli olan bu yapı 17. yüzyıla tarihlenmektedir. Kuran-ı Kerim'de geçen (Sebe, 34/14) ağaç kurdunun, Hz. Süleyman'ın asasını yemesi olayı bu mekanda gerçekleşmiş olmalıdır. Beytu'l Makdis'in inşası sırasında asasına dayalıyken ruhunu teslim eden Hz. Süleyman'ın kabrinin burada bulunan büyük kabir olduğu kaynaklarda geçmektedir. Diğer odasında ise bugün hadis dersleri okutulmaktadır. Büyük İslam âlimi Gazzâli'nin de İhya adlı eserini burada yazdığı bilinmektedir.[9]

Hacer-ül Müşerrefe

Halk arasında muallak kayası olarak bilinen, Hz. Peygamber(s.a.v.)'in üzerine basarak göklere uruç ettiğine inanılan yekpare kayadır. Birçok peygamberin bu kayanın altında ibadet ettiği ve Hz. Peygamber de buradan göklere yükseldiği için bu kayaya Şereflenmiş Kaya anlamında *Hacer-ül Müşereffe* olarak isimlendirilmektedir. Sadece üzerinde bulunan mabedin altında değil aynı zamanda Mescidü'l-Aksâ içerisindeki Kubbetü's-Sahra alanının tamamını kapsar. Mabedin içerisinden bu mübarek kayanın altına merdivenle inilmektedir. Mabedin alt tarafında bulunan yere "Ruhlar Mağarası" denilmektedir. Birçok peygamberin ibadet edip inzivaya çekildiği bu yerde İslam tarihinin en eski mihrabı bulunmaktadır. Ziyaret edenler içerisinde namaz kılabilmektedir.

Bu kutsal kayanın Hristiyanlık ve Yahudilik için de önemli bir vardır. Yıllardır bekledikleri Mesih'in geldiğinde bu kayanın üzerine tahtını kuracağına ve krallığını ilan edip kendi cennetlerini yaşayacaklarına inanmaktadırlar.[10] Kudüs'ün haçlı işgali sırasında Katolikler, kutsal saydıkları bu taştan bazı parçalar keserek, yanlarında götürmüşler ve ülkelerinde yüksek fiyatlara satmışlardır. Yahudiler ise beklediği Mesih geldiğinde, bu alanda krallığını ilan edip bin yıl sürecek Tanrı'nın Krallığı'nın başlayacağına inanırlar.

9 Erul, Kudüs ve Aksâ, 134.

10 Rabia Mert, " Geçmişten Günümüze Yahudi Düşüncesinde Kudüs", Milel ve Nihal Dergisi, 16/1(2019), 53-70.

Mescid-İ Aksâ Kıble Cami

Hz. Ömer, 637 yılında şehri teslim aldıktan sonra Mescid-i Aksâ alanına ufak bir mescit yaptırmıştır. Emevî halifesi Velid zamanında Müslümanların ihtiyaçlarının artmasıyla daha büyük bir mescid yapılmıştır.[11] Günümüzdeki Kıble mescidinden daha büyük olan bu mabed, depremlerin etkisiyle bir kısmı yıkılmış ve restorasyonlar neticesinde günümüzdeki halini almıştır. Kur'an-ı Kerim'in geçen birçok hadisenin ve tarihte cereyan eden olayların bu kutsal alanda yaşandığını anlatmak için Kıble camisinin içerisine, mescit, mihrap gibi eserler yapılmıştır. Mescidin ana ibadet mahallindeki yerde, Selahaddin Eyyûbî'nin yaptırdığı bir mihrap bulunmaktadır.[12] Etrafını çevreleyen hatta İsrâ sûresi 1-7. ayetleri yazmaktadır. Minberin batı tarafında Hz. Musa ve Hz. İsa'ya nisbet edilen yan yana iki tane mihrap vardır. Onların hatırasına yapılan mihraplarda ziyaretçiler gelerek burada o peygamberleri anarak tefekkür etmektedirler.

Günümüzdeki camilerin mihraplarının çoğunda "*Zekeriyya, onun yanına mabede her girişinde…*" mealindeki ayet yazılmıştır. İşte bu ayetin yaşandığı Süleyman Mabedin'de bulunan mihraba atıf olarak *Hz. Zekeriyya Mihrabı* yapılmıştır. Ayetlerde bahsedilen kendisinin ibadet ettiği, Hz. Meryem'in Rabbin nimetleriyle lütuflanması hatırasına yapılmış olmalıdır.

Kıble mescidinin güneydoğu kısmında Osmanlılar dönemine tarihlenen, *Ömer Mescidi* isminde küçük bir mescit yapılmıştır. Hz. Ömer'in Mescid-i Aksâ'ya inşa ettirdiği ilk mescidin yerinde olduğuna inanılır.

Kıble mescidinin alt tarafında olan ve Herod döneminde inşa edilen koridorlar vardır. Hz. Peygamber'in Mi'raç gecesi Burak adlı bineğini Batı (Burak) Duvarına bağladıktan sonra Beytü'l-Makdis'in dış duvarlarının önünden güney cepheye gelerek bu koridorlardan geçerek, Mescid-i Aksâ alanına giriş yapmıştır. Hz. Peygamber'in mi'racına şahitlik eden bu yapının girişindeki kapıya *Nebî Kapısı* denilmektedir. Kureyşlilerin "*Mescid-i Aksa'yı bize anlat*" dediklerinde kuvvetle muhtemel buradaki sütunlar ve kubbelerden bahsetmiş olmalıdır. Bu alan mescid olarak kullanılmaktadır ve ismi *Kadîm Mescit'*tir. Güneydoğu köşesindeki bir odada kuyu kapağı bulunur ve bu kuyu uzun süre su sarnıcı olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in hadislerinde gitmeyi tavsiye ettiği gidemeyenlerin de kandillerinde yakılmak üzere zeytinyağı yollamayı tavsiye ettiği hadis kaynaklarımızda mevcuttur. Bu sarnıçlar, aynı zamanda gönderilen zeytinyağlarını depolamak için de kullanılmıştır. Mescidin güney ucunda ise hadis ve tefsir dersleri okutulan bir medrese yapılmıştır. Böylelikle Hz. Süleyman'ın bu bölgede olduğu tahmin edilen kütüphanesi de ihya edilmiştir.

Bugün Kıble mescidinin yan tarafında *Hateniyye Kütüphanesi* vardır. Bu eser hicri 8. yüzyıl alimlerinden Şeyh el-Hatenî'ye nisbetle *Zâviyetu'l Hateniyye* olarak isimlendirilmiştir ve Selâhaddin Eyyûbî bu alana medrese ve zaviye olarak yaptırmıştır. Mescid-i Aksâ alanının güneydoğu kısmında alttaki dehlizlerde hayli büyük bir mescid daha vardır. Abdülmelik b. Mervan döneminde Kubbetü's Sahra'yı yaptırırken Roma döneminden kalma kalıntılar üzerini kapattırmıştır. Ona nisbetle *Mervan Mescidi* olarak anılmaktadır. Hristiyan inancına göre burada önceden Meryem Kilisesi bulunduğu ve Hz. İsa'nın şeytanla imtihan edildiği yer olduğundan dolayı Hristiyanlar için de oldukça önemlidir. Kiliseyi Roma imparatoru Justinianus, Hz. Meryem'e ithaf ederek hacılar için konaklama binası inşa ettirmiştir. Hz. Ömer döneminde Kudüs fethi sonrasında Hristiyanların bu kilisede ibadet etmelerine izin verilmiştir. 1483 yılında Kudüs'ü ziyarete gelen

11 Koyuncu, Mevlüt. "Velid-1". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 24 Ocak 2024 https://islamansiklopedisi.org.tr/velid-1

12 Erul, Kudüs ve Aksâ, 59.the

Papaz Felix Fabri, Yahudi'nin birinin kendisini buraya soktuğunu belirtmiştir. Bu anıdan yola çıkarak bu yapıya Yahudilerin de girmesine izin verildiğini söyleyebiliriz. İçerisinde *İsa'nın Beşiği* diye bilinen Hristiyanlar için kutsal bir yer vardır. Bazı Müslüman alimlere göre Hz. İsa burada beşikteyken Yahudi hahamlarla yaptığı konuşmanın burada gerçekleştiğini ve peygamberliğini ilan ettiğini belirtmişlerdir. Bu olaylara nispeten İslam kaynaklarında burası *Hz. Meryem Makamı* olarak zikredilir.

Kudüs'te dinlerin etle tırnak misali iç içe olduğuna yukarıda anlatılanlardan anlaşılmaktadır. Aynı mekan üç din için ayrı öneme sahip olabiliyor. Bunun bir örneğini Burak (Ağlama) Duvarında görmekteyiz. Hz. Peygamber'in Burak adlı cennet bineğini bağladığı yer olduğundan buraya Burak Mescidi denilmektedir.[13] Bu duvarın bir tarafında Yahudiler ağlayarak dua ederler. Diğer tarafında Müslümanlar mescitte Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'raç hadisesini tefekkür ederler ve ibadette bulunurlar.

Selâhaddîn Eyyûbî tarafından Fas bölgesinden getirilerek bu duvarın dış tarafında yerleştirilenlerden oluşan Faslılar Mahallesi vardır.[14] İsrail işgalinden sonra bu mahalle tamamen yıkılarak yok edilmiştir. Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde ağırlıklı olarak Şazelî olan Faslıların, zikirlerini Burak Mescidinde yaptıklarından bahsetmektedir. Mescid, Sultan Abdulaziz tarafından 1843 yılında restore ettirilmiştir.

Nureddin Zengi Minberi

Nureddin Zengi'nin Kudüs sevdasıyla Halep'te bir minber yaptırmıştır. Kündekari tekniğiyle yapılan ahşap minber Kudüs'ün özgürlüğünü simgeler haldedir. Selâhaddin Eyyûbi, haçlı işgaline son verip 1187 yılında şehri tekrar özgür kılınca Nureddin Zengî'nin minberini Kıble Mescidinin içine koymuştur. 1969 yılında fanatik bir Yahudi tarafından Mescid-i Aksâ'da çıkartılan yangında minberde harap olmuştur.[13] Dönemin işgalci yönetiminin başbakanı, yaptığı açıklama da İslam ülkelerinin Kudüs'e olan ilgisizliklerini ve acziyetlerini göz önüne koymaktadır. Bunun farkına varan işgalciler zulümlerini artırarak ve daha rahat bi şekilde devam ettirmiştir. 7 Ekim tarihinden beri devam eden *Gazze Soykırımı* bunun zirvesidir. Müslümanların ve yöneticilerinin güçlerini kullanarak bir şey yap/a/mamaları duruma olan ilgisizlikleri ve acziyetleri ortaya koymaktadır. Etrafı bereketli kılınan Mescidi Aksâ topraklarının özgürlüğünü simgeleyen minberi, 2007 yılında Konyalı ustalar tarafından 3000 parçayı bir çivi kullanmadan kündekari sanatıyla yeniden yapılmıştır.

Via Dolorosa

Kudüs, Hristiyanlar için çok önemli bir şehirdir. Hristiyanlar, hac ibadetlerini yapmak için Kudüs'e gelmektedirler. Via dolorosa, çile yolu anlamına gelmektedir. Hristiyan inancına göre Hz. İsâ'nın yakalandıktan sonraki son anları yaşatılmaya çalışılmıştır. Hristiyanlar İncil'de bu durakla ilgili olan pasajları okuyarak yaptıkları ve 14-15 duraktan oluşan bu yolu katederek hacı olmaktadırlar. Hristiyan inancına göre duraklarda Hz. İsa'nın mahkeme edilmesi, sırtına haç yüklenmesi, kanının akması, terinin ve kanının silinmesi, üç kez yere düşmesi ve çarmıha gerilmesi gibi tasvirler bulunmaktadır.[15] Bu hac ibadetinin son durakları Hristiyan mezheplerinin kalplerinin attığı Kıyâme Kilisesinde son bulur. Hristiyan inancına göre Hz. İsa'nın çarmıha gerilme olayının öncesi ve sonrasını yaşayarak o çileyi çekmeye çalışmaktadırlar. İslam inancına göre bu kişi Hz. İsa değil ona çok benzeyen birisidir (Nisa, 4/157).

Hristiyan hac yolu güzergahı aslında tam net değildir. Ortodoks Roma döneminde böyle bir ibadet olmayıp bunu çıkaranlar Haçlılardır. Ortodokslar için asıl olan Hz. İsa'nın kutsal dirilişi, Katolikler için de kutsal çilesi önemlidir. Bu sebeple onun hayatının son anlarında çektiği çileleri ve sonrasındaki dirilişini bir ibadet haline getirmişlerdir. Hz. Musa'nın öğretilerinde Yahudilerin yaptığı gibi bir duvar karşında ağlama yoktur. Aynı şekilde Hz. İsa'nın öğretilerinde de böyle bir hac ibadeti yoktur. İşgalci İsrail yönetimi, Müslümanların özgür bir şekilde ibadet etmesine müsade etmemektedir. Selam şehri olan Kudüs'te Müslümanların da özgürce ibadet etmesi ve mabetlerinin işgalciler tarafından kirletilmemesi insanî bir haktır. Dinlerin bir arada yaşadığı ve kendi inançlarını özgürce yaşayabildiği bu topraklarda Müslümanlarında özgürde ibadet edebilmelerini temenni etmekteyiz.

13 Erul, Kudüs ve Aksâ, 70.

14 Cemal Üstün, "Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Fethi", Yeni Fikir Dergisi, 9/21(2018), 72-85.

15 Erul, Kudüs ve Aksâ, 178.

Anahtarı İki Müslüman Ailede Olan Kilise: Kıyâme Kilisesi

Ortodoks, Katolik, Habeş, Kıptî ve Ermeni mezheplerine mensup Hristiyanlar için dinlerinin kalplerinin attığı en kutsal mekandır. Müslümanların Kabesi gibi düşünülebilir. Hristiyan inancına göre Hz. İsa'nın son anlarında yaşanan olayların, çarmıha gerildiği, gömüldüğü ve dirildiği mekan olduğu kabul edilir. Buraya defnedildiği için *Kutsal Kabir Kilisesi* ve dirilişinin burada olduğuna inanıldığı için de *Kıyâme (Diriliş) Kilisesi* şeklinde isimlendirilmektedir. Roma, Hristiyanlığı resmi din olarak kabul ettikten sonra Kudüs'e yatırım yapmıştır.[16] Konstantin'in annesi Helena Kudüs'te yeni dinlerinin ve peygamberlerinin hatıralarını takip etmiştir. İbranicede kurukafa anlamına gelen *Golgota Tepesine* gelerek buraya kiliseyi inşa ettirmiştir.

Hristiyanlar mezhepleri arasında paylaşılamayan Kıyâme Kilisesinde, hizmet paylaşımı konusunda polemikler çıkmaktadır. Hatta kilise, kanlı mücadelelere şahit olmaktadır. Selâhaddin Eyyûbi'nin Kudüs'te Haçlı işgaline son verince buradaki kanlı mücadeleye ve anlaşmazlığa son vermek için kilisenin anahtarlarını iki Müslüman aileye vererek çözüme kavuşturmuştur.[17] Bu ailelerin ismi Nuşeybe ve Cûde'dir. Bir aile anahtarı taşıyarak muhafaza edecek diğeri onu kullanarak kapıyı açacaktır. Bu olay günümüzde halen devam etmektedir. Sabah açılıp akşam kapatılmak suretiyle günde iki kez gerçekleşen bu olaya tanıklık edilebilmektedir. Osmanlı döneminde geliştirilen statükolar neticesinde Hristiyan mezhepler arasındaki çatışma da son bulmuştur.[18] Hristiyanların en kutsal mabetlerinin anahtarının iki Müslüman ailede olması aslında şu gerçeği ortaya koymaktadır. Kudüs'te huzuru sağlayanlar Müslümanlardır. Üç din mensubu içinde kutsal sayılan Kudüs'te İslam yönetiminde asırlarca birlikte huzur içerisinde yaşanmıştır. Huzur ve güvenin, tekrardan Müslümanların vesileyle olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Persler, Rum Sûresi'nde anlatılan Hristiyan Roma ile 614 yılında yaptıkları savaş neticesinde Kutsal Kabir Kilisesi'nde bulunan kutsal haçı ülkelerine götürmüşlerdir.[17] Ayette de anlatıldığı üzere Bizans, Perslere galib gelmiştir. Hristiyanlar, Kutsal Haçı geri almış ve tahrip edilen kiliseyi yeniden inşa etmişlerdir. Kudüs'ün uzun süre Müslümanların elinde bulunduğu dönemlerde kilisenin idaresi Ortodokslara verilmiştir. Kıyâme(t) kilisesi 1009 yılında Şiî Fâtımî halifesi el-Hâkim tarafından yıkılmıştır. Bu olay Haçlı Seferleri'nin başlamasına neden olmuştur.[19] 1099 yılında Haçlılar Kudüs'ü işgal ettiklerinde tekrardan inşa etmişler ve birçok yeni şapaller eklemişlerdir. 1187 yılında Selâhaddin Eyyûbî Katolikleri şehirden kovmuş ve kilisenin idaresini Ortodokslara vermiştir.

Kilisenin bir yanında Hz. Ömer Cami diğer yanında Selâhaddin Eyyûbî Hankahı bulunmaktadır. Hz. Ömer, 637 yılında şehrin anahtarlarını teslim almaya geldiğinde dönemin Kudüs Patriği Sophronius, Hz. Ömer'in kilisede namaz kılabileceğini belirtmesi üzerine Hz. Ömer bu teklifi kabul etmemiştir. Yan tarafında namaz kılması üzerine 1193 yılında Selâhaddin Eyyûbî bu alana Hz. Ömer camisini inşa ettirmiştir. Evliya Çelebi *Seyahatname* adlı eserinde Hz. Ömer döneminde buraya bir mescid inşa edildiğini ve şehre on bin asker koyduğundan bahsetmektedir.[20]

Selâhaddin Eyyûbî, kilisenin dibindeki patrik sarayını alarak dervişlere vermiş ve bir hankâh haline getirmiştir. Yapının içine ufak bir odacıkta itikafa girmiştir. Namaz vaktinde gelinerek görülebilmektedir. Hristiyanların kalbi olan kilisenin iki tarafında olan bu yapılarla Selâhaddin Eyyûbî, Hristiyanları kontrol altına almaya çalışmıştır. Ancak biz Müslümanların himayesinde huzur içerisinde ibadet edebilirsiniz mesajını vermiştir.[21]

Sonuç

Kudüs, medeniyetlerin ve dinlerin iç içe olduğu tarihi bir şehirdir. Milat öncesinden günümüze kadar birçok medeniyet bu şehre dini eser vermiştir. Pagan, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman inanışlarına göre mabetler ve eserler yapılmıştır. Bu yapılar arasında üç din mensupları için de ortak öneme sahip mekanlar vardır. Birbiri ile rekabet halinde olan din mensupları İslam hakimiyeti döneminde huzur içinde yaşamıştır. Üç din

16 Arzu Cebe, " Semavi Dinlerin Oluşturduğu Kültürde Kudüs ve Kutsallık Kavramı Arzu Cebe", Türk- İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4/13(2017), 370-384.

17 Yasemin Avcı, "Kudüs Kamame Kilisesi: Hıristiyanlığın Merkezinde Osmanlı Mirası ve Statüko Meselesi", CTAD, 15/29(2019), 35-58.

18 Avcı, "Kudüs Kamame Kilisesi: Hıristiyanlığın Merkezinde Osmanlı Mirası ve Statüko Meselesi" 35-58.

19 Ziya Polat, "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri", Milel ve Nihal, 16/1(2019), 175-198.

20 Seyit Ali Kahraman, Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınlar, 2011), 9-2 /492.

21 Talha Uğurluel, Dinlerin Başkenti Kudüs, 1. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 307-313.

mensupları da kendi inançlarına uygun eser verme gayreti içinde olmuştur. Müslümanlar, uzun yıllar İslam hakimiyetinde olan Kudüs'e birçok dinî yapı yapmıştır. Kudüs'te, Hz. Peygamber(s.a.v.) başta olmak üzere İslam peygamberlerinin izleri bu yapılarda bulunmaktadır. Günümüz Müslümanları, Mescidi Aksâ'ya gereken önemi vermemektedir. Kutsal alandaki dinî yapıları, Müslümanlar bilmeli ve Mescidi Aksâ'ya gereken önemi vermeleri gerekmektedir. Çalışmamızda Kudüs'ün Müslümanlar başta olmak üzere üç din mensupları için ne anlama geldiğini ifade etmeye çalıştık. Hangi yapıtların olduğunu hangi dönemde yapıldıklarını ve ne önem ifade ettiği kısa bilgilerle anlattık. Müslümanların kendi dinlerine ait birçok yapıtın bulunduğunu anlatarak Kudüs'ün değerini ortaya koymaya çalıştık.

Hristiyanların en kutsal mabedinin anahtarının iki Müslüman ailede olması örneğindeki gibi Kudüs, Müslümanlardan ayrı düşünülemez. Kudüs'te huzuru temin eden Müslümanlardır. Üç din mensupları içinde kutsal olan Kudüs'te barış ve huzurun tesisi ancak Müslümanların yönetimiyle olabilir. Makalede anlatılanlardan ve tarihten hareketle şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Dinlerin birbiriyle temasının bu kadar çok olduğu Kudüs'te huzuru, güveni ve barışı tekrar sağlamanın yolu, Müslümanların yönetimiyle idare edilen bir Kudüs'te olabileceğidir. Bunun için Müslümanlar, Kudüs'ün önemini anlamalı ve bu amaçla çalışmalıdır.

Kaynakça

Avcı, Yasemin. "Kudüs Kamame Kilisesi: Hıristiyanlığın Merkezinde Osmanlı Mirası ve Statüko Meselesi". *CTAD, 15/29 (2019), 35-58.*

Cebe, Arzu. "Semavi Dinlerin Oluşturduğu Kültürde Kudüs ve Kutsallık Kavramı. *Türk- İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi 4/13 (2017), 370-384.*

Erul, Bünyamin. Kudüs ve Aksâ. 3. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Göregen, Mustafa. Müslüman-Yahudi Polemikleri. 1. Baskı. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Göregen, Mustafa. "Hz. Ömer Döneminde Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi. (2018), 522-531.*

Güngör, Muhammed. "Hristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci". *Amasya İlahiyat Dergisi 14/1, 2020.*

Kahraman, Seyit Ali. Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. 9. Kitap 2. Cild. Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2011.

Koyuncu, Mevlüt. "Velid-1". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 24 Ocak 2024 https://islamansiklopedisi.org.tr/velid-1

Mert, Rabia. "Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde Kudüs". *Milel ve Nihal. 16/1, (2019), 199-215.*

Mert, Rabia. " Geçmişten Günümüze Yahudi Düşüncesinde Kudüs". *Milel ve Nihal Dergisi. 16/1 (2019), 53-70.*

Polat, Ziya. "Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri". *Milel ve Nihal Dergisi 16/1(2019), 175-198.*

Uğurluel, Talha. Dinlerin Başkenti Kudüs. 1. Baskı İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

Uğurluel, Talha. Arzın Kapısı Kudüs. 1. Baskı İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Üstün, Cemal. "Selahaddin Eyyûbî ve Kudüs'ün Fethi", *Yeni Fikir Dergisi. 9/21 (2018), 72-85.*

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik b. Mervan". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 24 Ocak 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulmelik-b-mervan

INTERNALIZATION OF CREED EDUCATION VALUES IN QUR'ĀN CHAPTER AL-BAYYONAH/ 98: 1-8: COMPARATIVE STUDY OF TAFSIR AL-NUURR AND AL-AZHAR

Muhammed Hafizh* – Robiatul Adawiyah** - Muhammed Nurfaizi Arya Rahardja*** - Muhammad Nuril Fauzan****

Abstract

Research problems in the form of differences in the interpretation of Qur'ān chapter Al-Bayyinah in *Tafsir Al-Azhar* and *An-Nuur* certainly indicate various differences in the value of creed contained and its internalization in Islamic Religious Education in order to minimize deviant creeds. This research is a qualitative research and literature review that uses causal-comparative and causal descriptive to analyze all data. Primary data is obtained from *Tafsir An-Nuur* and *Tafsir Al-Azhar* and secondary data from various literatures that support this research either books or scientific research. This method and analysis are used to support the research objectives, which are to find all similarities and differences in the value of creed caused by differences in interpretation and reveal efforts in internalizing all these values in contemporary Islamic Religious Education. The research's results are in the form of efforts to internalize the values of faith in Qur'ān chapter al-Bayyinah/98: 1-8 and implications for a more moderate religious attitude. Internalization of these values, namely: (1) announcing the truth of the Qur'ān through in-depth reading, (2) explaining and believing in the sacredness of the Qur'ān which is free from confusion, (3) tolerance for all differences, (5) being sincere in religion consciously, (6) believing in the payoff of every deed and sincerely doing charity.

Keywords: Values Internalization; Aqidah Education; *Tafsir Al-Azhar*; Tafsir *An-Nuur*; Comparative Study

Introductıon

Muslims in Indonesia today have been hit by a very strong and unstoppable globalization with easy access to all information as a sign so that all fields are affected by its benefits and impacts x[1]. Likewise, the religious field has experienced a decline in the era of globalization so religion and faith are only an identity without any concrete practice as worship solely for the sake of Allah Swt. In fact, there are a number of ignorance in religion that tend to damage the creed[2].

Nowadays, there are many practices of deviation of faith, namely associating partners with Allah Swt. and worship that is not directed to Him alone[3]. Concrete examples in this case are the use of mantras, amulets, belief in human-controlled rain, respect for ancestral spirit, etc[4]. And other, things that can disturb the faith. This is actually not appropriate for Muslims with all the reasons and problems that exist in their lives because the Qur'ān has a high position in organizing and guiding the lives of Muslims, which is called *al-hidāyah* (guidance of life)[5].

Significantly, the Qur'ān as *mau'iẓa*[6] has given a lesson in Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8 which tells about the importance of believing in Allah Swt. after the revelation of the Qur'ān which is the completion of

* Wahid Hasyim University, Indonisia, 22200011142@student.unwahas.ac.id.

** Islamic State University Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia, wiarubi@gmail.com.

*** Indonesian University of Education, Indonesia, rahardja1808@upi.edu.

**** Indonesian International Islamic University, Indonesia, Muhammad.fauzan@uiii.ac.id.

[1] Annisa Susinta - Rahman Senjaya, "Manajemen Perpustakaan Digital Di Era Global Pada Perpustakaan Kampus Institut Pemerintahan Dalam Negeri," UNILIB: Jurnal Perpustakaan, (2022); Azzah'ra Syafitri Aulia - Dinie Anggraeni Dewi, "Peran Pancasila Dalam Menumbuhkan Kesadaran Nasionalisme Dan Patriotisme Generasi Muda Di Era Globalisasi," Journal on Education 4/4 (June 22, 2022), 1097–1102.

[2] Muhammad Izzuddin Alqosam et al., "Implementasi Pembelajaran Akidah Akhlak Dalam Membentuk Karakter Religius Siswa Tingkat SMP," Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah 2/2 (2022), 287–296.

[3] Muhammad Muhlis, "Dimensi Syirik Dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam," Pancawahana: Jurnal Studi Islam 14/2 (2019), 114–122.

[4] Rodiatul Adawiyah Siregar, "Animisme Dalam Pandangan Masyarakat Islam Pematang Johar Kecamatan Labuhan Deli Kabupaten Deli Serdang," EDU SOCIETY: JURNAL PENDIDIKAN, ILMU SOSIAL DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT 2/3 (August 12, 2023), 702–708.

[5] Abuddin Nata, "Fungsi-Fungsi Al-Qur'an Dalam Pengembangan Ilmu, Kebudayaan Dan Peradaban," Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam 11/3 (September 10, 2022), 352.

[6] Syaikh Manna Al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an (Pustaka Al-Kautsar, 2018), p. 21.

all books and clear evidence of transcendent truth. Qur'ān chapter al-Bayyinah completely tells about stubborn humans who do not recognize the teaching of the Qur'ān as divine revelation, the teaching of the Qur'ān are considered heretical and not in accordance with their ignorant traditions, they are called idolaters, and the punishment they receive on the last day, while those who believe in the practice of His teachings as a whole get heaven.

Understanding the Qur'ān is not easy because there are a number of secrets and verses that are difficult for humans to understand and understand so there is tafsir as a tool in understanding the verses of the Qur'ān through the explanation and interpretation of the scholars[7]. Differences in interpretation are a very common phenomenon due ti differences in knowledge mastered by the exegete.

This is also found in the interpretation of the memorization of *muṭahharah* in Qur'ān chapter al- Bayyinah/ 98: 2, which is pure from herbal human interference (without the exception of Muhammad's words) which causes doubt, hypocrisy, and misguidance from Hamka's perspective[8]. While Hasbi interprets it as being free from error, mistake, and deceit[9]. Similarly, in the interpretation of *kutubun qayyiman* in the next verse, it is interpreted as all the rules in the *ṣuhuf* (sheet) that contains commands and prohibitions according to Hamka[10] and is interpreted as the rules and contents of the previous book, containing all the letters and verses of the Qur'ān, and containing the shari'ah law on God's revelation[11].

The statements and information above are problematic research in the form of differences in the interpretation of Qur'ān chapter al-Bayyinah which indicates differences in some of the value of faith contained and their internalization in Islamic Religious Education. The formulation of the problem proposed is what are the similarities and differences in the values contained in Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8 caused by differences in interpretation and how all these values can be internalized in Contemporary Islamic Religious Education? This research aims to find all the similarities and differences in the value of faith caused by differences in interpretation and reveal efforts in internalizing all these values in contemporary Islamic Religious Education.

The urgency of this research is examined in the form of the lack of research on a number of values of faith in Qur'ān chapter al-Bayyinah which can be traced through Google Scholar. The research entitled "The Concept of Justice in the Story of Ubay bin Ka'ab Perspective of the Qur'ān in Surah al-Bayyinah" by FK Nasution and "The Values of Akidah Education in Surah al-Kahfi" by M Riadi and S. S. Akhyar Lubis, both of which are different in the object researched by the author despite using library study. The author fills the empty space in research that focuses on finding a number of values contained in the verse through a comparison of two interpretations and effort in its internalization in Contemporary Islamic Religious Education.

Methods

This research is research that integrates two scientific fields, namely tafsir al-Qur'ān and education better known as *al-ttafsīr al-tarbāwī*.[12] This research uses qualitative research methods by using literature studies to obtain research data. The data sources in this study are divided into two, namely Qur'ān chapter al-Bayyinah / 98: 1-8, Tafsir al-Nuur, and *Tafsir Al-Azhar* as primary sources and articles, journals, documents relevant to the research as secondary sources. The data obtained will then be analyzed using descriptive-analytical techniques and using the principle of tarbawi interpretation, namely analyzing the interpretation of Qur'ān chapter al-Bayyinah / 98: 1-8 then comparing the interpretations of Muhammad Hasbi Ashiddiqy and Muhammad Hamka in *Tafsir Al-Nuur* and *Tafsir Al-Azhar* related to the internalization of creed education values in Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8.

[7] M. Agus Yusron, "Memahami Tafsir Dan Urgensinya," ZAD Al-Mufassirin 4/1 (June 30, 2022), 61–81.

[8] A. M. A. K. Amrullah, Tafsir al-Azhar, vol. 10, 1982, p. 8075.

[9] Teungku Muhammad Hasbi Ash- Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, vol. 5 (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000), p. 4660.

[10] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p.8075.

[11] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4661.

[12] Ibnu Rawandhy N. Hula, "Tafsir Tarbawi: Analisis Bahasa Dan Sastra Al-Qur'an Dalam Surah Luqman," Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner 5/1 (June 13, 2020), 121–146; Ahmad Munir - Ainur Rofiq Adnan, "Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Quran Tentang Pendidikan," (2008).

Result And Dıscussıon

Concise Biographies and Works: Hasbi Asshiddieqy and Hamka

M. Hasbi Asshiddieqy is the full name of an Indonesian scholar who works in the field of fiqh and islamic law. He is the eldest child of Teuku Kadi Sri Maharaja Mangkubumi Husein bin Mas'ud (a person related to Abū Bakr al-Ṣiddīq) and Teuku Amrah binti Teuku Sri Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz. The Asshiddieqy in his name is an imputation of a name due to kinship with a companion of the Prophet who converted to Islam for the first time. His date of birth is March 10, 1904, and his birthplace is Lhokseumawe[13].

He was born into the Teuku family either from his mothers's side or his father's side which according to Acehnese custom, the title is reserved for scholars in Aceh. His family background was very influential in paying attention to his education to become a very extraordinary figure. The history of his academic education began at the elementary level of education which was directly taught by his father who owned an Islamic boarding school at that time[14].

After he received his basic education under his father's teaching, he studied for eight years in various boarding schools with prominent scholars in Aceh in the hope that he could become a scholar. The details of the names of the boarding schools where he studied are as follows:

a) Dayah Teuku Cik in Piyeung
b) Dayah Teuku Cik in Blik Rayu
c) Dayah Teuku Cik in Blang Kabu gendong
d) Dayah Blang Manyak and Kurok
e) Dayah Teuku Cik in Tanjung Barat
f) Dayah Teuku Cik Hasan in Kroengkak[15].

Muhammad bin Salim al-Kalay was his teacher after returning from Kroengkak. Al-Kalaly taught him various Islamic Disciplines, such as *naḥw*, *ṣarf*, logic, interpretation of the Qur'ān and *Hadīth*[16]. He is also known as a *mujadid* for the purification of Islam to eradicate *shrik*, heresy, and *khurafāt*[17].

Regarding his academic career, he was a lecturer at UII Yogyakarta, Unisula Semarang, IAIN Walisongo Semarang (Now UIN), Bandung Islamic University, and Universitas Muslim Indonesia Padang (UMI). More specifically, he was the dean of the faculty of sharia at Unisula Semarang, served as rector at Cokroaminoto University Semarang (1961-1971), Rector al-Irsyad, Leader of the Post Graduate Course (PGC) on fiqh for all lecturer in Indonesia, Chairman of Lefisi at Indonesia Islamic Jurisprudence Institution, Chairman of the Fatwa Institute at IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Islamic Shari'ah Responds to the Challenges of the Times" was the title of his inaugural speech as Professor[18].

Al-Islam was his first work after the many articles he wrote in the field of fiqh and Islamic law which was published in 1950[19]. Introduction to Islamic Law, Introduction to Islamic Jurisprudence, Dynamics and Elasticity of Islamic Law, and Tafsir al-Qur'ānul Majid An-Nur (Complete interpretation of 30 Juz of the Qur'ān with *tartīb muṣḥafī)*[20].

[13] Maimun Maimun, "REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy)," AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial 2/1 (September 28, 2019), 31–44.

[14] Afrilani Mirandawati Adju - Muhammad Imran, "Keragaman Manusia Dalam Tafsir An-Nur Karya Hasbie Ash-Shiddieqiy," Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies 1/2 (December 26, 2022), 49–62; Ali Ridho - Imadulhaq Fatcholi, "ZUHUD DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSÎR AL-NÛR)," El-Waroqoh : Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat 5/2 (December 18, 2021); Maimun, "REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy)."

[15] Ridho - Fatcholi, "ZUHUD DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSÎR AL-NÛR)."

[16] Ridho - Fatcholi, "ZUHUD DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSÎR AL-NÛR)."

[17] Maimun, "REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy)."

[18] Adju - Imran, "Keragaman Manusia Dalam Tafsir An-Nur Karya Hasbie Ash-Shiddieqiy."

[19] Adju - Imran, "Keragaman Manusia Dalam Tafsir An-Nur Karya Hasbie Ash-Shiddieqiy."

[20] Maimun, "REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy)."

Buka Hamka's full name is H. Abdul Karim Amrullah, a Muhammadiyah figure who was born into a religious family[21], with Dr, H, A, Amrullah as his father and Shafiyah binti Bagindo Nan Batuah as His Mother. He Was Born on February 17, 1908, which coincided with Muharram around the 13th or 14th[22].

At the age of 6, he went with his father and Padang Panjang as the destination city, at the age of 7, attended the village school for 3 years and at night he studied the Qur'ān with his father[23]. *Dīniyah* School and Thawalib in Padang Panjang were the two advanced schools that Hamka attended[24]. Furthermore, he also moved to the boarding school founded by his father[25].

He is a bookworm who is motivated to be useful to her surroundings. He started reading several books related to Islam, *neo-politics*, thought leaders, and romances. He was also influenced by the thoughts of Middle Eastern and National Islamic reformers so this was the reason for his wanderings to Yogyakarta in order to upgrade his knowledge and eliminate the boredom in his heart towards the study of *fiqh* and law[26].

He also studied with a number of scholarship until he became famous for some of his thoughts[27]. Some of these teachers are:

a) Sheikh I. Musa Parabek
b) Engku Mudo Abdul Hamid
c) Zainudin Labai el-Yunusy
d) Sutan Marojo

Tafsir Al-Azhar is his masterpiece in the field of interpretation of the Qur'ān which is compiled in full thirty *juz*'. Not only that, there are several other works that are also famous, one of which ide the philosophy of life, *khātib al-ummah*, and the view of life which is more or less studied by contemporary researchers in the field of Islamic Religious Education [28]

Profiles of Tafsir An-Nuur and Al-Azhar

Hasbi Asshiddieqy is a lecturer in IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta and he wrote Tafsir *An-Nuur* when he was still actively teaching for a period of 9 years (1952-1961)[29]. The atmosphere of his interpretation is very close to academic nuances, especially since he is a lecturer[30]. In his introduction, he clearly stated the purpose of writing it, namely to make it easier for tafsir lovers to understand the Qur'ān because it was difficult to understand Arabic at that time and few were proficient in using it. His motivation was in line with the growth and development of Islamic Universities that paid attention to Islamic Studies so he also authored it[31].

This tafsir was originally printed in full 30 juz in 10 volumes, but in 1995 this tafsir was edited so that only 5 volumes were copyrighted. This interpretation uses the Indonesian language with old spelling. This tafsir is classified as *ma'śūr* and *ma'qūl (ra'y)* and is heavily influenced by a number of well-known Middle Eastern tafsir books. In addition, he also used the book of *sirah nabawiyah* and dictionaries in his efforts ti interpret the Qur'ān as well as 40 works of literature as references used in the conclusion of his interpretation[32]. The

[21] Firna Novian Gustiani, "Penggunaan Strategi Inkuiri Dalam Pembelajaran Menganalisis Nilai-Nilai Religius Biografi Buya Hamka," Alinea: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajaran 8/2 (October 30, 2019), 107.

[22] Muhammad Alfian, "Pemikiran Pendidikan Islam Buya HAMKA," Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman 19/02 (December 31, 2019), 89–98.

[23] Moh Rivaldi Abdul et al., "Pembentukan Akhlak Dalam Memanusiakan Manusia: Perspektif Buya Hamka," Pekerti: Journal Pendidikan Islam Dan Budi Pekerti 2/1 (2020), 79–99.

[24] Nino Yudiar, "PENDIDIKAN MERDEKA: PERSPEKTIF TOKOH PENDIDIKAN ISLAM HAMKA," Al-Idrak: Jurnal Pendidikan Islam Dan Budaya 2/1 (2022), 37–49.

[25] Abdul et al., "Pembentukan Akhlak Dalam Memanusiakan Manusia: Perspektif Buya Hamka."

[26] Abdul et al., "Pembentukan Akhlak Dalam Memanusiakan Manusia: Perspektif Buya Hamka."

[27] Alfian, "Pemikiran Pendidikan Islam Buya HAMKA"; Yudiar, "PENDIDIKAN MERDEKA: PERSPEKTIF TOKOH PENDIDIKAN ISLAM HAMKA."

[28] Mursal Mursal, "PEMIKIRAN PENDIDIKAN ISLAM MENURUT BUYA HAMKA," Kreatifitas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam 11/2 (February 21, 2023), 101–115; Dian Rahmi Zul, "Pemikiran Pendidikan Islam Menurut Buya Hamka," Kutubkhanah 20/2 (June 30, 2021), 102.

[29] Iffatul Bayyinah, "Madzhab Tafsir Nusantara: Analisis Tafsir Al Quran Al Majid Al Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy," Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama 21/2 (December 31, 2020), 263–275.

[30] Muhammad Ulinnuha - Mamluatun Nafisah, "MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAISH SHIHAB," SUHUF 13/1 (June 22, 2020), 55–76.

[31] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur.

[32] Bayyinah, "Madzhab Tafsir Nusantara: Analisis Tafsir Al Quran Al Majid Al Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy"; Muhammad Anwar Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Atas Tafsir An-Nur Karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy," Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir 5/1 (2020), 1–18.

writing is very systematic, starting with the study of the Qur'ān as a basic understanding in the field of interpretation[33].

This interpretation is pursued with the *taḥlīlī* method of interpretation although some of them are not very detailed and detailed[34]. He interprets the verses of the Qur'ān with *tartīb muṣhafī* (meaning according to the Mushaf) with the dominant style of *fiqh* without neglecting other styles that are in line with the motivation for writing this *tafsir*[35]. In his interpretations, he states the *asbāb al-nuzūl* provided that the level of *ṣaḥīḥ* narrations and the corelation between the verses are clear, in order to express the purpose and intent of the verses[36].

Unlike Tafsir *An-Nuur*, *Tafsir Al-Azhar* is named after the mosque in Kebayoran Baru and was composed when Hamka was still in prison[37]. It is full of the nuances of urban society and the inner space of the Muhammadiyyah organization[38]. This tafsir is interpreted in full 30 Juz divided into 10 volumes and has been completed in a period of 7-8 years (1959-1967)[39].

It is known that the process of publishing this book in 3 different publishers. In detail, jiz 1-14 were published by Pembimbing Masa Publisher, followed by juza 16-29 by Pustaka Islam Surabaya Publisher, and juz 5-14 by Nurul Islam Foundation Jakarta. Nowadays, *Tafsir Al-Azhar* is published by Pustaka Panjimas Jakarta and Publishing House Selangor Darul Ehsan[40]. This interpretation is equipped with various styles to support its interpretation such as fiqh, the inclusion of *Hadīth*, *tasawwuf*, philosophy, science, morals, his personal experience, the inclusion of *asbāb al-nuzūl* and munasabah, and paying attention to *nāsikh* and *mansūkh*[41].

He referred to a number of classical interpretations, especially the dominant interpretation of M. Abduh which is seen from his interpretation[42]. More deeply, this interpretation is very thick with the *adāb al-ijtimā'ī* style which is proven to raise contemporary issues without denying other styles according to Howard[43]. This interpretation uses the *taḥlīlī* method with the source of interpretation *al-ra'y*, but still stands on and relies on *al-ma'ṡūr*.

Interpretation of Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8 in Tafsir *An-Nuur* and Al-Azhar

> *"The disbelievers from among the people of the Book and the polytheists will not abandon their disbelief until there come to them clear evidence, a Messenger from Allah (Prophet Muhammad) who recites the sacred page (of the Qur'ān) in which are the straight (true) books. The people of commanded except to worship Allah in sincere obedience to Him with steadfastness, to perform the prayer, and to pay the alms. That is the straight (true) religion. Verily, those who disbelieve among the people of the Book and the polytheists (will enter) Hellfire. They shall abide therein. They are the worst of creatures. Verily, those who believe and do good, they are the best of creatures. Their reward with their Lord is Paradise 'Adn, in which rivers flow. They will remain in it forever. Allah is pleased with them and they are pleased with Him. That is the reward of those who fear their Lord."* (Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8).

[33] Ulinnuha - Nafisah, "MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAISH SHIHAB."
[34] Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Atas Tafsir An-Nur Karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy."
[35] Bayyinah, "Madzhab Tafsir Nusantara: Analisis Tafsir Al Quran Al Majid Al Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy."
[36] Bayyinah, "Madzhab Tafsir Nusantara: Analisis Tafsir Al Quran Al Majid Al Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy"; Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Atas Tafsir An-Nur Karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy."
[37] Imran Ab Rahim - Roshimah Shamsudin, "Analisis Kaedah Penulisan Hadith Oleh Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar [Analysis of The Hadith Writing Methods of Hamka in Tafsir Al-Azhar]," BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080) 5/2 (2022), 119–135.
[38] Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke Terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an Di Indonesia," SUHUF 11/2 (December 31, 2018), 237–256.
[39] Syahputra, "Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia."
[40] Ab Rahim - Shamsudin, "Analisis Kaedah Penulisan Hadith Oleh Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar [Analysis of The Hadith Writing Methods of Hamka in Tafsir Al-Azhar]."
[41] Syahputra, "Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia."
[42] Amrullah, Tafsir Al-Azhar; Ahmad Izzan, "PERGESERAN PENAFSIRAN MODERASI BERAGAMA MENURUT TAFSIR AL-AZHAR DAN TAFSIR AL-MISBAH," Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an Dan Tafsir 6/2 (December 31, 2021).
[43] Izzan, "PERGESERAN PENAFSIRAN MODERASI BERAGAMA MENURUT TAFSIR AL-AZHAR DAN TAFSIR AL-MISBAH"; Syahputra, "Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia."

This surah has been controversial regarding its *tartīb muṣḥafi* classification, and the author agrees with the statement that this surah is classified as *madaniyyah*, referring to the Bagdar Ogly Mushaf, which has received a printing license and was compiled chronologically by the Egyptian Ministry of Interior and the Al-Azhar Sheikh's Office and other prominent figures who are experts in the field of Qur'ānic compilation[44]

Hasbi Asshiddieqy and Hamka interpreted the first verse with the explanation that there are various groups who do not want to leave the religion and traditions of the past even though the figure of the Messenger of Allah PBUH has been present who brings the truth so that the religion and traditions of the past that they adhere to are very contrary to the religious teachings brought by the Messenger of Allah PBUH [45]

These groups are Jews, Christians and polytheists. As for the efforts made by them, they are looking for various reasons so that the Messenger of Allah and the teachings he brought do not have to be followed and choose false religious practices and past traditions that are misleading[46].

Hasbi also interpreted in Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98:2-3 that the Prophet had recited the Qur'ān (a book that is pure and free from various errors and mistakes) orally through memorization instead of reading the written text. The substance of the Qur'ān includes the substance of the *samāwi* book and the *ṣuḥf* , which contains various surahs and verses of the Qur'ān, and there are various shar'i laws contained in it. The new situation experienced by these groups after the existence of a messenger so that these groups are no longer free and some of them have embraced Islam [47]

Hamka explains that Muhammad is His messenger who conveys the call of truth. The meaning of *ṣuḥuf muṭahharah* is the Qur'ān that has begun to be written in the form of notes, but because the Prophet is a person who is not good at reading and writing and all the words revealed to him have been memorized, it is easy to recite in front of these groups, The Qur'ān, which was written in the form of notes, avoided the existence of other people's sentences or words, avoided things that made doubts, hypocrisy and misguidance[48].

Lafaz *fiha kutub qayyimah* means that the substance of the Qur'ān is in the form of commands and regulations (norms) for the sake of human safety *fī al-dārain* . The Qur'ān taught by the Prophet caused a stir among these groups because its teachings were very contrary to the teachings of the past traditions that they adhered to and practised. The Qur'ān, as Hamka called it at that time, was a comparison of the teachings of the past tradition so that adherents could think in a healthy way and of course, some adherents began to doubt the teachings of the past tradition[49].

The next verse is interpreted by Hasbi with the explanation that the Prophet should not grieve over the behaviour and conduct of the disbelievers who are hostile to other sects, conflicted, and divided. This kind of behaviour has been going on from time to time. Nor is their behaviour due to a weak proof or a hidden state of the Prophet (peace be upon him). Their denial of the teachings of the truth conveyed by the Messenger of Allah (peace be upon him) means also the denial of all the teachings of the previous messengers and the denial of Him[50].

In contrast to Hasbi, Hamka states that the truth that came to them was the cause of their divisive behaviour, hostility and blaming each other. None of them accepted the truth, especially Muhammad as His messenger. Especially the people of the book, have accepted the teachings of the previous apostle and there has been a sign of the presence of the end-time apostle who fulfils the teachings of the previous book, but they still do not want to admit it. According to Hamka, the division that occurred was due to some of them accepting it in their hearts but fearing that the ignorant people would hate it and some of them did not want to accept the truth because of hatred and spite[51].

---

[44] Fadhilah Idzni Azyyati, "Tartib Al-Nuzul Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran (Studi Kitab Al-Tafsir Al-Hadis Karya Izzat Darwazah," Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

[45] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8075; Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4660.

[46] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4660.

[47] Shiddieqy, p. 4660-4661.

[48] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8075.

[49] Amrullah, p. 8075-8076.

[50] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4661.

[51] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8076-8077.

The next verse explains that their behaviour is very contrary to His teachings, which focus on deeds that bring goodness and happiness oriented to life in this world and the hereafter. They are commanded to be sincere in every situation, do good deeds that are far from shirk and establish prayer and zakat. All of these commands are the teachings of *al-dīn al-qayyīm* which implies a straight religion with the correct book, guaranteed originality, and avoided being mistaken[52].

Hamka explained that Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98: 5 that they are actually commanded to believe in Allah swt. and be sincere in religion consciously. These two things require the absence of aspects of polytheism and misguidance in it; so, this is what is called *hanīf* religion (leaning towards the truth). They are also commanded to pray and pay zakat as evidence of a strong *vertical* and *horizontal* relationship. The commandments of faith in Allah, sincerity in doing good deeds, prayer and zakat are the core of the religion that has existed from the time of Noah until now and the Qur'ān does not change any teachings but only completes them[53].

Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98:6-7 interpreted by Hasbi that human deeds will definitely be rewarded by Him in the hereafter. As for the worst humans, it is explained that they always commit shirk, disobedience and denial of the truth, against Allah as God, all His books, and Muhammad as His messenger (hurting and torturing him) so that their reward is Jahanam hell which is a place with various tortures. Not only that, they also obstruct those who want to walk on His path a [54]

The best man is the one who always has the light of faith in Allah in his heart and confirms all the truths taught by the Prophet. The above requires tangible proof in the form of good deeds and interacting well with people so that the reward for the best man is the best reward from Him.

Hamka argues in this verse that disbelievers from the group of people of the book and polytheists with the behaviour of lying, reject, and falsify the truth contained in the teachings taught by the Prophet PBUH. can lead to painful punishment in Hell as a reward. Not only that, the justification of their statement as bad as creatures is indeed worthy of them because of their denial of the truth after they understand and know the truth with concrete evidence. The denial of the truth is so contrary to the soul of those who accept it that the soul is damaged and they deliberately damage other souls as well. Not a few *orientalist* studies today are based on hatred, resulting in the conclusion that Muhammad was a rogue, stupid and crazy [55]

As for the believers, they specifically believe in Allah and His messenger by accepting and agreeing with the divine guidance in Qur'ān chapter al-Bayyinah/98:5. Faith demands all proof through the attitude of life by doing good deeds, prayer and zakat. This must be based on a sincere attitude both in relation to Allah and with fellow human beings consciously and there is an element of love in it. They are called the best of creatures because they have fulfilled the meaning of life, harmonizing what the heart desires with behaviour in life so that Allah also glorifies them.

Qur'ān chapter al-Bayyinah/98:8 is the reward for the best human beings, namely His paradise, which contains an incomparable variety of perfect pleasures. The phrase *raḍiya Allāh 'anhum wa raḍū 'anh* means that the best reward is due to Allah's pleasure with the implementation of His laws so that their hopes have been realized. Allah's Paradise as the best reward is given to those who fear Him[56].

Hamka interpreted this verse that the acquisition of heaven is for those who have struggled hard in this world and heaven is the highest determination and final stop. Paradise with rivers flowing underneath means fertile and cool which never dries up. Not only that, the favours and blessings in heaven also never stop and stop, and they never come out and die (eternal) in His heaven.

It is also explained in this verse that Allah is pleased and content with those who believe and behave well sincerely, consciously and lovingly so that Allah accepts them with *raḥman* (compassion). They are also pleased with Allah so they appear to reciprocate. Their pleasure is due to their strong faith in Him so that the fulfilment of all commands does not feel burdensome and does not get bored with the implementation. The

[52] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4661.
[53] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8076-8077.
[54] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4661.
[55] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8077.
[56] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4662.

end of the verse is emphasised by the interpretation that the goal of a Muslim is that Allah is pleased with and the Muslim is also pleased with Allah as God. How intimate a person's relationship with God must be there must be fear of Him so that mutual pleasure, mutual love, love and affection will make him more afraid of Allah SWT. All His commands are carried out and avoid the prohibitions in the hope of entering heaven and fearing His punishment and punishment.

A Comparative Analysis of The Values of Akidah Education in Qs al-Bayyinah/ 98: 1-8 in Tafsir *An-Nuur* and Al-Azhar

After examining Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98:1-8 in Tafsir *An-Nuur* and Al-Azhar, it can be seen that there are some similarities and differences between the two interpretations. In the discussion of the first verse, Hasbi and Hamka's interpretations are in harmony regarding the response of various groups who closed themselves and did not want to follow the Prophet Muhammad, and were so firm in their religion and past traditions.

After the rejection that occurred from various groups, the interpretation of the second and third verses in Tafsir *An-Nuur* and in *Tafsir Al-Azhar* both stated that the Prophet had delivered the call of truth, namely reading the Qur'ān. Both interpretations also stated that the Prophet recited the Qur'ān that he had memorized. The difference found in this verse is the interpretation of the memorization of *muṭahharah* in Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98: 2. Hamka defines the meaning as pure from verbal human interference (without exception of Muhammad's words) which causes doubt, hypocrisy, and misguidance. Hasbi, on the other hand, interprets it as being free from error, mistake and deceit. Although there are differences between the two, the author sees that the intentions of Hasbi and Hamka both explain the purity and majesty of the Qur'ān from doubt, error, and error.

In the interpretation of the third verse, we can find a more specific explanation related to *kutub Qayyimah*. Hasbi's interpretation explains the substance of the Qur'ān which includes the substance of the *samawi* book and *ṣuḥuf. In the* sense that Hasbi interprets it with the rules and contents of the previous book, containing all suras and verses of the Qur'ān, and containing sharia law on God's revelation. Meanwhile, Hamka's interpretation in his tafsir that the meaning of *ṣuḥuf muṭahharah* is the Qur'ān that has begun to be written in the form of notes. The difference that can be seen in this interpretation is Hamka's affirmation that the presence of the Qur'ān began to be a turning point in thinking about the teachings he had long adhered to. Hamka stated that at that time the Qur'ān was a comparison of the teachings of past traditions so that its adherents could think and begin to doubt the traditional teachings they had long adhered to. In other words, Hamka interpreted that some people from their group had actually begun to be moved to accept the teachings brought by the Prophet.

Moving on to the next verse, there is a significant difference where Hasbi's interpretation explains that the Prophet PBUH. should not be saddened by this behaviour which has indeed taken place from previous ages. Furthermore, Hasbi explains that denying the teachings brought by the Prophet means also denying all the teachings of the previous messengers and denying Allah SWT. This interpretation is different from what Hamka explained in his tafsir that the truth that came to them was the cause of divisive behaviour, hostility and blaming each other. Then there is a specialization to the people of the book who have received teachings from the previous book in which there is a sign that states that there will be an end-time messenger who fulfils the teachings of the book that came before. Hamka reaffirmed that actually some of them accepted it but there was fear of the ignorant people who hated it. So it can be seen above that Hasbi lubricates the behaviour and behaviour of the disbelievers because it has happened from time to time so that Rasullah does not need to grieve, while Hamka said that the truth was present due to division, hostility and blaming each other.

In the fifth verse, the substance of the values commanded by the Prophet is an invitation to believe in Allah, to be sincere, not to commit *shirk*, and to carry out zakat and prayer. Broadly speaking, there is no significant difference in interpretation between these two books. However, in *Tafsir Al-Azhar* it is explained more that the teachings of the Qur'ān do not change any teachings, but only complement the previous teachings. It can be seen that doing good deeds, prayer, and zakat are the core of religion from the time of Noah.

Moving on to the next verse, namely the sixth and seventh verses, the explanation in Tafsir *An-Nuur* and *Tafsir Al-Azhar* both explain that hell is a reply to people who deny the teachings brought by the Prophet and explain the best of living things. According to Hasbi, the best human being is a human being who has faith and believes in the teachings taught by the Prophet, but can be found more different interpretations in *Tafsir Al-Azhar*. The difference is seen from the emphasis of Hamka's interpretation of the previous verse, namely the fourth verse in this surah, which mentioned that some of them accepted it, but were afraid of being hated by others. This verse then confirms the verse by stating that the denial is very contrary to their souls that accept it. That way the soul is damaged and deliberately damages other souls. Judging from Hamka's interpretation, the author sees that Hamka explained that there was actually acceptance in the hearts of some of those who began to be called upon to the teachings of the Prophet Muhammad but denied it. Therefore, Hamka equally explains that the best of living beings is someone who has fulfilled the meaning of life and harmonized what the heart wants with the attitude. Furthermore, Hamka also gave an example in the present day that there is a lot of deep hatred that can be found in the form of *orientalist* studies that conclude that the Prophet Muhammad was a fool and crazy.

The interpretation of the last verse in Qur'ān chapter Al-Bayyinah in both commentaries is in harmony with explaining that heaven is a reward for people who believe and get Allah's pleasure to be the best reward. As Hamka explained the goal of a Muslim is that Allah is pleased and Muslims are also pleased with Allah as their Lord.

Internalization of Akidah Values in Qur'ān chapter al-Bayyinah/ 98: 1-8 in Islamic Religious Education

In the Qur'ān, it has been explained that the task of the Rasullah was sent to be a good example. As explained in Qur'ān chapter Al-Ahzab / 33: 21.

> *"Indeed, in the Messenger of Allah there is indeed a good example for you, (that is) for those who hope for the mercy of Allah and the Last Day, and who remember Allah much."*

Judging from the explanation of the interpretation of the verses above, it is important to take a strategy in conveying learning related to the value of faith into an education to become a good person. Basically, the value of faith and the right soul will give birth to positive moral values that will make it easier to create goodness, harmony, and joy in human life [57] The process of instilling a value in a person that will shape his personality and mindset is known as internalization[58]. Internalization is a process of instilling values into the human soul which then grows into attitudes and behaviors that are applied in everyday life. The purpose of internalization is to be able to enter new values or mature values that are already embedded in a person or group[59]. In other words, the purpose of internalizing moral values is to change habits from despicable morals to practising praiseworthy morals in everyday life[60]. So the internalization of the values of faith is meaningful as an effort to instill the value of faith in a person with the hope of becoming a person who has good morals not only to God but also to humans and the environment. Moral values are then strongly embedded starting from the way of thinking, deeds, speech, and interactions with God, humans and also with the environment. The process of internalizing moral values forms a spiritual transcendental vision, sociological vision, and ecological vision which eventually becomes a person's character[61].

After knowing and analyzing the interpretation of Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98:1-8 in Tasir *An-Nuur* and *Tafsir Al-Azhar*, there are several efforts that can be made as a process of internalizing the values of faith into Islamic religious education:

a) Reciting the Qur'ān in the sense of conveying all the truth of what is contained in the Qur'ān and the teachings of the Prophet Muhammad PBUH.

[57] Idris, "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Studi Atas Tafsir An-Nur Karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy."

[58] Nur Idayanti - Ahsanatul Khulailiyah, "Strategi Internalisasi Nilai-Nilai Akhlak Dalam Pembelajaran Akidah Akhlak Di MTs Midanutta'lim Mayangan Jogoroto Jombang," Irsyaduna: Jurnal Studi Kemahasiswaaan 2/2 (August 31, 2022), 173–183.

[59] H Dedi Djubaedi et al., Internalisasi Nilai Pendidikan Islam Pada Anak Terlantar (Penerbit P4I, 2023).

[60] Aulia Rahmat, "Internalisasi Nilai - Nilai Akhlak Melalui Pentas Drama Di MIS Al-Istiqamah Aceh Besar," Genderang Asa: Journal of Primary Education 2/2 (December 30, 2021), 43–51.

[61] Rinda Fauzian, Pengantar Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum (Rinda Fauzian, 2019).

b) Explain and believe that the Qur'ān as a guide for Muslims, has no defects, errors, or mistakes, so it is very well preserved its sanctity and truth to this day.

c) Explaining that the Qur'ān contains the contents of the previous scriptures and the Qur'ān does not change any teachings but only completes them[62]. The Qur'ān does not change any teachings but only completes them, such as the teachings of faith in Allah, prayer, and zakat.

d) Hasbi's interpretation is that there is no need to be sad about the group that rejects the truth because it has happened from time to time[63] and Hamka's interpretation that the truth comes as a result of a division[64]. As if to explain that in points c and d there is a value of tolerance in it. information that the Qur'ān is a book of perfection of previous teachings and still appreciates the teachings of the previous Prophet. As well as the interpretation that does not be too sad because differences always exist from time to time.

e) In addition to the command to believe in Allah, do not forget the command to be sincere in religion consciously[65]. The point seems to strengthen the value of tolerance and religious moderation which has also begun to be seen in points c and d.

f) It is necessary to instil a belief by knowing that all deeds will definitely be rewarded. Those who deny will be rewarded with Hellfire, while the best people who believe in Allah will get heaven and the pleasure of Allah swt. itself. Furthermore, the best human being according to Hamka the attitude of doing good deeds must be based on sincerity, not only when dealing with God, but also with fellow human beings with love in it.

The values of internalization of faith obtained in Qur'ān chapter Al-Bayyinah/98: 1-8 are expected to be applied to Islamic religious education, especially the implied values related to religious moderation when dealing with diversity of beliefs. Moderation in religion itself means the perspective, attitude, and behaviour to always place themselves in the middle, fair, and not extreme in religion. The value of moderation in religion is very necessary considering the diversity of beliefs that exist in Indonesia. So that religious moderation can be understood as a balanced religious attitude between practising one's own religion and respecting the religious practices of others who are different from one's own beliefs [66]

Indeed, apart from the internalization of the values of faith and morals which are the main learning because they are related to character and attitude, the internalization of the value of religious moderation in the aspect of nationalism also needs to be included in every subject. Given that in this day and age, religious moderation is important and needed to ward off all forms of misunderstanding from students[67]. Of course, this is not an easy thing and must go through efforts and strategies that can really be applied in student education and must work with various parties to realize and realize it perfectly with the results as expected[68].

Conclusıon

Differences in interpretation are certainly considered a common thing depending on how an exegete takes the essence of the Qur'ān based on his knowledge. This certainly encourages the wealth of values contained in the creed that can be internalized in education based on Qur'ān chapter al-Bayyinah. There are values of faith in the surah that can be internalized, namely: (1) preaching the truth of the Qur'ān through in-depth recitation of the Qur'ān, (2) explaining and believing that the Qur'ān is sacred and free from all ambiguous things, (3) explaining related to the Qur'ān as a book of perfecting previous teachings, (4) tolerance for all differences, (5) sincere in religion consciously, (6) believing that all actions get a reward and sincere in doing good. The application of all values in education will have implications for a moderate attitude toward religion.

[62] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8077.
[63] Shiddieqy, Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur, p. 4661.
[64] Amrullah, Tafsir al-Azhar, p. 8076-8077.
[65] Amrullah, p. 8077.
[66] Kementerian Agama, Moderasi beragama (Kementerian Agama, 2019), p. 17-18.
[67] Rustam Ependi - Charles Rangkuti, DINAMIKA KURIKULUM WASATHIYAH: Muatan Pendidikan Moderatisme Pada Mata Pelajaran Akidah Akhlak (PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2023).
[68] Hery Susanto et al., "Strategi Internalisasi Nilai-Nilai Akhlak Dalam Upaya Membentuk Kepedulian Sosial Siswa," Edumaspul: Jurnal Pendidikan 6/1 (March 1, 2022), 556–564.

Reference

Ab Rahim, Imran - Shamsudin, Roshimah. "Analisis Kaedah Penulisan *Hadīth* Oleh Hamka Dalam *Tafsir Al-Azhar* [Analysis of The *Hadīth* Writing Methods of Hamka in *Tafsir Al-Azhar*]." *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences (e-ISSN: 2600-9080)* 5/2 (2022), 119–135.

Abdul, Moh Rivaldi et al. "Pembentukan Akhlak Dalam Memanusiakan Manusia: Perspektif Buya Hamka." *Pekerti: Journal Pendidikan Islam Dan Budi Pekerti* 2/1 (2020), 79–99.

Adju, Afrilani Mirandawati - Imran, Muhammad. "Keragaman Manusia Dalam Tafsir An-Nur Karya Hasbie Ash-Shiddieqiy." *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadīth Studies* 1/2 (December 26, 2022), 49–62. https://doi.org/10.30984/mustafid.v1i2.407

Agama, Kementerian. *Moderasi Beragama*. Kementerian Agama, 2019.

Al-Qaththan, Syaikh Manna. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'ān*. Pustaka Al-Kautsar, 2018.

Alfian, Muhammad. "Pemikiran Pendidikan Islam Buya HAMKA." *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 19/02 (December 31, 2019), 89–98. https://doi.org/10.32939/islamika.v19i02.454

Alqosam, Muhammad Izzuddin et al. "Implementasi Pembelajaran Akidah Akhlak Dalam Membentuk Karakter Religius Siswa Tingkat SMP." *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah* 2/2 (2022), 287–296.

Amrullah, A. M. A. K. *Tafsir Al-Azhar*, 1982.

Aulia, Azzah'ra Syafitri - Dewi, Dinie Anggraeni. "Peran Pancasila Dalam Menumbuhkan Kesadaran Nasionalisme Dan Patriotisme Generasi Muda Di Era Globalisasi." *Journal on Education* 4/4 (June 22, 2022), 1097–1102. https://doi.org/10.31004/joe.v4i4.514

Azyyati, Fadhilah Idzni. "Tartib Al-Nuzul Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran (Studi Kitab Al-Tafsir Al-Hadis Karya Izzat Darwazah." Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Bariqi, Sirajuddin. "Pengaruh Theodor Nöldeke Terhadap Studi Sejarah Al-Qur'ān Di Indonesia." *SUHUF* 11/2 (December 31, 2018), 237–256. https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.331

Bayyinah, Iffatul. "Madzhab Tafsir Nusantara: Analisis Tafsir Al Quran Al Majid Al Nur Karya M. Hasbi Ash-Shiddieqy." *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama* 21/2 (December 31, 2020), 263–275. https://doi.org/10.19109/jia.v21i2.7421

Djubaedi, H Dedi et al. *Internalisasi Nilai Pendidikan Islam Pada Anak Terlantar*. Penerbit P4I, 2023.

Ependi, Rustam - Rangkuti, Charles. *DINAMIKA KURIKULUM WASATHIYAH: Muatan Pendidikan Moderatisme Pada Mata Pelajaran Akidah Akhlak*. PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2023.

Fauzian, Rinda. *Pengantar Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum*. Rinda Fauzian, 2019.

Gustiani, Firna Novian. "Penggunaan Strategi Inkuiri Dalam Pembelajaran Menganalisis Nilai-Nilai Religius Biografi Buya Hamka." *Alinea: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajaran* 8/2 (October 30, 2019), 107. https://doi.org/10.35194/alinea.v8i2.442

Idayanti, Nur - Khulailiyah, Ahsanatul. "Strategi Internalisasi Nilai-Nilai Akhlak Dalam Pembelajaran Akidah Akhlak Di MTs Midanutta'lim Mayangan Jogoroto Jombang." *Irsyaduna: Jurnal Studi Kemahasiswaaan* 2/2 (August 31, 2022), 173–183. https://doi.org/10.54437/irsyaduna.v2i2.573

Idris, Muhammad Anwar. "Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'ān Di Indonesia: Studi Atas Tafsir An-Nur Karya TM Hasbi Ash-Shiddieqy." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'ān Dan Tafsir* 5/1 (2020), 1–18.

Izzan, Ahmad. "PERGESERAN PENAFSIRAN MODERASI BERAGAMA MENURUT *TAFSIR AL-AZHAR* DAN TAFSIR AL-MISBAH." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'ān Dan Tafsir* 6/2 (December 31, 2021). https://doi.org/10.15575/al-bayan.v6i2.17714

Maimun, Maimun. "REAKTUALISASI FIQH INDONESIA (Telaah Atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy)." *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 2/1 (September 28, 2019), 31–44. https://doi.org/10.19105/al-lhkam.v2i1.2613

Muhlis, Muhammad. "Dimensi Syirik Dalam Konteks Privatisasi Beragama Islam." *Pancawahana: Jurnal Studi Islam* 14/2 (2019), 114–122.

Munir, Ahmad - Adnan, Ainur Rofiq. "Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Quran Tentang Pendidikan."

Mursal, Mursal. "PEMIKIRAN PENDIDIKAN ISLAM MENURUT BUYA HAMKA." *Kreatifitas: Jurnal*

Ilmiah Pendidikan Islam 11/2 (February 21, 2023), 101–115. https://doi.org/10.46781/kreatifitas.v11i2.638

N. Hula, Ibnu Rawandhy. "Tafsir Tarbawi: Analisis Bahasa Dan Sastra Al-Qur'ān Dalam Surah Luqman." *Jurnal Ilmiah AL-Jauhari: Jurnal Studi Islam Dan Interdisipliner* 5/1 (June 13, 2020), 121–146. https://doi.org/10.30603/jiaj.v5i1.1355

Nata, Abuddin. "Fungsi-Fungsi Al-Qur'ān Dalam Pengembangan Ilmu, Kebudayaan Dan Peradaban." *Ta'dibuna: Jurnal Pendidikan Islam* 11/3 (September 10, 2022), 352. https://doi.org/10.32832/tadibuna.v11i3.7609

Rahmat, Aulia. "Internalisasi Nilai - Nilai Akhlak Melalui Pentas Drama Di MIS Al-Istiqamah Aceh Besar." *Genderang Asa: Journal of Primary Education* 2/2 (December 30, 2021), 43–51. https://doi.org/10.47766/ga.v2i2.151

Ridho, Ali - Fatcholi, Imadulhaq. "ZUHUD DALAM AL-QUR'ĀN (STUDI TAFSÎR AL-NÛR)." *El-Waroqoh : Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat* 5/2 (December 18, 2021). https://doi.org/10.28944/el-waroqoh.v5i2.306

Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi Ash-. *Tafsir Al-Qur'ānul Majid An-Nur*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.

Siregar, Rodiatul Adawiyah. "Animisme Dalam Pandangan Masyarakat Islam Pematang Johar Kecamatan Labuhan Deli Kabupaten Deli Serdang." *EDU SOCIETY: JURNAL PENDIDIKAN, ILMU SOSIAL DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT* 2/3 (August 12, 2023), 702–708. https://doi.org/10.56832/edu.v2i3.231

Susanto, Hery et al. "Strategi Internalisasi Nilai-Nilai Akhlak Dalam Upaya Membentuk Kepedulian Sosial Siswa." *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6/1 (March 1, 2022), 556–564. https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3178

Susinta, Annisa - Senjaya, Rahman. "Manajemen Perpustakaan Digital Di Era Global Pada Perpustakaan Kampus Institut Pemerintahan Dalam Negeri." *UNILIB: Jurnal Perpustakaan*.

Syahputra, Satria Tenun. "Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam *Tafsir Al-Azhar* Sesuai Konteks Negara Indonesia." *Jurnal Ulunnuha* 10/2 (December 31, 2021), 188–203. https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.2587

Ulinnuha, Muhammad - Nafisah, Mamluatun. "MODERASI BERAGAMA PERSPEKTIF HASBI ASH-SHIDDIEQY, HAMKA, DAN QURAISH SHIHAB." *SUHUF* 13/1 (June 22, 2020), 55–76. https://doi.org/10.22548/shf.v13i1.519

Yudiar, Nino. "PENDIDIKAN MERDEKA: PERSPEKTIF TOKOH PENDIDIKAN ISLAM HAMKA." *Al-Idrak: Jurnal Pendidikan Islam Dan Budaya* 2/1 (2022), 37–49.

Yusron, M. Agus. "Memahami Tafsir Dan Urgensinya." *ZAD Al-Mufassirin* 4/1 (June 30, 2022), 61–81. https://doi.org/10.55759/zam.v4i1.35

Zul, Dian Rahmi. "Pemikiran Pendidikan Islam Menurut Buya Hamka." *Kutubkhanah* 20/2 (June 30, 2021), 102. https://doi.org/10.24014/kutubkhanah.v20i2.13346

THE INFLUENCE OF ISLAM ON THE HISTORY OF MADRASAH CURRICULUM DEVELOPMENT IN INDONESIA

Ismail Marzuki HASİBUAN* - Sari HERNAWATI** – Muhammad Ahsan THORIQ*** – Moh. Ruslan Aditiay SANJANI**** - NURDİYANTO*****

Abstract

Madrasah, as one of the components of Islamic education institutions, plays a crucial role in the progress of this nation and has undergone significant development. Initially, madrasah occupied the second position in the national education system, as it was considered an institution with lower educational quality. However, the designation of madrasah as an Islamic educational institution with equal status to general education can be linked to the enactment of the Joint Ministerial Decree (SKB) by three ministers in 1976. The implementation of this SKB by the three ministers has brought progress to madrasah in enhancing educational standards, including curriculum, diplomas, and its status. This research employs a literature research methodology, involving the collection of data from written sources related to the research topic and analyzing it using content analysis. The findings of this research indicate that the development of madrasah curriculum in Indonesia is closely related to the growth of Islamic teachings in the archipelago, starting from the pre-independence era, which includes the period of Islamic kingdoms' rule as well as the Dutch and Japanese colonial periods. This development extends to the post-independence period, covering the old order, the new order, and the reform era. The curriculum development process is inherently dynamic, continuously adapting to emerging needs while maintaining harmony with the fundamental principles of the state and religion highly valued by society. This research is expected to contribute significantly to improving the quality of national education standards, particularly in the development of madrasah education curriculum in Indonesia.

Keywords: Islamic, History, Curriculum Development, Madrasah in Indonesia.

Introduction

Curriculum is a crucial component in educational institutions, as it determines the direction, content, and methodology used, ultimately shaping the quality and credentials of graduates from an educational institution. Efforts to develop and align educational curricula with the advancements in science and technology, as well as societal needs, are imperative for educational institutions. This is because the curriculum functions as a mechanism to determine the ultimate goals of education.[1]

Madrasah, as an Islamic educational institution, has undergone development alongside the growth of Islamic teachings throughout the archipelago. Madrasah consistently aims to implement a dynamic teaching and learning process to develop spiritual, intellectual, and emotional abilities and noble moral values, aiming to produce individuals beneficial to society, the nation, and the state. As an educational institution, madrasah heavily relies on the curriculum, the primary guide in conducting the teaching and learning process. Therefore, it is crucial to plan and develop the curriculum effectively, ensuring the delivery of quality education materials relevant to societal needs.

In madrasah, the curriculum and educational paradigms have undergone substantial development. However, these developments during that period were influenced by the situations, conditions, and pressures that madrasahs and other educational institutions faced at that time. Curriculum development was closely tied to colonial missions during the Dutch and Japanese colonial periods. The primary objective of education during those times was solely to produce skilled individuals who could assist and advance the colonial mission within the country. For example, the Dutch strategically utilized the native population to efficiently exploit Indonesia's

* Magister Pendidikan Agama Islam, Fakultas Agama Islam, Universitas Wahid Hasyim Semarang, 22200011156@student.unwahas.ac.id.

** Magister Pendidikan Agama Islam, Fakultas Agama Islam, Universitas Wahid Hasyim Semarang

*** Magister Pendidikan Bahasa Arab, Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang.

**** Magister Sosiologi, Fakultas ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga Surabaya.

***** Magister Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Gunung Gjati Bandung.

[1] Amru Almu'tasim, "Konsep Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam Perspektif Prof. Dr. Muhaimin, MA," Jurnal Pena Islam 3/1 (2019), 54–67.

natural resources. Japan employed the native population to achieve its ambitious goals known as the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere.[2]

Based on the background presented, the author is interested in researching the history of the development of the madrasah curriculum in Indonesia and analyzing its curriculum structure. The author also hopes that this research will significantly enhance the quality standards of national education, particularly in developing the madrasah education curriculum in Indonesia.

Methodology

This research employs a literature review method (library research). Literature review research involves the collection of information and data using various materials available in the library, including documents, books, articles, journals, historical narratives, and other relevant research.[3] In this study, the author focuses on examining the historical development of the curriculum in Indonesia. Data collection throughout the research involves a comprehensive study of relevant theories from various literary sources, enabling the author to address research issues by utilizing data obtained from the library, such as journals, articles, books, and related research.

For data analysis, this research utilizes content analysis as the technique. Fraenkel and Wallen define content analysis as a research methodology involving the actual content analysis of various forms of communication, such as books, journals, newspapers, magazines, images, and other media.[4]

Results And Discussion

Islamic Education Before Independence

Before being named Indonesia, the country was referred to as Nusantara. Nusantara represented a community with religious diversity. According to Rusdi, the ancient Nusantara society was a civilization that firmly believed in the Absolute Being (God).[5] Furthermore, Suyoto emphasized that the ancient Nusantara society adhered to the Kapitayan religion, centered around the worship of the Absolute Being, also known as Sang Hyang Taya.[6] With the introduction of Hinduism and Buddhism to the Nusantara region, the majority of the ancient Nusantara society adopted Hindu-Buddhist beliefs. Similarly, when Islam arrived, introducing monotheistic ideology or oneness similar to the teachings of Kapitayan, the population readily embraced Islam, especially those living along the coastal areas where the newcomers settled.

Islamic arrivals employed various strategies and outreach techniques to encourage the inhabitants of ancient Nusantara to embrace Islam. These strategies included trade, marriage, culture, education, and political influence.[7] In the realm of Islamic education in Nusantara; it initially occurred through various communication means such as discussion forums, then expanded through bilhal preaching, eventually encompassing teaching in surau, mosques, homes, pesantren (in Java), and meunasah/dayah (in Aceh). Surau, pesantren, and day became the main pillars for the progress of Islamic education throughout the archipelago. Islamic education in Nusantara before independence can be categorized into two phases: the first phase was Islamic education during the era of Islamic kingdoms, and the second phase was Islamic education during Dutch and Japanese colonialism.[8]

Islamic Education in the Era of Islamic Kingdoms

The development of Islamic education in the early Islamic Kingdoms in the Nusantara archipelago was initially simple but became crucial due to the recognized importance of education. The Islamic community in Nusantara

[2] Dielfi Mariana - Achmad Mahrus Helmi, "Madrasah Sebagai Lembaga Pendidikan Di Indonesia," Jurnal Pendidikan Tambusai 6/1 (November 13, 2022), 1907–1919.

[3] Milya Sari - Asmendri Asmendri, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA," Natural Science 6/1 (November 14, 2020), 41–53.

[4] Miza Nina Adlini et al., "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka," Edumaspul: Jurnal Pendidikan 6/1 (March 1, 2022), 974–980.

[5] M Rusdi, "Pendidikan Islam Di Indonesia Sebelum Proklamasi Kemerdekaan," Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan 10/2 (November 11, 2007), 228–237.

[6] Agus Sunyoto, Atlas Wali Songo: buku pertama yang mengungkap Wali Songo sebagai fakta sejarah (Kerjasama Pustaka IIMaN, Trans Pustaka, dan LTN PBNU, 2016).

[7] Fauziah Nasution, "Kedatangan Dan Perkembangan Islam Ke Indonesia," MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN 11 (2020), 26–46.

[8] Muhammad Sabarudin, "Pola Dan Kebijakan Pendidikan Islam Masa Awal Dan Sebelum Kemerdekaan," TARBIYA: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam 1/1 (November 11, 2015), 139–174.

adopted existing religious and social institutions as the basis for Islamic education. For instance, in Java, Islamic communities transformed Hindu-Buddhist religious institutions into pesantren, while in Aceh, societal institutions like meunasah or halls were converted into Islamic educational institutions. In Minangkabau, surau, initially used for traditional ceremonies, transformed into places of worship and Quranic teaching centers, later evolving into significant centers for Islamic teachings.[9]

The first Islamic kingdom in Nusantara was the Samudra Pasai Kingdom in Aceh, which was established in the 10th century CE. Noteworthy leaders included Al-Malik Ibrahim Bin Mahdun, Al-Malik Al-Saleh, and Al-Malik Sabar Syah. The second Islamic kingdom, Perlak, was founded in Aceh in the 12th century CE. Sultan Alaudin ruled this kingdom from 1161-1186 H, fostering cooperation with Pasai in the spread of Islam. Subsequently, the Aceh Darussalam Kingdom emerged from the fusion of Aceh's western and eastern regions in 1511 CE.[10]

The educational approach during the Samudra Pasai Kingdom emphasized religious education focused on studying the Shafi'i school of jurisprudence (fiqh). This included teachings related to Islamic law, conducted through gatherings known as majlis ta'lim and halaqoh. Government officials at that time also held religious positions and educational expenses were covered by the Kingdom.[11] In Perlak, the Islamic Kingdom established educational institutions known as madrasahs in every village, which later developed into meunasahs. Additionally, Perlak established higher education institutions called Zawiyah, later renamed Dayah.[12]

There was a profound appreciation for knowledge and scholars during the Aceh Darussalam Kingdom. Significant progress was witnessed in Islamic education, with the emergence of prominent educational institutions playing a vital role. Balai Seutia Hukama was a hub for scholars, intellectuals, and experts to collaborate, while Balai Jamaah Himpunan Ulama handled educational matters. The structure and levels of education were formalized, resembling contemporary educational systems.[13]

The educational structures and levels during this period included:

a) Meunasah: A type of elementary school equivalent to a pesantren. The curriculum included writing and reading Arabic letters, religious studies, moral education, Islamic history, and the Malay language.

b) Rangkang: A secondary school or madrasah tsanawiyah established in each region (mukim). The curriculum covered Arabic language, earth science, history, mathematical sciences, and ethics.

c) Dayah: An advanced school or madrasah aliyah located in the uleebalang regions (provincial level). The curriculum encompassed various subjects, including Arabic language, Fiqih (Islamic jurisprudence), Tauhid (Monotheism), Tasawuf (Sufism), Earth Science, History, State Administration, Sciences, and Faraid (Islamic inheritance law).

d) Dayah Teuku Cik: A higher education institution or university in the Uleebalang regions (provincial level). The curriculum included Fiqih, Ilmu Tafsir (Exegesis of the Quran), Hadis, Tauhid, Arabic Language and Literature, History, State Administration, Mantik (logic), Ilmu Falak (astronomy), and Philosophy.

A similar Islamic education system in Java existed, led by figures like the Wali Songo. Initially, pesantrens were established, emphasizing the basics of morality (akhlak) and monotheism (tauhid).[14]

With the establishment of the Demak Islamic Kingdom in 1518 CE, the development of Islamic education witnessed significant progress, leading to the encouragement of Quranic education for children aged seven and older. Villages were required to provide specific places for teaching the Quran and basic Islamic practices. The curriculum included introducing Arabic letters, reading baranzi (biography of Prophet Muhammad), reciting

[9] Sabarudin, "Pola Dan Kebijakan Pendidikan Islam Masa Awal Dan Sebelum Kemerdekaan."

[10] Hasanuddin Yusuf Adan, Islam dan sistem pemerintahan di Aceh masa Kerajaan Aceh Darussalam (Banda Aceh: Yayasan Pena Banda Aceh, 2014).

[11] Adan, Islam dan sistem pemerintahan di Aceh masa Kerajaan Aceh Darussalam.

[12] Adan, Islam dan sistem pemerintahan di Aceh masa Kerajaan Aceh Darussalam.

[13] Aisyah Nursyarief, "Pendidikan Islam Di Indonesia Dalam Lintasan Sejarah (Perspektif Kerajaan Islam)," Lentera Pendidikan 17/2 (November 11, 2014), 256–271.

[14] Hanif Fathoni, "Perkembangan Kurikulum Madrasah Di Indonesia," Prosiding Nasional 3 (October 8, 2020), 73–98.

shalawat, and essential aspects such as the pillars of Islam and faith. The primary teaching methods relied on memorization and the guidance of Modin teachers or imams (Village Religious Leader).[15]

Subsequently, the curriculum evolved. Students who completed Quranic studies received additional lessons from Fiqih, Akhlak, and Aqidah. The discussion materials included Ushul 6 Bis/Bahjat Al-Ulum, focusing on theology (akidah), Matan Taqrib (fiqh), and Bidayatul Hidayah (ethics). In some urban regions, where pesantren were supervised by prominent scholars known as Kiyai Ageng or Kiyai Sepuh, the curriculum was more comprehensive, encompassing subjects such as Fiqih, Tafsir, Hadis, Kalam, and Tasawuf, with teaching methods including sorogan and halaqah.[16]

In summary, education during this era had two levels: 1) Basic education, focusing on fundamental aspects from Arabic letters to achieving proficiency in reading for Quranic recitation, and 2) Advanced education, covering higher-level materials such as Fiqih, Akhlak, Aqidah, and various studies of yellow books.

Islamic Education During Dutch and Japanese Colonialism

In 1619 CE, the Dutch began their colonization of Indonesia by occupying Jakarta. This colonization faced resistance from Sultan Agung of Mataram. During Dutch colonialism, the form of Islamic education followed by the native population was called "Bumiputera" education. Islamic education during Dutch colonialism, especially in Java, can be categorized into three models:

1) The Hindu-Islamic transition education model integrated Hindu and Islamic education systems. This included the keraton (palace) education model, exclusively for the nobility, and the perhaps education model, accessible to all, including commoners.

2) The surau/langgar education model lacked formal class levels. Students were classified based on their understanding levels and were free to choose study groups that suited them. Teaching techniques included lectures, reading, memorization, and halaqah sessions (teachers presented materials, and students attentively listened and noted essential lessons).

3) The pesantren education method utilizes the slogan approach (students reading materials followed by the teacher's explanation and testing of understanding). Additionally, halaqah methods were used. The core components of the curriculum included fiqh, Arabic grammar, ushuludin, tasawuf, and tafsir.

The educational conditions during Dutch colonialism were challenging, with continuous oppression and discriminatory treatment toward the Muslim community. The proliferation of madrasahs drew the attention of the Dutch colonial government, leading to detrimental restrictions on madrasahs and pesantrens. In 1882, the Dutch government established a unique institution named Priesterraden to oversee religious matters and Islamic teaching.[17]

In 1905, the Dutch government implemented regulations requiring individuals to obtain permission before engaging in teaching or religious activities. Subsequently, in 1925, the Dutch government issued regulations specifying that not all individuals, especially those known as "kiyai" (Islamic scholars), were allowed to teach or engage in religious activities.[18] The climax of Dutch regulations occurred on March 28, 1932, documented in Staatsblad 1932 No. 136 and 260. The Dutch government issued an ordinance giving them the authority to close madrasahs and schools. This regulation stipulated that any school not built or subsidized by the government must obtain permission before being established. The Dutch government aimed to hinder Indonesians from gaining power through Islamic education and the influence of religious fervor. [19]

The Dutch government employed various strategies during this period, effectively cultivating the perception that pesantrens were traditional and incapable of meeting contemporary needs (considered outdated). Conversely, most pesantrens believed that their isolation served as a means to purify Islamic teachings from the influence of contemporary Western ideologies and colonial powers. However, some recognized that Islam needed to learn and adopt fundamental Western strengths, acknowledging that the educational backwardness

[15] Nursyarief, "Pendidikan Islam Di Indonesia Dalam Lintasan Sejarah (Perspektif Kerajaan Islam)."

[16] M Ilham Masykuri Hamdie et al., "Pendidikan Islam Di Indonesia Sebelum Kemerdekaan," Titik Karya: Jurnal Sosial Dan Humaniora Kontemporer 1/01 (October 23, 2022).

[17] Dr H Herman, "SEJARAH PENDIDIKAN ISLAM," (no date).

[18] Manpan Drajat, "Sejarah Madrasah Di Indonesia," Al-Afkar, Journal For Islamic Studies, (October 23, 2018), 192–206.

[19] Muh Amin, "Pendidikan Islam Masa Penjajahan Belanda Dan Jepang" 10/2 (2019).

of Islam originated from its underdeveloped education system. This perspective eventually led to the modernization movement in Islamic education, with some pesantren reforming the education system by combining general and religious lessons. This laid the foundation for the establishment of madrasahs in Indonesia, such as the Madrasah Salafiyah in Pesantren Teubuireng Jombang, Madrasah in Pesantren Krapyak Yogyakarta, Madrasah Kudsiyah in Kudus, Madrasah Puyuh in Sukabumi, and others.[20]

During the Japanese occupation, the Dutch colonial education system, including colonial and native teaching, was altered. Japan prioritized education, focusing on warfare and employing the native population to achieve its ambitious goals, the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (Sofyan 2022:349). At that time, there was only one type of elementary school for the entire population, the Sekolah Rakyat 6-year or Kokumin Gakko. The education levels during the Japanese occupation were:

a) Sekolah Rakyat (Kokumin Gakko) 6 years: Equivalent to a 6-year elementary school.
b) Sekolah Menengah Pertama (Shoto Chu Gakko) 3 years: Equivalent to a 3-year junior high school.
c) Sekolah Menengah Tinggi (Koto Chu Gakko) 3 years: Equivalent to a 3-year senior high school.
d) Vocational Education: Including advanced vocational schools.[21]

The Japanese government's education initiatives aimed to gain the sympathy of the Muslim community, making it easier for the colonial Japanese government to govern and control Indonesian society. However, Muslims took this opportunity to develop Islamic education in Indonesia. Ultimately, this trust led to the Muslim community rebelling against the colonial Japanese government.[22]

Islamic Education Post-Independence

After the proclamation of independence in the Republic of Indonesia, the government significantly prioritized educational institutions, including both general and Islamic educational institutions such as madrasahs and pesantren.[23] In 1945, the government provided substantial support to promote the development of public schools. It opened new opportunities for individuals to work in school administration. However, this had negative consequences for Islamic educational institutions, leading to a decline in the interest of young people in pursuing education in madrasahs and pesantrens.

Islamic education, including pesantren and madrasahs, gained positive momentum under the leadership of the Ministry of Religious Affairs, KH Abdul Wahid Hasyim. In 1950, he issued Regulation No. 3 of the Ministry of Religious Affairs, mandating the inclusion of religious subjects in the general education curriculum and general subjects in the curriculum of state and private madrasahs. Additionally, the government enacted Law No. 4 of 1950 related to the foundations of education and teaching in schools; Article 10 stipulated that studying in religious schools recognized by the Ministry of Religious Affairs was considered fulfilling the obligation to learn.[24] Later, Law No. 12/1950 was implemented to regulate religious education in schools, including those managed by the Ministry of Education and Culture (PP&K) as well as those under the Ministry of Religious Affairs. This law became the benchmark for the government's recognition of madrasahs.

The government continued to push for the progress of Islamic educational institutions such as pesantrens and madrasahs. The government also established the Islamic Religious Teacher School (Sekolah Guru Agama Islam or SGAI) and the Islamic Judge Teacher School (Sekolah Guru Hakim Islam or SGHAI). SGAI consisted of two levels: a) the long-term level, a program designed for students who completed education in elementary schools or Islamic elementary schools (SR/MI) and lasted for five years, and b) the short-term level, a program designed for students who completed education in junior high schools or Islamic junior high schools (SMP/Madrasah Tsanawiyah) and lasted for two years. SGHAI was a four-year program designed for graduates of junior high schools or Islamic junior high schools, consisting of four classes: 1) literature

[20] Muhammad Nasir, "Sejarah Lembaga Pendidikan Islam (Madrasah) Di Indonesia," Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan 0 (October 23, 2018).
[21] Fedry Saputra, "Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Indonesia," Al-Hikmah 3/1 (October 23, 2021), 98–108.
[22] Sabarudin, "Pola Dan Kebijakan Pendidikan Islam Masa Awal Dan Sebelum Kemerdekaan."
[23] Sabarudin, "Pola Dan Kebijakan Pendidikan Islam Masa Awal Dan Sebelum Kemerdekaan."
[24] Ahmad Musadad, "Dinamika Pendidikan Islam Pasca Kemerdekaan Di Indonesia," Thaqafiyyat : Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam 20/1 (2021), 1–23.

education program, 2) natural science education program, 3) religious education program, and 4) religious education teacher training course.[25]

Forms of Curriculum Structure in Islamic Education and Madrasahs in Indonesia

The curriculum is a crucial component of the education system, serving as a guide for implementing teaching at all levels and types of education while acting as a tool to achieve educational objectives. The curriculum development process is inherently dynamic, continuously adapting to emerging needs while maintaining alignment with the fundamental principles of the state and religion highly regarded by society.[26] The madrasah curriculum has evolved according to the prevailing situations and conditions, both before and after independence, up to the era of the Joint Decree of Three Ministers. The curriculum's system and content differ according to each period's needs. The forms of the developmental structure of the Islamic Education Madrasah and Pesantren curriculum will be explained in the following table:

Form Of The Currıculum Structure
Islamıc Educatıon Before Independence

ERA	FORM	CURRICULUM	METHODE	MATERIAL
Islamic Education During the Reign of the Samudra Pasai Kingdom, Perlak Kingdom, and Aceh Darussalam Kingdom	Meunasah and surau (Ibtidaiyah)	*Elementary Curriculum*	1. Memorization 2. Halaqah	Writing and Reading Arabic Letters, Religious Studies, Moral Education, Islamic History, and Malay Language.
	Rangkang (MTs)	*Separated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Halaqah	Arabic, Earth Sciences, History, Mathematical Sciences, and Ethics.
	Dayah (MA)	*Separated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Halaqah	Arabic Language, Jurisprudence (Fiqh), Monotheism (Tauhid), Sufism (Tasawuf), Earth Sciences, History, State Administration, and Inheritance Laws (Faraid).
	Dayah Teuku Cik (Al-Jami'ah)	*Separated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Halaqah	Jurisprudence (Fiqih), Exegesis (Ilmu Tafsir), Hadith, Monotheism (Tauhid), Arabic Language and literature, History, State Administration, Logic (Mantik), Astronomy (Ilmu Falak), and Philosophy.
Islamic Education During the Demak Kingdom Era	Islamic Boarding School (Mosque, Hut & Teacher's Residence)	*Nonstructured Curriculum (Basic)*	1. Memorization 2. Halaqah	Introduction to Arabic Alphabet to Completion of the Quran (Kahatam Al-Quran), Basics of Worship Practices, Up to the Pillars of Faith (Rukun Iman), and Pillars of Islam (Rukun Islam).
		Nonstructured Curriculum (Advanced)	1. Sorogan 2. Halaqah	Reading Baranzi (Containing the Biography of Prophet Muhammad), Reading Salawat, and Additional Lessons in the Form of Books on Fiqh, Morality, and Beliefs (Ushul 6 Bis, Matan Taqrib, and Bidayatul Hidayah).

[25] Fathoni, "Perkembangan Kurikulum Madrasah Di Indonesia."
[26] Almu'tasim, "Konsep Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam Perspektif Prof. Dr. Muhaimin, MA."

		Nonstructured Curriculum (Specialized)	1. Sorogan 2. Halaqah	Jurisprudence (Fikih), Exegesis (Tafsir), Hadith, Theology (Ilmu Kalam), and Mysticism/Path of Spiritual Retreat (Tasawuf/Suluk)
Islamic Education During the Dutch and Japanese Colonialism	Education System for Natives (Palaces and Hermits)	*Nonstructured Curriculum*	1. Keraton 2. Pertapa	Reading the Quran and Basic Knowledge of Islamic Worship
	Education System for Surau (Prayer Hall)	*Separated Subject Curriculum*	1. Lecture 2. Reading 3. Memorization 4. Halaqah	Reading the Quran and Basic Knowledge of Islamic Worship (Practice of Worship, Pillars of Faith, and Pillars of Islam)
	Education System for Pesantren	*Separated Subject Curriculum*	1. Sorogan 2. Halaqah	urisprudence (Encompassing General Jurisprudence & Worship Jurisprudence), Arabic Grammar, Principles of Religion, Sufism, Exegesis (interpretation of religious texts, typically referring to the Quranic exegesis)

STRUCTURE OF THE ISLAMIC EDUCATION CURRICULUM AFTER INDEPENDENCE

ERA	FORM	CURRICULUM	METHODE	MATERIAL
Islamic Education and Madrasah During the Old Order Era (1945-1965)	Sekolah Guru Agama Islam (SGAI) 5 Years	*Separated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion 2. General
	Sekolah Guru Hakim Agama Islam (SGHAI) 4 Years	*Separated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	Literary Education Science Education, Religious Education, Religious Education Teacher Training
Islamic Education and Madrasah During the New Order Era (1966-1974)	Madrasah Ibtidaiyah (MI)	*Correlated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion (60%) 2. General (40%)
	Madrasah Aliyah (MA)	*Correlated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion (60%) 2. General (40%)
	Madrasah Ibtidaiyah (MI)	*Correlated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion (60%) 2. General (40%)
Islamic Education and Madrasah During the New Order Era (Tri-Ministerial	Madrasah Ibtidaiyah (MI	*Correlated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion (30%) 2. General (70%)
	Madrasah Aliyah (MA)	*Correlated Subject Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah	1. Religion (30%) 2. General (70%)
			1. Memorization	1. Religion (30%)

Decree, 1975-1984)	Madrasah Ibtidaiyah (MI)	*Correlated Subject Curriculum*	2. Ceramah	2. General (70%)
Islamic Education and Madrasah During the New Order Era (SKB 2 Ministers 1984)	Madrasah Ibtidaiyah (MI	*Content-Based Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah 3. CBSA	Religion Core Program General Elective Program
	Madrasah Aliyah (MA)	*Content-Based Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah 3. CBSA	Religion Core Program General Elective Program
	Madrasah Ibtidaiyah (MI)	*Content-Based Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah 3. CBSA	Religion Core Program General Elective Program
Islamic Education and Madrasah During the New Order Era (1987)	MAPK (Madrasah Aliyah Program Khusus)	*Content-Based Curriculum*	1. Memorization 2. Ceramah 3. CBSA	1. Religion (70%) 2. General (30%)
Islamic Education and Madrasah During the Reform Era (1994)	MI, MTs, and MA	*Objective Based Curriculum*	1. Ceramah 2. CBSA	1. Religion (70%) 2. General (30%)
Islamic Education and Madrasah During the Reform Era (2004)	MI, MTs, and MA	*Competency-Based Curriculum*	1. PAIKEM 2. CTL	1. Religion (70%) 2. General (30%)
Islamic Education and Madrasah During the Reform Era (2006)	MI, MTs, and MA	*KBK* *KTSP*	1. PAIKEM 2. CTL 3. INQUIRY	1. Religion (70%) 2. General (30%)

Conclusion

Based on the explanations and analysis presented in this study, the history of the development of the Islamic education curriculum and madrasah in Indonesia has significantly progressed over time. The development of this curriculum is closely related to the growth of Islamic teachings in Indonesia and the impact of the circumstances and situations faced at that time, both before and after independence, until the era of the SKB Three Ministers that generated variations in development in each period. Before independence, the madrasah curriculum did not have a systematic and organized framework because the primary goal of education at that time was to spread Islamic doctrines, known as Islamic preaching or dakwah Islamiyah. However, in some regions, such as Sumatra, especially Aceh, a relatively structured education program was implemented, albeit in a somewhat simple and imperfect manner.

After the proclamation of independence of the Republic of Indonesia, the Islamic education curriculum and madrasah have been standardized nationally and have developed in line with current demands and advancements. Nevertheless, despite these advancements, additional improvements in the madrasah curriculum are still needed to meet various needs and situations in the present and future. Therefore, studies on madrasah curriculum development must continue without time constraints.

References

Adan, Hasanuddin Yusuf. *Islam dan sistem pemerintahan di Aceh masa Kerajaan Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Yayasan Pena Banda Aceh, Cetakan kedua., 2014. https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/28825/1/Buku Islam dan Sistem pemerintahan.pdf

Adlini, Miza Nina et al. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka." *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6/1 (March 1, 2022), 974–980. https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3394

Almu'tasim, Amru. "Konsep Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam Perspektif Prof. Dr. Muhaimin, MA." *Jurnal Pena Islam* 3/1 (2019), 54–67. https://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=1104629&val=16612&title=Konsep Pengembangan Kurikulum Pendidikan Islam Perspektif Prof Dr Muhaimin MA

Amin, Muh. "Pendidikan Islam Masa Penjajahan Belanda Dan Jepang" 10/2 (2019). file:///C:/Users/dell/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/IE/E5AFKJMI/5021-15696-1-PB[1].pdf

Drajat, Manpan. "Sejarah Madrasah Di Indonesia." *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 192–206. https://doi.org/10.31943/afkar_journal.v1i1.17

Fathoni, Hanif. "Perkembangan Kurikulum Madrasah Di Indonesia." *Prosiding Nasional* 3 (October 8, 2020), 73–98. http://prosiding.iainkediri.ac.id/index.php/pascasarjana/article/view/41

Hamdie, M Ilham Masykuri et al. "Pendidikan Islam Di Indonesia Sebelum Kemerdekaan." *Titik Karya: Jurnal Sosial Dan Humaniora Kontemporer* 1/01 (October 23, 2022). https://tikar.tfk.or.id/index.php/tikar/article/view/11

Herman, Dr H. "SEJARAH PENDIDIKAN ISLAM." https://digitallib.iainkendari.ac.id/id/eprint/123/1/SEJARAH PDNDIDIKAN ISLAM NOV 2022.pdf

Mariana, Dielfi - Helmi, Achmad Mahrus. "Madrasah Sebagai Lembaga Pendidikan Di Indonesia." *Jurnal Pendidikan Tambusai* 6/1 (November 13, 2022), 1907–1919. https://doi.org/10.31004/jptam.v6i1.3236

Musadad, Ahmad. "Dinamika Pendidikan Islam Pasca Kemerdekaan Di Indonesia." *Thaqafiyyat : Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam* 20/1 (2021), 1–23. https://doi.org/10.14421/thaq.2021.20101

Nasir, Muhammad. "Sejarah Lembaga Pendidikan Islam (Madrasah) Di Indonesia." *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan* 0 (October 23, 2018). https://doi.org/10.35931/aq.v0i0.15

Nasution, Fauziah. "Kedatangan Dan Perkembangan Islam Ke Indonesia." *MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN* 11 (2020), 26–46. https://doi.org/10.32923/maw.v11i1.995

Nursyarief, Aisyah. "Pendidikan Islam Di Indonesia Dalam Lintasan Sejarah (Perspektif Kerajaan Islam)." *Lentera Pendidikan* 17/2 (November 11, 2014), 256–271. https://doi.org/10.24252/lp.2014v17n2a8

Rusdi, M. "Pendidikan Islam Di Indonesia Sebelum Proklamasi Kemerdekaan." *Lentera Pendidikan : Jurnal Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan* 10/2 (November 11, 2007), 228–237. https://doi.org/https://doi.org/10.24252/lp.2007v10n2a8

Sabarudin, Muhammad. "Pola Dan Kebijakan Pendidikan Islam Masa Awal Dan Sebelum Kemerdekaan." *TARBIYA: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 1/1 (November 11, 2015), 139–174. https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jurnal-tarbiya/article/view/141

Saputra, Fedry. "Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Indonesia." *Al-Hikmah* 3/1 (October 23, 2021), 98–108. https://www.neliti.com/publications/362939/

Sari, Milya - Asmendri, Asmendri. "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA." *Natural Science* 6/1 (November 14, 2020), 41–53. https://doi.org/10.15548/nsc.v6i1.1555

Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: buku pertama yang mengungkap Wali Songo sebagai fakta sejarah*. Kerjasama Pustaka IIMaN, Trans Pustaka, dan LTN PBNU, 2016. https://books.google.co.id/books?id=bUifvwEACAAJ

تحليل العقل الصهيوني وروح العدوانية عند عبد الوهاب المسيرى

عبير زكراوي *

يوسف العايب*

ملخص

مما لا شك فيه أن فهم الواقع الصهيوني, والصراع العربي الإسلامي/ الاسرائيلي أصبح مطلبا ومسؤولية تقع على عاتق ذلك النفر من الباحثين المهتمين بمفهمته وأشكلته سعيا نحو تجليته، ومن بين أبرز من كتب حوله د. عبد الوهاب, هذا الأخير قدم في كتاباته تحليلا عميقا للتصورات الايديولوجية التي تشكل العقلية الصهيونية وتحفز روح العدوانية الكامنة فيه، من أجل فهم أعمق للعقل الصهيوني، وكيفية ارتباطه منذ بدايته بالمصالح الامبريالية للقوى الغربية في منطقة المشرق العربي والعالم .بناء على هذا، نهدف من خلال هذا البحث إلى دراسة تركيبة العقل الصهيوني ودوافع العنف في الشخصية اليهودية الإسرائيلية، وعلاقة بمفهوم " الجماعة الوظيفية الحلولية" كمفهوم تحليلية يقربنا من كنه التجربة الصهيونية. ومن أجل موضعة البحث في فضائه الإشكالي, حق لنا أن نتساءل : كيف يمكن للبعد الآيديولوجي و الهوياتي أن يحدد ملامح العقلية الصهيونية؟ وكيف تبرر الصهيونية مظاهر العنف والاضطهاد التي تمارسها ضد الفلسطينيين؟ و ماهي طبيعة العلاقة بين الصهيونية واليهودية في البناء الآيديولوجي للكيان الصهيوني؟. وفي سبيل تحقيق الملاءمة الميتودولوجية, فضلنا الاعتماد على المنهج الوصفي, وذلك بالنظر إلى مناسبته لتحقيق الغاية المعرفية والمتمثلة في اكتناه افكار عبد الوهاب المسيري المتعلقة بالاشكالية, مع حاجتنا في الوقت عينه إلى مزاوجته مه المنهج التحليلي طمعا في تقديم مقاربة نقدية من جهة واستشرافية براديغمية من جهة أخرى, تساعدنا على امتلاك مفاهيم ونماذج لفهم الواقع المعاش والمستقبلي.ونرجو من خلال هذه البحث أن ننجح في توضيح منطلقات وجذور تركيبة العقل الصهيوني والكشف عن خلفياته المضمرة, وتعلقاته المسكوت عنها, في الخطاب الذي يقدمه هو عن ذاته.

الكلمات المفتاحية: الجماعة الوظيفية، الصهيونية، اليهودية, العدوانية

مقدمة:

يحاول الوجود الصهيوني منذ قيامه بناء سردية تأسيسية يشرع من خلالها الواقع الاحتلالي, الذي ساهمت فيه الامبريالية الغربية، لينقل سردية وجوده من منطق فرض الأمر الواقع, إلى منطق بناء شرعية ذلك الواقع معرفيا وفلسفيا وتاريخيا, ورغم الدعم العالمي الكبير الذي حصل عليه، إلا أنه بقي محافظا على خصوصيته الهوياتية ويجعلها محددا لسياسته الخارجية. يحاول

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة . الجزائر، abirzekraoui6@gmail.com

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة . الجزائر،

الوجود الصهيوني منذ قيامه، المحافظة على كيانه في الشرق الأوسط، وتقدم السردية الصهيونية هذا الوجود بوصفه تحقيقا لوعد إلهي ورد في كتب اليهود المقدسة، ورغم الدعم العالمي الكبير الذي حصلت عليه السردية من جهة، والكيان كتشكيل سياسي من جهة أخرى، إلا أنه بقي محافظا على تلك السردية الذاتوية، التي تزعم بناء خاصًا للهوية يتلاحق فيه العرقي والديني، ومن خلالها يعرف اليهودي، ودولته بالتبعية الضرورية. وفي سبيل نقد وتفكيك هذه السردية؛ جاءت ورقتنا البحثية مُحاوِلَةً فهم المشروع الصهيوني كما هو في حقيقته، عبر منظار د. عبد الوهاب المسيري، وأنموذجه الإرشادي (البراديغم)، ساعية من خلاله إلى إزالة الغَبشِ، ورؤية العلائق الخفية، بين الصهيونية والغرب، بوصف الأولى جماعة وظيفية مهمة للقوة السياسية للثانية.

المبحث الأول: كيف ينظر المسيري للصهيونية.

المطلب الأول: أصول الفكرة الصهيونية.

إن الفكر الصهيوني –كما المسيري– ليس نتاجا للتراث الديني اليهودي، ولا نتاجا لحركة ثقافية يهودية، بل هو نتاج مباشر للفكر الاستعماري الغربي، ولأن التاريخ دائما يكتب من وجهة نظر المنتصر، فإن الصهاينة في كتابتهم لتاريخ الصهيونية، كانوا يبدأون بالمؤتمر الصهيوني الأول (مؤتمر بال 1897م) و لا يذكرون شيئا عن النزعة الصهيونية وأن جذورها متأصلة في البروتيستانتية الانجيلية، التي نادت بضرورة عودة اليهود إلى فلسطين، لتحقيق الخلاص وعودة المسيح. وقد تبلورت هذه الأطروحة في إنجلترا وتعلمنت على يد مفكرين غير يهود هما اللورد شافتسبري[1] و السير لورنس أوليفانت[2]، وبالتالي نجد أن هذا الفكر نما وتبلور قبل ظهور هرتزل وقبل ظهور الفكر الصهيوني بين اليهود أنفسهم، والواقع أن هذا الأمر مسكوت عنه في الكتابات اليهودية[3] (مسألة أن الشخصيات الراعية للفكر الصهيوني كانت معادية لليهود، وتكن لهم الكره، وهذا حال بلفور صاحب الوعد الشهير فقد كان يرى أن اليهود يشكلون عبئا على الحضارة الغربية).

ولا يمكن تناول نشأة الحركة الصهيونية بمعزل عن تناول المسألة اليهودية والتعرض لمسألة القومية في أوربا وقيام الدول القومية، فالمنطلق التاريخي يشي بحقيقة واحدة، هي أن الحركة الصهيونية ، والأيديولوجية الصهيونية بكل ما فيها من أفكار وطموحات ، إنما ولدت في رحم الحركة القومية الأوروبية، لذلك جاءت على شاكلتها، ومن ذات الطرق و الوسائل التي اتبعتها في صياغة أطرها و أنمتط عملها وترجمتها الفعلية على أرض الواقع .[4] وبالتالي فقد ساهمت هذه الحركة في تعميق

---

[1] **اللورد شافتسبري**: (1801م–1885م) أحد الشخصيات الانجليزية البارزة في القرن التاسع عشر. تبلورت العقيدة اليهودية على يده في كتاباته النظرية ، وأشهر ما كتب " أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" الذي قدمه أثناء عقد مؤتمر الدول الأروبية في لندن 1840م، ودعا فيه لتبني لندن إعادة اليهود إلى فلسطين وإقامة دولة خاصة بهم.

[2] **لورانس أوليفانت**: (1829م–1888م) صديق لورد شافتسبري وهو صهيوني غير يهودي، ومفكر يستخدم دباجات علمانية، وينطلق شأنه شأن الصهاينة من فكرة الشعب العضوي المنبوذ ، وكان ينطلق من منطلق الصهيونية الأساسية وأن لليهود حق في العودة إلى فلسطين.

[3] سوازان حرفي، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري_ الصهيونية و اليهودية**(دمشق: دار الفكر، 2009م)،73–74.

[4] ظافر الخطيب، **العنصرية الصهيونية هي وليد شرعي للشوفينية القومية الأوروبية**،/موقع عرب (48 ،31_10_ 2010م).

فكرة التمايز القومي و الخلافات بين جماهير البؤس والحرمان من جهة و البرجوازية المسيطرة على كل وسائل الانتاج من جهة أخرى ، و سلطت الضوء على المجموعات اليهودية في أوربا، ومع تصاعد المشاعر القومية و إثارة الإحساس بالفخر القومي، كان لزاما على أوربا التعامل مع مسألة الأقليات واليهود منهم بالاندماج والاستيعاب للخروج من حالة الجيتو أولا وقد أثارت هذه الدعوة جدلا واسعا بين النخب اليهودية بين مؤيد و رافض ينادي بإقامة دولة يهودية في فلسطين، كحل للمسألة اليهودية.[5]

لم تكن العوامل التاريخية والاجتماعية كافية لتجسد الظهور الظاهرة الصهيونية بل كان لابد من إطار حضاري وفكري يبلورها حتى تتحقق كظاهرة فعلية، وتمثل هذا الإطار في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، فثمة علاقة بنيوية بين هذه الرؤية والتشكيل الاستعماري الغربي هذا من جهة، و الصهيونية من جهة أخرى، فبعد أن أصبح اليهود يشكلون عنصرا غير نافع داخل الحضارة الغربية وفي نفس الوقت لا ينتمي إليها، ما كان الحل إلا بإخراج اليهود من الغرب وتحويلهم إلى عنصر نافع من خلال توظيفهم كجماعات وظيفية، تحت إشراف الدول الاستعمارية الكبرى في الغرب، تدين لها بالبقاء وتقوم هي في المقابل تقوم على خدمتها. وبالتالي أسقطت الصهيونية على اليهود الرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية للغرب ، فصبغتهم بفكرة المحورية والقداسة المطلقة ، فجعلت منهم الشعب المختار بالمعنى المادي العلماني (تلغي الحدود بين الإله والأرض والشعب، وتنزع القداسة عن كل ما هو غير يهودي) و بهذا جعلت منهم شعبا عضويا يرتبط ارتباطا عضوي بأرضه وتراثه، وهو ما يعطيه حقوقا مطلقة في هذه الأرض، يمكنه بمقتضاها أن ينقل سكانها منها أو يوظفهم في خدمته أو يبيدهم إذا لزم الأمر.

ولعل من أهم الأفكار الغربية التي شكلت الفكر الصهيوني، فكر حركة الاستنارة، فقد رفض الصهاينة ما سموه " خضوع الشخصية اليهودية" وتمردوا عليه معتبرين أن العودة إلى فلسطين لن تتم إلا من خلال التخطيط البشري، وليس من خلال الانتظار لأمر الإله كما يقول الحاخامات. وعليه طرحت الصهيونية نفسها بادئ الأمر على أنها رؤية شاملة للحياة اليهودية، والتاريخ اليهودي، الإنسان اليهودي وعلاقته بالطبيعة (الهوية اليهودية)، وقد أدركت اليهودية حقيقتها على أنها حركة علمانية ترفض العقيدة اليهودية، والإيمان بأي مطلقات دينية أو أخلاقية، متجاوزة ذلك لعالم المادة والقوى. ومن خلال كل هذا لا يمكن القول أن الصهيونية نابعة من التوراة والتلمود والتراث الديني اليهودية، بل استعانت بها كديباجة لتجنيد الجماهير اليهودية ليس إلاّ، و تظل الجذور الحقيقة للفكر الصهيوني هي الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية.[6]

---

[5] سلمات قعفراني، **أزمة الإنتماء اليهودي**(بيروت: دار المناهل، 2005م)،40.

[6] سوزان حرفي، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري** ،79.

المطلب الثاني: لا دينية آباء الصهيونية.

الملاحظ –كما أشرنا سابقا– أن مؤسسي الصهيونية لم يعيروا اليهودية أي انتباه، بل منهم من اعتبر أن عقيدة اليهود هي نفسها تشكل مشكلة اليهود الحقيقية، وهذا ما تجلى في العداء الواضح لليهودية ولا دينية آباء الصهيونية، فقد عدّ تيودور هرتزل من قبل الكثير من المؤرخين ملحدا أو على أقل تقدير لا ديني وهو نفس الحكم الذي ينطبق على ماكس مولر وحاييم وايزمان، أما بالنسبة لبن غوريون فلم يكن يؤمن بقصص التوراة، ويرى بأنها ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الديني ، وإنما هي كتاب فلكلور الشعب اليهودي ، ومن ثم فهي ليست ملزمة أخلاقيا ، وأنها أشبه برابط يربط أعضاء الشعب بعضهم ببعض وليس لها علاقة بالخالق أو العقيدة .[7] كل هؤلاء يمكن أن يقال عنهم زعماء الصهيونية لكنهم لم يكونوا يهودا بالمعنى الديني، وبالعودة إلى هرتزل فقد تعمد انتهاك بعض الشعائر الدينية عند ذهابه إلى فلسطين، وهذا ليبين أن الرؤية الصهيونية رؤية معادية للدين (أي لا دينية) هذا وقد اتخذ الصهاينة موقفا معاديا للدين من كثير من المفاهيم المحورية في العقيدة اليهودية أبرزها الأرض والشعب و كيفية عودة الشعب إلى الأرض، وبذلك أصبحت معاداة اليهود المتدينين واليهودية الإطار المرجعي الوحيد لفكر الصهيونية وهويتها. كان ينظر إلى اليهود المتدينين على أنهم شخصيات كريهة خارجية وطفيلية، تشكل خطرا على القوميات العضوية في أوربا ، وبالتالي صيغة الشعب العضوي صيغة خروجية تصفوية إن صح التعبير، فهي تعني حتمية خروج الحسم الغريب (أي اليهود) من الكيان العضوي الأكبر (أي الحضارة الغربية) واختفائه تماما، وقد عرض هرتزل عدة طرق لهذا الخروج، كالزواج المختلط وتعميد اليهود وتنصيرهم، وتهجيرهم دون اشتراط تحقيق الرؤية التوراتية, وقد اقترح بناء على القوى الغربية بعض الدول لتحقيق غاية الهجرة كالأرجنتين وأوغندا ، والملاحظ أن كل هذه الحلول تقتضي الاختفاء التام لليهود وأنصارهم، وقد كانت تبدو لهرتزل غير رشيدة ولن تجدي ذاك النفع المرجو منها، ولهذا وجد النازيون أكثر الحلول نجاعة، من خلال الترونسفير النهائي عن طريق الإبادة، وسنأتي لتوضيح ذلك لاحقا.[8]

كان هرتزل يرفض بادئ الأمر فكرة الخروج على الطريقة الصهيونية الاستيطانية، والانعتاق الذاتي باعتباره حلا رومنسيا ونعتها على أنها محاولة تسلل وهروب وبالتالي صبغها بصيغة أكثر تنظيما وبشكل ممنهج يعطيها نوعا من الأحقية ولا يجعل الغرب الليبيرالي يشعر بالحرج بسبب عنصريته الواضحة، وطرح حتمية الاعتماد على الامبريالية وطالب الحكومة الغربية المعنية بالحصول على قطعة أرض محايدة (خارج أروبا) يمارسون عليها سلطتهم وفي المقابل يقدمون خدمات إمبريالية للحضارة الغربية، وقد طرحت عدة دول لهذه الغاية كالأرجنتين وأوغندا، ولكن اختيرت فلسطين لتوطين اليهود فيها ،و

---

[7] حرقي، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري** ، 219 .

[8] عبد الوهاب المسيري، موسوعة: **اليهود واليهودية والصهيونية**(القاهرة: دار الشروق،1999م)،6 /232.

لإقامة الدولة الوظيفية قتالية بسبب موقعها الاستراتيجي، فلم تكن فلسطين معروفة بثرواتها الطبيعية، ولا أرضها الخصبة، فهي ليست في ثراء ولا خصوبة أوغندا التي وقع عليها الاختبار أول الأمر لتكون الوطن اليهودي الجديد ثم عُدل عنها، وبهذا يكون هرتزل قد قدم الحل العبقري : دولة يهودية ذات سيادة تؤسس خارج أوربا ومصدر سياتها العالم الغربي، فقد أخرج اليهود من التشكيل القومي الغربي وأعاد إدخالهم عن طريق التشكيل الاستعماري الغربي، وهذه عبقرية ملفتة تحسب له. فإن كان نقل الكتلة اليهودية المنبوذة هو الحل المطروح فلا بد من أن يكون لهذا الخروج منافع للدولة الراعية، وأهم هذه المنافع أن الدولة الصهيونية ستحول إلى عملاء للدولة الغربية، وبالتالي تحل المسألة اليهودية والمسألة الشرقية في آن واحد.

المبحث الثاني: منطق العنف في الصهيونية.

المطلب الأول: تعاون الصهيونية مع النازيين.

بعد نجاح الحضارة الغربية الحديثة في القضاء على الشخصية التقليدية ذات الولاء لمطلق خُلقي ثابت يتجاوز عالم المادة والتاريخ، وأحلت محلها الشخصية البراغماتية، الحركية، المتغيرة، والمتقلبة حركة المادة والتي لا ولاء عندها لأي ثوابت أو مطلقات غائية. ومن ثم يمكنها أن تطيع الأوامر الخارجية فهي شخصية لا تفكر في الغايات وإنما في الوسائل والإجراءات وحسب، وفي أحسن السبل لإنجاز ما أوكل إليها من مهام دون تساؤل عن مضمونها الأخلاقي أو هدفها الإنساني، وبظهور هذه الشخصية أصبح من الممكن أن تقرر الدولة و أعضاء النخبة إبادة العناصر غير النافعة في المجتمع (أي التطهير العرقي أو ما يسمى خدمة مصلحة الدولة العليا).[9] فالعقل المادي يتعرف على الحقائق المادية فقط، ولا يتعرف على قيمتها، فالقيم متجاوزة لعالم المادة، و هناك من يرى أن قيام النازية بإبادة الملايين من الغجر واليهود، وما سموهم أفواه تأكل ولا تنتج، إنما هو أحد إنجازات العقلانية الأداتية ، التي حررت النازية من أي أعباء أخلاقية مثالية. وهذا الفكر العقلاني المادي هو ما أفرز حركة الاستنارة التي تشكلت على إثرها فكرة الحركة الصهيونية كما أسلفنا الذّكر. فالغرب الذي خلق النازية هو ذاته الذي خلق الصهيونية، كلتاهما عنصر إبادة تضرب بجذورها في الفكر العنصري الإمبريالي، الذي ولد في القرن التاسع عشر و إنّما ترعرع في أوائل القرن العشرين ، وكما سبق و أشرنا أن الآباء الأوائل للصهيونية مثل هرتزل كانوا ألماناً ذوي توجه ألماني قوي، يكنون كثيرا من الإعجاب للعسكرية الألمانية، وبالتالي من العادي أن نجد أمثلة تشابه كثيرة بين النازية والصهيونية وتوجد وثائق تدل أن التيار الأساسي في الحركة الصهيونية آنذاك هو الآخر نازي الهوى، حيث أرسلت جماعة "شتيرن" الصهيونية للحكومة النازية مذكرة تقترح حلا للمشكلة اليهودية في أوربا، وتذهب إلى أنّ إجلاء الجماهير اليهودية من أوربا هو شرط مسبق لحل المسألة اليهودية. ، وفي 21 جوان 1933م أي بعد وصول النازيين إلى السلطة، أصدرت المنظمة الصهيونية في ألمانيا إعلان الاتحاد الصهيوني وضع اليهود في ألمانيا الجديدة، والذي حدد طبيعة علاقة الصهاينة بالنظام النازي بشكل واضح لا إبهام فيه. وتشير المذكرة غلى تأكيد أن الصهيونية مثل النازية تمزج الدين بالقومية

[9] سوزان حرفي ، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري** ،265.

فالأصل والدين ، ووحدة المصير، والوعي الجمعي يجب أن تكون كلها ذات دلالة حاسمة في صياغة حياة اليهود، كما تقوم المذكرة على تعريف اليهود تعريفاً عرقيا ، مبينة هدف الصهيونية بالحفاظ على نقاء الجماعة اليهودية.[10]وفي المقابل استجاب النظام النازي بإيجابية، فقام بتشجيع النشاط الصهيوني ودعم المؤسسات الصهيونية، بل تجاوز ذلك إلى التنسيق والتعاون في عمليات إفراغ ألمانيا من اليهود ولعل اتفاقية "الهعفراه" والتي تم بموجبها ترانسفير آلاف اليهود إلى فلسطين، هي خير دليل على مدى التعاون بين الصهاينة والنازية، ومدى التطابق بين أهداف الطرفين حتى و إن حاول كل منهما التنصل من هذه الوقائع التاريخية. هذا وقد وجدت حالات أخرى لتعاون الصهيونازية نسبة إلى (الصهيونية والنازية) فقد حاول نوسيج أحد الآباء الصهاينة الأوائل حل المشكلة اليهودية كغيره من الصهاينة ، فأسس منظمة للتعجيل بنقل اليهود أسماها إيكو_ AIKO ولكنه أخفق على ما يبدو في نقل اليهود على الطريقة البلفورية، فاعتمد الطريقة النازية (أي عن طريق الإبادة) حيث وضع نوسيج خطة محكمة، متكاملة لإبادة اليهود الألمان غير النافعين (المسنين والفقراء) وتهجير البقية أو إبادتهم أيضا. ولكن كشف مخططه من قبل أعضاء المقاومة اليهودية في جيتو وارسو وحكم عليه بالإعدام.[11]ونجد أن نوسيج قد اختفى من الأدبيات الصهيونية والغربية لأنه يعد نموذجا جليا يفضح المشروع الصهيوني باعتباره ينبع من كره عميق لليهود، ورغبة في التخلص منهم.

والواقع أن الصهيونية ظلت حركة انعزالية، وغير مقبولة لدى غالبية اليهود، و أن مصالح الصهاينة والمستعمرين (الغرب) هي التي دفعتهم للهجرة، رغم كونهم غير معنيين بها، لولا الجهود الكبيرة والدعم من أثرياء الاشكيناز، والتسهيلات النازية بادئ الأمر، وتعاون الصهيونازية أولا: عبر اتفاقية الهعفراه والتي تقتضي تصدير اليهود إلى فلسطين، كحل أمثل للمشكلة اليهودية ، وبالتالي استيطان اليهود في فلسطين باعتبارها أرض مهجورة مهملة (كما جاء في الاعتذاريات الصهيونية) وهذا ما ينتهي بطبيعة الحال إلى تأكيد حق اليهود المطلق في فلسطين (قانون العودة)، ولما كانت الحركة الصهيونية تنطلق من أن اليهود "شعب بلا أرض" و أن فلسطين " أرض بلا شعب" فقد تحققت مقولة "شعب بلا أرض، لأرض بلا شعب"، وبالتالي تصبح فلسطين المسرح الذي يتحقق فيه المشروع الصهيوني، سواء كان يشغلها الفلسطينيون أم لا.[12]لتليها "المحرقة" لاحقا وتستفيد منها الصهيونية في تحقيق هدفها الأكبر وهو دفع اليهود إلى الهجرة من أوربا، ومع إقناعهم بذلك بدأ التفكير في طرد الفلسطينيين على اعتبارها أرض إسرائيل (إيرتس يسرائيل) وبذلك تساوت فكرة التهجير اليهودي إلى فلسطين مع فكرة التطهير العرقي الفلسطيني منها. وكان لزاما أن ينظموا أنفسهم بصرامة ،حتى تحل هذه الرؤية حيز التنفيذ، وتتحقق

---

[10] المصدر نفسه،267-268.

[11]سوزان حرفي، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري** ، 271.

[12]عبد الوهاب المسيري، موسوعة: **اليهود واليهودية والصهيونية**(القاهرة: دار الشروق،1999م)، 7 /60- 61.

فعليا على أرض الواقع، فعمدت الصهيونية إلى إنشاء المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، لوضع المشروع الصهيوني موضع التنفيذ، ويمكن القول أن السمات الأساسية للاستيطان الصهيوني تمثلت فيما يلي:

_ تعتبر إحلالية الاستعمار الصهيوني سمته الأولى والأساسية حتى عام 1967م ، وذلك بأن تحل الكتلة البشرية الصهيونية محل السكان الأصليين، من خلال تفريغ أوربا من العبء اليهودي و إحلالهم بفلسطين.

_ أما السمة الثانية هي التوسع الصهيوني، فقد أكدت منظمة الهاجاناه (تنظيم عسكري يهدف إلى خلق الشعب اليهودي) أن الاستراتيجية الاستيطانية ليس هدفا في حد ذاتها وإنما وسيلة للاستيلاء السياسي على فلسطين.

_ ثمة سمة ينيوية ثالثة يتسم بها الاستيطان الصهيوني هي أنه ليس مشروعا اقتصاديا وإنما مشروع عسكري استراتيجي، لذا فهو مشروع لا يمكن تنفيذه إلا بالعنف و لابد من تمويله من الخارج من طرف الجماعات اليهودية في العالم أو الراعي الامبريالي.[13]

المطلب الثاني: الحلولية اليهودية و منطق الاصطفاء.

انطلق الخطاب الصهيوني من مفهوم الشعب المختار، و النظرة اليهودية والتي يراها المسيري نظرة حلولية تسبغ القداسة على اليهود، وتعمق عملية التخصيص ومنطق الاصطفاء، فالحلولية هي الاعتقاد بأن الله يسكن خلقه، أو بعض خلقه، ويتحد معهم ليصبحوا جوهرا واحداً. وبذلك كان يرى بعض الحاخامات أن الله حل في الشعب اليهودي فأصبح شعبا مختارا، كل أعماله خيرة كانت أم شريرة أعمال مقدسة. وقد ورثت الصهيونية هذه النظرة الحلولية التي تظهر في عدّة أمور:

_ الخلط بين التاريخ الزمني البشري (مجال الهداية والضلال) والتاريخ المقدس (تتجلى فيه إرادة الله) ومهمة التاريخ المقدس هي تزويد الانسان بمعايير يحاكم بها التاريخ الزمني. يرى الصهاينة أنه بحلول الإله في التاريخ، اختلط التاريخ البشري الزمني بالتاريخ المقدس، ولذلك يرجعون إلى قصص العهد القديم (تاريخ الملوك والأسباط) وهو تاريخ مقدس وزمني في آن واحد، ولذلك نجد أن القصص التوراتي يرد كاملا بكل تفاصيله، كأحداث تاريخ الملوك العبرانيين مثلا، نلاحظ أنها ترد بالتفصيل منذ اعتلاء الملك العرش حتى وفاته،[14]

_ مسألة احتكار الإبادة ودور الضحية ، حيث يتحدث الصهاينة عن المسألة اليهودية كما لو كانت أمرا فريدا، وعن الدولة اليهودية كما لو كانت ليس كمثلها شيء، والهولوكوست باعتباره أمرا حدث لليهود فقط، وحتى يحققوا هذه النتائج، عزلوا هذه الوقائع عن إطارها، فأصبحت ظواهر غير تاريخية وبذلك يصبغونها بأي صبغة و يؤولونها كما شاؤوا ، ثم يوظفونها بالطريقة التي تخدم مصالحهم ورؤيتهم الآيديولوجية. وهذه الظاهرة أسمها المسيري " بالتأيقن"[15]

---

[13] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**،173/6 ;المؤلف نفسه، موسوعة ،208/6.

[14] عبد الوهاب المسيري، **الرؤية الصهيونية للتاريخ**"،/ المعرفة-الجزيرة نت(10-01-2008م).

[15] عبد الوهاب المسيري، **موسوعة: اليهود واليهودية والصهيونية** (القاهرة: دار الشروق،1999م)، 1/ 187.

_ تظهر الحلولية بشكل واضح فيما سماه المسيري " ظاهرة الاستمرار اليهودي" فإذا كان تاريخ الشعب اليهودي هو موضع حلول الإله لأن الإله حلّ في ويجهه ويحوطه بعنايته كونه الشعب المختار فإن مسار هذا التاريخ معروف ومقرر مسبقا، ويتبع نمطا واحدا ثابتا وسينتهي بنهاية سعيدة، مهما عانى الشعب اليهودي من مشقات.[16] وهذا النمط ثلاثي الأبعاد المنغلق على نفسه (شعب مختار مستقر في وطنه، قوة ظالمة تنفيه من وطنه، عودة إلى الوطن لبناء الهيكل) يأخذ شكلا مكتفيا بذاته لا علاقة له بالواقع التاريخي المتعين الحي. ولم تكتمل هذه الحلقة (وطن، منفى، عودة) إلا عام 1948م بعودة اليهود مرة أخرى إلى فلسطين، وبالتالي فالاستيطان الصهيوني تعبير عن نمط متكرر ومستمر ومتوقع.

_ كما تشكل الرؤية الصهيونية الحلولية للتاريخ خريطة الصهاينة الإدراكية، فهم لا يمكنهم رؤية حقوق الآخرين، وإذا كيف يمكن لشعب مقدس بل ومتأله أن يدرك هذه الحقوق، وبذلك يعتقدون أن احتلالهم فلسطين ليس اغتصابا، وقيامهم بإبادة الفلسطينيين هو مجرد دفاع عن النفس وعن حقوق اليهودية المطلقة لشعب مقدس يعود إلى أرضه المقدسة، وهكذا يختفي عنف الصهاينة وعنصريتهم وراء ستار القداسة والحلول الإلهي.

خاتمة

نخلص من خلال ماتقدم بأن الخطاب الصهيوني هو خطاب لاديني، حلولي التوجه، اجتثاثي النزعة، ولد في سياق الحداثة الغربية، ونموذجها المعادي للإنسانوية، ولكن المتلبس في الوقت عينه لبوس التنوير والعدالة والحق، بحيث لا تعدو اليهودية أن تكون مجرد قشرة تعمل على تحييش الجماهير اليهودية، ودفعها نحو "أرض الميعاد"، وهو الواقع الذي تشهد به المعطيات سابقة الذكر ككون الكثير من آباء الحركة الصهيونية من غير المؤمنين أو من المعادين للأرثوذكسية اليهودية, كما أن التعاون بين الحركة الصهيونية والنازية في مهمة القضاء على اليهود غير المرغوب فيهم، ونقل البقية منهم إلى فلسطين، كحل للمسألة اليهودية، يقدم البرهان القاطع على الاستخدام البرغماتي البحت.

[16] المسيري، "**الرؤية الصهيونية للتاريخ**".

المصادر والمراجع:

قعفراني، سلمات. أزمة الانتماء اليهودي. بيروت: دار المناهل. 2005م.

حرفي، سوزان. حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري_ الصهيونية و اليهودية. دمشق: دار الفكر. 2009م.

الخطيب، ظافر. "العنصرية الصهيونية هي وليد شرعي للشوفينية القومية الأوروبية". موقع عرب48 .31-10- 2010م.

المسيري، عبد الوهاب. نهاية التاريخ :مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م.

المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد1.القاهرة:دار الشروق، 1999م.

المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.المجلد6.القاهرة:دار الشروق.1999م.

المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. المجلد7.القاهرة: دار الشروق. 1999م.

المسيري، عبد الوهاب." الرؤية الصهيونية للتاريخ". موقع المعرفة- الجزيرة نت(10_01_2008م)

المسيري، عبد الوهاب. "رؤية فلسفية فريدة للعالم والإنسان" تنقيح: سامح عود. موقع المعرفة-الجزيرة نت. 05 /07 /2020م.

فتاوى المرأة في قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

أمال على مخلوف ابوكتانة[*] & حسام الدين خليل فرج[**]

المقدمة

المتتبع لتاريخ الفقه الإسلامي، يجد أن للفتوى شأن عظيم على مر عصوره المختلفة، وكان لا يتولاها إلا من توافرت فيه شروط معينة، من أهمها العلم بالشريعة والتبصر ومعرفة الواقع، وفي وقتنا هذا دخل عليها كثير من الدخلاء من غير أهل العلم والاختصاص، وعمّت الفوضى في الفتوى وتداخلت وتضاربت.

ومع تطور الزمان وتعقيدات الحياة وظهور كثير من المستجدات والوقائع، أصبح التصدي لها بالفتوى صعب المنال من أفراد المفتيين من أهل الاختصاص، مما تطلب الأمر إقامة مجامع فقهية في كثير من البلدان تتصدّى للفتوى وتضبطها بشكل يخدم الدين الإسلامي والعباد على حداً سواء .وخاصةً الأقليات المسلمة التي تعيش في البلاد الغربية ، فهم أشدّ الناس حاجة إلى مرجعية دينية فقهية. تجيب عن تساؤلاتهم ومشاكلهم التي يواجهونها في بلاد الغرب والمغايرة تماماً لمجتمعاتهم الإسلامية الاصلية دينياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً وطبياً ..... إلخ.

وتلبية لدعوات عديدة أسس مجمع فقهى. هو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث سنة 1997م يضم نخبة من العلماء الأجلاء المتبصرين بالواقع الغربي والمتمكنين من الشريعة الإسلامية الغراء، لسد فجوة الفراغ الموجودة في دائرة الفتوى وإزالة التضارب فيها وتوحيدها في بلاد الغرب. وقد كان له دور كبير في هذا الشأن حيث صدرت عنه العديد والكثير من الفتاوي والقرارات التي تهم هذه الفئة من المسلمين وبالأخص في قضايا المرأة وشؤونها سواء في المجال السياسي أو الطبي أو الديني، بما يحقق المصلحة لهم ويدفع عنهم المفسدة ويحافظ على عقيدتهم وهويتهم ويضبط حياتهم وتصرفاتهم في كل ما يواجههم من مسائل ومستجدات بوسطية وانضباط، بدون إفراط ولا انفراط.

المبحث الأول: منهج المجلس الأوروبي للإفتاء في قضايا المرآة

المطلب الأول: التعريف بالمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

أولاً: الاسم والصفة

هو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، هيئة علمية إسلامية متخصصة مستقلة، تتكون من مجموعة من العلماء المسلمين، ومقره في مدينة دبلن بجمهورية إيرلندا الأوروبية، تأسس سنة (1417 هـ الموافق 1997م) تلبية لدعوة من قبل اتحاد

[*] طالبة الدكتوراه، جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية. amalaboketana@gmail.com

[**] الأستاذ المساعد، جامعة كارابوك كلية العلوم الإسلامية، hossameldeenmohammed@karabuk.edu.tr

المنظمات الإسلامية في أوروبا وبحضور عدداً من علماء الأمة الإسلامية وبرئاسة الشيخ يوسف القرضاوي[1]. حيث كان سبب التأسيس هو الحاجة الملحة للمسلمين في البلاد الأوروبية لمرجعية إفتائية تسد الفراغ الموجود في هذه الناحية، وبالتالي القضاء على فوضى الإفتاء وحيرة الأقليات المسلمة تجاه هذا التضارب في الفتوى، وبالأخص في القضايا المصيرية، كذلك ابعاد غير المؤهلين للإفتاء من دائرة الفتوى من غير أهل الاختصاص.

ويتميز هذا المجلس بالاستقلالية والتنوع وبالاهتمام بفتاوى الأقليات المسلمة في المقام الأول، كما يتميز بالوسيطة في إصدار الفتوى، والأخذ بالمدارس الفقهية كلها دون تحيّز أو تعصب[2].

ثانياً: الأهداف

يسعى المجلس الأوروبي إلى تحقيق جملة من الأهداف تتمثل في الآتي:

1. العمل على تقريب العلماء في السّاحة الأوروبية، وتوحيد الآراء الفقهية بينهم.
2. إصدار فتاوى جماعية لمسلمي أوروبا تسد وتكفي حاجتهم، وتحل مشكلاتهم في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها[3].
3. السعي إلى تحقيق مرجعية إسلامية للمسلمين في أوروبا.
4. إرشاد المسلمين في هذه البلدان لفقه التعامل مع أهل تلك البلاد الأوروبية بتفاعل بلا ذوبان، ومحافظة بلا انغلاق[4].

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف اعتمد المجلس الأوروبي على عدة وسائل هي كالتالي:

1. الاعتماد على المراجع العلمية الفقهية الموثوقة ،وبالأخص التي تستند إلى الأدلة الصحيحة.
2. الاستفادة من الفتاوى والبحوث الصادرة عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية الأخرى.
3. السعي إلى تحقيق الاعتراف بالمجلس الأوروبي بشكل رسمي لدى الجهات الرسمية الأوروبية كهيئة إفتائية[5].

ثالثاً: مصادر الفتوى لدى المجلس

يعتمد المجلس في إصدار الفتوى على:

1. القرآن الكريم والسنة الشريعة والاجماع والقياس وهي المصادر المتفق عليها بين الفقهاء.
2. المصادر المختلف فيها كالاستحسان والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب والعرف وغيرها بضوابطها المعلومة عند العلماء.

---

[1] يوسف بن عبدالله الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1417هـ /1997م) وحتى الدورة الثامنة والعشرين (1440هـ –2018م)** ب.م، ب.ن، ب.ط، ب.ت، 12.

[2] عبد الحق مراجي ــ نوار بن الشلي، "**المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وأثره في ترشيد فتاوى الأقليات المسلمة**" الملتقى الدولي الرابع، صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة 16-17 ربيع الأول 1441هـ/ 13-14 نوفمبر 2019م، جامعة الوادي، معهد العلوم الإسلامية، 1253.

[3] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، 12.

[4] عبد الحق مراجي ــ نوار بن الشلي، 1253.

[5] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، 13.

رابعاً: طريقة إصدار الفتوى والقرارات

يصدر المجلس الأوروبي الفتاوى والقرارات باسمه بإجماع الحاضرين أو بالأغلبية[6].

ويرأس المجلس الآن سماحة الأستاذ الدكتور صهيب حسن عبد الغفار وقد جاء في البيان الختامي للدورة العادية الرابعة والثلاثين (34) للمجلس المنعقدة في مدينة إسطنبول – تركيا في الفترة من 27 ربيع الأخر- 1 جُمادى الأولى 1445هـ الموافق 11-15 نوفمبر 2023م . تحت عنوان "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومنهجية في التأجيل والتنزيل" كلمة ألقاها الدكتور أحمد جاب الله نائب رئيس المجلس شرح فيها مسيرة المجلس خلال ربع قرن وأهم الخصائص والسمات التي تميّز بها ومنها:

1. الانفتاح الفقهي على المذاهب الفقهية المعتبرة والاستفادة من جهود المجامع والهيئات الإفتائية.
2. اعتبار البعد الأوروبي في النظر الفقهي والإفتائي .
3. الموازنة والجمع بين الاجتهادين الانتقائي والانشائي والعناية بالجانب التنزيلي للفتاوى.
4. المنهج المقارن مع القوانين الأوروبية[7].

وفي هذه الدورة تمّ تناول منهج المجلس ومدى اتساقه مع أصوله وانسجام فروعه معها، وذلك بمراجعات منهجية لأصوله وقواعده التي بنى عليها اجتهاداته، إما بتثبيتها وترسيخها أو بنقدها وتصحيحها، وهذا ما سيتم التطرق إليه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: المنهج الذي يتبعه المجلس الأوروبي في فتاوى المرآة

ترتكز منهجية المجلس في إصدار الفتوى على اعتبار المذاهب الأربعة وغيرها من مذاهب أهل العلم، فيختار ماصح دليله وظهرت مصلحته مع مراعاة الاستدلال الصحيح في الفتوى والرجوع إلى المصادر المعتمدة ومعرفة الواقع ومراعاة التيسير ومقاصد الشريعة أيضاً[8] .

وفقه الأقليات المسلمة بشكل عام هو مجموع الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش في بلاد الغرب ومنها شريحة المرآة التي تعتبر شريحة كبيرة في هذه الأقليات، وهذا الفقه تضبطه مجموعة من القواعد الفقهية تسمى بقواعد فقه الأقليات أو المهجر، وهي قواعد موجودة أساساً في الموروث الفقهي، دل عليها الكتاب والسنة، لها صلة بواقع الأقليات المسلمة

---

[6] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، 13-14.

[7] رابط البيان الختامي للدورة العادية الرابعة والثلاثين، http//www.e.efr.org/blog /2023/11/ 26

[8] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة من المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، 14.

وملتصقة بحالهم وقريبة من حياتهم وتُعتمد كثيراً في معالجة أوضاعهم خارج بلدانهم الإسلامية، وهي تسعى إلى تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في تصرفات وأفعال المسلمين في بلاد الغرب[9].

ومن ثم فإن هذا الفقه ينبني على مجموعة من المقاصد والأهداف منها النظر في مشاكل المسلمين في بلاد الغرب في ضوء فقه معاصر، وإيجاد الحلول لجميع هذه المشاكل، كذلك رفع الحرج والضيق عنهم، والتوعية بشؤون دينهم الإسلامي، والإجابة عن كل أسئلتهم بمراعاة الزمان والمكان والعرف والعادة والقانون والمجتمعات المستقبلة [10].

والمجلس الأوروبي يتبنى المنهج الوسيطي في إصدار كافة الفتاوى والقرارات، والتي منها ما يتعلق بالمرآة باعتباره المرجع الفقهي الأساسي لمسلمي أوروبا، وهذا ما ورد عنه في البيان الختامي للدورة الثانية عشر، المنعقدة في دبلن 6-10 ذي القعدة 1424هـ الموافق 2003/12/31 -2004/1/4م، حيث نوه عن ذلك الدكتور يوسف القرضاوي. إذ قال : أن المنهج الوسطي هو المنهج الذي يتبناه المجلس منذ قيامه وحتى يؤتى ثماره على الشكل الصحيح ويكون منهجاً مستقيماً، وضع له عشرون ضابطاً. منها:

1. الملاءمة بين ثوابت الشرع ومتغيّرات العصر.
2. فهم النصوص الجزئية للقرآن والسنة في ضوء مقاصدها الكلية.
3. التيسير في الفتوى.
4. التشديد في الأصول والكليات والتيسير في الفروع والجزئيات.
5. ملاحظة تغيّر أثر الزمان والمكان والانسان في الفتوى والدعوة والتعليم والقضاء.
6. اتخاذ منهج التدرج الحكيم في الدعوة والتعليم والافتاء والتغيير.
7. تحرير المرأة من رواسب عصر التخلف ومن آثار الغزو الحضاري الغربي[11].

والوسيطة تعني الاعتدال في الاعتقاد والموقف والسلوك والنظام والمعاملة والأخلاق، وهذا يعني أن الإسلام دين معتدل، فهي لا تخرج معانيها عن العدل والفضل والخيرية والنصف والبينية والتوسط بين طرفين [12].

وأوضاع الأقلية المسلمة – بما فيها شريحة النساء وما يتعلق بهن من قضايا ومسائل – في بلاد الغرب، هي أوضاع مغايرة لها كثير من الخصوصيات والتعقيدات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، يمكن وصفها بأنها أوضاع ضرورة بالمعنى العام للضرورة الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى الخاص. ولهذا فهي تحتاج إلى فقه خاص وفتاوى استثنائية في إطار

---

[9] سعيد الشوية، "**مقاصدية قواعد فقه المهجر من خلال قرارات وتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وفتاوى الجالية**"، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، الجزائر، جامعة غرداية، قسم العلوم الإسلامية، 4/ 1(جوان 2020م)، 185.

[10] منيف عبيد جعفر الهاجري، "فقه الأقليات الإسلامية المقاصد والثوابت والمتغيرات"، **مجلة الدراسات العربية**، جامعة المنيا، كلية دارالعلوم، 949.

[11] رابط البيان الختامي للدورة الثانية عشر للمجلس. http://www.e-cfr.org/blog/ 2014/1/31

[12] أمين الحزمي، "الخطاب الإسلامي ودوره في تأصيل الوسطية ومناهضة الغلو"، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية، 24(سبتمبر 2018- محرم 1440هـ)، 109.

الفقه الفسيح وكليات ومقاصد الشريعة الإسلامية، بحيث يبعد عنها خطر الانعزال عن مجتمعاتها التي تعيش فيها، أو الذوبان الكامل فيها، وبهذا تحافظ على هويتها وخصوصيتها الثقافية والدينية وتندمج إيجابياً معها.

والمرجعية في ذلك الكتاب والسنة وما يبنى عليهما من الأدلة الأخرى كالإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستصحاب وغيرها من الأدلة التي اعتمدها الأئمة في أقوالهم وآرائهم المتنوعة، مما يعكس مدى ثراء وسعة الفقه الإسلامي الذي هو رحمة للعالمين.

ومن هنا وجب على المتهمين بالإفتاء لهذه الأقليات أن يجعلوا نصب أعينهم بعض القواعد والمقاصد التي تسعفهم في إصدار الفتوى في بلاد الغرب هذه المقاصد تتمثل في المحافظة على الحياة الدينية لتلك الأقليات على مستوى الفرد والجماعة والتطلع إلى نشر دعوة الإسلام مع التأصيل للعلاقة مع الغير في الواقع الحضاري العالمي [13].

وأما القواعد، منها ما يرجع فيه إلى مهدي الشريعة من الكتاب والسنة، وعند التفصيل يرجع للكليات العامة. برفع الحرج وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات ومراعاة العرف، وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان ودرء المفاسد وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين أو ما يسمى بفقه الموازنات والمصالح المعتبرة المرسلة دون الملغاة، وكذلك فقه الأولويات واعتبار مآلات التصرفات، وقيام جماعة المسلمين مقام القاضي وغيرها من القواعد.

وهذا ما عمله المجلس الأوروبي للإفتاء من اعمال وتفعيل لكثير من القواعد والأصول والمقاصد التي شكلت رافداً حقيقياً ومرجعاً منضبطاً في ترشيد الفتاوى في البلاد الأوروبية، بحيث ساهمت في حل الكثير من الإشكاليات على مختلف الأصعدة في إطار الفقه العام ومقاصد وروح الشريعة [14].

فمن الضروري بيان المقاصد العامة للإسلام، ومن أهم هذه المقاصد الكلية مقصد الرحمة للعالمين، قال تعالى ﴿ وَمَا أَرسَلنَاكَ إِلَّا رَحمَةً لِلعَالَمِينَ ﴾[سورة الأنبياء, 107] [15].

وهذه القواعد الفقهية المتنوعة تساعد على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، لأنها تشتمل على أسرار الشرع وحِكمه. وقواعد فقه الأقليات تسعى من خلال توجيه أفعال المسلمين وتصرفاتهم إلى تحقيق المصلحة المعتبرة شرعاً.

أي المحافظة على مقصود الشرع من الخلق، وهي الكليات الخمس، بمعنى الحفاظ على دين الأقليات ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم في بلاد الغرب. فالمقصد من كل هذه القواعد حماية شريعتهم وعقيدتهم وضبط جميع نواحي حياتهم أسرياً ومادياً واقتصادياً وسياسياً وغذائياً، التي أصبحت في تعقيد مستمر مع تسارع وتيرة الحياة والمستجدات [16].

---

[13] عبد الله بن بية، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، 223 ومابعدها.

[14] عبد الحق مراجي ــ نوار بن الشلي، "**المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**"، 1254.

[15] أمين الحزمي، الخطاب الإسلامي ودوره في تأصيل الوسطية ومناهضة الغلو، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**"، 121.

[16] سعيد الشوية، مقاصدية قواعد فقه المهجر، مرجع سابق ، ص192-195.

ومن أمثلة القواعد الفقهية الكبرى:

1– قاعدة الأمور بمقاصدها:

وهي تعني أن الأمور مرتبطة بنياتها والحكم الذي يترتب على فعل المكلف ينظر فيه إلى مقصـده[17]. وأن القصـود تؤثر في الفعل تحليلاً وتحريماً وصحة وفساداً. وهي تهدف إلى ضبط قصود المكلفين حتى تكون موافقة لقصد الشارع، ورفع الحرج عن المكلفين أيضاً[18].

ومن تطبيقات المجلس الأوروبي في هذه القاعدة القرار رقم 48(14/4) بخصـوص الإجبار على الزواج، حيث ذهب إلى عدم جواز اجبار البنت مطلقاً على النكاح من قبل أبيها أو ولي أمرها، وإنما يجب أخذ رأيها واستئذانها، وإن لم يفعل فلا يصح النكاح،

حيث قال: "يجب على الآباء أو الأولياء استئمار البنت في أمر زواجها. فإن وافقت عليه صح العقد، وإلا فلا"[19].

ولقد بنى المجلس الأوروبي حكمه فيما ذهب إليه في هذا القرار على السنة النبوية، حيث

1. روى عن الرسول ﷺ قوله: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا: وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"[20]

وجه الدلالة من الحديث: أن الأيم. التي سبق لها الزواج. والبكر لا يزوجا إلا بعد إذنهما سواء كان من الأب أو من غيره. والاستئمار هو طلب أمرها ومشورتها. والاستئذان هو طلب إذنها.

2. ما رواه ابن عباس رضـــي الله عنه: "أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني وهي كارهة فرد النبي ﷺ نكاحها"[21].

وجه الدلالة أن النبي ﷺ رد نكاح الجارية التي أكرهت على الزواج، مما دل على أن أخذ إذنها معتبر شرعاً.

يتضـح مما تقدم أن ما ذهب إليه المجلس الأوروبي في عدم تزويج البنت سـواء كانت بكراً أو ثيباً إلا برضـاها وأخذ إذنها. صحيح وموافقاً للشرع وذلك لصراحة النصوص في الاستئذان وعدم الاجبار على الزواج.

وكذلك لأنه يوافق مقاصـد الشـرع من الزواج، فمن مقاصـد الزواج السـكن والاسـتقرار وتكوين أسـرة في جو من الهدوء والطمأنينة، والاجبار والاكراه ينافى هذا المقصد العظيم.

---

[17] منيف عبيد جعفر الهاجري، فقه الأقليات الإسلامية المقاصد والثوابت والمتغيرات، مرجع سابق، ص958.

[18] سعيد الشوية، مقاصدية قواعد فقه المهجر، مرجع سابق، ص 195-196

[19] الجذيع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي، 103.

[20] ابن بطال أبو الحسن على بن خلف عبد الملك، شرح صحيح البخارى، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، كتاب الرضاع، باب لاينكح الأب وغيره البكر والشيب إلا برضاها، (السعودية، الرياض، مكتبة الرشيد، ط2، 1423هـ/ 2003م)،251/7.

[21] أبو عبد الرحمن أحمد النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/ 2001م)، 176/5 رقم الحديث 5366.

2- قاعدة سـد الذرائع: ظهرت في بلاد الغرب ظاهرة اعتناق أحد الزوجين للإسـلام وقد كان للمجلس الأوروبي قرار في مسألة اسلام المرآة وبقاء زوجها على دينه، فقد افتى بجواز أن تبقى المرآة المدخول بها إذا أسلمت وكان زوجها على غير دين الإسلام تنتظر اسلام زوجها ولو طالت المدة، وإذا أسلم ولو بعد مدة طويلة، فهما على نكاحهما.[22]

وقد استند المجلس الأوروبي في فتواه بشأن اسلام الزوجة وانتظار اسلام زوجها حتى وإن انقضت العدة، على بعض آثار الصحابة رضي الله عنهم، فقد ورد عن عمر قضاؤه في تخيير المرأة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: "إن شاءت فارقته، وإن شاءت قرت عنده "[23]. وكذلك ماورد عن علي بن أبي طالب: "إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعما لأن له عهداً"[24].

وفي هذه المسألة اعتمد المجلس الأوروبي في فتواه على آثار الصحابة رضي الله عنهم، فهي آثار صحيحة وصريحة، رويت عنهم تفيد تخيير الزوجة التي أسلمت بعد الزواج وزوجها غير مسلم. فآثار الصحابة وفتاويهم من الأدلة التي يعتمد عليها في تنزيل الأحكام.

وهذا ما ذهب إليه ابن القيم أيضاً في كتابه أحكام أهل الذمة، فقال: "وليس معناه أنها تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص، فمتى أسلم فهي امرأته ولو مكثت سنين، وهو أصح المذاهب في هذه المسألة وعليه تدل السنة وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية"[25].

فتخيير الزوجة بين انتظار زوجها حتى يسـلم فيبقيان على نكاحهما وإن طالت المدة وبين أن تختار التفريق، كفيل في حفظ دين هذه الزوجة وإقبالها على الإسلام وعدم تنفيرها من الدخول فيه إن ظنت أن الإسلام يقطع بينها وبين زوجها. ويحقق المصلحة المرجوة المبتغاة أيضاً.

كما ترجحه حاجة المسلمة التي دخلت في الإسلام حديثاً وترتجي اسلام زوجها وتخشى على أسرتها وأولادها من الشتات والضياع وهذا سداً لذريعة بقاء من ترغب في الإسلام على كفرها مخافة فقد زوجها وأولادها.

أيضاً من تطبيقات المجلس الأوروبي للإفتاء في قضايا وشؤون المرأة التي تبين منهجه في إصدار هذه الفتاوى، مسألة ما يسمى بزواج المصلحة ومسألة الزواج بنية الطلاق، فتوى 23(2/3)- والفتوى 109(17/7) وصورة ذلك: أن يتفق

---

[22] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء**، 64.

[23] عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند، المجلس العلمي، ط2، 1403هـ /1983م)، 174/7 رقم الحديث 12660.

[24] أبو بكر عبدالله بن أبي شيبة، **المصنف**، تقديم: كمال يوسف الحوت (لبنان، دار التاج، ط1، 1409هـ/1989م)، 106/4 رقم الحديث 18307.

[25] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري _ شاكر بن توفيق العاروري، (الدمام، رمادي للنشر، ط1، 1418هـ/1997م)، 646/2.

رجل وامرأة على عقد زواج مقابل مبلغ من المال يدفعه إليها على أن يفسخ العقد عند حصوله على الإقامة الرسمية، وفي هذه الصورة قد يكون الزواج حقيقياً أو صورياً.

أما الصورة الثانية وهي الزواج بنية الطلاق وهنا يتزوج الرجل المرأة بصداق ولكنه يضمر في نفسه طلاقها بعد الحصول على الإقامة الرسمية ودون أن يصرح بذلك أمامها وقد ذهب المجلس الأوروبي للإفتاء إلى حرمة هذا الزواج استناداً إلى مخالفته مقصد الشريعة من الزواج وفقاً لقاعدة الأمور بمقاصدها، فمقصد الزواج باعتباره ميثاقاً غليظاً هو الاستمرارية والديمومة والبقاء وتكوين الأسرة، وهنا القصد من الزواج ليس هذا الأمر وإنما مقصداً آخر ألا وهو الحصول على الإقامة الرسمية.

كذلك اعتمد في فتواه على شبهة نكاح المتعة الذي حرمته الشريعة السمحة من جهة التوقيت الذي هو إلى حين الحصول على الإقامة ثم يفسخ العقد بعدها.

واعتمد أيضاً على قانون البلد الذي حصل فيه الزواج لهذا الغرض، فهو لا يسمح بذلك. والزواج بنية الطلاق غير جائزاً أيضاً وإن كان مستوفياً لشروط صحته، لما ينطوي عليه من غش من الزوج تجاه الزوجة بإضماره الطلاق من حين العقد ولمخالفته مقصد الزواج كما نوهنا عليه أعلاه، ولذلك اعتبر فاسداً لانطوائه على التوقيت. ولشبهة نكاح المتعة. المحرم شرعاً.[26]

وبالتالي راعى المجلس الأوروبي خصوصية وواقع المرأة في بلاد الغرب بما يحفظ لها هويتها ويدفع الضرر والفساد عنها، ويحقق لها عيشاً آمناً واندماجاً منضبطاً بقواعد الشريعة. وهذا الأمر يحتاج إلى اطلاعاً واسعاً مجلة الشريعة فروعاً وأصولاً ومقاصداً مع فهم وفقه الواقع، وقد حاول المجلس الأوروبي أن يرسم منهجاً عاماً للوصول إلى ذلك، وقد اعتمد في إصدار الفتوى على المذاهب الأربعة المتفق عليها والأدلة المختلف فيها، والمذاهب الأربعة كلها انتقاءاً أو ترجيحاً، وفتاوى الصحابة والتابعين والأخذ بالأقوال الضعيفة للضرورة والحاجة والمصلحة والقوانين الأوروبية مع أعمال واسع لقواعد الفقه والمقاصد.

وباتباع هذا المنهج الواسع والمرن في التعامل مع الأدلة والمذاهب والأقوال والقواعد وسع المجلس على نفسه مساحة الاجتهاد والافتاء في ترشيد واقع المرأة المسلمة.

وقد أصدر المجلس الأوروبي الكثير من القرارات والفتاوى التي تهم المرأة في شتَّى نواحي الحياة وهذا ما سنتناوله في المبحث الثاني. ببيان بعض المسائل التطبيقية فيما يخص شؤون وقضايا المرأة المسلمة في البلاد الأوروبية .

[26] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء**، 213- 294.

المبحث الثاني: بعض المسائل التطبيقية من فتاوى وقرارات المجلس الأوروبي في شؤون وقضايا المرأة.

المطلب الأول: مسألة العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة

العرف من مجالات التيسير في الفتوى، وذلك لأن النفوس تألف الأحكام المبنية على العرف الصحيح شرعاً، لكونها تراعي أحوال الناس وتساير أوضاعهم دون معارضة لنصوص الشرع وروحه، ومخالفتها توقعهم في الحرج والمشقة، "حيث أصدر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث القرار رقم 99(24/9) المتعلق بالعرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة .

حيث "أوصى الأئمة والدعاة في الغرب بملاحظة الأعراف والعادات الأوروبية في خطاباتهم وقراراتهم ومواقفهم وأكد ذلك ما لم يكن في ملاحظتها تعطيل لنص شرعي قطعي في الشريعة، وذلك من أجل مقاصد الوجود الإسلامي في الغرب، حماية المسلمين ومؤسساتهم من سوء الفهم وعدم التوافق مع غير المسلمين رغم إمكانه.

كما نص على أن العرف يعتبر مرجحاً في المسائل الخلافية ومؤثراً في الاختيارات الفقهية، وعليه فالرأي الفقهي المناسب للبيئة الأوروبية والملائم لثقافتها وإن كان موجوداً أولى من الراجح المعارض لأعرافها.

ومثّل على ذلك: المصافحة بين الرجال والنساء، فهي من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء، وتعتبر في العرف الأوروبي من الذوق العام واحترام الاخر، والاحتراز عنها قد يوقع في الحرج مظنه التعالي وعليه: ورفعاً للحرج الذي قد يوقع ورعاية للعرف الأوروبي، مع وجود مندوحة شرعية ، فإنها تباح كلما دعت الحاجة إليها وأمنت الفتنة وكان في فعلها جلب مصلحة أو درة مفسدة عامة أو خاصة "[27].

مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية عنه، من المسائل المعاصرة التي يكثر السؤال فيها، قد كان للأعراف والتقاليد عبر العصور الماضية دوراً كبيراً فيها، فمثلاً في المنطقة العربية الأعراف فيها تأباها وترفضها، وتعتبرها من أحد العلامات الدالة على التزام الرجل أو المرأة بدينه، في حين تراها المجتمعات الغربية من أمور الذوق العام واحترام الآخرين، وأحياناً ترقى إلى مرتبة الواجب في بعض بروتوكولات ومراسم مهنية معينة، ومن ثم فرفض المسلم او المسلمة للمصافحة .يضع حاجزاً بينه وبين غير المسلم في بلاد الغرب، مما يجعل لوسائل إعلامهم فرصة اتخاذ هذه المواقف دليلاً على تشدد المسلمين ورفضهم الاندماج في المجتمع الأوروبي .

وقصد الشارع من منع المصافحة، إنما هو منع الإثارة وتجنب الفتنة للرجل أو المرأة وسد لذريعة ما بعد المصافحة من المحرمات والممنوعات. وهذا المقصد يتصور وجوده في بيئة محافظة كالمجتمعات الاسلامية، التي تضع الحواجز بين الرجل والمرأة وترك مساحة بينهما لتوقي ما قد ينجم عنها من المحرمات وهذا قد لا يتصور حدوثه في المجتمعات الغربية، حيث فيها الانفتاح والتكشف والتعري الذي يصرف الرجل عن التأثر بما دونه، فهي تميت الغرائز لديه تجاه المرأة المتكشفة، مما

[27] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث**، 166.

لا يتصـور منه وقوع الفتنة من مجرد الملامسـة بالمصـافحة، في حين يرون أن امتناع المصـافحة لتجنب وقوع الفتنة من قبل المسلمين في الغرب هو أمراً مستغرباً.

وهناك من يرى من بعض المفكرين المعاصـرين أن المصـافحة هي من الأمور المختلف عليها بين الفقهاء، وإن ذهب جمهور الفقهـاء إلى تحريمهـا، ويقول أن العرف الأوروبي يعتبر عـامـل ترجيح، ولـه دور مهم في الاختيـار الفقهي، فيختـار الرأي الفقهي في المسائل الخلافية وإن كان مرجوحاً الذي يتوافق مع الأعراف والتقاليد الأوروبية، مادام هذا الرأي المرجوح يستند إلى دليل شرعي معتبر ويحقق المصلحة، والقاعدة الفقهية أن من ابتلى بشيء من الخلاف فليقلد من أجازه[28].

كما ذهب الشيخ القرضاوي في هذه المسألة إلى إباحتها بشروط تبعاً للأعراف والتقاليد حيث قال: "أقوى ما يستدل به هنا هو سـد الذريعة، وهذا مقبول من غير شـك عند تحرك الشـهوة أو خوف الفتنه بوجود أمارتها، ولكن عند الأمن من ذلك وهذا يتحقق في أحيان كثيرة ، ما وجه التحريم هنا؟"[29]

ومن العلماء من اسـتدل بترك النبي ﷺ مصـافحة النسـاء عندما بايعهن يوم الفتح بيعة النسـاء المشـهورة ، ويرى أن ترك الرسول ﷺ لأمر من الأمور لا يدل بالضرورة على التحريم، فقد يكون تركه لأنه حرام أو أنه مكروه أو أنه تركه لمجرد أنه لا يميل إليه، كتركه أكل الضب مع أنه مباح، وبالتالي مجرد الترك للمصافحة من الرسول ﷺ لا يحمل دليلاً على حرمتها.

فترك مصافحة الرسول ﷺ النساء في البيعة ليست موضع اتفاق، فقد جاء من أم عطية الانصارية – رضي الله عنها – ما يدل على المصافحة في البيعة خلافاً لما صح عن أم المؤمنين – رضي الله عنها – حيث انكرت ذلك وأقسمت على نفيه. فقد جاء عن عائشـة رضـي الله عنها "أن رسـول الله ﷺ لم يمس يد امرأة قط في المبايعة، ولم يبايعهن إلا كلاماً بقوله: "قد بايعتك على ذلك".[30]

وعن أم عطية جاء عنها أنها قالت: "فقبضـت امرأة يدها" فقالت: اسـعدتني فلانة أريد أن أجزيها، فما قال لها النبي ﷺ شيئاً، فانطلقت ورجعت فبايعها.[31]

يتضـح من ذلك أن هناك تعدد في الروايات في أن المبايعة وقعت أكثر من مرة منها مالم يمس يد امرأة قط. كما جاء عن عائشة، ومنها ما كان فيه مصافحة كما جاء عن أم عطية في القبض.

وهذا يدل على أن ترك النبي ﷺ للمصافحة لم يكن على قول واحد، وإنما هو موضع اختلاف.

---

[28] خالد حنفي، **العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة**، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، 22 (أكتوبر2016م / محرم 3438هـ)،187.

[29] يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، دار القلم، 2، 294.

[30] البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه** (عطاءات العلم، موسوعة صحيح البخارى، 1437هـ) باب قوله تعالى: "وإذا جاءكم المؤمنات مهاجرات"،4/ 289 رقم الحديث 4891.

[31] المرجع السابق، باب "إذا جاءك المؤمنات يبايعنك" ش290.

والمصافحة إنما تجوز عند عدم الشهوة وأمن الفتنة، فإذا خيفت الفتنة من المرأة أو الرجل، أو وجدت الشهوة والتلذذ من أحدهما حرمت المصافحة بلا شك، بل لو فُقد هذان الشرطان عدم الشهوة وأمن الفتنة بين الرجل ومحارمه مثل خالته أو عمته أو غير ذلك لكانت المصافحة حينئذٍ حراماً. كما ينبغي الاقتصار في المصافحة على موضع الحاجة، كالأقارب والأصهار الذين بينهم خلطة وصلة قوية، ولا يجوز التوسع في ذلك سداً للذريعة وبعداً عن الشبهة وأخذ بالأحوط واقتداءً بالرسول ﷺ الذي لم يثبت عنه أنه صافح امرأة أجنبية قط، وأفضل للمسلم والمسلمة المتدينون ألا يبدأوا بالمصافحة، ولكن إذا صوفح صافح.

والقول هنا إنما ليعمل به من يحتاج إليه دون أن يشعر أنه فرط في دينه ولا ينكر عليه ممن رآه يفعل ذلك مادام أمراً قابلاً للاجتهاد.[32]

فاعتبار العرف الأوروبي ليس فيه مخالفة للنص، كما أن الواقع الأوروبي متحقق فيه ما أكد عليه الشيخ من ضوابط من أمن الفتنة ووجود الحاجة، بل يضاف جلب المصالح ودرء المفاسد سواء مصالح الناس الخاصة والعامة أو المصالح والمقاصد الدعوية والاجتماعية [33].

بعد كل هذا يتضح أن المسألة ليست على قول واحد، وأنها مسألة خلافية بين الفقهاء، وليس هناك اجماع مطلق على تحريم المصافحة وإن ذهب جمهور الفقهاء إلى تحريمها، وما يراه الباحث ويرجحه هو جواز المصافحة عند الحاجة بضوابط معينة. ولا بأس في مراعاة العرف الأوروبي في هذه المسألة نزولاً للحاجة والضرورة.

المطلب الثاني: مسألة الحقوق السياسية للمرأة.

من بين قضايا المرأة المسلمة التي أثارت جدلاً بين مجيز ومانع، قضية المشاركة والحقوق السياسية للمرأة، حيث اختلفت الآراء بشأنها بين مُفرِط ومُفرّط، ومجحف ومضيع، وقد صدر عن المجلس الأوروبي للإفتاء قرار بهذا الخصوص هوا القرار. 93(24/2) حيث جاء فيه:

"**ثالثاً**: إن من حق المرأة تولي الولايات العامة والخاصة، على خلاف في تولي الخلافة العامة التي لا وجود لها في عصرنا، بشرط أن لا تكون مشاركتها السياسية أو ولايتها على حساب أسرتها، وأن تهيأ الأجواء الأخلاقية المناسبة لذلك، مع المحافظة على التزام أحكام دينها لممارسة عملها. وبناء على ذلك، فإنه يجوز لها على سبيل المثال :حق الادلاء بصوتها في الانتخابات السياسية وحق ترشيح نفسها للبرلمان ونحوه، والمشاركة في الأحزاب السياسية والوزارة وغيرها. وفي هذا السياق

[32] يوسف القرضاوي، 302/2.

[33] خالد حنفي، **العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة**، 191- 193.

يهيب المجلس بالمرأة المسلمة في الساحة الأوروبية أن تلج ميدان المشاركة السياسية متسلحة بالعلم والإيمان والوعي والأخلاق لتقوم بخدمة مجتمعاتها والرقي بأقلياتها في ضوء سلم الأولويات مع مراعاة الضوابط الشرعية "[34].

الولاية في اصطلاح الفقهاء نوعان:

1. **الولاية العامة:** وتشمل أربعة أقسام هي:

الأعمال العامة أو رئاسة الدولة والوزارة، الولاية في الأعمال الخاصة كإمارة الإقليم، والولاية الخاصة في الأعمال العامة كقاضي القضاة وجابى الصدقات والولاية الخاصة في الأعمال الخاصة كقاضي بلد أو أقليم.

2. **الولاية الخاصة في مجال تنفيد العقود:**

وقد اختلف الفقهاء في مدى صلاحية المرأة للولاية العامة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المنع المطلق.

القول الثاني: الجواز المطلق.

القول الثالث: التفصيل.

القول الأول: المنع المطلق، وهذا رأي جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة، وقد استدلوا على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وسد الذرائع.

1. **الدليل الأول:** من الكتاب : وقد استدلوا بعدد من الآيات ،كما في قوله تعالى: ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ [سورة البقرة/228] وقوله تعالى:﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [سورة النساء/34].
2. **الدليل الثاني:** السنة النبوية: ما رواه البخاري عن أبي بكرة، قال:" لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: "لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة" [35].
3. **الدليل الثالث:** الاجماع: حيث انعقد الاجماع على أن المرأة لا تصلح للولاية العامة، قال الخطابي: "في الحديث أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء أو فيه أنها لا تزوج نفسها، ولا تلي العقد على غيرها، والمنع من أن تلي الإمارة والقضاء قول الجمهور، واجازه الطبري وهي رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء[36].

القول الثاني : الجواز المطلق، وهذا قول فرقه الشبيبة من الخوارج وقول بعض المعاصرين منهم ظافر القاسمي، ومحمد رشيد رضا. فرقة الشبيبة تنسب إلى شبيب بن يزيد الشيباني، الخارجي الذي كان من اتباع صالح بن مشرح الخارجي، الذي تولى

---

[34] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء**، 158.

[35] أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري** (مصر، المكتبة السلفية، ط1، 1390/1380هـ)، 126/8، حديث رقم 4425.

[36] المرجع السابق، 128.

الأمر بعد مقتله على جنده، في قتاله مع الحارث بن عمير على باب حصن حلولا، فأصيب صالح جريحاً وقال لأتباعه قبل موته استخلفت عليكم شبيباً الذي أجاز إمامة المرأة وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب[37].

فقضاء المرأة فرع عن حق المرأة في الولايات العامة.[38] ومشاركة المرأة للرجل في الاجتماع للمباراة القومية مبني على اعتبار أن المرأة كالرجل حتى في الأمور العامة إلا ما استثنى منها[39]. وقد استدلوا:

1) الكتاب:

في قوله تعالى: ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [سورة التوبة /71].

وقوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [سورة الشورى /38].

وقصة ملكة سبأ التي ذكرها القرآن ، حيث أشار براجحة عقلها وحكمتها حينما أبعدت خطر الحرب عن قومها ثم أسلمت ﴿ وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين ﴾ [سورة النمل/44].

2) السنة النبوية:

حيث استدلوا بأن السيرة النبوية تدل على أن النساء شاركن في بيعة الرسول ﷺ منذ بداية الدعوة ثم مبايعتهن للرسول ﷺ فقد شاركت المرأة في بيعة العقبة، وهي بيعة سياسية تماماً، وهذا يدل على أن المرأة لها هذا الحق، وتدل على إمكانية مشاركة المرأة في الحقوق السياسية المختلفة [40]

القول الثالث: وهم القائلون بالتفصيل مع الاختلاف فيما بينهم في نوعية التفصيل.

أولاً: ابن جرير الطبري وابن حزم الظاهري، يجيزان ولاية المرأة للقضاء، حيث يفهم من كلامهم أن الممنوع هو الأمانة الكبرى، أي أن تكون خليفة المسلمين أو رئيسة الدولة.

ثانياً: الحنفية الذين أجازوا للمرأة تولي القضاء فيما عدا الحكم في الجنايات والحدود.

ثالثاً: زفر والمالكية الذين قالوا يجوز قضائها فيما تجوز فيه الشهادة.

رابعاً: جماعة من المعاصرين منهم الشيخ محمد الغزالي والشيخ القرضاوي، ذهبوا إلى جواز أن تتولى المرأة كافة الولايات والمناصب ماعدا الإمامة العظمى، إذا توافرت الشروط والضوابط الشرعية المطلوبة، ولم تترتب عليها مفاسد من إهمال الأسرة ونحو ذلك.

وقد استدلوا بجميع أدلة الفريقين ولكنهم على غير الإمامة العظمى[41].

---

[37] عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977)، 98-90.

[38] ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، الكتاب الثاني، السلطة القضائية، (بيروت، دار النفائس، ط1، 1407هـ/ 1987م)، 253.

[39] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م)، 266/3.

[40] أنس جعفر، **مبادئ نظم الحكم في الإسلام ومدى تأثر الدستور المصري بها**، (ط3، 1441هـ/ 2020م)، 135.

[41] على محيي الدين القره داغي، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء**، 22 (أكتوبر 2016- محرم 1438هـ)، 84؛ يوسف القرضاوي، 382/2.

وللمرأة الحق في المشاركة السياسية وفي تولي المناصب القيادية باستثناء الإمامة العظمى بشروط هي:

1. توفير الأجواء المناسبة شرعاً التي تبعد من حيث الظاهر المفاسد والمحظورات الشرعية من الخلوة والنظر وغير ذلك.
2. التزام المرأة بضوابط الشرع والأخلاق والمبادئ الإسلامية كاللباس ونحوه.
3. أن لا تكون مشاركتها السياسية وولايتها العامة لها تأثير سلبي على حياة أسرتها وبيتها، وإذا ما تعارضت مع دورها الأصيل في بيتها فإنها تكون محظورة. وبهذه الشروط الشرعية يجوز للمرأة الأمور الآتية:

أ- حق الإدلاء بصوتها في الانتخابات السياسية وغيرها.

ب- حق ترشيح نفسها للبرلمان كعضو فيه.

ت- المشاركة في المظاهرات السياسية والاعتصامات وكافة الوسائل المشروعة لتحقيق مصالح الناس أو لخلع حاكم ظالم بما لا يترتب عليه مفسدة أعظم.

ث- المشاركة في الشرطة والأمن العام فيما يخص النساء كالسجون والتفتيش.

ج- المشاركة في تشكيل اتحادات ونقابات وروابط خاصة بالنساء وجميع مؤسسات المجتمع المدني.[42]

يتبين من خلال عرض أقوال الفقهاء في مسألة الحقوق السياسية للمرأة المسلمة أن أفضل هذه الأقوال وأولى بالاعتبار القول الثالث القائل بالتفصيل. والذي يجيز لها ذلك بشروط وضوابط شرعية معينة، فالتاريخ الإسلامي بيّن كيف أن للمسلمة مكانة عظيمة في الإسلام ودور كبير في الدعوة الإسلامية. فقد كانت أول الناس إيماناً بالدين الإسلامي، وكانت لها مشورات على رسول الله ﷺ كما فعلت أم سلمة، حيث قبل الرسول ﷺ مشورتها.

المطلب الثالث: مسألة المرأة والمسجد

يتمتع المسجد بأهمية كبيرة في الإسلام، وبالأخص في بلاد الأقليات المسلمة الغربية، وحق المرأة في ارتياد المسجد والمكث فيه بغية أداء الأعمال المشروعة من صلاة وذكر ودروس ... إلخ، مما قررته الأدلة المتواترة من كتاب الله وسنة رسول ﷺ. وفي هذا المقام أصدر المجلس الأوروبي قراراً بهذا الخصوص القرار 92(24/1).

أولاً: " لا يجوز منع المرأة من حقها في المسجد، بل يجب على القائمين على المساجد تشجيع المرأة المسلمة على شهودها .....

ثانياً: ينبغي أن يوفر للنساء مكان لصلاتهن داخل المسجد كما للرجال، وأن لا يُضايقن إذا دخلن إلى المسجد، وسنة الرسول ﷺ تدل على جواز وجود الرجال والنساء في المسجد مادام ذلك بمراعاة آداب الشريعة.

[42] على محيي الدين القره داغي، **المرأة والمشاركة السياسية والديموقراطية**، 91-92.

رابعاً: للمرأة المكث في المسجد بقصد الاعتكاف أو زيارة معتكف أو حضور نشاط مشروع كما لها أن تقدم محاضرة أو درساً وإن كان بحضور الرجال أو تشارك في إدارة المسجد وفعالياته، كما دلت على ذلك نصوص معروفة.

وفي هذا السياق يوصي المجلس المسلمين في أوروبا وبلاد الأقليات عامة أن يراعوا مكانة المرأة ومعاملتها في المساجد على صورة تليق بدين الإسلام وتكريمه لها "[43].

رأي الأحناف:

أخذ الأحناف فيما نقل عنهم بكراهة خروج النساء إلى المساجد، مستدلين بالزيادة عند أحمد وأبي داوود: "وبيوتهن خير لهن" وبالعرف الواقع من تغير الزمان وشيوع الفساد. واختلفت الكراهة بين المتقدمين منهم والمتأخرين، حيث اعتبرها المتقدمون كراهة تنزيهية وهي ما كانت أقرب إلى الحلال، في حين اعتبرها المتأخرون كراهة تحريمية وهي ما كانت أقرب إلى الحرام، بناء على تغير الحال مستندين إلى قول عائشة – رضي الله عنها – : "لو أدرك رسول ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل. وهذا رأي واجتهاد منها – رضي الله عنها – لم تستند فيه إلى رواية عن الرسول ﷺ. كما فرقوا في ذلك بين الشابة والعجوز. وفي الصلوات بين صلوات الليل وصلوات النهار.

- **رأي متقدمي الحنيفة:** يرى الإمام أبو حنيفة أنه يكره للمرأة الشابة الذهاب للمسجد مطلقاً، بينما يباح ذلك للعجوز في صلوات الليل دون النهار والعيدين دون الجمعة، ونُقل عن أبي يوسف ومحمد – رحمهما الله – رخصتهما للعجوز فقط حضور الصلوات كلها. وهذه هي النصوص الواردة عنهم[44].
- **قال الإمام محمد الشيباني في كتابه (الحجة على أهل المدينة):** (قال أبو حنيفة – رضي الله عنه – في خروج النساء في العيدين: قد كان يُرخص فيه، فأما اليوم فلا ينبغي أن تخرج إلا العجوز الكبيرة إنه لا بأس بخروجها)[45].
- كذلك قال بالكراهة التنزيهية السرخسي في المبسوط، فليس على النساء خروج في العيدين فقد أمرن أن يقرن في البيوت ونهين عن الخروج لما فيه من الفتنة بخلاف العجائز[46].
- كذلك أنهم فرَّعوا بعض المسائل التي تتعلق بحضور النساء الجماعات في المسجد، من ذلك موقف النساء من الجماعة، ونية الإمام إمامة المرأة فيها، وصحة اقتدائها في الجمعة والعيدين، وغيرها من الأحكام التي تدل على أن المقصود بالكراهة عندهم هي الكراهة التنزيهية.
- **رأي متأخري الحنيفة:** هم أيضاً بنوا قولهم بالكراهة التحريمية حتى للعجائز في جميع الصلوات، لا فرق بين صلوات النهار وصلوات الليل نزولاً على العرف وتغير الزمان أيضاً. يقول الحافظ العيني في (عمدة القاري) في تعليقه على

---

[43] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي**، 158.

[44] يوسف القرضاوي، المرأة في المسجد، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي**، 22، 16.

[45] محمد بن حسن الشيباني، **الحجة على أهل المدينة**، صححه وعلق عليه: مهدى حسن الكيلاني، (بيروت، عالم الكتب، ط3، 1403هـ)، باب خروج النساء إلى العيدين، 306/1.

[46] محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، صححه: جمع من العلماء، (بيروت، دار المعرفة)، 41/2.

قول صاحب (الهداية): "ويكره لهن حضور الجماعات: (قال أصحابنا: لأن في خروجهن خوف الفتنة وهو سبب للحرام وما يُفضى إلى الحرام فهو حرام، فعلى هذا قولهم: يُكره – مرادهم: يحرم لا سيما في هذا الزمان لشيوع الفساد في أهله).[47]

فهم حرموا ذهاب المرأة مطلقاً إلى المسجد، واعتمدوا منع الكل في الكل، أي: منع كل النساء من حضور كل الصلوات في كل الأوقات. باستثناء العجائز المتفانية وذلك بسبب تغير الأعراف وكثرة انتشار الفسّاق على مدار اليوم.

وقد اعتمدوا على:

- **الأول**: حديث عائشة – رضي الله عنها – اعتمادهم عليه في الصحيحين: عن عمرة بنت عبدالرحمن أنها سمعت عائشة تقول: (لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما مُنعت نساء بني إسرائيل: قال: فقلت لعمرة: أنساء بني إسرائيل منعن المسجد؟ قالت: نعم)[48]. وعلى الزيادة في حديث ابن عمرو من رواية حبيب بن أبي ثابت. بلفظ: "لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن".
- **الثاني**: ما قيل عن منع عمر بن الخطاب للنساء: قال الشيخ برهان الدين بن مازة في المحيط: (عن عمر – رضي الله عنه – أنه نهى النساء عن الخروج إلى المساجد، فشكون إلى عائشة – رضي الله عنها – فقالت: لو علم النبي ﷺ ما علم عمر ما أذن لكنّ في الخروج)[49].
- **الثالث**: العرف، وذلك من أجل الحفاظ على أمن المرأة وسلامتها، وسد ذريعة الفتنة بها أو عليها.
- **الرد على استدلالات الأصناف في هذه القضية:**
- **أولاً**: حديث عائشة – رضي الله عنها – (لو أن رسول الله ﷺ، رأى ما أحدث النساء ...) قيل هذا رأي من أم المؤمنين، لم تعتمد فيه على خبر من الرسول ﷺ ولا تشريع، وإنما هو اجتهاد منها، خالفها فيه غيرها من الصحابة منهم ابن عمر.
- **ثانياً**: لم يمنع عمر بن الخطاب النساء من المساجد، الصحيح أن عمر لم يمنع النساء من المساجد، فقد روي عنه خلاف ذلك، ففي البخاري عن ابن عمر قال: (كانت امرأة لعمر تشهد صلاة الصبح والعشاء في الجماعة في المسجد، فقيل لها: لمَ تخرجين وقد تعلمين أن عمر يكره ذلك ويغار؟ قالت: وما يمنعه أن ينهاني؟ قال: يمنعه قول رسول الله ﷺ. "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله)[50] وما كان لعمر أن يخالف أمر الرسول ﷺ.

---

[47] بدر الدين أبو محمد العيني، **عمدة القاري**، شرح صحيح البخاري، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، (بيروت، دار أحياء التراث العربي)، 156/6.

[48] **صحيح البخاري**، كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، حديثٍ رقم 869.

[49] برهان الدين بن مازه البخاري، **المحيط البرهاني**، تحقيق: عبد الكريم الجندي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/ 2004م)، 102/2.

[50] ابن بطال أبو الحسن بن عبدالملك، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، 490/2.

- **ثالثاً**: العرف الحالي يقتضي حضور المرأة للمساجد: منع النساء بالاعتماد على العرف وتغير أحوال الزمان، لا يختص بخروجها للصلاة فقط، بل هو عام في خروجها من بيتها ابتداء. ولذلك فلا معنى ولا مبرر لتخصيصه بالخروج إلى المسجد.

ولو أُخذ بذلك فرضاً كما فعل الأحناف، لرأينا أنها قد تغيرت بشكل كامل في بلاد المسلمين، فقد كان في عصورهم مبرراً في منع النساء الذهاب إلى المسجد للصلاة وبالأخص الشابة منهن، وذلك سداً للذريعة وخوفاً من الفتنة. أما الآن فلم يعد الأمر كذلك فأصبحت المرأة تخرج إلى المدرسة والعمل والسوق والتنزه والسفر إلى بلدان العالم. ومن ثم لا يجوز أن يمنعن من المسجد وهو أولى وأوجب، لما فيه من فائدة عظيمة، للصلاة والدروس والمواعظ ... إلخ.

وقد اتفقت جميع المذاهب المتبعة على أن الأحكام المتعلقة بالعادات والأعراف تدور معها وجوداً وعدماً. فتوجد بوجودها وتنعدم بانعدامها.

ويرى الشيخ القرضاوي في هذه القضية، أن المرأة حظيت بحقوق وحريات كثيرة، اعترف بها الكثيرون ومن قبلها الدين الإسلامي، وعلى جميع الأصعدة المباحة. ويرى أن كراهة خروج النساء إلى المسجد لا يستلزم عدم تخصيص مكان لهن للصلاة- خاصة عند أهل مذهب الأحناف – فقد رأينا أن المعتمد عند بعض المحققين من الأحناف عدم كراهة خروج العجائز في كل الأوقات أو بعضها، وحتى في المعتمد عند المتأخرين. كما أن كثيراً من المذاهب الأخرى غير الأحناف قالت بجواز خروج النساء للمسجد، عليه يقتضي الأمر إعادة المرأة إلى المسجد تصلي وتشارك في أنشطته، وداعية إلى الله تعالى كما كانت في خير العصور وأعظمها عصر رسول الله ﷺ ووجوب تخصيص مكان خاص وهذا ما يجب أن يعتمده المسلمون في عصرنا الحاضر لدى من يمنعون النساء الذهاب إلى المساجد[51].

نستخلص مما تقدم أنه لا يجوز أن تمنع النساء من الذهاب إلى المساجد تأدية للصلاة أو حضور المحاضرات أو تعلم القرآن ونحو ذلك لما يعود عليهن بالفائدة العظيمة. وهذا يستلزم تخصيص مكان لهن في المساجد خاص بهن.

المطلب الرابع: الجراحات التجميلية

كَثُر في هذا العصر العمليات التجميلية، وتطورت وسائل هذه العمليات تطوراً كبيراً واختلفت رغبات الناس في إجراء هذه العمليات بين العلاجية والتحسينية والمبالغة المفرطة في تحسين الشكل، ومنها ما هو مشروع وغير مشروع، وللفقهاء أراء مختلفة في هذا الشأن. وقد صدر عن المجلس الأوروبي للإفتاء قرار في هذا الخصوص هو القرار 97(24/7) جاء فيه: "**أولاً**: أن من مقاصد الشريعة الحفاظ على الجمال واتخاذ الزينة .

[51] يوسف القرضاوي، المرأة في المسجد، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء**،44-47.

ثانياً: أن الراجح لدى جمهور الفقهاء المفسرين هو أن قوله تعالى: ﴿فليغيرن خلق الله﴾ [سورة النساء /119] هو التغيير في دين الله تعالى، والتغيير في الفطرة السليمة والخلقة.

ثالثاً: إن الضرورات تبيح المحظورات وأن الحاجات المتعلقة بالتداوي عامة كانت أو خاصة تنزل منزلة الضرورة إلا ماورد فيه نص خاص.

حكم العمليات التجميلية

بناء على ما تقدم قرر المجلس ما يلي:

1. إن العمليات التجميلية العلاجية لإعادة الصورة إلى ما كانت عليه قبل التشويه أو التلف أو النقص مشروعة بدون خلاف.
2. إن العمليات التجميلية العلاجية التي تعيد الإنسان إلى وضعه الطبيعي كأن يولد وفيه زيادة أو نقصان في أعضائه أو تلاصق بين أصابعه مشروعة.

   فهذان النوعان يرتقي حكمهما إلى الندب أو الوجوب حسب الضرورة أو الحاجة الداعية إليها.
3. إن العمليات التجميلية التي يقصد بها الوصول إلى شكل إنسان معتدل كأن يكون أحد أعضاء الإنسان خارجاً عن الشكل المعتدل خروجاً يسبب له حرجاً أمام الناس، هي داخلة في المقاصد التحسينية المعتبرة شرعاً من حيث المبدأ، وبالتالي فهي مشروعة وذلك مثل تجميل الأنف الكبير الخارج عن المألوف، وشفط الدهون لمرض أو بدونه وتقويم وزراعة الأسنان.
4. إن العمليات التي يراد بها تغيير الفطرة السليمة التي فطر الله تعالى الناس عليها مثل تغيير الجنس من الذكر إلى الأنثى أو العكس محرمة إلا ما يتعلق بالخنثى التي قرر الأطباء أنه أقرب إلى الذكر أو الأنثى، حيث يجوز عندئذ الحاقه بالحالة الأقرب. ويدخل في المنع في الجراحات التجميلية التي يراد بها تغيير الأعضاء المألوفة في شكلها كالمبالغة في ترقيق الأنف ونحوه.
5. تراعى في العمليات التجميلية الضوابط والآداب المعتبرة شرعاً في العلاج"[52].

العمليات التجميلية

وفق رأي الأطباء المتخصصون في هذا الشأن، فإن العمليات التجميلية المشروعة هي التي تدخل في باب الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات المتوافقة مع الفطرة. وبضوابطها، وهي ثلاث أنواع:

[52] الجذيع، **القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي**، 164-165.

1. العمليات التجميلية العلاجية لإعادة الصورة إلى ما كانت عليه قبل الضرر كالتشويه أو التلف والنقص، وهذا ما يقع عادة في الحوادث أو الحرائق من الحروب ونحوه. إذا أدى إلى تشويه أو تلف عضو أو بتره أو نقصه. وهذا النوع مشروعاً ليس فيه خلاف من حيث المبدأ وتدل عليه الأدلة المعتبرة.
2. العمليات التجميلية التي تعيد الإنسان إلى وضعه الطبيعي، كأن يولد وفيه زيادة عضو أو نقصان، هنا يجوز إجراء عملية جراحية لتعديل هذا الوضع إلى الشكل الطبيعي وهذا النوع مشروعاً أيضاً، لأنه ليس فيه تغيير للحلقة.

وفي هذان النوعان قد تكون العمليات التجميلية تصل إلى حد الضرورة أو الحاجة حسب الأثار التي ستترتب على عدم اجراها، وهما مشروعان.

3. العمليات التجميلية التي يقصد بها الوصول إلى شكل إنسان معتدل، كان يكون أحد أعضائه خارجاً عن الشكل المعتدل خروجاً يسبب له الحرج والانزعاج والضيق أمام الناس هذا النوع يدخل في القسم الثالث من المصلحة المقصودة وهي التحسينيات، وهو مشروع أيضاً إلا إذا دل دليل على حرمته.

هذا هو الاطار العام والمقياس لمشروعية العمليات التجميلية الواجب اعتماده. بحيث يفهم منه أنه يجب أن يكون هناك مصلحة ودافع مشروع حتى تكون داخل هذا الاطار العام، وعدا ذلك يدخل في اطار المحرمات أو المكروهات حسب قوة الدليل المانع.

هذا يعني أن العمليات التجميلية تنقسم إلى قسمين رئيسين هما، العمليات الجراحية المشروعة وتشمل المباح والواجب والمندوب، وغير المشروعة وتشمل المحرم والمكروه.

القسم الأول: العمليات التجميلية المشروعة

وهي نوعان، النوع الأول: الجراحة التقويمية، وهي المتعلقة بإصلاح عيب وخلل في جسم الانسان، والضابط فيها هو أن الهدف الأصلي من اجرائها تصحيح الخلل ابتداء وأصالة ويتبعه مراعاة الشكل والجمال للجسم لاحقاً، ويشمل:

1. الشفة الأرنبية.
2. إزالة عضو زائد موجود خلقة كالأصبع في اليد أو الرجل.
3. إصلاح التصاق الأصابع في الرجل أو اليد وعلاج قطع الأعصاب والتهابات أورام الرجل واليد.
4. فتح انسداد فتحة الشرج.
5. زراعة الثدي لمن استؤصل منها لأي سبب.
6. تصحيح الحاجز الأنفي أو الأنف المصاب بتشوه أو اعوجاج.
7. إصلاح تشوه الجلد بسبب الحروق.
8. إعادة أي عضو من الأعضاء كان قد قطع أو أتلف لأي سبب إلى الحالة الطبيعية.

9. تصحيح كسور الوجه.
10. شفط الدهون التي يترتب عليها مرض.
11. الجراحة المجهرية للقيام بأعمال دقيقة كتوصيل الأوعية الدموية الدقيقة.
12. زراعة الأسنان وتقويمها.
13. إزالة الوشم المحرم وتحسين مكانه.

النوع الثاني: وهي المقصود بها التحسين والجمال دون تغير الخلقة، وضابطها هو أن يكون الهدف من اجرائها تحسين الشكل في حدود الفطرة السليمة، والخروج من الحرج النفسي الذي يسببه. أما إذا كان القصد منه الافراط في الجمال أو تغيير الخلقة السليمة فهذا حرام. وهو يشمل:

1. إزالة الشعر الزائد من الجسم من غير المنهي عنه كالنمص.
2. شفط الدهون من غير مرض.
3. تجميل الأنف الضخم.
4. زرع الشعر لمن يعاني من الصلع.
5. تجميل الأذن الكبيرة والمحرجة.

القسم الثاني: العمليات التجميلية غير المشروعة

وهي تشمل:

1. تغيير الجنس من الذكر إلى الأنثى أو العكس، ماعدا الخنثى الذي قرر الأطباء أنه أقرب إلى جنس معين، وهنا يجوز إجراء العملية للتحويل إلى الأقرب، حيث إن تغيير الجنس داخل في تغيير الخلقة المحرم.
2. النمص ووصل الشعر والوشم والوشر والتفليج[53]، الوارد في الحديث الصحيح وهو ما رواه الشيخان وغيرهما بسندهم. عن ابن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات" وأحاديث أخرى في النمص والتفليج [54]. لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المتغيرات خلق الله تعالى ، والمتفلجات جمع متفلجة وهي التي تطلب الفلج أو تصنعه، وهو انفراج ما بين الثنيتين بأن يفرج بين المتلاحقين بالمبرد، ويكون في الأسنان المتلاصقة لتصير متفلجة، وقد تفعله الكبيرة لتوهم أنها صغيرة، وتحديد الأسنان يسمى الوشر باراء، وهو منهي عنه أيضاً، لما فيه من تغيير الخلقة الأصلية.

   والوشم يكون بغرز إبرة في العضو حتى يسيل الدم ثم يحشى بنورة أو غيره فيخضر.

---

[53] على محيي الدين القره داغي، قضايا طبية تخص مسلمي أوروبا والمرأة خاصة، **المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء**، 22/ 248-253.

[54] أحمد بن حجر العسقلاني، **فتح البارى بشرح البخاري**، تصحيح: محب الدين الخطيب، (مصر، المكتبة السلفية، ط1، 1380/1390هـ)، 374/10 رقم الحديث 4886.

ولعن الله الواصلة والمستوصلة. وهو يعنى تكثير النساء لأشعارهن من الخرق. كما لو تمزق شعر المرأة فتضع عوضه خرقاً توهم أنها شعر[55].

والعلة من النهي هو الغش والتدليس وليست مجرد التغيير المطلق، لأن هناك تغيير مشروعاً يدخل في سنن الفطرة المطلوبة شرعاً كالختان. كما أن هناك نهي ليس فيه تغيير مثل الوصل، وهذا ما ذهب إليه كثير من الفقهاء. كما أن علة التغيير في خلق الله معقولة أيضاً. وبالتالي ينحصر النهي وفقاً لمقاصد الشريعة في منع الغش والتدليس، ومنع التغيير في خلق الله بمعنى الفطرة السليمة الخاصة بشكل الإنسان والحفاظ على الخلقة الطبيعية وعدم الانسياق وراء التغيير المفرط طلباً للجمال والزينة.

- **ضوابط العمليات التجميلية المشروعة:**

1. مراعاة الضوابط الخاصة بالعملية الجراحية نفسها.
2. الابتعاد عن الغش والتزوير والتدليس والخداع لما فيه من نهى وأثم.
3. عدم الاسراف والتبذير المحرمين سواء في المال المنفق على التجميل أم في التجميل نفسه.
4. أن لا يترتب على العملية ضرر أو ضرر أكبر من المنفعة، أي أن يكون النفع المتوقع أرجح من الضرر المترتب عليها.
5. أن لا يلجأ إلى العملية الجراحية إلا في حالة عدم وجود غيرها، فإذا وجدت أدوية تحقق الغرض المقصود فلا يجوز الالتجاء إليها.
6. أن يحتاط في كشف العورة إلا بمقدار الضرورة او الحاجة الملحة.
7. أن يغلب على ظن الطبيب نجاح العملية.
8. أن يكون الطبيب كفؤاً متخصصاً في الجراحة.
9. أن يوافق المريض على إجراء العملية.

وفي نهاية البحث نصل إلى نتيجة مفادها أن حكم العمليات التجميلية واضح لا يحتاج إلى كثرة البحث فيه، فما كان ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً فهو مشروع، وما زاد عن ذلك فهو محرم لما فيه من نهي وتحريم.

الخاتمة

من خلال بحث هذا الموضوع تبين بوضوح أن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث :

1. يتمتع بمكانة كبيرة كمرجع فقهي إفتائي للأقليات والجاليات المسلمة في بلاد الغرب، كما يتمتع بخصائص عديدة تجعله ينفرد بها وحده دون بقية المؤسسات الإفتائية الأخرى في معالجة القضايا الواقعية والنوازل الحاصلة للمسلمين

[55] **المرجع السابق**، 372-375.

في أوروبا، وبالانفتاح الفقهي على المذاهب الفقهية المعتبرة، وبالتعامل مع جميع مسلمي أوروبا دون النظر إلى اصولهم واتجاهاتهم الفقهية، وبالانفتاح على الساحة الدعوية في أوروبا والتواصل مع مؤسسات المجتمع الأوروبي.

2. تبنيه للمنهج الوسطي المعتدل في إصداره كافة القرارات والفتاوى والذي وضع له من الضوابط ما يجعله يؤتى ثماره على الشكل الصحيح وبشكل مستقيم. ومنها الملاءمة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر والتيسير في الفتوى والمرونة في الوسائل وملاحظة تغير أثر الزمان والمكان وحال الإنسان في الفتوى والدعوة والقضاء. وتحرير المرأة من رواسب عصر التخلف ومن آثار الغزو الثقافي والحضاري الغربي.
3. كانت مرجعيته في إصدار الفتوى الكتاب والسنة وباقي الأدلة الأخرى المعتبرة التي اعتمدها الأئمة. وكذلك القواعد الفقهية الكلية، ومراعاة العرف وتغير الزمان والمكان في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية اي الاختيار والإفادة من جميع المذاهب الفقهية المعتبرة واختيار ما صح دليله وكان في عون المسلم الأوروبي على العيش بدينه في ظل تضاعف التحديات وتعدد الخصوصيات.
4. كما أكد على جواز مصافحة المرأة المسلمة للرجل الأجنبي متى دعت الحاجة إليها وأمنت الفتنة وكان في فعلها جلب مصلحة أو درء مفسدة عامة أو خاصة متى بُدئ عليها بالمصافحة. وعلى اعتبار أن مسألة المصافحة من المسائل الخلافية بين الفقهاء، ومن ثم فمراعاة العرف الأوروبي واعتباره ليس فيه مخالفة للنصوص.
5. كما أكد أيضاً على حق المرأة في المشاركة السياسية وتولي المناصب العامة القيادية ودخولها هذا الميدان بما تملك من العلم والإيمان والوعي والأخلاق بضوابط معينة هي عدم تأثير ذلك على حياة أسرتها وأن تهيأ لها الأجواء الأخلاقية المناسبة لذلك. والالتزام بأحكام الدين الإسلامي خاصة. وقد كانت أقوال الفقهاء متباينة في هذه المسألة بين مانع بشكل مطلق ومجيز بشكل مطلق ومفصلاً. وأن أولى هذه الأقوال بالاعتبار هو الرأي المفصل الذي يجيز لها ذلك بضوابط معينة. وهذا ما ذهب إليه المجلس الأوروبي في هذه المسألة.
6. أكد أيضاَ على حق المرأة في الذهاب إلى المسجد وأن تخصص لهن أماكن خاصة يتواجدن فيها لأداء الصلاة وسائر الأعمال المتصلة بالعبادة وبالتعلم، وأوصى لها بذلك، خاصة وأن المذاهب الفقهية في الجملة لا تمنع ذهاب المرأة إلى المسجد وإنما ضبطوا ذلك بضوابط معينة.
7. وأخيراً وفيما يتعلق بإجراء العمليات الجراحية وبخاصة للنساء، فإن ما يدخل في إطار الأمور العلاجية والضرورية أو التي يقصد بها تحسين الشكل برفع الحرج عن الانسان في ضوء الفطرة السليمة هو جائز شرعاً. أما مازاد عن ذلك بتفريط مبالغ فيه او بتغيير في الخلقة فهذا غير جائز ومحرم شرعاً. وهذا ما أكد عليه المجلس الأوروبي وبينه.

قائمة المراجع

- ابن بطال أبو الحسن على بن خلف عبدالملك، شرح صحيح البخاري. تحقيق: أبوتميم ياسر بن إبراهيم. السعودية: الرياض. مكتبة الرشيد، الطبعة2، 1423هـ/2003م) ج2.ج7.
- ابن قيم الجوزية. محمد بن أبى بكر شمس الدين. أحكام أهل الذمة. تحقيق: يوسف بن أحمد البكري_ شاكر بن توفيق العاروري. الدمام: رمادي للنشر، الطبعة 1، 1418هـ /1997م، ج2.
- أبو بكر عبدالله بن أبى شيبة، المصنف. تقديم: كمال يوسف الحوت. لبنان: دار التاج، الطبعة 1، 1409هـ /1989، ج4.
- أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبى. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة1، 1421هـ /2001م، ج5.
- أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري. مصر: المكتبة السلفية، الطبعة 1 1380/ 1390) ج8، ح10.
- أمين الحزمي. "الخطاب الإسلامي ودوره في تأصيل الوسطية ومناهضة الغلو". المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية. العدد 24 سبتمبر 2018 / محرم 1440هـ.
- أنس جعفر. مبادئ نظم الحكم في الإسلام ومدى تأثر الدستور المصري بها. الطبعة 1، 1441هـ/2020م.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (عطاءات العلم، موسوعة صحيح البخاري، 1437هـ) ج4.
- بدر الدين أبو محمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري. صححه: مجموعة من العلماء، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج6.
- برهان الدين بن مازة البخاري، المحيط البرهاني. تحقيق :عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة 1، 1424هـ/2004م، ج2.
- البيان الختامي للدورة الثانية عشر للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 6-10 ذي القعدة 1424هـ - الموافق 2003/12-31- 2004/1/4، الرابط الالكتروني: https://www.e-cfr.org/blog/2014/1/31
- البيان الختامي للدورة العادية الرابعة والثلاثين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 27 ربيع الآخر – 1 جُمادى الأولى 1445هـ / 14-15 نوفمبر- 2023م، الرابط الالكتروني : https//wwwe.cfr.org/blog/2023/11/26

- خالد حنفي. العرف الأوروبي وأثره في قضايا المرأة.
- سعيد الشوية. "مقاصدية قواعد فقه المهجر من خلال قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وفتاوى الجالية". مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية. جامعة غرداية. المجلد 4/ العدد 1، جوان 2020م.
- ظافر القاسمي. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي. الكتاب الثاني السلطة القضائية. بيروت: دار النفائس، الطبعة 1، 1407هـ /1987م.
- عبد الحق مراجي_ .نوار بن الشلى. "المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث وأثره في ترشيد فتاوى الأقليات المسلمة". الملتقى الدولي الرابع. صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة 16-17 ربيع الأول 1441هـ / 13-14 نوفمبر 2019م. معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي.
- عبد الرزاق الصنعاني، المصنف. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: المجلس العلمي، الطبعة 2، 1403هـ/1983م، ج7.
- عبد القاهر البغدادي. الفرق وبيان الفرقة الناجية. بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة 2، 1997م.
- عبدالله بن بية. "صناعة الفتوى وفقه الأقليات". الرباط: دار المان للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 1433هـ / 2012م.
- عبدالله بن يوسف الجديع. القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث منذ تأسيسه (1417 هـ / 2018م) وحتى الدورة الثامنة والعشرون، ب.م، ب.ن ،ب.ط، ب.ت.
- علي محيي الدين القره داغي. المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية.
- علي محيي الدين القره داغي. قضايا طبية تخص مسلمي أوروبا والمرأة منهم خاصة.
- المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم. العدد 22، أكتوبر 2016/ محرم 1438 هـ.
- محمد بن أحمد السرخسي. المبسوط. صححه: جمع من العلماء. بيروت: دار المعرفة، ج2.
- محمد بن الحسن الشيباني. الحجة على أهل المدينة. صححه وعلق عليه: مهدى حسن الكيلاني. بيروت: عالم الكتب، الطبعة 3، 1403هـ،، ج1.
- محمد رشيد رضا. تفسير المنار. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج3، 1990م.
- منيف عبيد جعفر الهاجري. "فقه الأقليات الإسلامية المقاصد والثوابت والمتغيرات". مجلة الدراسات العربية. جامعة المنيا. كلية دار العلوم.

فلسفة العقيدة الإسلامية السليمة وأثرها في النوازل العصرية

محمد ابراهيم علي حسين*

المقدمة

الحمد لله الذي انعم على عباده بأتم سبيل في الاعتقاد، والصلاة والسلام على من دعا الناس إلى الهدى والإيمان الرصين.

أما بعد: جاء عنوان البحث بـ : " فلسفة العقيدة الإسلامية السليمة وأثرها في النوازل العصرية " حيث تناول جانبا عظيما من ركائز الدين الاسلامي، الذي يمثل أساسه وأصله الذي ينبني عليه سائر ابواب العبادات والمعاملات وسائر طرق الخير والبر، العقيدة الإسلامية ، وقد أخذ البحث بطرف بيان الفلسفة والعقيدة وبيان معانيهما، مع التنبيه إلى منزلة العقيدة في شرائع الانبياء والرسل " عليهم السلام " وأكد ذلك بما اختصت به العقيدة السليمة من مكانة سامية في شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم تطرق البحث إلى تبيان حقيقة النازلة في اللغة والاصطلاح وان النوازل هي من جملة الأقدار الربانية التي تقدر وفق حكمته " جل وعلا" وعلى واقع أفعال العباد حسنا أو قبحا وبين البحث تعدد مشارب الناس في الطرق التي بها كشف النوازل عن العباد، وبيان اقرب الآراء في تجلية النوازل وكشفها، وختم البحث في بيان إن العقيدة الإسلامية لما لها من مقومات رصينة كفلية بتخفيف الآلام عن الأمة وازالتها، وأنها المخرج الذي لا يختلف فيه في شرائع رسل الله " عليهم السلام" وأنها الطريق القويم للنهوض إلى واقع المجد والاستخلاف الشرعي ، وتحقيق أمن النفوس والشعوب.

المبحث الأول: فلسفة العقيدة الإسلامية في الدين والشرائع، وفيه: أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف لمفردتي " الفلسفة " و " العقيدة " في اللغة.

الفلسفة لغة هي: " مستمدة من اللغة اليونانية، إذ تتكون الكلمة من قسمين؛ الاول: philo فيلو، وتعني: الحب، والثاني هو: sophio سوفيا، وتعني الحكمة، وبذلك تعني الكلمة المركبة " حب الحكمة "[1]

أما معنى العقيدة في لغة العرب فهي: " عقيدة: بمعنى: مفعوله، أي: شيئ معتقد، والعقيدة في الأصل من العقد، وهو احكام الشد، وضده الحل، هذا في الأصل يعني في اللغة العربية "[2]

فيؤخذ من هذين التعريفين للفلسفة ما يلي: أن الفلسفة لفظة استمداد أصلها يوناني الأساس، وهي بمعنى " حب الحكمة " أما العقيدة في معناها اللغوي فهي بمعنى العقد والأحكام والشد الوثيق، وهي ضد الحل والفك.

---

* طالب الدراسات العليا، جامعة الجزيرة، السودان. muhmadibrahim093@gmail.com

[1] غادة الترك، **ما معنى الفلسفة لغة واصطلاحا، الثقافة العامة**، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية، أخر تاريخ للتحديث:16/يوليو /2019م

[2] محمد صالح العثيمين، **شرح العقيدة السفارينية، تعريف العقيدة لغة واصطلاحا**، دروس منشورة على الشبكة العنكبوتية، أهل الحديث والآثار، أضيف بتاريخ: 2/ 4/ 2007م.

المطلب الثاني: بيان معنى " الفلسفة " و " العقيدة " في الاصطلاح: أما تعريف الفلسفة اصطلاحا: "فهي مصطلح يستخدم للدلالة على التفكير الهادف للحصول على الحقيقة والمعرفة الكاملة، لذا ربط اليونانيون في القدم كلمة فيلسوف بالفرد المهتم بدراسة أحد الامور المتعلقة بالكون أو قضايا الانسان الاساسية علاوى على البحث في الموجودات من حوله وماهيتها والأسباب الكامنة وراء وجودها "[3]

وتأتي لفظة العقيدة في الاصطلاح في التالي: " فهي حكم الذهن الجازم، يعني أن تحكم على الشيء حكما جازما"[4]

فيؤخذ من خلال هذين التعريفين ما يلي:

تهدف الفلسفة بمدلولها الاصطلاحي إلى التفكير الذي يقتضي وصولا إلى الحقائق سواء كانت بقضايا الانسان الاساسية، أو بما هو يحيط به ايجادا وتعليلا.

أما العقيدة في الاصطلاح: فهي كلمة تأتي بما يرسخ في الأذهان والضمائر بوجه جازم دون شك أو ريب بغض النظر عن صحة العقيدة أو فسادها، لكن أن طابقت الواقع والحقيقة فهي عقيدة سليمة، وان خالفتها فهي عقيدة فاسدة.

المطلب الثالث: منزلة العقيدة الإسلامية في شرائع الانبياء والرسل " عليهم السلام

لقد أرسل الله –عزوجل –الانبياء والرسل –عليهم السلام –إلى الناس كافة ومقصد الشارع الحكيم من الرسالة تأسيس العقيدة الإسلامية في النفوس، وتطهير الناس من العقائد الفاسدة التي ورثوها عن الآباء والأجداد بحكم العادات الموروثة، كما قال –تعالى–: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وانا على إثارهم مقتدون﴾ [الزخرف: ٢٣].

فالعقيدة الإسلامية الصحيحة هي أول درجات العبودية فلا تتقدمها أي عبادة في الشريعة الإسلامية، وهذا الأصل قد عم بيانه في دعوة الانبياء والرسل " عليهم السلام"، قال الله " جلا وعلا ": ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾ [النحل: ٣٦].

فلهذا كانت أولى كلمات الرسل " عليهم السلام " وخطابهم لا قوامهم تحقيق الايمان بالعقيدة السليمة، وحتمية وجودها في النفوس.

ففي دعوة عيسى " عليه السلام" كان خطابه: ﴿وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم أنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ [المائدة : ٧٢].

---

[3] غادة الترك، **ما معنى الفلسفة لغة واصطلاحا" الثقافة العامة.**

[4] العثيمين، **شرح العقيدة السفارينية.** 2007/2:4.

وفي خطاب نوح " عليه السلام " لقومه: ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾ [الاعراف: ٥٩]

وفي نداء هود " عليه السلام " لقومه: ﴿والى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون﴾ [الاعراف: ٦٥]

وفي دعوة صالح " عليه السلام " لقومه ﴿والى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾ [الاعراف: ١٠٣]

وفي دعوة شعيب " عليه السلام " ﴿والى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾ [هود: ٨٤].

وفي خطاب الخليل ابراهيم " عليه السلام " ﴿وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ [العنكبوت: ١٦].

فالعبودية هي الأصل الجامع الذي تلتقي به دعوة الانبياء والرسل " عليهم السلام " وحقيقية العبودية الإذعان والخضوع الله عز وجل باطنا وظاهرا بتوحيده والإيمان به.

فاتفاق كلمة الانبياء والرسل " عليهم السلام " في هذا الأصل الجامع للقلوب والأرواح هو اعتقادهم الصحيح نحو مولاهم " جل وعلا " فهو سبيل الفوز والنجاة لهم في الدنيا والآخرة، وهذا الأصل يندرج تحت كلمة التوحيد: لا إله الا الله التي تعني لا معبود بحق إلا الله.

قال الله _ تعالى _: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لاإله إلا أنا فاعبدون﴾ [الانبياء : ٢٥].

وقال –تعالى –: ﴿وأسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾ [الزخرف : ٤٥].

قال العلامة حافظ احمد الحكمي: "اتفقت دعوتهم من أولهم إلى آخرهم على أصل العبادة وأساسها وهو التوحيد بأن يفرد الله تعالى بجميع انواع العبادة اعتقادا وقولا وعملا ويكفر بما يعبد من دونه، وأما الفروض المتعبد بها فقد يفرض على هؤلاء من الصلاة والصوم ونحوها ما لا يفرض على الآخرين، ويحرم على هؤلاء ما يحل للآخرين امتحانا من الله تعالى ((ليبلوكم أيكم أحسن عملا)) "[5]

[5] –حافظ احمد الحكمي، **٢٠٠ سؤال في العقيدة**، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: حلمي بن اسماعيل الرشيدي، دار العقيدة، بدون ذكر سنة النشر ومكانه، ص 87.

المطلب الرابع: عظم شأن العقيدة الإسلامية في سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، ورسالته الخالدة .

إن مكانة العقيدة الإسلامية في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ودعوته المباركة طيلة حياته العملية في ذروة أولويات التشريع الإسلامي فلقد مكث النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة في مكة يدعو الناس إلى تصحيح الايمان والاعتقاد ، وطرح عبادة الأوثان والأصنام والصالحين كما في الشرك الذي وقع في زمن نوح عليه السلام ، والعودة بالناس إلى الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها ، فبدأ النبي صلى الله عليه وسلم بتنبيه الناس لزرع العقيدة النقية وأمرهم بذلك قبل الأمر بالصلاة والزكاة وقبل الأمر بباقي شرائع الايمان والإسلام ، وقبل الأمر بالقيم الدينية الأخرى كصلة الارحام والوفاء بالعهود والصدق وأداء الأمانة وغير ذلك ، فهي من عرى الايمان لكنها لا تتقدم على مرتبة الاعتقاد والإيمان ، فكان صلى الله عليه وسلم يأمرهم بأن يقولوا لا اله الا الله قولا وعلما وعملا ، والعرب يفهموا معنى كلمة التوحيد لأنهم عرب ويعوا كلام العرب لشدة فصاحتهم وقوة بلاغتهم ، فأبى صناديد قريش الانقياد لها فلهذا قال أئمتهم ((اجعل الآلهة إلها واحدا)) ص(٥)

فقد ايقنوا أن هذه الكلمة هي أساس الاعتقاد في النفوس أفرادا وجماعات وشعوب ، وعليها تصح الأعمال كلها ، وبفواتها فوات الدين والإيمان وحبوط الأعمال ، قال الله – تعالى – مخاطبا نبيه الكريم صلى الله عليه ﴿ولقد أوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾ [الزمر : ٦٥]

فالإشراك بالله – تعالى – هادم الايمان والاعتقاد السليم .

ولهذا بين الله – تبارك وتعالى – في كتابه على لسان المسيح – عليه السلام – ضرر الاشراك بالله – عزوجل – على العقيدة الصحيحة وأنه موجب للخسران في الدارين ، قال – تعالى: ﴿وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم أنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ﴾ [المائدة : ٧٢].

ففساد اعتقاد المكلف محروم من مغفرة الله – عز وجل – في دار المعاد ، قال – تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ [النساء :٤٨].

فزوال الايمان بالكلية موجب لحبوط الأعمال وزوال الاجر والثواب المترتب عليه ، قال – تعالى –: ﴿ ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله﴾ [المائدة : ٥]

يقول الله – تعالى – في كتابه :﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ [الانعام : ٨٢].

اي : الذين أسسوا الايمان التام في نفوسهم ، ولم يخلطوا إيمانهم بظلم ، اي : بأدران الشرك ، لهم الأمن التام والهداية الكاملة في المعاش والمعاد .

ولهذا كان فساد الاعتقاد وبطلانه ينحدر من منحدرات عديدة منها الاشراك بالرب – عز وجل –الذي هو ابلغ الظلم واعظمه، فلقد حذر لقمان الحكيم ابنه من خطر نواقض الايمان المتمثل باتخاذ الند لله –عزوجل –في العبادات،﴿ وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١٣].

إذا علمنا ذلك ساقنا الخطاب لمعرفة ما كان بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين خصوم الدعوة في جزيرة العرب، وسبب العداوة والبغضاء هو النزاع في العقيدة كما قال تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براءوا منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ [الممتحنة: ٤].

ففي العهد المكي انقسم الناس فريقين ، فريق آمنوا بالله ، وحققوا الإيمان والعقيدة الدينية الصحيحة ، وفريق أبوا الا الرضا بالباطل والاعتقاد المظلم ، بعد ذلك هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ومكث فيها عشر سنوات وهو مواصل في دعوته ومسيرته النبوية العقدية والشرعية المباركة .

أن الاعتقاد الصحيح : قائم على حسن الظن بالله – عزوجل – في معالم ربوبيته وألوهيته وعبوديته ، وحقائق اسمائه وصفاته في الكون وآثارها الجميلة في خلقه وبريته .

قال العلامة عبدالعزيز بن باز : " قال صلى الله عليه وسلم: من قال لا إله إلا الله ، وكفر بما يعبد من دون الله ، حرم ماله ودمه " هذا هو التوحيد ان تعبد الله وحده تخصه بالعبادة ، وان تكفر بعبادة غيره ، من عبادة الأحبار والرهبان ، أو عبادة الملائكة كلها باطلة ، تكفر بها وتنكرها ، وتوالي ربك وتعلم أنه هو المستحق للعبادة ، هذا هو التوحيد ... قال – تعالى –:﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ [البقرة : ٢٥٦]، يكفر بالطاغوت يعني ينكر عبادة غير الله ، ويتبرأ منها ويعتقد بطلانها، ويؤمن بالله وحده ، بأنه المستحق للعبادة ، وأنه رب العالمين ، وأنه الخلاق العليم ، وأنه لا يستحق العبادة سواه ، "جلا وعلا "كما قال – تعالى – :﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ﴾ [البقرة : ١٦٣][6]

المبحث الثاني: صلة العقيدة السليمة وترابطها، حين وقوع النوازل، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الاول: تعريف النازلة لغة واصطلاحا.

النازلة لغة: " قال ابن فارس: النون والزاء، واللام، كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، والنازلة: الشديدة من شدائد تنزل بالناس.

[6] عبد العزيز بن باز، **شرح كتاب التوحيد، باب تفسير التوحيد**، وشهادة ألا إله الا الله، دروس صوتية في الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، على الشبكة العنكبوتية.

اما النازلة في الاصطلاح فهي: المسائل الواقعة الجديدة التي تستدعي اجتهادا وبيانات للحكم الشرعي "[7]

تأتي النازلة في اللغة، وتعني معنى هبوط الشيء، وسقوطه حين الوقوع.

وتأتي كذلك في اللغة بمعنى الشدة الشديدة من شدائد الدهر، ووقائع البلاء وأشكاله.

أما النازلة في الاصطلاح فهي: المسائل التي تقع في المجتمعات وتكون بلباس، ونوع جديد تتطلب حكما وبيانا شرعيا لشدة الحاجة للإيضاح.

المطلب الثاني: النوازل ناتجة عن القدر الإلهي ومحتماته. لقد أرسل الله عز وجل الرسل وانزل الكتب ووعد من استقام على عقائد الايمان بالحياة الطيبة، ولا يخلف الله الميعاد، قال -تبارك وتعالى -: ﴿من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ [النحل: ٩٧].

فلقد وعد الله – عز وجل المؤمنون بأتم حياة وأحسن الاجر وأكمله، شرط تحصيل الايمان وتكميله، وسلامته مما يخدشه وينقضه، وعقائد الايمان هي المحركة والدافعة للأعمال الصالحة الصادرة من الجوارح، وعليها عوائد الخير والشر، كما قال – تعالى-: ﴿من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وماربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت: ٣٦].

وقوله تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾ [التغابن: ١١]

فمن دقائق ما يوجبه الايمان لأهله أنه يلهم القلب الهداية والطمأنينة.

فالنوازل الحادثة التي يسودها الشدة ويحيط بها المشكلات المتعارضة والاحوال المستجدة، بحيث يقف عندها الحليم حيران، فلا يسلم من نوازل الفتن الا من ملك القوة في البصيرة، والعلم الشرعي الثاقبة مداركه، مع إيمان راسخة ثوابته، ليصح مع هذا فهم النوازل، ومعرفة الحكم الشرعي الملائم للحوادث الواقعة.

فالنوازل: فيها من الصور التي تحتف معها فتن تارة، وشدة وأحوال مزلزلة تارة اخرى، وكل ذلك ناتج عن اقدار الله تعالى وحكمه الكوني، وحكمته البالغة.

فكلما استقام الناس على الطريقة المثلى كلما كانت وقائع القدر حسنة تنتظم معها أحوال الخلق الدينية، كما قال -تعالى-: ﴿وان لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءا غدقا﴾ [الجن: ١٦].

فنصت الآية الكريمة على تأكيد وعد الله الذي لا خلف فيه، وأنه من استقام على طريقة رسل الله "عز وجل" في بناء النفس على العقيدة وتعاليم الشريعة هنأ برغد العيش، وهذا من وقائع ترابط القدر بالأحكام الدينية، فبين القدر والشرع اتصال وثيق في احكام الثواب والعقاب ايجادا واعداما، ولهذا يقول الله -تبارك وتعالى-: ﴿وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير﴾ [الشورى: ٣٠].

[7] عبد الرزاق الكندي، **المفطرات الطبية المعاصرة: دراسة فقهية طبية مقارنة**. ص٣٦، منشور على الشبكة العنكبوتية، المكتبة الشاملة .

وهذا في باب العقوبات ..والآية التي في سورة الجن في باب الثواب الواقع قدرا.

فالمصائب هي: من قدر الله "عز وجل" وأسبابها هو مخالفة الانبياء والرسل "عليهم السلام" في تعاليمهم وشرعهم واحكامهم العقدية.

ومن نظر في احوال الانبياء والرسل " عليهم السلام" وتدبر قصصهم في كتاب الله "عز وجل" وما فعل الله تبارك وتعالى بقوم ابراهيم ونوح وموسى وشعيب ولوط وصالح "عليهم السلام" بالغرق تارة، وبالريح العاتية تارة، وبالصيحة تارة اخرى، وبقلب القرية عليهم، وهكذا تتنوع العقوبات تبعا لجرائمهم التي تخرج من عين فساد إيمانهم وعقائدهم فهو مجمع لسائر الشرور والقبائح، فالعقائد المنحرفة تدعو أصحابها إلى القبائح والذنوب الآخر.

إذا علمنا ذلك فهمنا أن النوازل الشديدة الواقعة في حياة الأمة أعظم أسبابها هشاشة العقيدة في نفوس الناس أو ضعفها، واعظم سبل الوقاية من زلازل النوازل هو الاعتصام بحبل رسل الله "عليهم السلام" في النوازل الحادثة، وتحقيق العقيدة واقعا عمليا يتمحور بمحاور عديدة من حيث الواقع العملي من حيث تأصيل التوكل على الله "عز وجل" والدعاء واللجوء والتوجه إلى الرب "تبارك وتعالى" في السراء والضراء، والرغبة إليه، والرهبة منه، لفك مغلقات النوازل وغموض أحوالها.

فلهذا كان ضياع المعتقد السليم في الأمة لهو إشارة انذار لتوالي النوازل الكبرى التي يقف أمامها أولوا الاحلام والنهى في حيرة من أمرهم في فهمها، وفي طريقة الخروج منها، لأن القدر ناتج عن أحوال الشرع والعمل به، عند المكلفين فما هلك خصوم الانبياء والرسل – عليهم السلام – وتوالة النكبات عليهم تترى، إلا بسبب أنهم أضلوا درب العقيدة الإلهية الصحيحة ، ففقدوا بعد ذلك طريق السعادة .

وكذلك ما زادت الفرقة بين الأمة إلا بسبب نزاعهم في أعظم اصل عقدي في أبواب الدين ، ولوازم الايمان والتوحيد في الاصول المنتظمة لقاعدة لا اله الا الله ، فهي اولى الشعائر الإيمانية واعظمها في نيل الحياة الإسلامية الراشدة ، فلذلك هنأت الأجيال الاولى من العصور الإسلامية الراشدة بالفتوحات ، وكثرة الخيرات والبركات ، لقوة اعتصامها بعروة التوحيد، وعظم اتصالها بخالق الأرض والسماء ، وتعلقت نفوسهم به .

المطلب الثالث: تعدد مشارب الناس للخلاص من النوازل وآثارها.

الملاحظ في أحوال الناس على اختلاف طبقاتهم في الفكر والثقافة، وقوة الفهم، والتفاوت في علومهم ومعارفهم، فهم يتفاوتون في طرح الحلول والمخارج من الفتن والنوازل العارضة، فالشدائد التي تقع على المجتمعات ، ذات الوان متنوعة المشارب، تتعد فيها العبارات في إيجاد الحلول والصوارف عنها، وتخليص الأمة من آثارها لدى الناس.

فأهل السياسة مثلا: يرون أن الحلول المثلى لمخارج النوازل العصرية هي ما خرج من الحقيبة السياسية، وما سوى ذلك فليس بالطريق الأمثل، وعادت عبارات السياسة غير ممزوجة بتقرير ما جاءت به الرسل " عليهم السلام".

أما عوام الناس ممن يدفعهم حب الدين والأوطان والعاطفة نحو الشريعة، والغيرة عليها، فغالبا ما تأتي عباراتهم من دون قواعد شرعية أو اصول ينطلقون منها ، فتفتقر آرائهم الى التقعيد الأصولي المرجو.

اما اشباه الفقهاء والمتعالمين ممن أخذوا شيئا من الشريعة وفاتهم فهم الكثير منها، فآرائهم اقرب إلى الخطأ ومجانية الصواب، إن لم تكن في بعضها جنابة على الشريعة ، والسبب في ذلك بعدهم من فهم حقيقة اصل ما أرسل الله به رسله " عليهم السلام" في الاعتقاد والإلمام بأصول الايمان .

والليبرالية لها ذوق وافكار اخر من خلال الآراء المدنية الخالصة المجردة من فقه الشرائع، ومقاصد الدين ، فينحازوا غالبا لآراء قدوتهم من قيادات السياسية العالمية وان لم يكونوا من أهل الإسلام !!

ولأرباب المال والاستثمارات العظيمة في التجارات نظرتهم تنحصر في كيفية الحض على النمو المالي بشتى الطرق ، دون رعاية اصول الإيمان التي ورثت عن انبياء الله ورسله "عليهم السلام"

وهكذا تتعدد الأقوال والآراء لدى أصحابها في كل فن ، وكل يدلو بدلوه ، لكن قل من يتفطن أن أحوال القدر ناتجة عن القيام بالشريعة وتكاليفها ، فهي القسطاس المستقيم الذي يوجب الحياة الطيبة من عدمها . وهذا مسلك معنوي لا يفقهه إلا من فهم القدر والشرع كما قررته قواعد الدين العقدية ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا﴾ [النساء: ٧٩]

والناظر في احوال الأمة منذ قرون عديدة وكذلك واقعها الحاضر وما ينزل عليها من حوادث ونوازل متعددة بصور مختلفة ، اذا قورنت بحال الأمة الإسلامية في الصدر الأول نجد أن الأقدار الألهية التي كانت تقدر لها محملة بالخيرات والبركات ، وما قدر عليهم من نوازل ذات شدائد فيسهل المخرج منها ، فضلا عن إيجاد الحلول الشرعية لها، لقرب عهدهم بالعقيدة ، بعكس واقع الأمة المتأخر الذي بعد عن التمسك بالعقيدة المنهجية فسبب لهم من اهوال المصائب ، فكثرت فيهم نوازل ممزوجة بفتن يصعب على اغلب الأمة فهمها فضلا عن إيجاد مخرج لها ، ولا يبصرها إلا ثلة قليلة من الراسخون في العلم .

فالراسخون كما أنهم اعلم الخلق بالتمييز بين المحكم الواضح معناه والمتشابه الذي يشتبه معناه وأمره على اغلب الخلق، كما حكى الله عز وجل ذلك في كتابه :﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ [ال عمران : ٧].

فالرسوخ في العلم لفهم الكتاب والسنة : هو الأداة الناجعة والمفتاح الأمثل في أيام النوازل المتتالية وقوعا على الأمة، فكلما بعد الناس عن واقع العقيدة السليمة كلما كثرت نوازلهم ، وعظمت مصائبهم ، وكلما اعتصم الناس بعقيدتهم الحقة وتشبثوا بها كلما كانوا اقرب إلى السلامة في كل واقعة ، فلهذا كان الراسخ في العلم هو صاحب الرأي المسدد في المشكلات التي

تعاصر الناس ، وهم ممن اشهدهم الله – تبارك وتعالى على التوحيد ومقام الاعتقاد: ﴿شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ [ال عمران : ١٨].

فلهذا كان أمثل الطرق في النوازل المتوالية سقوطها في المجتمع المسلم ولها اتصال وثيق بمصير الأمة ودينها ، أن يجدد في النفوس مبدأ الاعتقاد الحسن بالتوحيد والايمان ، وان تراجع نفوس المكلفين، وان يكرس شئنها بين الناشئة والأجيال ، لأنه لها الصدارة عند الله – عزوجل – بين العلوم الدينية والمعارف الإلهية ،كما قال – عز وجل–: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات والله يعلم متقلبكم ومثواكم﴾ [محمد : ١٩].

ولقد أخبرنا الله –عزوجل – أن عرى العقيدة الصحية هي مفزع المشركين في النوازل والكرب ، فهم على شركهم وضلالهم في التوحيد ، إلا أنه في شدائدهم يفزعون إلى عقيدة الرسل " عليهم السلام" كما أخبر الله – عزوجل – عنهم: ﴿ فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر اذا هم يشركون﴾ [العنكبوت : ٦٥.]. والاعتصام بالدعاء والاستغاثة بالرب عز وجل حين الكرب ، لهو من مضامين الايمان بربوبية الله ومقتضيات ألوهيته الحقة ، وبرهان على صحة العقيدة ، وسلامة التدين لدى المكلفين .

فالعقيدة المستقيمة ينبع عنها عبادات تدعو المكلف إلى التشبث بها ، منها الاخلاص في العلم والعمل ، والدعاء ، والاستغاثة، وصحة التوكل ، وتأصيل الخشية من الله – عزوجل – في الصدور ، مع الايقان التام بوعد الله – عزوجل – ونصره ومعيته لأصفيائه وأوليائه الموحدين ،وحسن الظن بالله – تبارك وتعالى – لعباده المخلصين فالله وعد أصحاب الديانة الحقة والاعتقاد السليم الذي أحبه وارتضاه بحسن العاقبة، والأنبياء والرسل هم القدوة الحسنة ولهم الصدارة في الدين والإيمان ، بحسن المآل والظفر بكل مجد والخلاص من اهوال الكرب ونوازله، لوجود الايمان المادة التي هي أصل النجاة ، فأصبحوا بها من عباد الله المنصورين كما قال –تعالى – :﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون﴾ [الصافات : 171-172].

فلهذا قرر القران الكريم أن النوازل المتجددة والعوارض الطارئة التي تمر على أمة الإسلام، أن طريق الخلاص منها وذهاب آثارها هي العودة إلى معين الايمان النبوي الصحيح مطابقا له، كما قال –تعالى– :﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فإنما هم في شقاق فسيكفيهم الله وهو السميع العليم﴾ [البقرة : 137].

فلم يكتف القرآن بتحصيل الايمان في الصدور فقط، بل اشترط لصحة الهداية أن يكون الايمان أصوله وفروعه مطابقة لما كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه، من غير تبديل أو تغيير.

ولهذا ذكر الله عز وجل صفوة خلقه من الانبياء والرسل " عليهم السلام" وبين أن نجاتهم عند ربهم بسلامة عقيدتهم من الشرك وانواعه واضداد الايمان ، فالصلة بين العبد وربه في صحة عقيدته ، فإذا انقطعت فقد قطع العبد على نفسه طريق الرحمة والتوفيق، وخسر الدارين، واشتدت نازلته ودامت آثارها، قال الله – عزوجل– ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم

اولئك لهم الأمن وهم مهتدون . وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين. وزكريا ويحيى وعيسى واليأس كل من الصالحين. وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين. ومن ابائهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم. ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ [الانعام: ٨٨].

فالعقيدة الإسلامية الموروثة عن الانبياء والرسل " عليهم السلام " هي منهج رباني ودستور لإصلاح الشعوب والمجتمعات، فحقيقتها يقظة القلوب والنفوس وقوة صلتها بخالقها ومولاها – تبارك وتعالى – يمكنها البصيرة التامة لفهم النازلة، وصحة تقدير المخرج منها ، بالعودة إلى حظيرة الايمان وقلاع العقيدة .

فمظاهر مفسدات العقيدة الإيمانية من أنواع الشرك الأكبر والأصغر والكفر بنوعيه التي شاع وانتشر صورها في المجتمعات الإسلامية دون وازع ورقيب أو رادع لها، مع ما يقترن بها من أنواع المجاهرة بالكفر وسب الشرائع وشتم الذات الإلهية، بل عظمت البلية بالتصريح بإنكار وجود الخالق، مع الدعوة إلى الالحاد بشتى صوره، التي يروم أهلها من وراء ذلك إلى إسقاط دعوة الانبياء والرسل " عليهم السلام " وهدم أعظم اصل في الاسلام العقيدة الإيمانية ، مع انتشار صور المجاهرة والسخرية بالشعائر الإسلامية من صلاة وصيام وحج وحجاب وهدي المسلم الظاهر ، ونحو ذلك ، والدعوة إلى الاباحية المطلقة لإسقاط المحرمات القطعية امام أنظار المسلمين ، كل تلك الأسباب وأشباهها أدت إلى حلول الكوارث والبلايا في مجتمعاتنا مع توالي نوازل العصر الحالكة ، يتحير فيها العقلاء في المخارج منها فالحلول الاقتصادية والسياسية والفكرية ، ليست هي الحلول الجذرية لأمة كلفها الله – عزوجل – قدرا بأعباء الدين والدعوة إلى تصحيح العقائد ، فسبيل نهوضها ليس كنهوض الدول الغربية التي تعرضت لنكبات فتلك امم ليس لديها قضية رسالة وعقيدة ، أما هذه الأمة فتكليفها تشريفا لها بالقيام بواجب الانبياء والرسل "عليهم السلام" فإن تقاعس الناس عن واجبهم الشرعي فهو مؤشر انحدار الى الهاوية، قال –تعالى– : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾.[آل عمران: 110].

فمكانة الأمة عند الله –عز وجل– هو باعتصامها بالله وحده ودعاؤه، وبدون ذلك لا وزن لها ولا كرامة، كما قال – تعالى–: ﴿قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما ﴾ [الفرقان : ٧٧].

فلا ميزان للنفوس البشرية لولا تعلقها بربها – عزوجل – بالدعاء وطلب الإغاثة منه وحده ، فكيف لو ترك الناس عقيدتهم بالكلية ؟!

المطلب الرابع: أهلية العقيدة السليمة، واحقيتها في المخرج من النوازل ونواتجها.

مكانة العقيدة الإسلامية في ميزان نهج الانبياء والرسل " عليهم السلام " عامة ، وفي شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، فهي الاولى من حيث الترتيب في شعب الإيمان واركان الاسلام ، تتقدم العقيدة الربانية للمكلفين في هرم الدرجات والرتب الشرعية من حيث الأخذ والعمل ، وهذه الصدارة لأهميتها وعظم شأنها عند الله – تبارك وتعالى – فيها تدخل المرء في دين الإسلام ، وتعصم دمه وماله ، يكسب بها المرء اسم الاسلام فيكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم من الحقوق والواجبات ، فبالعقيدة انقسم بنو أدم إلى قسمين أهل ايمان واسلام ، واهل شرك وكفران ، وبهذه العقيدة تقبل منه سائر الاعمال والصالحات ، وبدونها لا يقبل منه ملئ الأرض ذهبا ولو افتدى به ، فغير المسلم لو فعل المعروف ، وتصدق ، وأحسن إلى الناس ببذله الخير بأنواعه، فلا يثاب عنادله – عزوجل – ثواب قبول ينتفع به عند ربه، ويوجب له المغفرة والرحمة في دار الجزاء والوفاء، وفي احكام الموتى والمقابر، فمدفن أهل العقائد السليمة من أهل القبلة، تنفصل عن قبور من فارقوهم في العقائد، وفي الآخرة ينقسم الناس إلى فريقين أيضا أهل النعيم وهم أصحاب العقائد النقية الموروثة عن رسل الله "عليهم السلام" وأتباعهم ودار الحطمة والعذاب المهين لمن لم تتذوق نفوسهم طعم الإيمان وصحة العقيدة والاسلام .

فنجد أن القرآن الكريم جعل ميزان السيادة بين الأمم والاستخلاص لها ، وتحقق الأمن الدائم، مرهون بتحقيق المعتقد السليم، قال – تعالى –:﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستحلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا﴾ [النور : ٥٥].

فالأيقان بأتمام الله وعده لهم ، لهو من صلب الاعتقاد ، إلا أن وعود الله — عز وجل – تأتي مشروطة بأمور أوجب الله تحقيقها لتحقق المشروط ، وساقت الآية الكريمة وبينت أن الاستخلاف لأمة الاسلام بين الأمم والشعوب ، وأخذ مكانها اللائق بها شرعيا وقياديا ، وأخذ مكانها في الهيبة والقوة والنفوذ في قراراتها ، وانتشار دين الإسلام عقيدة وشريعة ، وقبول النفوس لذلك ، والقوة في تحكيمه في جميع مناحي الحياة ، مع إتمام نعمة الأمن في النفوس والمجتمعات ، والسكينة الطمأنينة التي تبث في الأرواح بسبب بزوغ نور العقيدة في واقع الأمة ، كل ذلك بتأكد تحقق التوحيد ، وصيانة العقيدة المحمدية من ادران الشرك بالله — عز وجل– فلا تستقيم العقيدة الحقة في ارض فيهم يشك البعض منهم بأعظم اصل متعلق بوجود الله –عز وجل– أو يشك في صدق الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، أو يرى إمكانية الكذب في حق الرسل ، وفيما أخبروا به ، أو في صدره ريب ، أو تكذيب صريح في قيام الساعة ، أو يجحد فيما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بأمور الغيب.

فجانب العقيدة : قائم على أصل اليقين التام والصدق الراسخ في اصول الشريعة وفروعها ، فلهذا كان لها الأحقية في الصدارة تقريرا ومدراسة وتكرارا على الناس لتكون من الواجبات في حياة الأمة ومستقبلها ، " فالعقيدة الإسلامية تعني : اليقين والتسليم والإيمان الجازم بالله –عز وجل– وما يجب له من التوحيد والعبادة والطاعة ، ثم بملائكته وكتبه ، ورسله ،

واليوم الآخر، والقدر، وسائر أصول الإيمان ، ثم اركان الاسلام، والقطعيات الاخر، وهي كثيرة كالشفاعة ، والرؤية ، والامور العملية ، التي من قطعيات الدين، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والجهاد ، والحب في الله ، والبغض في الله ، ونحو ذلك ، مما يندرج في الواجبات ، وحب الصالحين ، ونحو ذلك ، مما هو مندرج في اصول الاعتقاد وثوابته ، وعلى هذا فإن أمور العقيدة هي : كل ماثبت في الشرع ، فسائر ماثبت من أمور الغيب هو من أصول العقيدة والأخبار التي جاءت في كتاب الله، وصحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، هي من العقيدة ، والثوابت ، والمسلمات العلمية أو العملية، داخلة في اصول الاعتقاد، ومن ذلك التزام شرع الله – عزوجل – في الجملة، والتزام أصول الفضائل ، والأخلاق الحميدة ، ونفي مايضاد كل هذا داخل في مسمى الأصول والقطعيات ، التي هي في مجموعها تسمى عقيدة .

فالعقيدة : هي الأسس التي يقوم عليها الدين اعتقادية وعلمية وعملية ، وهي بمثابة الأسس للبناء، ولذلك وصفها في الشرع بالأركان، وهي أسس الدين والعقيدة ، فأسس الاسلام تسمى اركانا، وكذلك بقية الأصول ، وهذه الأسس ليست محصورة بأركان الاسلام ، بل حتى أن أصول الإيمان ، وأركان الاسلام ، لها قواعد هي من قطعيات الدين ، فمثلا : الايمان بالملائكة مبدأ يقر به الكثيرون ، لكن قد يوجد عند بعض الجاهلين أو بعض أصحاب الشبهات والأهواء من ينكر ملكا من الملائكة ، كما كان من بعض الأمم التي تنكرت لجبريل – عليه السلام – فلهذا ينتقض الايمان مع أن الفرد قد يقول : اني مؤمن بالملائكة، فالعقيدة هي الأسس التي يقوم عليها الدين ، وهي الركائز الكبرى ، وتسمى ثوابت ، وتسمى مسلمات ، وتسمى قطعيات ، وتسمى أصولا ، وغير ذلك من المعاني المرادفة التي يفهم منها أن العقيدة هي اصول الدين العظمى التي ينبني عليها الدين للفرد والجماعة "[8]

الخاتمة

- تجلية معنى العقيدة وفلسفتها المطلوب تقريرها.
- ضرورة فهم الاصول والأسس القطعية المصححة لإيمان المرء وسلامته وفق ما كان معلوما في صدر الرسالة الاول.
- بيان أن الشرائع لها مقامات ودرجات وان التفاوت في ذلك حسب الأولوية والمنزلة وان العقيدة هي أولى منازل خطوات الاسلام.
- تقرير أن أولى مهام النبي صلى الله عليه وسلم الذي أمضى بها دعوته المباركة ولاسيما أيام العهد المكي، هي اصلاح عقائد الخلق وتصحيحها.
- الترابط بين نوازل القدر وأعمال العباد، وأن شدة النازلة من تراكم الخطايا، وأعظم الخطايا سوء الاعتقاد، وأبلغ الحسنات صحة الاعتقاد ونقائه.

[8] ناصر عبد الكريم العقل، **مجمل اصول اعتقاد أهل السنة**، كتاب منشور إلكترونيا على الشبكة العنكبوتية، 4/1.

- النوازل من قدر الله عز وجل والشرع من محبوباته، فتستقيم أحوال القدر، باستقامة احوال الناس في تحقيق الايمان والشرع والعكس بالعكس.
- الناس متفاوتون أيام النوازل لبيان سبل الخلاص منها، فأقربهم إلى الصواب اوفقهم في فهم مراد الرسل " عليهم السلام " في الإصلاح والتربية
- العقيدة الإسلامية هي التي أفنى صفوة الناس الانبياء والرسل " عليهم السلام ' أعمارهم وساعات أيامهم من أجلها ولغرسها في صدور الناس.

التوصيات: توصي دراسة البحث بضرورة العناية بأصول الدين، والقطعيات الثوابت التي بها صلاح الباطن وعمرانها بحسن الإيمان وصحة الاعتقاد، من خلال المؤتمرات والندوات المكثفة التي تقرر هذا المبدأ العظيم الذي يخص كل فرد من أفراد الأمة المسلمة من اعلى هرم في السلطة إلى ادناهم مقاما. فهو تكليف الأمة الخالد.

المصادر والمراجع:

حافظ احمد الحكمي، 200 سؤال في العقيدة، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه: حلمي بن اسماعيل الرشيدي، دار العقيدة، بدون ذكر سنة النشر ومكانه.

عبد الرزاق الكندي، "المفطرات الطبية المعاصرة، دراسة فقهية طبية مقارنة. منشور على الشبكة العنكبوتية، المكتبة الشاملة.

عبد العزيز بن باز، شرح كتاب التوحيد، باب تفسير التوحيد، وشهادة ألا إله الا الله، دروس صوتية في الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، على الشبكة العنكبوتية.

غادة الترك، ما معنى الفلسفة لغة واصطلاحا " الثقافة العامة. بحث منشور على الشبكة العنكبوتية، أخر تاريخ للتحديث:16/يوليو /2019م.

حمد صالح العثيمين، شرح العقيدة السفارينية. دروس منشورة على الشبكة العنكبوتية، أهل الحديث ولآثر.

ناصر عبد الكريم العقل، مجمل اصول اعتقاد أهل السنة. كتاب منشور إلكترونيا على الشبكة العنكبوتية.

الشيخ محمد الهاشمي التلمساني (1880–1961)، وأثره في نشر الطريقة الشاذلية والنهضة العلمية في بلاد الشام وما حولها

حمزة عزو*

ملخص البحث

يتناول البحث التَّعريف بالشيخ محمد الهاشمي التلمساني رحمه الله (ت:1961) الذي هاجر من الجزائر إلى بلاد الشام، وأنشأ نهضة علمية وصوفية في مدينة دمشق لازال أثرها قائماً وفي مزيد من الانتشار في بلاد الشام وتركيا حتى الآن، بهدف التَّعرف على الأثر الذي تركه في ميدان العلم والتصوف، وذلك من خلال استعراض مسيرته العلمية في الجزائر وسوريا، والتَّعرف على أهم العلماء الذين تلقى عنها العلم والتصوف في المغرب الإسلامي وبلاد الشام، وأهم تلاميذه الذين أخذوا عنه ونشروا طريقته الشاذلية من بعده، واستعراض مؤلفاته العلمية والتَّعريف بها.

الكلمات المفتاحية: التصوف، علم الكلام، الشاذلية، الجزائر، دمشق.

الشيخ محمد الهاشمي التلمساني:

هو الإمام العلامة الشيخ محمَّد بن أحمد الهاشمي بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي جَمعة الحسني، الجزائري، ثم الدمشقي مسكناً، الأشعري السلفي عقيدة، المالكي مذهباً، الشاذلي طريقة، العارف بالله والدَّال عليه، المربي القدوة والمرشد الكامل، شيخ الطريق الشاذلية في دمشق وأحدُ أكابر العلماء المتكلمين في عصره[1].

مولده وبداية نشأته العلمية:

ولد الشيخ بمدينة سبدة التابعة لمدينة تلمسان الجزائرية عام 1880، ويرجع نسبه للحسن بن علي رضي الله عنهما، كان والده قاضياً في بلدته، ولكنه توفي باكراً وترك أولاداً صغاراً كان الشيخ أكبرهم سناً.

تلقى العلم والقرآن عن والده وعلماء بلدته، ثم بعد وفاة والده انتقل لمدينة تلمسان، فاشترى بيتاً بجانب جامعها الكبير؛ ليتلقى العلم على أيدي علمائها، وهناك "تعرَّف على الشيخ محمد بن يلِّس فأخذ عنه التصوف والطريقة الشاذلية الدرقاوية، وأذن له الشيخُ مع صغر سنِّه وقتها بالورد العام"[2].

حرص الشيخُ على العمل كما كان يحضُّ تلاميذه ليكون لكلٍ منهم عملٌ يغنيه عن الحاجة للناس–، وخصَّص مكاناً لمكتبة والده التي نقلها معه؛ وافتتح بجانبها كشكاً لبيع الحلوى والعطور، وصار يشتري الكتب من خارج الجزائر ويروجها

*طالب دكتوراه، جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية قسم الدراسات الإسلامية الأساسية، Hamza-ez1@hotmail.com

[1] انظر: محمد مطيع الحافظ نزار أباظة، **تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري** (دمشق: دار الفكر، 1986)، 747.

[2] انظر: محمد رضا القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين** (د. ن، 2004)، 89.

بين الناس، ولما منعه الاحتلال الفرنسي من استيراد الكتب، اشترى مطبعة حجرية –وهي أول مطبعة دخلت الجزائر– وقام بطباعة الكثير من الكتب النادرة[3].

جهاده ضد فرنسا وهجرته لدمشق:

كان الهاشمي "يكره الاستعمار ويسعى بكل السبل للنضال ضده، وعندما كان شاباً كانت له جولات مع المحتل الفرنسي"[4]، وكان يسلك سبيل شيخه محمد بن يلّس وباقي مشايخ الصوفية في الجزائر.

وفي أوج نشاطه العلمي، صدر قرار فرنسي بتجنيد الجزائريين لصالح فرنسا، فأصدر الشيخ فتوىً جاء فيها: (كل من يجند نفسه للاستعمار الفرنسي فهو مرتدٌّ عن دين الله) وعلَّقها على واجهة مكتبته، مما أدى لملاحقته وسجنه مرارًا، فرأى الشيخ ابن يلّس أن يهاجر الهاشمي إلى دمشق، وقد كان بين الهاشمي وبين بعض علمائها مراسلات وكانوا يسمعون عن نشاطه وجهاده، ومنهم الأستاذ محمد كرد علي المؤرخ المعروف[5].

تلقيه العلم على أيدي علماء دمشق ومكانته بينهم:

بعد هجرته لدمشق واستقراره فيها بدأ بالعمل كمترجم للغة الفرنسية في شركة خاصة، ولكنه ترك العمل عندما علم أنها تتعامل مع الفرنسيين وتنحاز لهم، وتزامن ذلك مع إكمال تحصيله العلمي فبدأ بتلقي العلم على أكابر علماء دمشق ومشايخها ومن المشايخ الذين تلقى العلم عنهم:

المحدث الأكبر الشيخ محمد بدر الدين الحسني:

قرأ عليه بعض كتب السنن وحضر دروسه، وحصل منه على إجازة بالمعقول والمنقول، وكانت بينهما خلوة لا يحضرها أحد، وقد قدَّم الحسني "لرسالته شرح عقيدة أهل السنة ورسالة أخرى إملاءً على الشيخ محمد هاشم الخطيب"[6]، وعندما توفي الشيخ تاج الدين –ابن الشيخ بدر الدين– والذي كان رئيساً للجمهورية العربية السورية طلبت منه عائلة الحسني أن يقوم بالإشراف على جنازته.

الشيخ عبد القادر الدوكالي:

قرأ عليه علم الكلام والسنوسية وشرح المصنف عليها وأم البراهين، وأجازه الشيخ بالعلوم العقلية والنقلية ووهبه كتبه بعد وفاته[7].

الشيخ محمد الكافي: درس عليه الفقه المالكي، وكان الشيخُ يحضر دروس الهاشمي بآخر حياته.

---

[3] انظر: القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 94.

[4] القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 153.

[5] انظر: محمد عطاء الله يلّس شاوش، **الرسالة اليلسية في التصوف** (دمشق: دار الفكر، 2021)، 30.

[6] القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 134.

[7] انظر: القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 108.

ومنهم أيضاً: محمد أيمن سويد، ومحمد بن جعفر الكتاني، ومحمود العطار، وتوفيق الأيوبي، وعبد الحي الكتاني.

إجازته بالطريقة الشاذلية الدرقاوية:

صحِب الهاشميُ شيخَه محمد ابن يلّيس أكثر من ثلاثين عاماً حتى وفاته عام 1927، تعلَّم خلالها آداب التصوف وتربى فيها على أخلاقه الحميدة وتزكية النفس، ثم لما تفرَّس به شيخه الصلاح والاستقامة والأهلية، أجازه بإعطاء الورد العام بالطريقة الشاذلية الدرقاوية في وقتٍ مبكّرٍ من حياته بمدينة تلمسان.

ولما حضر الشيخ الكبير أحمد ابن مصطفى العلوي (العلاوي) –شيخ الطريقة الشاذلية في الجزائر– إلى دمشق بعد أداء فريضة من الحج عام 1350هـ سأل عن الهاشمي وعندما لقيه أجازه بإدخال الخلوة والورد الخاص (تلقين الاسم الأعظم) والإرشاد العام، ليبدأ الهاشمي بنشر الطريقة في بلاد الشام وما حولها من تلك اللحظة.

سنده في الطريقة الشاذلية الدرقاوية:

اهتم الصوفية بسلاسل الإسناد في إجازاتهم في الطريقة، وسنسرد سند الشيخ الهاشمي كما أثبته تلميذه الشيخ عبد القادر عيسى إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي رحمه الله، والذي بينه وبينه (25) شيخاً:

فقد أخذ الهاشميُ الطريقة عن الشيخ محمد بن يلّيس والشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، وكلامهما عن محمد بن الحبيب البوزيدي، عن محمد بن قدور الوكيلي، عن أبي يعزى المهاجي ومحمد بن عبد القادر باشا، وكلاهما عن العربي بن أحمد الدرقاوي، عن علي الجمل العمراني، عن العربي بن عبد الله، عن أحمد بن عبد الله الفاسي، عن قاسم الخصاصي، عن محمد بن عبد الله، عن عبد الرحمن الفاسي، عن يوسف الفاسي، عن عبد الرحمن المجذوب، عن علي الصنهاجي الدوار، عن إبراهيم الفحام، عن أحمد زروق، عن أحمد الحضرمي، عن يحيى القادري، عن علي بن محمد وفا، عن محمد وفا بحر الصفا، عن داود الباخلي، عن أحمد بن عطاء الله السكندري، عن أبي العباس أحمد المرسي، عن الشيخ أبي الحسن علي الشاذلي رحمه الله تعالى ورضي عنهم[8].

بعض من صفاته وأخلاقه:

اشتهر الهاشمي بتواضعه الكبير وأخلاقه الرفيعة، ويتحدث تلميذه الشيخ عبد القادر عيسى فيقول: كان متخلقًا بأخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، متابعاً له في جميع أقواله وأحواله وأخلاقه وأفعاله، ومن صفاته شدة الصبر مع بشاشة الوجه؛ حتى إني استغربت مرة من صبره فقال لي: يا سيدي! مشربنا هذا جمالي. وكان يأتيه الرجل العاصي فلا يرى إلا البشاشة من وجهه وسعة الصدر، وكم تاب على يديه عصاة منحرفون فانقلبوا بفضل صحبته مؤمنين عارفين بالله[9].

---

[8] عبد القادر عيسى، **حقائق عن التصوف** (حلب: دار العرفان، 1993)، 518.

[9] انظر: عيسى، **حقائق عن التصوف**، 505.

وفاته ودفنه في دمشق:

توفي رحمه الله بدمشق، المدينة التي استقبلته وفتحت مساجدها له ليكمل تعليمه فيها، ويبث علمه بأرجائها، وينشر طيب أخلاقه، وقد نعاه تلميذه الشيخ عبد القادر عيسى فقال: "رحل الشيخ الكبير إلى رضوان الله تعالى وقربه يوم الثلاثاء 12 من رجب 1381 هـ الموافق 19 كانون الأول 1961، وصُلي عليه بالجامع الأموي، ثم شيعتْه دمشق تحمله على الأكف إلى مقبرة الدحداح، حيث وُورِي مثواه، وهو معروف ومُزَار. ولئن وارى القبرُ جسدَه الطاهر الكريم، فما وارى علمه وفضله ومعارفه وما أسدى للناس من معروف وإحسان"[10].

مؤلفاته ورسائله العلمية ومنظوماته الشعرية:

كان الهاشمي متبحراً في كثير من العلوم الإسلامية فقد نشأ في بيت علمي، وكانت مدينة تلمسان قِبلة لطلبة العلم وأهله، وزاد على ذلك أنه لما هاجر لدمشق تتلمذ على أكابر علمائها، ثم إن طريقته الشاذلية طريقة تحضُّ على العلم والدعوة إلى الله على بصيرة، فأثمر علمه وتصوفه عن رجل محمَّدي يعلمُ ويعملُ بما يعلم.

وقد اشتهر بتمكُّنه في علم الكلام والتصوف أكثر من غيرها من العلوم، ولعل سبب شهرته بذلك هو كتابه "مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة"، إضافة لرسائله في الكلام والتصوف وسنعرف بها بإيجاز:

كتاب مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة

شرحٌ على "متن عقيدة أهل السنة" الذي وضعه في علم التوحيد، بدأه بذكر أول واجب على المكلف، ثم بيَّن أقسام الحكم الشرعي والعادي والعقلي، ثم بدأ بالإلهيات، ثم النبوات، ثم السمعيات، واعتمد فيه على عدد كبير من كتب العقيدة وعلم الكلام، فكان "فيه خلاصة ما يحتاجه الطالب لفهم تلك المطالب"[11].

رسالة شرح نظم عقيدة أهل السنة:

قام بنظم متن عقيدة أهل السنة في (48) ثم شرحها في هذه الرسالة شرحاً "انتخبه من كتاب مفتاح الجنة، فبيَّن فيه ما اعتمده العلماء من عقيدة الإمام الأشعري، ورد على آراء بعض الفرق المخالفة"[12].

رسالة سبيل السعادة في معنى كلمتي الشهادة:

شرح فيها نظم "سبيل السعادة في معنى كلمتي الشهادة" الذي جعله في (24) بيتاً، بين فيه معنى "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وما يندرج فيها من عقائد الإيمان.

---

[10] عيسى، **حقائق عن التصوف**، 505.

[11] محمد الهاشمي، **مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: عبد الرحمن الشعار** (القاهرة: دار الإحسان، 2021)، 10.

[12] الهاشمي، **مفتاح الجنة**، 8.

رسالة البحث الجامع والبرق اللامع والغيث الهامع فيما يتعلق بالصَّنعة والصانع:

ألَّفها بسبب "انتشار العلوم الكونية المعروفة الآن بالثقافة العصرية المحشوة بالوساوس وروح الإلحاد وسريانها ممن أخذها عن الأوربيين إلى غيرهم من عامة المؤمنين"[13] بيَّن فيها عن الصَّنعة وأنواعها، والصانع وأنواعه وشروطه، وما ينبغي للباحث من آدب البحث، ومعاني العقائد وأدلتها النقلية والعقلية، واستخدم فيها أسلوب السؤال والجواب.

رسالة القول الفصل القويم في بيان المراد من وصية الحكيم:

شرح فيها قصة المهلب بن أبي صفرة، عندما طلب من أولاده إحضار رماحِهِم وكسرها وهي مجتمعة فلم يقدروا، فلما فرقوها استطاعوا أن يكسر

وتأبى الرماح إذا اجتمعن تكسراً وإذا افترقن تكسرت أفراداها، فنصحهم وَأَنْشَدَ:

وقد ربط بين فائدة قراءة علم العقيدة وبين القصة، ثم ختم بقوله: "وكذلك القائمون بالدين إذا اجتمعوا على إقامة الدين ولم يتفرقوا فيه لم يقهرهم عدوٌ، وكذلك الإنسان في نفسه إذا اجتمع في نفسه على إقامة دين الله لم يغلبه شيطان من الإنس ولا من الجن"[14].

رسالة الحل السديد لما استشكله المريد:

أجاب فيها عن بعض المسائل في التصوف، وشرح بعض العبارات التي يصعب فهمها على كثير من السالكين، وبيَّن معنى الإرادة والمريد، وأهمية الصحبة، وشروط الشيخ الذي يؤخذ عنه الطريق وغير ذلك.

رسالة الدرر المنتثرة في أجوبة الأسئلة العشرة: (الأجوبة الواقية الوفية على الأسئلة العراقية):

أجاب فيها على أسئلة وردته من الشيخ قاسم القيسي، اشتملت على عدد من المواضيع كالكرامات ووجودها في الصالحين أكثر من وجودها عند المتقدمين، والمراقبة، وأحوال الذاكرين، وعن بيت نُسبِ لابن عربي يقول فيه:

العبدُ ربٌّ والرَّب عبدٌ ياليت شعري من المكلف

أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين:

شرح شطرنج العارفين المنسوب للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، وقد بدأ الهاشمي شرحه بالتكلم عن العبد وأقسامه والعدم والوجود والعالم، ثم تناول المراتب المئة التي يتكون منها الشطرنج فبيَّن معناها وآدابها وكيفية الوصول إليها والترقي منها للمرتبة التي بعدها، ثم ختمه بذكر الخصال المكفرة للذنوب وشُعب الإيمان.

---

[13] عبد الرحمن الشعار، **مجموع رسائل العلامة العارف بالله الشيخ محمد الهاشمي التلمساني** (بيروت: كنز ناشرون، 2023)، 158.

[14] انظر: الشعار، **مجموع رسائل العلامة العارف بالله الشيخ محمد الهاشمي**، 233 وما بعدها.

كما حقق كتاب "معراج التشوف إلى حقائق التصوف للشيخ أحمد بن عجيبة"، وطبع كتاب "الدرة البهية في أوراد الطريقة العلوية للشيخ أحمد بن مصطفى العلوي"[15]، وديوانه الشعري.

وكان للشيخ مساهمة بالشعر بما يخدم علم التوحيد والتصوف، إلا قصيدة قالها في رثاء الشيخ محمد الحبيب البوزيدي[16]. ويُلاحظ أن الشيخ لم يكن يعمد للتأليف إلا إذا اقتضت الحاجة لذلك لانشغاله الكامل بالتدريس ومجالس العلم والذكر، وقضايا الأمة المعاصرة كالجهاد ضد الفرنسين في الجزائر والشام، وتزكية المريدين وبناء الشباب المسلم؛ الذي كان له دور كبير من بعده في نشر العلم والتصوف في بلاد الشام وخارجها.

الأثر الذي تركه في نشر الطريقة الشاذلية والنهضة العلمية:

إن جمع الشيخ بين العلم الراسخ والتصوف الحقيقي جعله مدرسة متكاملة ومقصداً لطلاب، فقد كان له دروس بعلم الكلام والتصوف والفقه والتفسير والحديث والمصطلح وغيرها، "وكان بيته قِبلة للعلماء والمتعلمين والزوار، ولا يضجر من مقابلتهم، ويقيم –مع ضعف جسمه– حلقات منظمة دورية للعلم والذكر في المساجد والبيوت ويطوف في مساجد دمشق، يجمع الناس على العلم وذكر الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم"[17].

دروسه ومجالسه:

كان الشيخ صاحب همة عالية وكان حريصاً على التعليم ومجالس الذكر، بالإضافة إلى أنه لم يكن ينتظر قدوم الطلاب إليه، بل كانت له دروس منتشرة في مختلف مساجد دمشق وهي كما ذكرها الشيخ محمد رضا القهوجي:

- يوم الأحد: درس بالجامع الأموي بعد صلاة العصر، ودرس ومجلس ذكر بجامع الشَّامية بعد المغرب.
- الاثنين: درس بحي المهاجرين بعد المغرب ببيت أحد الجيران.
- الأربعاء: مجلس الصلاة على النَّبيّ بأحد مساجد دمشق.
- الخميس: درس بجامع الشَّامية بعد المغرب.
- الجمعة: درس بمنزله بعد الفجر، ودرس ومجلس ذكر بجامع نور الدين الشهيد بعد الظهر، ومجلس بعد العصر بمنزل الشَّيخ بدر الدين الحسني.

---

[15] انظر: الهاشمي، **مفتاح الجنة**، 139.

[16] انظر: الهاشمي، **مفتاح الجنة**، 140.

[17] عبد الله أحمد مراد، **الحضر والسور الشيخ محمد الهاشمي التلمساني عصره وطريقته الشاذلية** (إسطنبول: دار الأصول العلمية، 2022)، 179.

وقد بقي مواظباً على ذلك أكثر من أربعين سنة لآخر حياته[18]، وكما أن تلاميذ الشيخ ومن تربى على يديه تميزوا بتحصيلهم العلمي، فإنهم تميزوا بأخلاقهم وسلوكم الصوفي، ويصف الشيخ عبد القادر عيسى مجالسه فيقول: "كان إذا حضرْتَ مجلسه، شعرت كأنك في روضة من رياض الجنة"[19].

وهكذا كانت التربية الصوفية التي غرسها في أتباعه ومحبيه من خلال مجالس ودروسه، تربية نبوية أصيلة بعيدة عن التصنع والرياء، قائمة على التخلق بالأخلاق الحميدة والابتعاد عن الأخلاق الرزيلة، فـ "التصوف كله أخلاق ومن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف" حتى أن المربي الكبير الشيخ عبد القادر عيسى رحمه الله اختار هذه العبارة لتكون التَّعريف الأول للتصوف، ولتكون شعاراً لمن يتربى على يديه من المريدين.

تلاميذه:

كان لنشاط الشيخ العلمي والدعوي سبب كبير في كثرة تلاميذه، وكان هذا سبباً رئيسياً لانتشار الطريقة الشاذلية في بلاد الشام وما حولها، وقد تتلمذ عليه عدد كبير من الشخصيات العلمية ورجال الإفتاء والفقه، كمفتي سوريا الشيخ أبو اليسر عابدين وغيره، وسنُعرِّف هنا بعدد منهم ممن أجازهم الشيخ بالطريقة الشاذلية وتلقين الأوراد:

الشيخ محمد سعيد البرهاني (ت، 1967).

ولد بدمشق لأسرة علم وتصوف، وأخذ العلم عن كثير من علمائها كالشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ محمد بدر الدين الحسني، والشيخ أبي الخير الميداني الذي أذنه بالطريقة النقشبندية، وتتلمذ على الهاشمي الذي أذنه بالورد العام والخاص وأصبح ينيبه عنه أكثر الأحيان، وكانت له مكانةٌ في المجتمع الدمشقي بسبب تواضعه وأخلاقه الحسنة.

ألَّف العديد من الكتب منها: شرح الهدية العلائية، تعليقات على الدرر المباحة في الحظر والإباحة، الوصية الموجزة، وقد أجاز عدداً من المريدين، منهم: محمد بشير القهوجي، وعبد الرحمن الشاغوري، ومحمد بن صالح الخرسة.

الشيخ عبد القادر عيسى (ت، 1992)

ولد بمدينة حلب لأبوين صالحين، ويصل نسبُه للحسين بن علي رضي الله عنهما، درس العلوم الشرعية في المدرسة الشعبانية الشرعية، وأخذ عن كبار علماء حلب كالشيخ عبد الله سراج الدين، والشيخ محمد ملَّاح، وصحب الشيخ حسن حَسَاني الذي أذنه بالطريقة القادرية.

التقى بالهاشمي، في الجامع الأموي بدمشق وهو يشرح بعض مباحث علم التوحيد؛ فقال له الشيخ: (جئت آخر الناس وتكون أولهم بإذن الله، فأنا أنتظرك من زمن طويل)، وأَذِنَهُ بالورد العام والخاص وبتربية المريدين وإرشادهم.

---

[18] انظر: القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 63 وما بعدها.

[19] عيسى، **حقائق عن التصوف**، 503.

يُعد الشيخ من أكبر المجددين بالتصوف ويشهد له كتابه "حقائق عن التصوف" الذي طُبع أكثر من (25) مرة وتُرجم للعديد من اللغات، وقد سلك على يديه الآلاف من الناس، ومن مريديه الشيخ محمد مضر مَهْملات والشيخ بكري حياني في حلب، والشيخ عدنان السقا في حمص، والشيخ أحمد فتح الله الجامي في تركيا، والشيخ حازم أبو غزالة في الأردن، وغيرهم الكثير، توفي في تركيا ودفن بإسطنبول في مقبرة سيدنا أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه.

الشيخ محمد سعيد الكردي (ت، 1972).

هاجر من الأردن لطلب العلم في دمشق فالتقى بالشيخ الهاشمي وأصبح من أبرز المقربين منه، وقد طلب منه شيخه العودةَ للأردن لتعليم الناس، فرجع إلى إربد وبنى زاوية ومسجداً ومدرسة شرعية.

أنشأ نهضة علمية ودعوية بالأردن وأخذ عنه الكثير من المريدين، وكان مدرسة متكاملة بالفقه والتفسير والحديث، والتاريخ، والتصوف، والسيرة، وله العديد من المؤلفات منها: الدر الفريد لإحياء طريقة الجنيد، ديوان القصائد الروحية في الأسرار الذاتية، رسالة التوحيد لمن أرد الدخول إلى مقام التفريد.

الشيخ محمد هاشم الخطيب (ت، 1958).

كان من أقران الهاشمي عند الشيخ الحسني، حيث تعرَّف عليه وأخذ عنه الطريقة الشاذلية، وقد شارك بتأسيس عدد من الجمعيات ومنها: الجمعية الغراء، وجمعية العلماء، وجمعية التهذيب والتعليم الخيرية.

الشيخ محمد النبهان (ت، 1974)

ولد بمدينة حلب، ودرس بالمدرسة الخسروية الشرعية، وأجازه الشيخ الهاشمي بتلقين الورد العام والخاص، أسس المدرسة الشرعية بجامع الكلتاوية ودفن بها.

الشيخ محمود السيّد الدوماني (ت، 1949).

كان مديراً لأوقاف مدينة دوما، وتولى الخطابة والإمامة فيها وأنشأ نهضة علمية، واشتهر من تلاميذه: ولداه عبد الله وهاشم الذي أُذن من الشيخ الهاشمي أيضاً وصار مفتياً بعد والده ومديراً لأوقاف دوما.

الشيخ عبد الوهاب الصلاحي (ت، 1962).

كان يُلقن الذكر للحاضرين في مجالس الطريقة، أسس معهدًا للعلوم الشرعية للطلبة الأتراك، وأمَّ عدداً من مساجد دمشق، ومنها إمامة القصر الجمهوري زمن الشيخ تاج الدين الحسني.

الشيخ قاسم القيس (ت، 1955)

مفتي بغداد وخطيب ومدرس المقام الكيلاني، أخذ الطريقة الشاذلية عن الشيخ الهاشمي، وقد ألف الهاشمي "رسالة الدرر المنتثرة في أجوبة الأسئلة العشرة" للرد على الأسئلة التي سأله عنها الشيخ قاسم.

الشيخ محمد بشير القهوجي (ت، 1999)

أذن له الهاشمي بتلقين الورد العام والخاص، أسس عدداً من الزوايا: في حمص ودرعا وحماة، وزاوية ومسجد بمدينة الرستن –وهو أول مسجد تقام فيه صلاة الجمعة–، وطرابلس لبنان، وزاوية في غازي عنتاب.

الشيخ عبد الرحمن الشاغوري

صحب الهاشمي ثلاثين عاماً وأخذ عنه التوحيد والتصوف، وكان القارئ في درسه، شارك بالثورة ضد الفرنسيين، وبعد وفاة شيخه أذن بالطريقة من الشيخ محمد سعيد الكردي وغيره، له ديوان "الحدائق الندية في النسمات الروحية".

وقد أجاز الشيخ الهاشمي عدد من المشايخ بالورد العام منهم: الشيخ محمد صالح الحموي، ومحمد سعيد الحمزاوي نقيب الأشراف في دمشق، ومحيي الدين الكردي أحد كبار قراء الشام وفقهائها، وغيرهم، كما أن الشيخ أبو اليسر عابدين – مفتي الجمهورية العربية السورية وأكبر فقهاء الحنفية في دمشق– دخل الخلوة على يد الهاشمي[20]، وكان الشيخ شعيبٌ الأرنؤوط[21] أحد علماء السلفية في دمشق، يزور الشيخ الهاشمي في بيته، ويستمع لدروسه في التصوف، وكان الهاشمي يتوسم فيه الخير، ويقدِّمه في آخر درسه للدعاء[22].

امتداد الشاذلية في تركيا:

لم يتوقف انتشار الطريقة بعد وفاة الشيخ الهاشمي رحمه الله، فقد استمر تلاميذه وتلاميذهم بنشرها وتعليم الناس وتزكية نفوسهم، كما أنها تنحصر في بلاد الشام؛ بل امتدت إلى تركيا ودول أخرى، وزاد انتشارها بعد الثورة السورية، ومن نماذج نشاط الطريقة في تركيا:

الشيخ محمد موفق المرابع

من تلاميذ الشيخ صالح الحموي، يقيم عدداً من مجالس الذكر في إسطنبول بمسجد قصر العلم، ومسجد نيشانجه بمنطقة الفاتح، شارك بتأسيس العديد من المؤسسات؛ كمعهد العلامة الشيخ عبد الرزاق الحلبي بمنطقة الفاتح، ودار القرآن الكريم وعلومه، ودار طيبة للعلوم الشرعية والعربية، ومعهد العلامة محمد صالح الحموي للقرآن الكريم والتزكية، ودار السادات للقرآن الكريم والتزكية والتعليم بمدينة قونيا.

الشيخ محمد خالد الخرسة

من تلاميذ الشيخ عبد الرحمن الشاغوي، شارك بتأسيس معهد العلامة الشيخ عبد الرزاق الحلبي، ويدير مقرأة جامع حافظ أحمد باشا بحي الفاتح، ويعطي دروساً بمعهد الإمام أبي حنيفة.

الشيخ أحمد فتح الله الجامي وخليفته الشيخ محمد رجو

---

[20] مراد، **الحضرة والسور**، 185.

[21] انظر: إبراهيم الزيبق، **المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط** (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012)، 110.

[22] ولكن هذه العلاقة لم تستمر بسبب خلاف علمي حول إحدى المسائل فعزم الشيخ الأرنؤوط على عدم العودة لدرس الشيخ الهاشمي.

من تلاميذ الشيخ عبد القادر عيسى، توفي عام 2023 بمدينة مرعش، وخَلَفَهُ فيها تلميذه الشيخ محمد رجو الذي يقيم مجالس العلم والذكر، ويشرف على المجالس التي يقيمها تلاميذه في مدن غازي عنتاب وبورصا وأورفا وقيسري وإسطنبول، بالإضافة لعدد من المعاهد الشرعية وتحفيظ القرآن التي افتتحها في تلك المدن.

الشيخ محمد رضا القهوجي

يدير الزاوية التي أسسها والده في غازي عنتاب، ويغلب عليه الاهتمام بالجانب العلمي والتأليف.

وهكذا فإن الشيخ محمد الهاشمي رحمه الله ومن بعده تلاميذه قد أنشأوا أجيالاً من العلماء يتمسكون بالهدي النبوي، فترى الواحد من المنتسبين للهاشمي أو أحد تلاميذه كأنه تجسيد واقعي للسيرة النبوية المطهرة.

نشاطه المجتمعي

كان للشيخ نشاط مجتمعي بارز إذ ولم يكن يهمل قضايا أمته وهموم مجتمعه، بل كان مشاركاً فيها لا يترك واقعة تمر بها الإمة إلا ويقدم ما يستطيع من جهد وكفاح، فقد كان في شبابه يحارب الاحتلال الفرنسي في الجزائر ويحرض عليه، وأما في دمشق فقد اشترك في معركة ميسلون تحت قيادة يوسف العظمة الذي دهش لوجوده "فكان جوابه: لئن لم أُجِد استعمال السلاح، أليس للمقاتلين المجاهدين نِعَال؟ أذهب معكم لأصلح نعالهم مجاهداً بعملي هذا"[23]، وقام أيضاً "بحراسة حيه في المهاجرين وكان عمره قد جاوز السبعين"[24].

وقد اشترك الشيخ أيضاً في تأسيس عدد من الروابط والجمعيات منها: "رابطة العلماء سنة 1946 وانتخب نائباً لرئيسها، وشارك في مؤتمرها عام 1957 الذي عقد لنصرة الجزائر، وكانت له اليد الطولى في تأسيس دائرة أرباب الشعائر الدينية التي لازالت قائمة حتى اليوم وترأسها فترة من الزمن، كما سعى لبناء مسجد الرضوان في حي المهاجرين"[25].

لدرجة أنه "ليس هناك كتاب صدر في الشام عن الحياة الدينية والوطنية في سوريا بدءاً من العشرية الثانية للقرن العشرين إلا وتحدث عن الشيخ محمد الهاشمي التلمساني"[26].

خاتمة

من خلال استعراض مسيرة الشيخ محمد الهاشمي شيخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية على الصعيد العلمي والدعوي الصوفي فإننا نخلص إلى النتائج التالية:

---

[23] انظر: القهوجي، **العلامة محمد الهاشمي مربي السالكين**، 154 وما بعدها.

[24] سهيل الخالدي، **مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية في بلاد الشام مهاجرو تلمسان أنموذجاً**" مجلة أفكار وآفاق 3/22 (جانفي 2012) 117.

[25] الخالدي، "**مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية** (التصوف)، 118.

[26] الخالدي، "**مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية** (التصوف)، 116.

- إن التلقي الصحيح للعلم من الطلبة الجادين على يد العلماء المتمكنين، لا بد أن ينتج للأمة علماء ربانيين متمكنين في علمهم ومستمرين في عطائهم.
- إن أخذ التصوف عن أهله الذين نوَّر الله بصائرهم بنور المعرفة، وملازمتهم واتباعهم، لا بد أن يثمر شخصيات متزنةً من كافة النواحي، تتعامل مع مجتمعها على أساس من التواضع والعطف والرأفة.
- إن تمسك العالِم بالهدي النبوي في كل أحواله، كفيل بجذب القلوب إليه لتتلقى العلم على يديه وتتخلق بأخلاقه النبوية.
- إن رجال التصوف الأصيل لم يكونوا منعزلين عن مجتمعهم، وإنما كانوا دائمي التفاعل معه والتأثير به، فالشيخ محمد الهاشمي شيخ الطريقة الشاذلية بقي حتى آخر أيامه يكافح ضد التخلف والجهل والاستعمار وينشر العلم والأخلاق أينما حل وارتحل.
- تميزت الطريقة الشاذلية –ومن خلال استعراض مسيرة رجل من أشهر رجالها في القرن الماضي– بأنها طريقة علم وعمل وأخلاق، فالعلم أول الطريقة والعمل أوسطها والأخلاق ثمرتها.
- إن الطريقة الشاذلية بما تمثله من روح الإسلام وجوهره طريقة حية لا يخبو نورها، وما دام أهلها متمسكون بما كان عليه أسلافهم فهم على خير، ولا بد لهذا الخير أن يعم وينتشر.
- كانت بلاد الشام عبر تاريخها دائماً ما تفتح أبوابها للعلماء الربانيين، وتقدمهم، وتعرف أقدارهم، وتعطيهم ما يستحقونه من مكانة.

المصادر والمراجع

الحافظ، محمد مطيع، أباظة، نزار. تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري. دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 1986.

الخالدي، سهيل. "مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية (التصوف) في بلاد الشام مهاجرو تلمسان أنموذجاً" مجلة أفكار وآفاق، 3 (جانفي 2012)، 91-120.

الزيبق، إبراهيم. المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة 1، 2012.

شاوش، محمد عطاء الله يلِّس. الرسالة اليلِّسية في التصوف. دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 2021.

الشعار، عبد الرحمن. مجموع رسائل العلامة العارف بالله الشيخ محمد الهاشمي التلمساني. بيروت: كنز ناشرون، ط 1، 2023.

العسكري، عبود عبد الله. منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية. دمشق: دار النمير، الطبعة 2، 2004.

عياش، عبد القادر. معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين. دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 1985.

عيسى، عبد القادر. حقائق عن التصوف. حلب: دار العرفان، الطبعة 16، 1993.

أسس الروحية في الحركة الإصلاحية الخديمية

عبد الأحد مصطفى عبد الرحمن لو *

مقدمة

يشمل الدين الإسلامي عقيدة وأفعالا وأخلاقا؛ فهو رسالة ربانية تتضمن تكوين الفرد في الخضوع لعبادة خالقه بالجوارح، كما تتطلب تصفية الروح بتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل. وأدرك علماء الإسلام مركزيةَ هذا الجانب في الرسالة المحمدية، كما تدل عليه النقول الصحيحة، وتشهد عليه عناية السلف به بدءا من الصحابة ووصولا إلى التابعين وتابعيهم، إلى أن اختلط الحابل بالنابل، فترك بعض الناس وراء ظهره هذا الركنَ، بإيثار حطام الدنيا على الآخرة ونعيمها. وفي هذا السياق ظهر التصوف كثورة روحية لإحياء مقام الإحسان، تجمع الشريعة بشقيها الظاهري والباطني، وتربط الإنسان بربه بجعله متوازنا تتكامل في شخصيته مراعاة الجوارح مع صفاء الروح. ذلك بفضل الأئمة، أمثال: الحارس المحاسبي (ت243هـ)، وتلميذه الجنيد البغدادي (ت298هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، ثم من حذا حذوهم من المصالحين.

ويعدُّ أبو المحامد الشيخ أحمد بَمْبَ امباكي (ت1346هـ/1927م) الملقب بخادم الرسول-صلى الله عليه وسلم، زعيم الحركة الإصلاحية المعروفة بالمريدية في السنغال، من أبرز رواد الإصلاح في عصر النهضة الحديثة؛ بل عدّه الدكتور محمد خالد ثابت من أبرز علماء المسلمين وأكثرهم تأثيرا في الإصلاح خلال القرن العشرين، وذلك في كتابه "من أقطاب الأمة في القرن العشرين"[1]. ويلاحظ أنه أسّس فكرته الجهادية نابعةً من التربية الروحية؛ حيث كانت بمثابة روح النهضة عنده في الجهاد ضد الاستعمار. وتهدف الورقة إلى اكتشاف شخصيته، كواحد من أبرز رواد الإصلاح، بتسليط الضوء عن مكانة التربية الروحية في مشروعه، والأسس الروحية عنده، وآثار تربيته الروحية

المبحث الأول: الشيخ أحمد بمب مصلحا ومجددا:

يُعدّ الشيخ أحمد بمب امباكي (1853-1927م) من العلماء المصلحين[2] الذين لهم دور فعّال في نشر الدين، والتصدي للقوى الاستعمارية. وقبل التطرق إلى هذه الجهود، سنتطرق إلى ظروف نشأة حركته والحالة التي كانت تحيط بمجتمعه.

---

* طالب الدراسات العليا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، al2102151@qu.edu.qa

[1] محمد خالد ثابت، **من أقطاب الأمة في القرن العشرين** (القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 2009/1430)، 179.

[2] يرى بعض الباحثين أنه أكثر شخصية إسلامية تناولت أقلام الباحثين سيرته وحركته في غربا إفريقيا. وينظر:
John Hunwick, The writings of western Sudanic Africa (Brill, Eiden New York Koln, 2003), 396.
وللتوسع في ترجمته، ينظر: الشيخ محمد الأمين جوب الدكاني، **إرواء النديم من عذب حب الخديم، دراسة وتحقيق**: الرابطة الخديمية للدارسين والباحثين (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2017/1439)؛ الشيخ محمد البشير امباكي، **منن الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم**، تحقيق: محمد شقرون، مراجعة: أكاديمية منن الباقي القديم (القاهرة: دار المقطم، الطبعة 2 2017/1438).

المطلب الأول: سياق نشأة دعوته الإصلاحية:

إن المتأمل في تاريخ الإسلام بإفريقيا يجد أنه شهد كثيرا من الحركات الإصلاحية، بواسطة الزعماء الدينيين الذين ضحّوا بحياتهم في نشر الدين، بيد أن كثيرا منهم واجهوا سيطرة الاستعمار، فلم يفلحوا في مهمتهم الدعوية، الأمر الذي ترك مجالا للفساد الأخلاقي، والسياسي، والاجتماعي؛ بحكم غزو الاستعمار الذي كان مهيمنا على القوى الدينية. وهذا ما سنلاحظ في السنغال أيام ظهور دعوته، حيث نجد أن "الإسلام لم يَحظ في هذه البلاد إلا بعدد قليل ممن يعرفونه حق المعرفة، ويحسنون له في جميع المجالات الاجتماعية والثقافية الدينية والاقتصادية"[3]. بل كان المجتمع ينقسم إلى ثلاث طبقات، تتمثل في الأمراء الذين أسّسوا إماراتهم الخاصة وفرضوا سيطرتهم على من يعيش فيها وخوّلوا لأنفسهم حرية التصرف في هؤلاء وممتلكاتهم، ورجال الدين أنهكَهُم المستعمرون والأمراءُ حتى أصبحوا ضعفاء من حيثُ العقيدةِ؛ فاستغلوا الناس باسم الدين، وعامة الناس الذين كانوا ضحايا الطبقتين' ونجد الشيخ أحمد بمب نفسه يصف شيئا من هذه الحالة، فيذكر المتشيخين الذين كانت همتهم استغلال الناس[4]، والأمراء الذين كانوا يدعون إلى مصالحهم باسم الجهاد[5]، والغزو الاستعمار الذي كان له تأثير سلبي على المجتمع[6]، ونتج عنه تفشي الأمراض الخلقية؛ إذ تحققت في الأفراد القاعدةُ الخلدونية "المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب"[7]. هذا، بالإضافة إلى انتشار الجهل الذي انضاف إلى الأزمة، فسادت بسببه البدع والخرافات، وغيرها مما يأتي نتيجةً لجهل المجتمعات[8].

المطلب الثاني: تصريحه بالإصلاح والتجديد:

بعد توفر العوامل التي تدعو إلى التغيير، أعلن نيته في التجديد؛ فعبّر عن الأهداف التي يرمي إلى تحقيقها، والتي تتمثل في تجديد الدين وإحياء السنة الغراء[9]، فنشأت حركته الإصلاحية، في حدود 1883-1884م، ذات مرجعية إسلامية طردا وعكسا، مركزة على التربية الروحية إلى جانب التعليم. "ولما علم الشعب السنغالي بما هو عليه من الحق ومحاربة البدع

---

[3] الشيخ مصطفى عبد الرحمن لوح، **حقائق عن حياة خادم الرسول وحركته الإصلاحية**، محاضرة ألقيت في إحدى قاعات الأمم المتحدة نيويورك، بتاريخ 1978/07/28م (نسق المستند المنقول/pdf: المكتبة المريدية)، 6.

[4] الشيخ أحمد بمب امباكي، **مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني**، دراسة وتحقيق: دائرة روض الرياحين (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ط2، 2017/1439)، 175.

[5] امباكي، **مسالك الجنان**، 123.

[6] توسع في وصف الغزو الفكري وخطورته في قصيدته: الهام السلام في الذب عن دين الإسلام (نسق المستند المنقول/pdf: المكتبة المريدية).

[7] عبد الرحمن ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار يعرب، 1425هـ/2004م)، 283/1.

[8] ينظر حديثه عن انتشار الجهل في المجتمع في كتابه: "مغالق النيران ومفاتح الجنان"، ضمن: ثلاث منظومات في التصوف والسلوك، عناية وتعليق: دائرة فتح الغفار بالمغرب (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1437هـ/2016م)، 62.

[9] انظر: قصيدته المطرزة بحروف: "لي الله القرآن جبريل محمد محمد"، ضمن: ديوان الفيوضات الربانية في القصائد المطرزة بالأعوام والشهور (نسخة تم رقنها عبد القادر شيخ ميمونة الكبرى بتاريخ 2010/4/8م)، 201.

والخرافات والشعوذة والدجَل، وإزالتِها عن وجه الإسلام، ومن بثّ روح العقيدة الصحيحة الخالصة، والوعي في قلوب المسلمين، بدأً يتهافتُ عليه كالجراد المنتشر، فجعل يربّيهم على عبادة الله وتوحيده واتباع سنة نبيه الكريم –صلوات الله وسلامه عليه– كما بدأوا يطلقون على أتباعِه "المريدون"، أي الذين يريدون وجه الله"[10].

المبحث الثاني: مركزية التربية الروحية في حركته الإصلاحية:

المطلب الأول: أهمية التربية الروحية:

تمثل التربية الروحية عنصرا أساسية لإنجاز نهضة دينية. ذلك أن البعد الروحي يمثل القوى الداخلية التي تمكن من التصدي لتحديات الحياة. ولهذا كان محط اهتمام لدى الأديان، باعتباره مصدر تصفية الفرد وتصفية سلوكه. وأولى له الإسلام عناية فائقة، وجعله عنصرا مركزيا في رسالته، بدليل الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ [الشمس: 10]، بل جعل إرشادَ الناس إليه من وظائف الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [الجمعة: 2]. وفي المقابل، جاءت السنة النبوية تؤكد ذلك بنصوص دلت على وجوب تطهير القلب، وضرورة الإقلاع عن استخفاف آفات النفوس. وكان هذا دافعا للرعيل الأول من الصحابة والتابعين نحو الاهتمام به؛ لإدراكهم أن صلاح الشخص منوط بإصلاح قلبه، وإخراج نفسه من داعية هواها، باعتبار أن المقصد الأعظم من وضع الشريعة –كما بيّن الشاطبي– هو "إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"[11]. وذلك ما يعكس المكانة التي تحتلها التربية الروحية داخل الفكر الإسلامي؛ لأنها تولد صفاء الروح وطهارة النفس.

المطلب الثاني: التربية الروحية في حركته الإصلاحية:

إن المتأمل في حركته يجد أنها ذات صبغة روحية تربوية، وأن التربية الروحية كانت روحَ النهضة فيها. ومما يجسد ذلك تركيز الشيخ المؤسس عليها في شتى جوانب إصلاحه، سواء في الجانب النظري المتمثل في كتبه، أو التطبيقي الذي يتجلى في ممارسته للتربية من خلال مدارسه التي جمعت بين التربية والتعليم. وربما يعود ذلك إلى كون الانحراف الخلقي أبرزَ المشاكل التي عرفها مجتمعه فناسب أن تكون التربية هي الحل الذي به تصلح الأمور.

---

[10] لوح، **حقائق**، 4.

[11] إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (د.م: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م)، 289/2.

ويدل على محوريّتها في مشروعه أن أول شيء بدأ به كان تأسيس مدرسة تربوية تتولى ترقية الهمم ومداواة النفوس[12]. ذلك أن الرجوع إلى ظروف قيام حركته يؤكد أنه كان مُدرّسا صِرفا يأتيه طلاب العلم؛ حيث كان مجلسه كعبة لهم، إلا أنه بعد إحساسه بمسؤولية الإصلاح وإدراكه أن التعليم وحده لا يكفي، قرّر تغيير أسلوبه بالانتقال من معلم صرف إلى مربّ روحي، فأعلن قائلا: "ألا من كان صحبنا للتعلم فلينظر لنفسه وليذهب حيث شاء وليأو لجنسه، ومن أراد ما أردنا فليسر بأمرنا وليقم بأمرنا"[13]. وكان هذا الكلام قد أوقع جدلا في نفوس كثير من الطلبة، فآل الأمر إلى ذهاب الجل وبقاء القل[14].

نعم، أوقع جدلا في أوساط التلاميذ لعدم إدراك بعضهم فحوى دعوته، ولما قد يتوهم من تصريحه أنه يغض من قيمة التعلم، وهو بعيد عن ذلك؛ إذ لم يكن قصده ترك التدريس بالكلية، بل كان مراده الانتقالَ من مجرد التلقين إلى نمط أكثر فعالية وهو الجمع بين التربية الروحية والتعليم، بتحويل العلم من كونه المقصد الأسمى إلى اعتباره وسيلة لتحقيق أهداف تربوية. والدليل على أنه لم يقصد بعبارته الحط من قيمة التعلم أن المدارس التي أنشأها وكثيرا من مؤلفاته التعليمية كانت بعد إعلان التجربة الجديدة، إضافة إلى أنه استمر –بعد قيام الحركة– يباشر التدريس كما نلحظ ذلك أيام إقامته بموريتانيا[15]، كما ظل يأمر أتباعه بالتعلم، بل "كان أكثر ما يأمر مريديه به طلب العلم، ويقول لهم: إنه لا يصح شيء دونه"[16].

ولما وافقه بعض الأصحاب على السير معه إلى الله بالعلم والتزكية "ترقى بهم عن حال التدريس إلى حال التربية والترقية"[17]، وأخذ "بهم طريقة التربية والسلوك على قواعد العلم الصحيح والدين القويم"[18]، كما كان "يلقي إليهم في فترات الأعمال من لطائف الحكم ما يبصر به عيب النفس، ويفهمهم حقائقَ الدين، ويرقيهم للتحلي بحلي الكمال، من تهذيب الأخلاق وتطهير القلوب"[19]، فانتقل بهم إلى سماء التزكية وأعاد للتربية الروحية مكانتها في المجتمع.

وهذا ما يبين مكانتها في حركته؛ إذ كانت بمثابة روح النهضة فيها للتحرر من نير الاستعمار، كما كانت نقطة انطلاق دعوته لمواجهة الانحراف. وهو مما يدل على أهميتها في تحقيق النهوض الإسلامي، ذلك أن الأمة الاسلامية لم تفقد هويتها، ولم تشهد تخلفها الحضاري إلا بعد فصلها بين الجانب المادي والروحي، كما يشير إليه إريك جفرو حين قال: "إن مأزق

---

[12] للاطلاع على تفاصيل ذلك، ينظر: الدكاني، **إرواء النديم**، 77؛ امباكي، الشيخ أحمد بمب، "منور الصدور لدى المنازل وعند الدور"، ضمن: ثلاث منظومات في التصوف والسلوك، عناية وتعليق: دائرة فتح الغفار بالمغرب (الرباط: مطبعة المعرف الجديدة، 1437هـ/2016م)، 56.

[13] الدكاني، **إرواء النديم**، 75.

[14] المرجع السابق، 75.

[15] عيسى غي، الغيبة البرية للشيخ الخديم: **أسباب وآثار** (نسق المستند المنقول/pdf: المكتبة المريدية)، 75.

[16] محمد عبد الله العلوي، **النفحات المسكية في السيرة البكية**، دراسة وتحقيق: محمد بمب درامي وأبو مدين شعيب اتياو (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1437/2015)، 67.

[17] الدكاني، **إرواء النديم**، 77.

[18] امباكي، **منن الباقي**، 138/1.

[19] المرجع السابق، 139/1–140.

الفكر الإسلامي الوسيط متأت في كونه عزف عن نموذج الإصلاح الصوفي الذي تبلور بقوة بعد سقوط بغداد والأندلس"[20]، بل هو يرى "أن التصوف الإسلامي قدّم تصورا عقلانيا أكثر صرامة ودقة من العقلانية الفلسفية والكلامية"[21]. والحق أن التصوف لم يصل إلى ذلك إلا بسبب اعتماده على التربية التي هي أساس تكوين الإنسان؛ لأنها تزرع في النفوس "مكارم الأخلاق التي هي عماد الدين، وأساس العلاقات الإنسانية، ومنطلق كل حضارة"[22].

المبحث الثالث: الأسس الروحية في حركته الإصلاحية:

إن الناظر في حركته يدرك أنها حركة تجديدية مرجعيتها الكتاب والسنة، وأنها امتدادا للجهود التجديدية التي سلكها العلماء. ونجد دليلا لذلك حينما نستحضر الأسئلة التي وجّهها الحاكمُ أمير اندر إلى الشيخ المؤسس، وسأله فيها عن تاريخ طريقته وأسسها، فكان مما أجابه قوله: "أس الطريقة الإيمان بالتوحيد، والإسلام بالفقه، والإحسان بالتصوف"[23]. وهذا يعني أنه بنى على ما سبقته من الحركات التجديدية، بالمحافظة على الثوابت، والتغيير في الأساليب. ذلك أن التغاير بين المجددين إنما يكون في الوسائل حسب ما تقضيه الظروف. وبالتأمل في أقواله هو وفعاله، وتصرفاته، يلاحظ أن الآليات التي ركّز عليها تتمثل في الآتي:

أولا: العلم النافع:

سبقت الإشارة إلى أن انتشار الجهل كان من الأزمات التي عانى منها المجتمع أيام ظهور دعوته، فكان من الطبيعي أن يكون العلم أحدَ الآليات التي يتخذها. ولهذا يتبوأ مكانة عالية في مشروعه؛ إذ كان يرى أن خير وسيلة للجهاد ضد المستعمر هو محاربة الجهل بإيصال العلم والتقوى إلى قلوب المسلمين. ولذلك لم يختر طريق العنف –كما فعل غيره– في مواجهة الاستعمار؛ بل وجّه اهتمامه إلى تزويد الناس بالمعارف إلى جانب التربية الصحيحة، كما يلاحظ في رده على المستعمر حين اتهمه بالجهاد بالأسلحة، بعبارته الشهيرة: "إني أجاهد بالعلوم وبالتقى"[24].

---

[20] السيد ولد اباه، **الدين والسياسة والأخلاق**: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي (لبنان: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014)، 167.

[21] ولد اباه، **الدين والسياسة والأخلاق**، 168.

[22] خالد التوزاني، **التسامح الروحي بين الأديان من منظور الدبلوماسية الروحية** (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2019)، 46.

[23] الشيخ أحمد بمب امباكي، **المجموعة الصغرى**، تحقيق: الرابطة الخديمية للدارسين والباحثين (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2018/1440)، 255.

[24] الشيخ أحمد بمب امباكي، قصيدة: يا جملة قد ثلثوا بضلالهم (نسق المستند المنقول/pdf: المكتبة المريدية)، 1.

وإذا صح أنه اختار نشر المعرفة كوسيلة للتجديد، فنجد أن المنهج الذي سلكه في تحقيق ذلك تمثل في التدريس[25]، وإنشاء المدارس[26]، والتأليف[27]، والتوعية والإرشاد[28]. كما نجد أن تطبيقه لنظرية الجهاد بالعلم كان موصولا بأربعة مقاصد، هي: الخروج من الضلال، ونفع الناس، وإحياء العلوم، والعمل به[29]، وأن دعوته إلى تحصيل العلم كانت مقرونة ببيان المعيار الذي يجعله نافعا، وهو أن يُقصد به وجه الله، وتكون ثمرته زيادة خشية الله[30]. وهو مما يدل على اعتباره العلم وسيلة للتربية.

ثانيا: العمل الصالح:

يرى أن العلم لا يكفي ما لم يصحبه العمل؛ لأن العلم يبقي وسيلة، والوسائل لا عبرة بها مالم تؤد إلى الغايات. ولهذا أكثرَ من الدعوة إلى العلم الصالح الذي هو ثمرة العلم[31]. والمتأمل في كتاباته يجد أن العمل يدور حول ثلاثة معان، هي:

1. **العبادة:**

وهي المقصودة –في القصد الأصلي– بالعمل في كتاباته، وتعني القيام بالفرائض، وإحياء الأوقات بالمندوبات من النوافل والأوراد. وهي، لأهميتها في الإسلام، باعتبارها جزءا من الرسالة إلى جانب الخلافة والعمارة، تمثل دعامة في حركته؛ إذ كان كثيرا ما يدعو أتباعه إلى ملازمتها[32]، مبينا أن السعادة الأبدية لا تتحقق إلا بطاعة الله وفق تعاليم السنة النبوية[33]، كما اهتم بالجانب التطبيقي من خلال إحياء القرى بالمساجد، وشدة المحافظة على تأدية الأركان الخمس، والدعوة إلى تحرير التصوف من البدع.

2. **كسب الحلال:**

يُعدّ الكسب أحد الوسائل المهمة لتحقيق الاكتفاء الذاتي. وقد وجد انتشار البطالة سائدا في مجتمعه، وكان من نتائجه ارتزاق بعض الشيوخ وراء السلاطين والمستعمرين باسم الدين؛ فكان لازما أن يدعو إلى الكسب المفضي إلى الاستقلالية.

---

[25] ينظر في اهتمامه بالتدريس: الدكاني، إرواء النديم، 70.

[26] انظر في نماذج من مدراسه: شعيب كيبي، **"الشيخ أحمد بمب خديم الرسول والعلم"**، ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الأول، 72-79.

[27] وهو من أبرز مميزاته، كما يؤكده قول العلوي الذي وصفه بـ "سيوطي زمانه"[العلوي، النفحات، 151؛ 144]. وتتوزع مؤلفاته التعليمية بين التوحيد والفقه والتصوف، والآداب، والنحو والصرف، وغيرها. وللوقوف على بعض هذه الكتب التعليمية، ينظر: **ديوان العلوم الدينية**، جمع وعناية: الرابطة الخديمية للدارسين والباحثين (المغرب: دار الأمان للنشر، ط1، 2019م)؛ فهو كتاب يضم 26 متنا من مؤلفاته على اختلاف مواردها ويحتوي على أكثر من 5000 بيتا.

[28] وكان هذا الأمر ظاهرا في إبطاله فكرة قصر التعلم على أبناء المشايخ التي كانت سائدة؛ بدعوته كافة الناس إلى التعلم، وبيان ضرورة تقديم التعلم على التفرغ للعبادة، وحتميته قبل تولي المناصب الدينية [ينظر: امباكي، مغالق النيران، 62]، وفي تبيانه أن العلم وحده هو الذي يقي الإنسان من الخجل والشعور بالانهزام [الشيخ أحمد بمب امباكي: "تزود الشبان إلى اتباع الملك الديان"، ضمن: **منظومتان في العقيدة والفقه والتصوف**، عناية وتعليق: دائرة فتح الغفار بالمغرب (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1436هـ/2015م)، 62].

[29] امباكي، **مغالق النيران**، 65.

[30] امباكي، **مسالك الجنان**، 66.

[31] امباكي، **مسالك الجنان**، 44.

[32] الشيخ أحمد بمب امباكي، **ديوان سلك الجواهر في أخبار السرائر** (نسخة رقنها عبد القادر شيخ ميمونة الكبرى، 2009/7/20م)، 171.

[33] الشيخ أحمد بمب امباكي، **القصيدة المطرزة بحروف "آية ليس البر"** (مخطوط بحوزة الباحث)، 3.

ومن ثمَ أمر بكسب الحلال[34]، وربَطه بالعبادة مبيّنا أن طلب الحلال فرض وشرط أساسي للانتفاع من ثمرة العلم والعبادة[35]. ولم يكتف بالدعوة إلى الكسب، بل ألمح إلى آثار بعض البطالة على المجتمع، واعتبرها داء دويا[36]، كما حرص على حث تلامذته عليه، كقوله –حين طلب منهم تقديم مساهمات لمشروع مسجده– ما معناه: "إنما أريد إعطاءكم درسا في الاعتماد على الذات، وبذل أقصى جهد في قضاء حوائجكم دون الاعتماد على الغير؛ لأن ضمان العيش من الآخر يولّد سلب الحرية الشخصية"[37]. وكذلك ركّز على تصحيح مفهوم التوكل، بتصويب الاعتقاد الذي يجعله منافيا للكسب[38].

3. الخدمة:

تمثل الخدمة مفهوما مركزيا في التراث الإسلامي[39]. وتعني إيصال النفع إلى الآخر ابتغاء وجه الله[40]. وهو نشاط يقوم به الشخص لوجه الله لا لعائد مادي يرجع إليه. ولعل أقرب المصطلحات الحديثة إليها هو "العمل التطوعي" الذي أصبح رمزا للمواطنة[41]. وهي أساس تحلّى به ومارسه نظريا وتطبيقيا قبل أن يدعو إليه؛ فأكسبه لقب خادم الرسول–صلى الله عليه وسلم، حيث كان متفانيا في خدمته –عليه الصلاة والسلام– بإحياء سنته، والدفاع عن دينه، وذكر خصاله، والصلاة والتسليم عليه. بل كانت خدمته تشمل البشرية جمعاء يدوم ليله ونهاره على إيصال النفع إليهم ودفع الضرر عنهم[42]. بل جعل الخدمة دعامة لتحقيق أهدافه من غرس المحبة بين الأفراد، ولعلاج بعض الأمراض النفسية كالكبر وإزالة الفوارق الطبقية، كما ظل يأمر أتباعه بالمداومة على خدمة المسلمين[43].

ثالثا: الأدب المرضيّ:

يمثل تكريس القيم الإنسانية عنصرا مهما في تعزيز السلم، ومحاربة الأزمات الأخلاقية، بل إن إشاعتها بين الناس "يمكن أن يساعد على تصحيح الكثير من المفاهيم الخاطئة وتعزيز المشترك الإنساني"[44]. ولهذا كان الأدب من الأسس التي اعتمدها

---

[34] امباكي، **ديوان سلك الجواهر**، 172.

[35] امباكي، **مغالق النيران**، 76.

[36] امباكي، **مسالك الجنان**، 144.

[37] شيخنا عبد الودود امباكي، "**العمل والخدمة في المريدية**" ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الأول من مشورات دائرة روض الرياحين (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1431هـ/2010م)، 92.

[38] امباكي، **مسالك الجنان**، 114.

[39] ينظر: صالح سلام، "**نظرية الخدمة عند الشيخ الخديم**"، ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الثاني (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1439هـ/2017م)، 150.

[40] امباكي، **العمل والخدمة في المريدية**، 90.

[41] امباكي، **العمل والخدمة في المريدية**، 91.

[42] ينظر شهادة الشيخ باب ولد سيدي له بذلك في: مجموعة من الشعراء الموريتانيين، ديوان شعراء أهل الزوايا الموريتانيين في مزايا الشيخ الخديم (مخطوط بحوزة الباحث)، 6.

[43] امباكي، **مسالك الجنان**، 73.

[44] التوزاني، **التسامح**، 40.

لمواجهة الأزمة الأخلاقية، ولتأطير الاحترام والمحبة بين الأفراد؛ إذ وضع القواعد التي تضبط سلوك الأفراد وتحدّد حقوقهم وواجباتهم، كما مارسها نظريا وتطبيقيا حتى أصبح الأدب شعارا يتميز به أتباعه، ويمثل تقليدا تتوارثه الأجيال. ويتجلى اهتمامه به في كتابه الخاص بمكارم الأخلاق والآداب الإسلامية الذي سمّاه "نهج قضاء الحاج فيما من الأدب إليه المريد يحتاج". وتناول فيه ما يعرف بالآداب الاجتماعية، فاستحق أن يُدرج ضمن المقررات الدراسية[45]. كما يتجلى في تأكيده ضرورة وصل العلم بالأدب، وبيان أن العلم بدونه يتحول ضررا على صاحبه[46]. بل كان هو نفسه عنوانا للأدب، كما تؤكده شهادة الموريتاني الشيخ باب بن حمدي الذي قال فيه: "وأغرب شيء فيه عندي أدبه المفقود في بني الزمن"[47].

رابعا: التسامح:

يُعدّ التسامح مبدأ قرآنيا لتحقيق التعايش، والحفاظ على وحدة المجتمع. وهو قيمة دينية تتأسس على أصل مراعاة حق الله في خلقه، والإيمان بطبيعة الاختلاف التي هي مراد الله. واستطاع الشيخ غرسه بين فئات المجتمع؛ باعتبار أن الدبلوماسية الروحية، لكونها عبادة تقوم على الصبر، يمكنها أن تساهم "في تحقيق تسامح حقيقي، وحواري مثالي، وتعاون فريد من نوعه، لا يقوم على المصلحة المشتركة، بقدر ما يتأسس على المحبة المتبادلة"[48]؛ فنادى باحترام الآخر، ورحابة الصدر في التعامل معه، على اعتبار أن المسلمين إخوة بصرف النظر عن اختياراتهم العقدية والفقهية والطرقية. وتحدث عن المجال العقدي فأوصى بعدم معاداة أي مسلم ما دام ينطق بكلمة الشهادة[49]، وعن الطرق الصوفية فدعا إلى توحيد الكلمة وعدم التفريق بين بين وِرد وآخر؛ إذ نادى باعتراف الأولياء المرشدين وأوصى باستعمال أورادهم على اختلاف مواردها[50]. وكذلك أمره مع المذاهب الفقهية؛ فبالرغم من أنه كان على مذهب الإمام مالك، فإن ذلك لم يمنعه من الاعتراف بالمذاهب الأخرى والتنويه بمناقب أئمتها واعتبار الجميع مشايخَ له[51].

والمتأمل في تسامحه يجد أنه لم يكن أمام المسلمين وحدهم؛ إذ يلاحظ، على الرغم من التنكيل الذي عاناه من المستعمرين وشدة لهجته معهم في بعض الأحيان، أنه كان يتعامل معهم بإحسان وحسن تعايش وتواصل، وربما يساعدهم بماله كما

---

[45] للتوسع فيه، ينظر: محمد منتقى جتر، "**المبايعة والأدب في المريدية**"، ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الأول، 109.

[46] امباكي، "**تزود الصغار إلى جنان الله ذي الأنهار**"، ضمن: منظومتان في العقيدة والفقه والتصوف، 55.

[47] امباكي، **منن الباقي**، 517/2.

[48] التوزاني، **التسامح**، 34.

[49] امباكي، "**تزود الشبان إلى اتباع الملك الديان**"، ضمن: منظومتان في العقيدة والفقه والتصوف، 76.

[50] امباكي، **مسالك الجنان**، 81. ومن تطبيقه لهذا المبدأ أنه استعمل جميع أوراد المشايخ التي كانت تنتشر في محيطه كالقادرية، والتجانية، والشاذلية، ثم استمر يعطيها لبعض أتباعه، "بل يوجد من كبار أتباعه من أمره باستعمال تلك الأوراد مثل الشيخ بارَ انيانغْ الذي بايعه على طريقته وأمره بالاحتفاظ بورده التجاني لإحياء الطريقة التجانية" [الحاج فاضل بوسو تامبا، "الشيخ أحمد بمب خادم الرسول ووحدة المسلمين" ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الأول، 122].

[51] الشيخ أحمد بمب امباكي، قصيدة "التوبة النصوح" المقيدة بحروف "بسم الله الرحمن الرحيم"(مخطوط بحوزة الباحث)، 1.

يُروى أنه فعل ذلك مع فرنسا سنة 1926م إثر الحرب العالمية الأولى وانخفاض عملة فرنسا[52]. ويعني ذلك كله أن التسامح كان من الأسس التي اعتمدها لإفشاء السلام.

تلك هي أهم الأسس الروحية التي ركّز عليها، بالإضافة إلى القيادة الروحية جعلها آلية لتوحيد الكلمة، ولا زالت حركته تحافظ عليها، بل هي أمر مكّنها من تماسك أتباعها تحت إذن واحد، وخضوعهم لأوامر الخليفة، مما جعلهم يتمتعون بنفوذ ديني واجتماعي وسياسي. وذلك ما يدل على أن التصوف في مشروعه "لم يكن مجرد نظام معرفي وروحي منعزل ضمن نطاق نفسي ووجداني فردي، وإنما هو فوق كل ذلك نظام حياة متكامل وشامل، يؤثر في غيره أفرادا وجماعات"[53].

المبحث الرابع: آثار تربيته الروحية على المجتمع:

حققت تربيته الروحية آثارا إيجابية كثيرة من أبرزها:

- حماية بيضة الإسلام بتكريس مبادئه وقيمه، والحفاظ على الهوية الإسلامية أمام الاستعمار، ومعارك الغزو الفكري.
- تكوين قادة اجتمعت فيهم الخصال الحميدة، وتوازنت فيهم المكونات الروحية والجسدية، فأصبحوا منارا للعلم والتربية. ونجد أصدق دليل على هذا حينما نستحضر القصيدة التي أنشدها القاضي مجخَتِ كَلَ في وصفهم[54]، كما نلاحظه في عبارة الشيخ البشير الذي وصفهم فقال: "كانوا –والله– فتية صدق أشبه شيء بفتية الكهف"[55].
- رفع معنويات اقتصاد بلده بمبدأ كسب الحلال الذي كان كفيلا بتحقيق النهضة الاقتصادية، بالاعتماد على الذات والتخلص من الضغوطات الأجنبية.
- رفع المستوى المعرفي وإحياء العلوم، بتأسيس مجتمع معرفي واع بمسؤوليته. ومن الشواهد على ذلك كثرة المجالس العلمية والمدارس الحديثة اليوم في مديته طوبى المحروسة، ومدنه المعمورة بالعلم؛ إذ يتجاوز عدد القرى التي التابعة لأتباعه 562 مركزا[56] في شتى بقاع السنغال، أُسّست بهدف اختيار بيئة التربية والتعليم. وصار بعضها من أكبر المدن، مثل مدينة طوبى التي أسسها سنة 1888م، وتعتبر اليوم ثاني أكبر مدن السنغال من حيث الوزن الاقتصادي والكثافة السكانية[57]. وقد بلغ عدد مدارسها القرآنية 1400، وعدد مساجدها 60 مسجدا[58]، بالإضافة إلى مجالس علمية، ومدارس نظامية، وجامعتين إسلاميتين.

---

[52] ينظر: Oumar BA, Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927) (Bibliothèque Universitaire de Dakar, R. L 396) , 8.

[53] التوزاني، **التسامح**، 48.

[54] ينظر كامل القصيدة في: محمد غالاي انجاي، "**المريدية ومؤسسها نبذة تاريخية**" ضمن: دراسات حول المريدية، العدد الأول، 23.

[55] امباكي، **منن الباقي**، 315/2.

[56] عبد الأحد عبد الباقي امباكي، **التربية الروحية وأثرها في المجتمع، التربية الخديمية نموذجا** (نسق المستند المنقول/pdf: المكتبة المريدية)، 73.

[57] ينظر في تفاصيل عن مدينة طوبى Paris: IRD Edition et Karthala, 2002. Gueye, Touba la capitale des mourides Cheikh

[58] امباكي، **التربية الروحية**، 73.

والحق أن نجاح مشروعه أمر بارز كما يؤكده الفرنسي جان ليك برليه Jean-Luc Berlet بقوله: "إن النجاح الباهر الذي حققه الشيخ أحمد بمب في السنغال فريد من نوعه، لم يسبق له مثيل في تاريخ الأديان"[59]. بل الكلام الجملي أن المستعمر إذا كان –كما يقول بن نبي– يريد من الشعب البطالة، وانتشار الجهل، والانحطاط في الأخلاق، وتشتيت المجتمع، وأن يكون أفرادا تغمرهم الأوساخ ويظهر فيهم الذوق القبيح من التصرف[60]، فإن الشيخ استطاع أن يواجه الأول بمبدأ كسب الحلال، والثانيَ بمبدأ العلم النافع، والثالث بالعبادة، والرابع بترسيخ مبدأ التسامح وترسيخ خدمة المجتمع، والأخير بالأدب.

خاتمة

بعد الجولان في الحركة الإصلاحية الخديمية، واكتشاف الأسس الروحية فيها، يمكن القول إن أبرز النتائج تتمثل في الآتي:

- الشيخ أحمد بمب وجد مجتمعه محفوفا بالجهل وتفشي الأمراض الخلقية؛ فتشمر للإصلاح والتجديد، وركّز في ذلك على التربية الروحية؛ إذ كانت تمثل نقطة انطلاق حركته ومحل تركيزه.
- اعتمد في مشروعه على مجموعة أسس أبرزها:

أ. العلم النافع الذي جعله مقابلا للجهل المنتشر في زمانه، فمارسه بالتدريس، والتأليف، والتوعية، وتأسيس المدارس، مع بيان طبيعة العلم النافع الذي يجب اتخاذه وهو المسدَّد بخشية الله.

ب. العمل الصالح الذي تمثّل في ثلاثة مفاهيم، هي: العبادة بالقيام بالفرائض وإحياء الأوقات بالمندوبات، والخدمة بإيصال النفع إلى الآخر ابتغاء وجه الله، وكسب الحلال الذي ربطه بالعبادة ووظّفه لتحقيق الاكتفاء الذاتي.

ج. الأدب المرضي الذي تجلّى في إشاعة مكارم الأخلاق، ووضع القواعد التي تضبط سلوك الأفراد.

د. التسامح الذي استخدمه لمحاربة التعصب بأنواعه، ومكافحة التطرف بأشكاله، والمحافظة على وحدة المجتمع

- من آثار تربيته الروحية على المجتمع محاربة الاستعمار، والحفاظ على الهوية الإسلامية؛ إذ تمكن بواسطة الأسس الروحية من حفظ الدين من جانب الوجود والعدم، ونبذِ البدع المنسوبة إلى التصوف، كما استطاع أن يواجه الأزمات الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية.
- يفهم من ذلك أن التصوف في تجربته لم يكن مقتصرا على نطاق فردي منعزل، بل كان نظام حياة متكامل يؤثر في المجتمع. ومع هذا، فإن الطريق بعيدا للوصول إلى الغايات التي كان يرمي إليها. ومن ثَم تقترح الدراسة مزيدا من الجهود

[59] نقلا عن: محمد غالاي انجاي، **الشيخ أحمد بمبا سبيل السلام** (الرباط: مطبعة العارف الجديدة، 2011م)، 180.

[60] مالك بن نبي، **شروط النهضة**. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012م)، 202.

لاستعادة دور التربية الروحية مكانتها في المشاريع الإصلاحية. كما تحث على الاستفادة من هذا النموذج لمواجهة تحديات المادية الحديثة وتحقيق النهوض الإسلامي. ولتحقيق ذلك ترشح الوسائل الآتية:

أ. التوعية بأهمية التربية الروحية، وأنها قيمة إنسانية قبل أن تكون مطالب دينية، باستخدام كل الوسائل المتاحة

ب. إقامة مؤسسات علمية تهدف إلى المحافظة على الغايات الروحية.

ج. إعطاء مجال التربية الروحية مكانة ضمن المقررات والمناهج الدراسية بكافة مستوياتها.

المصادر والمراجع

ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004/1425.

امباكي، الشيخ أحمد بمب: ديوان سلك الجواهر في أخبار السرائر. نسخة رقنها عبد القادر شيخ ميمونة الكبرى، 2009/7/20.

منظومتان في العقيدة والفقه والتصوف، عناية وتعليق: دائرة فتح الغفار بالمغرب. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2015/1436.

ديوان الفيوضات الربانية في القصائد المطرزة بالأعوام والشهور. نسخة رقنها عبد القادر شيخ ميمونة الكبرى، بتاريخ 2010-4-8.

ثلاث منظومات في التصوف والسلوك. عناية وتعليق: دائرة فتح الغفار بالمغرب. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2016/1437.

المجموعة الصغرى. دراسة وتحقيق: الرابطة الخديمية للدارسين والباحثين. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2018/1440.

مسالك الجنان في جمع ما فرقه الديماني. دراسة وتحقيق: دائرة روض الرياحين. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ط2، 2017/1439.

مباكي، الشيخ محمد البشير. منن الباقي القديم في سيرة الشيخ الخديم. تحقيق: محمد شقرون، مراجعة: أكادمية منن الباقي القديم. القاهرة: دار المقطم، الطبعة 2، 1438هـ/2017.

امباكي، عبد الأحد عبد الباقي. التربية الروحية وأثرها في المجتمع- التربية الخديمية نموذجا. المحاضرة السنوية لروض الرياحين مغل 2016. Pdf: المكتبة المريدية.

انجاي، محمد غالاي. الشيخ أحمد بمبا سبيل السلام. الرباط: مطبعة العارف الجديدة، 2011م.

بن نبي، مالك. شروط النهضة. ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2012.

التوزاني، خالد. التسامح الروحي بين الأديان من منظور الدبلوماسية الروحية. مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2019.

ثابت، محمد خالد. من أقطاب الأمة في القرن العشرين. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، الطبعة 2، 2009/1430.

الدكاني، الشيخ محمد الأمين جوب. إرواء النديم من عذب حب الخديم. دراسة وتحقيق: الرابطة الخديمية للدارسين والباحثين. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2017/1439.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. د.م: دار ابن عفان، 1997/1417.

العلوي، محمد عبد الله. النفحات المسكية في السيرة البكية. دراسة وتحقيق: محمد بمب درامي وأبو مدين شعيب اتياو. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2015/1437.

لوح، الشيخ مصطفى عبد الرحمن. حقائق عن حياة خادم الرسول وحركته الإصلاحية. محاضرة ألقيت في إحدى قاعات الأمم المتحدة نيويورك، بتاريخ 1978/07/28م. Pdf: المكتبة المريدية

مجموعة من الشعراء الموريتانيين، ديوان شعراء أهل الزوايا الموريتانيين في مزايا الشيخ الخديم، (مخطوط بحوزة الباحث).

مجموعة من المؤلفين. دراسات حول المريدية. العدد الأول من مشورات دائرة روض الرياحين. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2010/1431.

مجموعة من المؤلفين. دراسات حول المريدية، العدد الثاني من منشورات دائرة روض الرياحين. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2017/1439.

ولد اباه، السيد. الدين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي. لبنان: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2014.

تكامل مقاصد العقيدة مع مقاصد الشريعة، وبيان أثر غيابها في الدرس العقدي المعاصر

أ.د. صالح قادر الزنكي** منى فاروق محمد أحمد موسى*

مقدمة

تمثّل مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ومقاصد العقيدة أساس بناء الشريعة الكلي؛ الذي تنتظم في ضوئه قواعدها، وتُبحث في آفاقه مسائلها، وتتشعب في إطارها أحكامها، وتتعدد في تحديد علل بعضها أنظار النظار. ولما كانت المقاصد الشرعيّة لا تدرك بالوقوف عند النصوص مجردة دون اعتبار لأبعادها، وغاياتها ممّا يجب استحضارها من الكليات الشرعية؛ لم يتكامل التصور الصحيح للمقاصد سواء الشرعية، أو العقدية إلا بالنظر الشمولي فيما وراء ظواهر النصوص، وأسرار الأحكام الشرعية وعللها، من أصول الدين وكلياته، والمقاصد التي وردت بالتشريع والعقيدة والقيم والأخلاق تفيد أنّ هذا الدين رسالة متكاملة تفضي إلى إعمار الأرض، وإقامة الاجتماع البشري على أكمل وجه وأحسنه؛ فالاستخلاف في الأرض يحمل معنى عامًا في استعمارها وفق مقتضى الخطاب القرآني {هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: 61]؛ ويتجلى فيه ربط مقاصد الشريعة بمقاصد العقيدة، ومقاصد الأخلاق، في وحدة متناغمة تبرز طبيعة التكامل القائم بين المقاصد التشريعية الحكمية ومقاصد العقيدة في إقامة توحيد الله في جميع ما أوجب على خلقه من عبادته، وتزكية نفوسهم، وإصلاح سلوكهم؛ بهدف تهيئتهم للامتثال على أي وجه وقع به تحقيق الطاعة والاقتداء، وحثهم على السعي في الأرض، ومنع الإفساد فيها، كلها ركائز لإقامة الاجتماع البشري وضبط القواعد التي يجتمع عليها بنو الإنسان، ويتعاظم في معانيها صناعة الأفراد الصالحة للبناء الحضاري، ويتجلى أثر غياب مقاصد العقيدة في الدرس العقدي المعاصر، حيث يُعَدُّ عائقًا أمام تحقيق تفاعل فعّال بين الإنسان ودينه في ظل التحديات المستمرة، والمتغيرات السريعة في العالم المعاصر، كما يؤدي إلى التفسير الخاطئ للأحكام الشرعية، وتشويه فهم المسلمين للإسلام مما يُعرض الدين للانتقاد، وظهور الفرق المتطرفة.

المبحث الأول: حقيقة مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة

لا بد من توضيح ماهية مقاصد العقيدة، ومقاصد الشريعة؛ لتصور موضوع الدراسة

* طالب الدراسات العليا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر. mmoussa@qu.edu.qa

** أستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر.

المطلب الأول: مقاصد الشريعة

تتجلى عناية العلماء المتقدمين بمقاصد الشريعة، وغاياتها، في أقوالهم ومؤلفاتهم، فلم يُعرّفوها تعريفًا دقيقًا خاصًا بها، ولكنهم طبقوا مفهومها، وأوردوها كألفاظ مرادفة للمقاصد، منها: المصلحة والمفسدة، والعلة والحكمة، والكليات الخمس؛ وهذا الإمام الغزالي (ت: 505هـ)، فقد عرفها بأنها: المصلحة، وقال: " إن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم"1، أما مفهوم الشريعة عند المعاصرين، ومنها: تعريف ابن عاشور (ت: 1393هـ)، فهي: "المباني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع "2، وعرفها د. الريسوني، بأنها: " الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"3، وقال د.عبد المجيد النجار: "بأنها الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها"4، فالشريعة إنما هي لحياة الإنسان الدنيوية، والأخروية، ومقاصدها هي الغايات العامة، والحكّم المتضمنة التي تجسد رؤية شاملة لها، وتسعى من خلالها تنزيلها، وتطبيقها على الواقع الفعلي، والتطبيقي؛ لتحقيق المصلحة الإنسانية بمفهومها العام، "وبمعنى خاص: الأحكام التكليفية العملية للعباد"5.

وأهمية دراسة المقاصد الشرعية، تتمثل في فهم الشريعة، وتطبيق الحكم الشرعي بدقة، وتوجيهه نحو الأهداف، والقيم، والمساهمة في تطوير الفقه، ودعم الاجتهاد الشرعي لمواكبة التحديات الحديثة، ودفع التشكيك في صلاحية الشريعة في عصر التقدم العلمي، والتكنولوجيا، ويحد من الانحرافات والتطرف، تحقق المصالح، وتراعي حوائج الناس، وكل ذلك أهداف شرعية تتحقق من خلال الأوامر والنواهي الشرعية، قال القرافي (ت: 684هـ): "إنّ أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة، أو الرّاجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة، أو الرّاجحة"6، ويقول الشاطبي (ت:790هـ)، الشريعة: "شرعت لمصالح العباد فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا"7، فالله غني عن عباده، قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]، وقد استعمل الجويني (ت: 478هـ)، مصطلح الاستصلاح، وقال إن: "الشريعة (مبنية) على الاستصلاح"8، وهو وعاء مقاصدي، ومعبر عن جلب المصالح ودرء المفاسد، وقال تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ﴾ [هود: 88]، وهو مطرد في تفاصيل أحكامها.

---

1 محمد بن محمد الطوسي الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 174.

2 محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف، 2004)، 165/3.

3 أحمد الريسوني، **مدخل إلى مقاصد الشريعة** (القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2010)، 7.

4 عبد المجيد النجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة** (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2008)، 16.

5 نور الدين بن مختار الخادمي، **حقوق الإنسان** (قطر: وزارة الأوقاف، 2011)، ص 22.

6 ينظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق** (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 125/2، 126.

7 إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 1/ 199.

8 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (المنصورة، الوفاء، 1418)، 2/ 800.

المطلب الثاني: مقاصد العقيدة

قد تنوعت تعريفات الأصوليين لمصطلح العقيدة على أقوال، وهي إجمالًا تشكّل اتجاهًا رئيسًا، يقول السفاريني (ت: 1188هـ)، إن: "الاعتقاد هو حكم الذهن الجازم، فإن كان موافقا للواقع فهو صحيح، وإلا فهو فاسد»9، ولا شك أن مقاصد العقيدة هي روحها، ومعناها الحقيقي الذي يجب على المؤمن إدراكه، وبلوغه، والعمل به على أرض الواقع، وإلا يكون كما قال الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: 5]، والناس متعبدون بهذه العقيدة التي فيها صالح دينهم ودنياهم، يقول أبو حامد الغزالي رحمه الله:"فقد ألقى الله تعالى، إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم"10.

وأهمية دراسة مقاصد العقيدة تتجلى في أنها علاج من الخالق سبحانه للنفس البشرية مما قد يعتريها من آثام، وأمراض، وأوهام، يقول الريسوني عن البحث في مقاصد العقيدة: "وهذا المجال في تقديري هو أهم المجالات والآفاق التي على البحث المقاصدي ارتيادها"11، ثم يستطرد متسائلًا عن سبب تجاهل مجال العقائد في النظر المقاصدي، "وكأن عقائد الإسلام ليس لها مقصد، ولا غرض، ولا ثمرة ترجى، وأن على المكلف أن يعتقدها، ويعقد عليها قلبه ليس إلا"12، وهذا الإهمال أدى إلى تشويش في فهم العقائد، وإدخال أفكار مغلوطة؛ مما دفع لمتاهات ذهنية خيالية، مشتتة عن بعدها العلمي، فينبغي تفعيل دور مقاصد العقيدة الأصلي في الدرس العقدي، والحياة العملية للمكلفين، فالمقصد الأصلي للعقيدة يتمحور في ترقية الذات الإنسانية فكرًا ونفسًا وسلوكًا.

المبحث الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة

عند التأمل في اجتهادات العلماء في مجال المقاصد، يظهر أنه يمكن التمييز بين اتجاهين مختلفين لعلاقة مقاصد العقيدة بمقاصد الشريعة، وسنبدأ بذكر الاتجاهين بحسب وجهة نظر كلٍ منهما، ثم نفرد مطلبًا خاصًا لإثبات علاقة التكامل والتعاضد بين مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة.

9 شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، **لوامع الأنوار البهية** (دمشق: مؤسسة الخافقين، 1982)، 1/ 60.

10 محمد بن محمد الطوسي الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: محمد جابر (بيروت، المكتبة الثقافية، د.ت)، 14.

11 ينظر: أحمد الريسوني، "**البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**"، مؤتمر مقاصد الشريعة الإسلامية- دراسات في قضايا المنهج وقضايا التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006)، 224.

12 الريسوني، **البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**، 224.

المطلب الأول: التباين بين مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة

نجد أن أصحاب هذا الاتجاه لهم عدة قرائن تُستند لها وجهة نظرهم وتعززها، منها ما يتجلى في طبيعة كلٍ منهما، يقول النجار: "ومعلوم أن أحكام الشريعة تختلف في طبيعتها عن أحكام العقيدة"[13]، فالتصديق قلبي لأحكام العقيدة، بينما يتعين تحمل أحكام الشريعة والتصديق عليها وتجسيدها في السلوك والأعمال، ويتابع كلامه بالاستدلال، بأن هذه الفروق بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة واضحة، وهذا يتسبب بضرورة تبني منهجيات مختلفة في دراستهما، حيث إن في مقاصد الشريعة، البحث يستهدف ضبط سلوك الأفراد وتكييف أفعالهم مع ما يحقق المقاصد في الواقع، مما يجعله يشبه المنهج الفقهي الأصولي. أما بالنسبة لمقاصد العقيدة، فالبحث يهدف إلى تعزيز الإيمان وترسيخه في النفوس، مما يشبه المنهج الكلامي، والاختلاف الواضح بين هاتين الطبيعتين يجعل الخلط بين المنهجين له تأثير سلبي بعدم تحقق أهدافهم، "والخلط بين المنهجين ... له آثار سلبية فلا تتحقق الغاية المرجوة منهما"[14]، وقد قسم الخادمي، المقاصد إلى: مقاصد العقيدة: أفعال الله، التي تتأسس على تصديق المكلفين وإيمانهم به، ومقاصد الشريعة: أفعال المكلفين، يجب عليهم تنفيذ التكليف الإلهي لتحقيق أثره: بالعبودية"[15]. والفروق التي وردت في هذا الاتجاه، إنما تعبر عن وجود اختلافات طبيعية بين العلمين، والمقصدين، حيث إن لكل منهما مصدريته، وسبل إعماله، وأسسه الخاصة به، وهذا الاختلاف لا يعني أنهما متباينان، أو متفرقان، بل إن كلًا منهما يمتلك خصائصه التي تميزه، وفي نفس الوقت يكمل بها الآخر، وبالتالي، أنه من غير الصحيح أن يستقل كل منهما بمفرده، ويكون قائمًا بذاته دون الآخر، أو ينعزل أحد العلمين بمعزل عن الآخر ويعمل بشكل منفصل، بل إن هذه الفروق والاختلافات تجعل تكاملهما أولى وأنجح للتقدم والإنجاز وتحقيق أهداف الشرع، وغاياته.

المطلب الثاني: التطابق بين مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة

نجد أن أصحاب هذا الاتجاه لهم أسبابهم، يقول الشيخ القرضاوي رحمه الله (ت: 2022م): " الأصوليون الذين حصروا مقاصد الشريعة في الكليات الخمس، أرادوا أن تشمل العقائد فيما تشمل، ولهذا جعلوا الدين هو الضرورة الأولى. والعقائد هي رأس الدين وأساس بنيانه كله"16، ويؤكد هذا المعنى الريسوني: أن لكل عقيدة من عقائد الإسلام، مقصودها الشرعي، كمقاصد الأحكام التشريعية مصرح ببعضها، أو مومأ، وبعضها يدرك بالبداهة، والفطرة، أو بالنظر، والاستنتاج، وقد تدرك مقاصد العقائد من خلال مقاصد الشريعة مثلما العكس أيضا، فإن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة.17

13 عبد المجيد النجار، "**المقاصد بين العقيدة والشريعة**"، ندوة تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تونس: د. ن.، 2013)، 2، 3.

14 النجار، "**المقاصد بين العقيدة والشريعة**"، 2، 3.

15 نور الدين بن مختار الخادمي، **الاجتهاد المقاصدي** (قطر: وزارة الأوقاف، 1419)، 1/ 65.

16 يوسف القرضاوي، **بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية دراسة في فقه مقاصد الشريعة**، (القاهرة: دار الشروق، 2007)، 20.

17 الريسوني، "**البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**"، 19.

وقد استند هذا الاتجاه إلى فكرة أن كل عقيدة في الإسلام، لها مقاصدها الشرعية، مما يؤكد وجود توازن واجتماع بين الشرائع، والعقائد في إطار واحد تحمل مقاصد واحدة، وهذا أقرب لما يتبناه البحث من إثبات فكرة تكامل المقاصد، ولا يمكن مبدأ التساوي وأن المقاصد واحدة، وتجاهل الفروق الحقيقة بينهما، فكان لابد من طريق وسط يحقق التوازن في العلاقة، دون إخلال بالحقائق الموجودة من الفروق، أو ضرورة التداخل بينهما، وهنا تتجلى علاقة التكامل بينهما لتحقيق التوازن بين مقاصدهما بإعمال كلٍ بما يميزه عن الآخر، وفي نفس الوقت يكمله لتسير الشريعة التي هي حياة الإنسان.

المطلب الثالث: التكامل بين مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة

إن الناظر في علم المقاصد يجد أن دراسات علم المقاصد عادة تختص بدراسة الأحكام الشرعية العملية، وأيضًا، نجد أنه لا يكاد يوجد ركن من أركان العقيدة إلا ويتضمن مقاصد تكمن في العمل، بل ويتوقف عليها جودة العمل الشرعي، وتحقيق مقصده في تحقيق هذا المقصد العقدي رسوخًا، وإيمانًا وصدقًا، ويتجلى فيه مدى ارتباط وتكامل مقاصد العقيدة بالعمل الشرعي ومقاصده، يقول الريسوني: "وقليلا ما نجد من الفقهاء والمتكلمين من يتطرقون إلى العلاقة التعاضدية والمقاصد المشتركة بين المجالين، وإلى تداخلهما وإعمال كل منهما في ساحة الآخر"18، وكأن مصطلح الشريعة خاص فقط بالأوامر والنواهي المتعلقة بسلوك الإنسان في حياته، بينما يُعتبر مصطلح العقيدة خاصًا فقط بالأوامر والنواهي المتعلقة بالإيمان والعقيدة، فالأحكام الشرعية الفقهية وحدها لا يمكنها تحقيق الكمال الإنساني الذي يهدف إليه الشرع، وبالتالي؛ هذا الاعتقاد الخاطئ يعكس فهماً ضيقاً للدين، وقد أشار إلى ذلك نور الدين أبو لحية، حيث قال: "فإنَّ من القصور الكبير اعتقاد أنَّ مقاصد الشريعة خاصَّة بالفقه وحده"19، ولا يمكن تجاهل أهمية مقاصد الشريعة في جوانب أخرى من الدين مثل العقائد والأخلاق، ويقول النجار: "ينبغي على ما نرى أن يكون مصطلح مقاصد الشريعة شاملا لمقاصد الدين عقيدة وشريعة"20، ويؤكد تكاملهما، حيث أشار أن مقاصد الشريعة تشمل كل ما يتعلق بالأمور الإلهية والتشريعات، وتهدف إلى تحقيق مقاصد محددة، شاملًا لمقاصد الدين ككل، سواء كانت عقائدية، أو شرعية، ويتجلى مبدأ التكامل بينهما في التطبيق الواقعي، يقول الريسوني: "مقاصد الأحكام العقدية لا تتحقق بكمالها إلا بإعمالها في دوائر الأحكام الفقهية والتصرفات العملية، كما أن الأحكام الشرعية العملية الفقهية لا تستقيم، ولا تثمر حق الإثمار إلا عند التحامها وتعاضدها استنباطًا وتنفيذًا مع منبعها ومحركها الإيماني"21، ويتجلى بوضوح تضمين كلٍ منهما في الآخر، وهذا البناء المتكامل منهما يمثل صرحًا راسخًا، وقويًا لشريعة الله تعالى التي تسعى لتحقيق أهداف حياة الإنسان ومصلحته في الدنيا والآخرة، وهذا ما

18 أحمد الريسوني، "**التوافق والتعاضد بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة**"، مؤتمر: دورة المحمدية، (المغرب، 2022)، 1.

19 نور الدين أبو لحية، "**مقاصد العقائد وسبل تحصيلها**"، مجلة المنهاج، 63، (خريف 1432/ 2011)، 3.

20 النجار، "**مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**"، 13.

21 الريسوني، "**التوافق والتعاضد بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة**"، 1.

يقوله الريسوني: "إن الشرائع والعقائد ملة واحدة ذات مقاصد واحدة"22، ونلمس التكامل بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة حتى في الفروق التي يشار إليها بالتباين، يقول النجار: "الأحكام المتعلقة بأعمال القلوب والمطلوب تحملها بالتصديق شرعت هي أيضا لمقاصدَ تلتقي مع مقاصد الشريعة عند تحقيق مصلحة الإنسان، ويمكن أن يعبر عنها بمقاصد العقائد"23، فالأحكام التي على الإنسان تصديقها والتأمل فيها، ليست فقط تعبيرًا عن العقيدة والإيمان ولكن أيضًا تحقيقًا لمقاصد الشريعة ومصلحة الإنسان.

المبحث الثالث: أثر غياب مقاصد العقيدة في الدرس العقدي المعاصر

بعد بيان ماهية المقاصد العقدية، والشرعية، وعلاقتهما التكاملية لبعضهما البعض، يظهر استثمار مضامين ذلك في واقع حياة الفرد والجماعة، بإلباس العقيدة الإسلامية ثوب المقاصد، والغايات العليا التي بعثت لأجلها الأنبياء، وأرسلت الرسالات، لتحقيق علة الخلق، والمواكبة على استيعاب قضايا العصر، ومستجداته، والتطورات الحياتية، وتغطية جميع مجالاتها من خلال ابتنائها على موازنة المصالح والمفاسد، وبيان أثر غياب مقاصد العقيدة في الدرس العقدي المعاصر، وكيفية التصدي لهذه الآثار.

المطلب الأول: مكانة مقاصد العقيدة في الدرس العقدي المعاصر

تعتبر العقيدة الإسلامية مركزًا حيويًا في بناء شخصية المسلم، وتوجيهه نحو الهدف من حياته، فلا تقتصر على مجموعة من المعتقدات الدينية المجردة بل تشكل نظامًا شاملًا يحدد تصور المسلم للحياة ويوجه سلوكه، ومع ذلك، يظهر في الدرس العقدي المعاصر نوع من الغياب، أو التقاعس عن فهم وتحقيق مقاصد العقيدة، ، ويُعَدُّ هذا الغياب من أهم الأسباب وراء تشوه الفهم الديني، حيث يُفقد الفرد الرؤية الحقيقية لغايات، ومقاصد وجوده في هذا العالم، ويُعَزَّى هذا الأمر إلى عدم فهم أهمية العقيدة في تعزيز القيم، والأخلاق الإسلامية، فالمقاصد العقدية تشجع على التسامح، والرحمة، والعدل، وبدون فهمها الفهم الصحيح يمكن أن ينشأ فراغ يسمح بظهور التصاعد الفكري المتطرف، أو الانغمار في شؤون الحياة الدنيوية بشكل مفرط، كما يمتد أيضًا إلى المستوى الاجتماعي، حيث يعاني المجتمع من تفكك، وتشتت في اتخاذ القرارات الحياتية تؤدي إلى افتقار الأفراد في تشكيل الهوية العقدية، ويُعَرّجُ ذلك إلى الشعور بالفراغ وفقدان الهدف، والبحث عن الهوية في أماكن خاطئة، وأيضًا ضعف التراحم، وارتفاع مستويات الصراعات، والانقسامات وغيرها من الاختلالات.

22 الريسوني، "**البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله**"، 19.

23 النجار، "**المقاصد بين العقيدة والشريعة**"، 1.

المطلب الثاني: علاج مقاصد العقيدة التطبيقي لآثار الانحراف العقدي

غياب النظر المقاصدي في الدرس العقدي المعاصر، والتفرغ للجزئيات بدلاً من النظر الكلي في المجال العقدي هو الذي جعل مخرجات علم العقيدة في حالة من التشدد، والتحزب، مما أدى إلى تفسيق المخالف، وتكفيره، وتبديعه، وصنع جدالات كلامية معقدة تجاوزت الأهمية الحقيقية للعقيدة، وقد نبه الريسوني، على ذلك، قائلًا: "الرجوع إلى مقاصد العقيدة، والعمل بها يعود بالعقيدة إلى مسارها الصحيح، وينأى بنا عن منزلق التكفير والتضليل والتبديع الذي يمكن أن يؤول بهذه الأمة إلى الهلاك بتفشي الأفكار التكفيرية وخلايا الإرهاب المشوشة لأصول الدين"[24]، فيجب استعادة التركيز على فهم مقاصد العقيدة، وتعزيزها من خلال البحث والدراسة، والتأصيل، وتضمينها في الدرس العقدي، وتوظيف ذلك في معالجة القضايا العقدية المعاصرة، من خلال اعتبار قصد المكلف عقديًا، وعدم محاكمته، مما يتيح التفاهم الحقيقي، ويؤدي إلى تفادي الانحرافات. وعقيدة المسلم تقوم على الإيمان، وتتضمن في جوهرها، الصلاح، والإصلاح، وتعتبر ميزانًا وعدلًا في تشكيل التصور فالسلوك الذي يصنع العمل الصالح الذي يمثل الفعل الحضاري فالشهود الحضاري فالشهادة على الناس. والإيمان والعمل الصالح يشكل كل منهما شرطًا أساسيًا لتحقيق الآخر، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 1-11]، وقد نبه نبينا صلى الله عليه وسلم على أهمية كمال الإيمان، وأنه مرتبط بالأخلاق الكريمة، والأعمال الصالحة، والتكامل المجتمعي، للعمل على تحسين الواقع الاجتماعي، ومن الأمثلة على ذلك: أنه شدد على أهمية التعامل الحسن مع الآخرين، وعدم إيذاء الجيران، وشجّع على استضافة الضيوف، ومعاملتهم بالكرم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا، أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[25]، وعن أبي شريح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «والله لا يؤمن والله لا يؤمن، والله لا يؤمن. قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه"[26]، وتلك الأقوال تعكس رؤية إسلامية للإيمان والأخلاق، والتكامل المجتمعي، وعلى العلماء والدعاة، والمربين المنشغلين بهموم الأمة أن يوجهوا جهدهم، وأقلامهم، إلى بيان حقيقة العلاقة التكاملية للمقاصد، واستثمارها في تحقيق مراد الله تعالى في خلقه، وبيان مدى ارتباط الاعتقاد، والعمل والبناء، والتقدم الحضاري، والعمراني، قال الراغب الأصفهاني: "إن الإيمان شيئان: اعتقاد وأعمال"[27]، وقال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا﴾: " فذكر بعضَ أعمالهم الصالحة التي هي من آثار الإيمان"[28]، فالعمل النافع جزء من الإيمان، وبالإيمان وصالح

24 ينظر: الريسوني، "**التوافق والتعاضد بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة**"، 10.

25 محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، إعداد: محمد زهير بن ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "الرقاق"، 8 (رقم 6475).

26 محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح**، إعداد: محمد زهير بن ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، "الأدب"، (رقم 6016).

27 الحسين بن محمد الأصفهاني الراغب، **الذريعة الى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد العجمي (القاهرة: دار السلام، 2007م)، 163، 164.

28 محمد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية، 1984)، 29/ 383.

الأعمال يحصل السعادتين، ويفوز في الدارين، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى نتائج، ومن أهمها:

- تتكامل مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة، ولا يكاد يوجد ركن من أركان العقيدة إلا ويتضمن مقاصد تكمن في العمل الشرعي، وجودته، وتحقيق مقصده على تحقيق هذا المقصد العقدي رسوخًا وإيمانًا وصدقًا.
- غياب الاعتناء بمقاصد العقيدة في الدرس العقدي المعاصر أثار جدالات كلامية معقدة صرفت الجهود والفكر عن مضمون العقيدة وقيمتها وثمراتها ومقاصدها وأبعادها الصحيحة.
- غياب مقاصد العقيدة يسبب إحداث تأثيرات سلبية في الدرس العقدي المعاصر.

أهم التوصيات

- على العلماء والباحثين العناية بعلم مقاصد العقيدة، فهو مجال عظيم الشأن يحتاج إلى مزيد من البحث والتأصيل ورسم الأطر المحددة له والقواعد الضابطة لموضوعه.
- تحديث فروع وأمثلة علم العقيدة، وموقعه في الحياة العملية الواقعية للمكلفين تبعًا للنوازل والمستجدات المعاصرة، ووفق ما يعيشه المكلف في هذا الزمان المتحرك، والمتغير بقوة؛ لكي يستعيد مكانته وحقيقته.

المصادر والمراجع

البخاري، محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله الجعفي. الجامع المسند الصحيح. إعداد: محمد زهير بن ناصر. المجلد 8. بيروت: دار طوق النجاة. الطبعة 2، 1422.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. مصر: الوفاء، الطبعة 4، 1418هـ.

الخادمي، نور الدين بن مختار. حقوق الإنسان. قطر: الدوحة، وزارة الأوقاف، 2011.

الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي. قطر: كتاب الأمة، العدد 65، 1419.

الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني. الذريعة الى مكارم الشريعة. تحقيق: أبو اليزيد العجمي. القاهرة: دار السلام، د.ط.، 2007.

الريسوني، أحمد. مدخل إلى مقاصد الشريعة. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2010.

الريسوني، أحمد. "البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله". مقاصد الشريعة الإسلاميّة– دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. تحرير: محمد سليم العوا. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006.

الريسوني، أحمد. "التوافق والتعاضد بين مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة". مؤتمر: دورة المحمدية. المغرب: د.ن.، 2022.

السفاريني، شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم. لوامع الأنوار البهية. دمشق: مؤسسة الخافقين، الطبعة 2، 1982.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، د.ط.، د.ت.

ابن عاشور، محمد بن محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف، د.ط.، 2004.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية، 1984.

الغزالي، محمد بن محمد الطوسي. المنقذ من الضلال. تحقيق: محمد بن جابر. بيروت: المكتبة الثقافية، د.ط، د.ت.

الغزالي: محمد بن محمد الطوسي، المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق. بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت.

القرضاوي، يوسف. بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية– دراسة في فقه مقاصد الشريعة. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 2، 2007.

النجار، عبد المجيد. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 2، 2008.

النجار، عبد المجيد. "المقاصد بين العقيدة والشريعة"، ندوة تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، تونس: 2013.

أبو لحية، نور الدين، "*مقاصد العقائد وسبل تحصيلها*"، مجلة المنهاج، 63، (خريف 1432/ 2011)، 3-33.

أحكام الطهارة في ظل نازلة الزلزال في الفقه الإسلامي

İSLAM ÇERKEZOĞLU*

المقدمة

قال الشافعي رضي الله عنه: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها"؛ لكون شريعة الإسلام من عند الله تعالى، فجاءت هادية إلى كل ما يحتاج إليه الناس، أفراداً، وجماعات في سفر وحضر، في الضراء والسراء، في السلم والحرب. ومعلوم أن تصرفات المكلفين محكوم عليها في شرع الله تعالى بواحد أو أكثر من الأحكام التكليفية، ومن أهم ما ينبغي عناية الفقهاء به مواكبة النوازل، والسبق إلى تلبية احتياجات المكلفين الفقهية ليدخلوا تحت حكم الله تعالى. ومن أبرز النوازل وأكثرها تعقيدا وأشدها احتياجا إلى البيان الفقهي هي: نازلة الزلزال، حيث تتعدد فيها الأحكام الفقهية ذات الصلة بكافة أبواب الفقه أو أكثرها، وفي هذا السياق يهدف هذا البحث إلى جمع وبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بنازلة الزلزال في باب الطهارة من المذاهب الفقهية، باستقصاء جميع المسائل المتعلقة به، وجمعها في محل واحد، وتيسير الوصول إليها والتعرف عليها. وجعل ذلك مرجعا قريب التناول لأيدي المفتين يضم بين دفتيه جل أحكام الطهارة في تلك النازلة. وبيان الحكم الشرعي في المسائل المستجدة التي نتجت عن هذه النازلة في هذا الباب، حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة عند حلول هذه النازلة.

وهذا البحث مستلٌ من رسالتي للدكتوراة التي بعنوان: "أحكام نازلة الزلزال في الفقه الإسلامي"، التي أتناول فيها كل المسائل المستجدة التي تنزل بالناس في ظل نازلة الزلزال في جميع أبواب الفقه.

يتناول هذا البحث دراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بنازلة الزلزال في باب الطهارة، بدءا بتعريف الزلزال وتفسيره في سياق مقصد الابتلاء الإلهي في الخلق، وبيان حكمته الربانية. ثم بيان حكم التيمم لمن هم تحت الأنقاض مع مشقة الوضوء والاغتسال بسبب عدم وجود الماء أو بسبب شدة البرد. كذلك حكم المسح على الجوربين ومدة المسح والتيسير فيها لمن هم تحت الأنقاض. وبيان أحكام غسل وتيمم الموتى، وحكم ترك تغسيل الميت عند كثرة الوفيات، وحكم تغسيل الميت عند مشقة نزع الثياب عنه، وحكم تغسيل الميت عند تلف جسده بسبب الهدم أو طول المكوث، كذلك بيان حكم تغسيل عضو الميت والصلاة عليه، وحكم تكفين ودفن الموتى من الرجال والنساء في كفن واحد وقبر واحد، وحكم تغسيل وتكفين موتى غير المسلمين.

وكما تبين للباحث من الدراسات السابقة؛ فإن ثمة العديد من الأسباب التي تجعل لهذه الدراسة مسوغاتها المعرفية، فقد تناولت معظم الجهود السابقة الكوارث والجوائح من منظور مختلف عن هذه الدراسة، فمنها ما بيَّن مفهوم الكوارث وأنواعها

* İslam ÇERKEZOĞLU -Yalova Üniversitesi -Doktora Öğrencisi -İslamzayed20@gmail.com.

وشروطها وأسبابها، دون أن يخصص بابا لبيان الأحكام المترتبة عليها. ومنها ما بين بعض الأحكام في كل باب دون استقصاء، ومنها ما كان يقتصر على بعض الجزئيات التي تتعلق بالمسألة كنظرية الضرورة ومسألة التعويض عن الضرر وغير ذلك.

وبناء على ذلك تبقى الحاجة ماسة إلى العمل البحثي لبيان الأحكام الفقهية المترتبة على وقوع نازلة الزلزال في جميع أبواب الفقه، مع ذكر الأدلة والقواعد التي بنيت عليها تلك الأحكام. وهذا ما تحاول الدراسة تحقيقه على النحو الذي يساهم في إثراء المكتبة الإسلامية الفقهية، كإسهام علمي يلبي حاجة ماسة في هذا المجال.

المبحث الأول: التعريف بمفردات عنوان البحث، والمصطلحات ذات الصلة.

1. تعريف النازلة:

النازلة في اللغة: جمعها نوازل ونازلات، وجذرها النون والزاي واللام (ن ز ل)، وهذا الجذر يدل على الهبوط والوقوع، هبط الشيء ونزل، نزل عن دابته نزولا، نزل المطر من السماء نزولا. والنازلة اسم فاعل من نزل ينزل إذا حل. وتطلق على المصيبة والشدة التي تنزل بالناس[1]. يقال أصابته نازلة من نوازل الدهر، أي شدائده[2].

ومنه قول الشاعر: ولرب نازلة يضيق بها الفتى ... ذرعا وعند الله منها المخرج[3].

وذكر الثعالبي أن النازلة لها مراتب ودرجات فقال: "تقال نازلة ونائبة وحادثة، ثم آبدة وداهية وباقعة، ثم بائعة، ثم بائقة وحاطمة وفاقرة، ثم غاشية وواقعة وقارعة، ثم حاقة وطامة وصاخة[4]".

فتبين أن النازلة تدور حول تلك المعاني: النزول، والهبوط، والوقوع، والشدة، والمصيبة. والمعنى المقصود في هذا البحث هو نزول ووقوع المصيبة.

النازلة اصطلاحا: بعد تعريف النازلة لغة، وبيان المعاني اللغوية التي تدور حولها، كالهبوط والشدة والمصيبة وغيرها من المعاني، نجد أن الفقهاء استعملوا مصطلح النازلة في معنيين مختلفين وهما:

الأول: يوافق المعنى اللغوي، فيستعملونها بمعنى المصائب والحوادث التي تصيب الناس من أوبئة وحروب ومجاعات وفتن وغيرها، ومن الذين استعملوا هذا المعنى الإمام النووي رحمه الله في شرحه لصحيح مسلم حين بوب باباً بقوله: "باب

---

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 417/5، مادة: (ن ز ل).

[2] الزمخشري، **أساس البلاغة**، مادة: نزل، 628.

[3] الحموي، **معجم الأدباء**، 104/1. البيت لإبراهيم الصولي.

[4] الثعالبي، **فقه اللغة**، 212.

استحباب القنوت في جميع الصلوات إذا نزلت بالمسلمين نازلة والعياذ بالله"[5]. فقصد الإمام النووي هنا بالنازلة: الشدة والمصيبة التي تنزل بالناس. وهذا هو المعنى الاصطلاحي الأول للنازلة وهو: كل مصيبة أو شدة تنزل بالناس فيتأثرون بها.

الثاني: المسائل والوقائع الجديدة التي تحتاج إلى حكم شرعي. وقد عرفها الفقهاء بتعريفات مختلفة في اللفظ متفقة في المعنى، منها:

تعريف ابن عابدين، بأنها: "المسائل التي سئل عنها الفقهاء والمشايخ المجتهدون في المذهب، ولم يجدوا فيها نصا فأفتوا فيها تخريجا"[6].

وذكر الإمام ابن عبد البر في كتابه: جامع بيان العلم وفضله، حين ترجم بابا فقال: "باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة"[7].

وذكر النووي في شرحه لقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في حرب الردة حين قال: "والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه"، قال النووي: "وفيه اجتهاد الأئمة في النوازل، وردها إلى الأصول"[8].

وعرفها الدكتور وهبة الزحيلي، بأنها: "المسائل أو المستجدات الطارئة على المجتمع، بسبب توسع الأعمال، وتعقد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر أو اجتهاد فقهي سابق سيطبق عليها"[9].

وعرفها الدكتور الجيزاني، بقوله: "ما استدعى حكما شرعيا من الوقائع المستجدة، فالنازلة مسألة جديدة تحتاج إلى حكم لم يسبق فيها اجتهاد، أو جد ما يدعو لإعادة الاجتهاد فيها، ومن ملامحها شدة إلحاحها في طلب حكم شرعي لها"[10].

ومنهم من عرفها بأنها:" القضايا والأمور الجديدة التي تحصل مع تطور الأوقات واختلاف المكان والزمان ويحتاج فيها إلى حكم شرعي"[11].

إذاً من خلال التعريفات السابقة يمكن أن نعرف النازلة اصطلاحاً بأنها: تطلق بوجه عام على المسائل والوقائع الجديدة التي لم يوجد فيها نص ولا اجتهاد، أو وجد فيها ما يدعو لإعادة الاجتهاد؛ لنزول النازلة بشكل مختلف؛ اقتضى إعادة الاجتهاد فيها، وبذل الوسع من المجتهدين والفقهاء لبيان الحكم الشرعي فيها.

---

[5] النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، 142/5.

[6] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، 142/1.

[7] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، 844/2.

[8] النووي، **شرح النووي على مسلم**، 213/1.

[9] وهبة الزحيلي، **سبيل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي**، 9.

[10] للجيزاني، **فقه النوازل**، 24/1.

[11] عبد الرحيم السلمي، **الفقه العقدي للنوازل**، 3/1.

والنوازل قديما عند الفقهاء كانت تدرس في كتب الفتاوي، لأن الفتاوي فيها ما كان يسأل عنه في تلك الأزمنة من النوازل والمسائل الجديدة، فيمكن الاستفادة من كتب الفتاوي في هذا الباب. ولهذا نجد في كل مذهب من المذاهب كتب متخصصة في الفتاوي، وأحيانا يطلق عليها كتب النوازل أو السؤالات أو المسائل[12].

2. **تعريف الزلزال: الزلزال لغة:** الزِلزال بالكسر: المصدر، والزَلزال بالفتح: الاسم. والزلزلة الحركة الشديدة، يقال زلزله زلزلةً، وزلزالا، أي أزعجه وحركَّه[13]. والزلزلة اسم لحركة الأرض، كما أن حركة الهواء تسمى ريحا، وحركة النار تسمى لهبا، وحركة الماء تسمى موجا، فكذلك حركة الأرض تسمى زلزلةً[14].

والزلزلة في الأصل كما قال ابن الأثير: الحركة العظيمة والإزعاج الشديد، ومنه زلزلة الأرض، ومن ذلك دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم: ((اللهم اهزم الأحزاب، اللهم اهزمهم وزلزلهم))[15]، أي: اجعل أمرهم مضطربا، مزعجا، مقلقا، متقلقلا، غير ثابت[16].

وقال الزجاج أصل الزلزلة من زل الشيء عن مكانه، فإذا قلت: زلزلته فمعناه كررت زلَلَهُ من مكانه. ومذهب سيبويه أن زلزل رباعي كدحرج[17].

ويطلق الزلزال على الشدائد، والأهوال[18].

فتبين أن الزلزال يدور حول تلك المعاني: الحركة الشديدة، الاضطراب، الإزعاج، الشدة، حركة الأرض المفاجئة. والمعنى المقصود في هذا البحث هو: الحركة والاضطراب الشديد للأرض.

الزلزال اصطلاحا: لم يتوسع الفقهاء في تعريف الزلزال اصطلاحا، ولكن عرفه بعضهم بقوله: "الزلزلة اضطراب الأرض ورجفتها وعدم سكونها"[19].

وعرفها الخطيب الشربيني بقوله: "والزَلزلة وهي بفتح الزاي تحريك الأرض لمشقة الحركة فيهما ليلا كان أو نهارا"[20].

يتضح من التعاريف السابقة أن المعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، فيمكن إذاً أن نعرف الزلزلة بتعريفين، تعريف ماديٌ وهو: الاضطراب والحركة الشديدة للأرض.

---

[12] ومن هذه الكتب على سبيل المثال: مجموع الفتاوى لابن تيمية. كتاب النوازل لابن سهل الأندلسي. وكتاب المعيار للونشريسي. مذاهب الحكام من نوازل الأحكام للقاضي عياض. النوازل لابن رشد. الفتاوى الهندية أو الفتاوى العالمكيرية. وفتاوى الإمام النووي المسمى بالمنثورات وعيون المسائل المهمات. والحاوي للسيوطي.

[13] **لسان العرب**، ابن منظور، مادة زل ل، 41/4. تاج العروس، الزبيدي، مادة زل ل، 1856/3.

[14] **فقه اللغة وسر العربية**، الثعالبي، 136.

[15] **صحيح البخاري**، البخاري، كتاب الجهاد والسير، بابا الدعاء على المشركين، 2933.

[16] **النهاية**، ابن الأثير، مادة زلل، 310/2.

[17] **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 34/3. تحقيق: أحمد البردوني، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.

[18] **تهذيب اللغة**، الأزهري، مادة زلل، 166/13.

[19] **المبدع في شرح المقنع**، ابن مفلح، 199/2.

[20] **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، الخطيب الشربيني، 235/1.

وتعريف معنويٌ آخر مذكورٌ في الشرع غير المعنى المادي وهو: اضطراب وخوف القلوب والنفوس من الشدة والخوف. كما في قوله تعالى: ((وزلزلوا زلزالاً شديداً))[21]، أي حُرِّكوا بالخوف تحريكاً شديدا، واضطرابهم عما كانوا عليه، فمنهم من اضطرب في نفسه ومهم من اضطرب في دينه[22]. وقوله تعالى: ((وزلزلوا حتى يقول الرسول))[23]. قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية: "الزلزلة: شدة التحريك، تكون في الأشخاص وفي الأحوال"، فبين هنا أن الزلزلة تكون في الأشخاص كما أنها تكون في الأحوال، وهذا هو قصدنا هنا بالمعنى المعنوي للزلزلة.

ثم أكمل القرطبي كلامه فقال: "زلزل الله الأرض زلزلة وزلزالا فتزلزلت إذا تحركت واضطربت، فمعنى زلزلوا خُوِّفُوا وحُرِّكُوا. والزلزال- بالفتح- الاسم"[24].

تعريف الزلزال عند المختصين المعاصرين:

عرف المختصون في علم الأرض والزلازل؛ الزلزال بعدة تعريفات:

منها: "الزلازل هي: حركات تموجية تصيب القشرة الأرضية، نتيجة التحرك السريع للطاقة المختزنة على هيئة موجات، تبدأ من مصدر يقع على بعد كيلومترات تحت سطح القشرة الأرضية، ثم تنتشر في جميع الاتجاهات، وهي أول بقعة تصل إليها هذه الموجات الزلزالية، ثم تليها الحركات التموجية"[25].

كذلك عرفها الأستاذ فليون بأنها: "حركات ارتعاشية، تصيب سطح الأرض والتي تكون ناتجة عن جوف الأرض، في كل ثانيتين تحدث الزلازل على سطح الأرض"[26].

كذلك عرفه د. شاهر جمال آغا بقوله: "الزلزال سببه ضغط وثقل الطبقات الصخرية السطحية أو العليا على باطن الأرض، ثم التوتر والضغط الجانبي الذي تقابله عملية تمدد واندفاع عمودية عكسية الاتجاه، ونتيجة لذلك تتجزأ وتتكسر القشرة الأرضية الصلبة إلى أجزاء صغيرة وكبيرة فيؤدي إلى الحركة الشديدة"[27].

صنف علماء الكوارث والزلازل؛ الزلزال إلى ثلاثة أصناف: بناء على شدته وعمقه في الأرض:

- الزلازل الضحلة: تحدث على عمق أقل من 100 كم.
- الزلازل المتوسطة: تحدث على عمق يتراوح ما بين 100ـ 300 كم.
- الزلازل العميقة: تحدث على عمق يتراوح ما بين 300 ـ 720 كم[28].

---

[21] سورة الأحزاب، 11.

[22] **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 164/14. تحقيق: أحمد البردوني، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.

[23] سورة البقرة، 214.

[24] **الجامع لأحكام القرآن**، القرطبي، 14/3.

[25] الكوارث، د. إدريس أبو بكر، 224.

[26] الكوارث الكونية في تاريخ الأرض، سمير فليون، 34.

[27] الزلازل، شاهر جمال آغا، 51.

[28] أحكام الكوارث في الفقه الإسلامي، إبراهيم أحمد سليمان، 25.

وعادة ينتج عن تلك الزلازل آثار شديدة وصعبة مثل: الدمار، والوفيات، والحرائق، وانهيار خزانات المياه والسدود، وتشقق الطرق وانهيار الجسور، وتشريد الناس، وانقطاع المياه والغذاء للمتضررين.

ويلاحظ في هذا الزمن كثرة الزلازل بصورة متكررة، وهذا فيه تأكيد على صدق قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم، ويتقارب الزمان، وتكثر الزلازل، وتظهر الفتن، ويكثر الهرْج[29]))[30].

المبحث الثاني: أحكام الطهارة في ظل نازلة الزلزال.

1) **المطلب الأول:** حكم التيمم لمن هو تحت الأنقاض، مع مشقة الوضوء والاغتسال بسبب عدم وجود الماء أو بسبب عجزه عن استعماله كشدة البرد وغيره.

معلوم أن الطهارة مفتاح الصلاة، وأن الفقهاء مجمعون على أن الوضوء شرط من شروطها فلا تصح الصلاة إلا به، والشرط لا بد أن يتقدم على المشروط، قال تعالى: ((إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...))[31]، ومن فقد الماء أو عجز عن استعماله حال وجوده جاز له التيمم، لقوله تعالى: ((فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيبا))[32]. وإن المتأمل في نازلة الزلزال حال وقوعها، وبعد انتهائها وما خلفته من نتائج وآثار؛ يتبين أن ثمة مسائل استثنائية تنشأ حال وقوع هذه النازلة تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي فيها، ومن أبرز هذه المسائل مسألة طهارة من علق تحت الأنقاض بسبب الزلزال وكان فاقدا للماء أو عاجزا عن استعماله حال وجوده.

- **صورة هذه المسألة:** كمن احتبس تحت الأنقاض إثر وقوع الزلزال لفترة طويلة حيث لا يوجد ماء أو وجد ماء قليل يكفي لبقائه على قيد الحياة أو وجد ماء ولكن يعجز عن استعماله إما لبرد شديد أو مرض أو غير ذلك. فهل يشرع لمن هو في مثل هذه الحالة أن يترخص برخصة التيمم في الطهارة أم لا؟

أجاب الفقهاء على هذا السؤال في شقين:

الأول: حكم التيمم لمن فقد الماء. الثاني: حكم التيمم لمن عجز عن استعمال الماء حال وجوده.

ـ أولا: التيمم لمن فقد الماء: اتفق الفقهاء على أن المقيم أو المسافر إذا لم يجد الماء، أو وجد ما لا يكفيه للطهارة جاز له أن يتيمم[33].

---

[29] الهرج بسكون الراء وهو القتل، انظر، العين، الفراهيدي، مادة هرج، 388/3.

[30] صحيح البخاري، البخاري، كتاب الاستسقاء، باب ما قيل في الزلازل والآيات، 989.

[31] المائدة،5.

[32] المائدة،6.

[33] محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، مطبعة السعاد، القاهرة، ط دار المعرفة، 110/1. محي الدين يحي بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث/القاهرة، 2010م، 257/3.

ـ ثانيا: حكم التيمم لمن عجز عن استعمال الماء حال وجوده: يجب إجماعا على من وجد الماء أن يستعمله في الطهارة الواجبة التي لا تصح العبادة إلا بها، ولا يجوز العدول عن ذلك إلى التيمم إلا إذا عجز عن استعمال الماء بسبب برد أو خوف أو مرض أو هلاك، فحينئذ يجوز له الترخص بالتيمم[34].

وبناء على ما تقدم فإن المحبوس تحت الأنقاض بسبب وقوع الزلزال وانهدام المنازل، إذا كان فاقدا للماء حقيقة، أو وجد الماء لكن عجز عن استعماله، فإنه يشرع له التيمم في كلتا الحالتين؛ وذلك للأدلة التالية من القرآن والسنة والقياس:

- **أولا: الأدلة من القرآن:** قوله تعالى: ((فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا))[35]، وجه الدلالة في هذه الآية كما قال الإمام ابن حزم: أن الله أباح التيمم لمن لم يجد الماء ومن لم يقدر على استعماله، وإن معنى عدم الوجود في هذه الآية هو فقدان الماء حكما أو وحسا[36]، وكما قال الكاساني: "عدم الماء نوعان: عدم من حيث الصورة، والمعنى، وعدم من حيث المعنى لا من حيث الصورة"[37].

كذلك قوله تعالى: ((ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة))[38]. وقوله تعالى: ((ولا تقتلوا أنفسكم))[39]. ووجه الدلالة من الآيتين: أن الله سبحانه وتعالى نهى عن إلقاء النفس في التهلكة، ونهى عن قتل النفس. وفي تكليف المحبوس تحت الأنقاض بسبب الزلزال باستعمال الماء للطهارة إذا خاف على نفسه من العطش، أو كان في الخروج من موضعه ضرر على نفسه، وتعريضها للهلاك، وهذا محرم بالنص؛ فالتيمم في هذه الحالة جائز له بل يحرم عليه في هذه الحالة استعمال الماء.

- **ثانيا: الأدلة من السنة:** حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم "قال له: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟ قال: قلت: نعم يا رسول الله، إني احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، وذكرت قول الله عز وجل: ((وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا))، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئًا[40].

وجه الدلالة من هذا الحديث: أن عمرو بن العاص قد تيمم مع وجود الماء حينما خاف على نفسه الهلاك من البرد، وأقره النبي صلى الله عليه على ذلك وسلم وسكت. فيفهم من ذلك جواز التيمم لمن وجد الماء ولكنه عجز عن استعماله خوفاً على نفسه من الضرر.

---

[34] محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، 110/1. النووي، المجموع شرح المهذب، 257/3.

[35] المائدة 6.

[36] علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر/بيروت، بدون طبعة، 846/1.

[37] علاء الدين أبو بكر الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب** الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1328هـ، 46/1.

[38] البقرة،195.

[39] النساء،29.

[40] سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داوود، **سنن أبي داوود**، تحقيق: محمد ميي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، حديث رقم 334، 92/1.

- **ثالثا: الأدلة من القياس:**

1 . الفقهاء مجمعون على أن الجريح أو المريض إذا خاف على نفسه من استعمال الماء، فإنه يجوز له التيمم. وقياساً على ذلك من كان محبوسا تحت الأنقاض وخاف على نفسه ضررًا أو هلاكا أولى[41].

2 . كذلك المرأة إذا خافت على نفسها بطلب الماء واستعماله كأن يكون الماء عند فاسق ونحوه، فإن لها أن تتيمم ويحرم عليها المضي إلى الماء؛ لما في ذلك من احتمالية انتهاك عرضها والتعرض للزنا، وربما أفضى ذلك إلى قتلها فهاهنا أولى[42].

ثم إن من مقاصد الشريعة في التكليف التيسير على العباد ورفع الحرج عنهم، وما شرعت الرخص إلا لذلك، والتيمم رخصة للمكلف شرع له من أجل التيسير. ومعلوم أن تكليف المحبوسين تحت الأنقاض باستعمال الماء للطهارة مع فقدهم إياه، أو عجزهم عن استخدامه خوفا من العطش والهلاك، فيه من المشقة والضرر الكثير. والله عز وجل يقول مبيناً حكمة التيمم: ((مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ))[43]. يقول الدردير: "وتسقط أداء الصلاة في وقتها بعدم وجود الماء وبعدم وجود الصعيد أو التراب، كمصلوب أو فوق شجرة وتحته سبع مثلا أو محبوس في حبس مبني بالآجر ومفروش به مثلا"[44].

يفهم من كلامه رحمه الله أن عدم وجود الماء مبيح للتيمم؛ لأنه قال: "وتسقط أداء الصلاة في وقتها بعدم وجود الماء وبعدم وجود الصعيد أو التراب"، فيفهم أنه لو عدم الماء ووجد الصعيد وجب له التيمم وإلا لما كان لذكر العدمية للصعيد هنا فائدة. وكذا في حالة المحبوس بسبب الزلزال، فإنه عادم للماء، أو عاجز عن استخدامه حال وجوده، فأبيح له التيمم.

ويقول الشيرازي وغيره: ولا يجوز التيمم بعد دخول الوقت إلا لمن عدم الماء أو فقده أو عجز عن استعماله حال وجوده[45].

والمحبوس عادم للماء، أو عاجز عن استعماله نتيجة للظرف الذي هو فيه.

وبناءً على ذلك: خلاصة هذا المطلب كما اتضح من الأدلة أنه يجوز للمحبوس تحت الأنقاض بسبب الزلزال التيمم حال احتباسه.

1 . فرعٌ عن تلك المسألة: هل يجوز للمتيمم أن يصلي بتيمم واحد أكثر من فريضة؟

في هذه المسألة قولان:

ـ قال الشافعية والمالكية: لا يجوز أن يصلي بتيمم واحد أكثر من فريضة، لأنها طهارة ضرورة، فلا يجمع بين فريضتين بتيمم، سواء كانت أداء أو قضاء، أو في وقت واحد أو وقتين مختلفين. لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: "من

---

[41] عبد الله محمد بن قدامة، **المغني**، تحقيق: طه الزيني، 1403هـ، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، 1968م. 175/1.

[42] المرجع السابق، 185/1.

[43] المائدة،6.

[44] أحمد بن محمد العدوي الدردير، **الشرح الكبير على مختصر خليل**، دار الفكر بدون طبعة، 150/1.

[45] إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي، **المهذب**، دار الكتب العلمية، 66/1. المغني، مرجع سابق، 267/1. منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق لجنة من وزارة العدل، نشر وزارة العدل، السعودية، الطبعة الأولى، 1429هـ،411/1.

السنة ألا يصلى بالتيمم إلا صلاة واحدة، ثم يتيمم للصلاة الأخرى"[46]. كذلك احتجوا بقوله تعالى: ((فلم تجدوا ماء))[47]، فاقتضت الآية وجوب الطهارة عند كل صلاة، ودلت السنة على جواز صلوات بوضوء، لكن التيمم بقي على أصله وهو وجوبه لكل صلاة[48].

ـ وقال الأحناف والحنابلة والظاهرية: إذا نوى بتيممه صلاة المكتوبة، فله أن يصلي به ما شاء من الصلوات، فيجمع بين الفريضتين بتيمم واحد ما لم ينتقض تيممه. واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين"[49]، وبقياسهم على الوضوء، وعلى جمعهم بين النوافل بتيمم واحد. ولأن الحدث الواحد لا يجب له طهران. فهي طهارة أباحت فرضاً، فأباحت فرضين، كطهارة الماء[50].

ـ الراجح: بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم يترجح الرأي الثاني، القائل بجواز الجمع بين الفريضتين بتيمم واحد، وهذا للمرجحات التالية:

- حديث ابن عباس الذي استدل به أصحاب الرأي الأول في رواته الحسن بن عمارة وهو متروك، فهو حديث ضعيف جدا[51]، والأحاديث الأخرى التي استدل بها أصحاب الرأي الثاني صريحة وصحيحة[52].
- كذلك يرد على الرأي الأول بأن الحدث الواحد لا يجب له طهران. فهي طهارة أباحت فرضاً، فأباحت فرضين، كطهارة الماء. ولأن كل تيمم أباح صلاة أباح ما هو من نوعها، بدليل أنه يباح له صلاة النوافل[53].
- ولأن هذا الرأي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية، التي جاءت برفع الحرج والمشقة عن المكلفين، ومقتضى قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"؛ ولأن المشقة على المحبوس تحت الأنقاض في تكرار التيمم لكل فريضة فيها من المشقة والحرج الشديد الذي ينافي رخصة التيمم التي شرعت من أجل التيسير ورفع الحرج، فكان أولى وأرجح جواز الجمع بين الصلوات بتيمم واحد.

وبناءً على ذلك: فإنه يجوز للمتيمم في هذه الحالة أن يجمع بين الصلوات بتيمم واحد ما لم ينتقض تيممه.

2 . فرعٌ عن تلك المسألة: هل يجب على المتيمم إذا وجد بعض ما يكفيه من الماء لطهارة بعض أعضائه أن يستعمله، ويتمم للباقي، أم يقتصر على التيمم فقط؟

في هذه المسألة قولان:

---

[46] علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م، 841/1.

[47] المائدة،6.

[48] المجموع، 290/3.

[49] محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1975م، حديث رقم: 124، 211/1.

[50] المرجع السابق، 290/3. **المغني**، ابن قدامة، 194/1. المحلى، ابن حزم، 111/2.

[51] أخرجه الدارقطني، 185/1)، والبيهقي، 221/1)،

[52] ابن قدامة، 194/1.

[53] المرجع السابق، 194/1. **المجموع**، 290/3.

ـ الأول: قول الشافعية والحنابلة والظاهرية: يجب عليه أن يستعمل ما يمكن استعماله منه في أعضاء الطهارة، ثم يتيمم عن الأعضاء الباقية؛ لقوله تعالى: ((فلم تجدوا ماءً فتيمموا))[54]، وهذا واجد للماء في هذه الحالة، فلا يجوز له التيمم وهو واجد له. ولأنه وجد من الماء ما يكفيه لبعض جسده فلزمه ذلك قياسا على أنه لو كان أكثر بدنه صحيحا والباقي جريحا، ولأنه قدر على بعض الشرط فلزمه، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[55][56].

ـ الثاني: قول الأحناف والمالكية وقول عند الشافعية: يترك الماء ويقتصر على التيمم، لأن هذا الماء لا يطهره، فلم يلزمه استعماله، وقالوا لأن عدم بعض الأصل بمنزلة عدم الجميع في جواز الاقتصار على البدل، كما في مسألة من وجد بعض الرقبة في الكفارة[57].

وقال الأحناف: "بأن الغسل المأمور به في الآية الغسل المبيح للصلاة، والغسل الذي لا يبيح الصلاة وجوده وعدمه بمنزلة واحدة، كالماء النجس فوجوده وعدمه سواء فلا يبيح صلاة باستعماله؛ وإذا كان الغسل لم يفد الجواز كان استعماله سفها وتضييع للماء وهذا حرام. وبذلك تبين أن الماء المطلق الوارد في الآية مقيد، وهو الماء المفيد المبيح للصلاة عند استعماله، كما يقيد بالماء الطاهر؛ ولأن مطلق الماء ينصرف إلى المتعارف عليه"[58].

ـ الراجح: بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم يترجح الرأي الثاني، القائل بالاقتصار على التيمم فقط، وهذا للمرجحات التالية:

- لأن أدلة أصحاب الرأي الثاني أقوى وأرجح، فيرد على الشافعية والحنابلة بأن الماء المطلق في الآية مقيد بالمتعارف عليه في الطهارة وهو الماء المبيح للصلاة بعد استعماله. وأن الغسل الذي لا يبيح الصلاة وجوده وعدمه سواء، وفي استخدامه تضييع للماء مع وجود رخصة التيمم.
- يرد على الشافعية باستدلالهم بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[59]، بأن الاقتصار على التيمم وترك الماء في هذه الحالة لا يعد مخالفة للحديث بل امتثالاً بمقتضى الحديث وهو طاعته في الإتيان بالرخص إذا توفرت شروطها، فهو القائل: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه"[60].
- إن التيمم بدل عن الأصل وهو الوضوء أو الغسل عند فقدان الماء أو العجز عن استعماله، ولا يترك الأصل إلى البدل إلا عند عدم ترتب آثاره. فباستعمال بعض الماء في الأعضاء لا يترتب عليه طهارة كاملة، فالقصد إلى التيمم أولى.

---

[54] المائدة،6.

[55] محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الخامسة، 1993م، حديث رقم: 6858، 558/6.

[56] المجموع، 258. المغني، 308/1، المحلى، مسألة 243، 119/2.

[57] الشرح الكبير، الدردير، 149/1. المجموع، 258.

[58] بدائع الصنائع، 51/1.

[59] سبق تخريجه.

[60] محمد بن حبان البستي، **صحيح بن حبان**، تحقيق: محمد علي سونماز، دار بن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م، حديث رقم: 4194، 165/5.

- ولأن هذا الرأي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية، التي جاءت برفع الحرج والمشقة عن المكلفين، ومقتضى قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"؛ ولأن المشقة على المحبوس تحت الأنقاض في استخدام الماء فيها من الحرج الذي يمكن أن يؤدي إلى عطشه وموته، وهذا ينافي رخصة التيمم التي شرعت من أجل التيسير ورفع الحرج، فكان الأولى والأرجح هو التيمم.

وبناءً على ذلك: فإنه يجوز للمتيمم في هذه الحالة أن يكتفي بالتيمم دون استعمال بعض الماء الموجود.

المطلب الثاني: أحكام غسل وتيمم من مات تحت الأنقاض.

يحدث كثيراً عند حصول الزلازل أن تتهدم البيوت والأبنية على الناس، مما يؤدي إلى صعوبة إخراج الموتى، فإما أن يمكن الإخراج، وإما ألا يمكن؛ إلا مع تقطيع بعض أعضاء الميت، وفي هذه الأحوال يتساءل بعض الناس عن أحكام طهارة الميت وتكفينه ودفنه في حال تعذر إخراجه وتغسيله. فما هو الحكم الشرعي في هذه الأحوال؟

يمكن أن نقسم هذا المطلب إلى فروع: كالتالي:

الفرع الأول: حكم من تعذر غسله وأمكن تيممه.

الفرع الثاني: حكم من تعذر غسله وتيممه.

وقبل الشروع في الكلام عن حكم هذه المسألة، أؤكد على ما يلي:

أولاً: من مات من المسلمين تحت الأنقاض بسبب انهدام المبنى أو البيت عليه، فإنه يجب إخراج جثته كاملة ليغسل ويكفن، ويصلى عليه. وهذا كله من حقوق الميت الواجبة له[61]، وكما في القاعدة الفقهية المعروفة: (ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب)[62].

ثانياً: يجب إخراج جسد الميت كاملاً، فيحرم قطع عضو أو طرف من أطراف الميت. هذا إن أمكن إخراجه من دون حاجة إلى قطع بعض أطرافه[63]؛ لحديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: "كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا"[64]، وهذا الحديث دليل على وجوب الرفق بالميت، في غسله، وحمله، وغير ذلك، فكسر عظم الميت فيه إثم، كمن كسر عظم الحي، وإن كان التشبيه في التألم فكما يحرم تأليم الحي، يحرم تأليم الميت[65].

أما إذا لم يمكن انتشاله من تحت الأنقاض، إلا بقطع بعض أطرافه، كرجله أو يده، فما الحكم في ذلك؟ تطرق فقهاء الحنابلة رحمهم الله لمثل هذه المسألة، فقال البهوتي رحمه الله فيمن مات في بئر: "فإن تعذر إخراج جثته بالكلية، أولم يمكن إلا متقطعا

---

[61] كشاف الإقناع، الهوتي، 220/4.المجموع، 182/6. بدائع الصنائع، 301/2.

[62] محمد بن محمد الحلبي ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ببولاق، مصر، 1318هـ، 145/2.

[63] كشاف الإقناع، 225/4.

[64] سنن أبي داوود، حديث رقم: 3207، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظام هل يتنكب ذلك المكان، 212/3.

[65] محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار ملتقى الأخبار**، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، السعودية، الطبعة الأولى، 1427هـ، 248/7.

ونحوه، طمت البئر عليه، فيصير قبرا له، وهذا حيث لا حاجة إلى البئر، ومع الحاجة إليها يخرج مطلقا، ولو متقطعا، لأن مُثْلَةَ الميت أخف ضررًا، مما يحصل بطم البئر وتعطيلها"[66].

فيمكن قياس هذه المسألة على من مات تحت الأنقاض؛ لأنه يفهم من كلامهم أنهم فضلوا هدم البئر على من مات فيه حالة تعذر إخراجه، على إخراجه متقطعاً؛ لأنه نوع من المثلة بالميت. ولكن إذا كانوا بحاجة إلى البئر فيستخرج وإن كان متقطعاً؛ لأنه أخف ضررا من هدم البئر، فينظر إلى أدنى المفسدتين وهذا هو الراجح؛ لأنه في حالة من مات تحت الهدم وجُعِل مكان الهدم قبراً له؛ لتعذر إخراجه، فيه من فوات الفضل الكثير، فيفوته فضيلة الغسل، والتكفين والصلاة عليه عند من لا يرى الصلاة في هذه الحالة[67]، كذلك يفوته الدفن في قبر ظاهر له. فإذا قارن الناظر كل هذه الفضائل مع عدم تقطيع جثته، يترجح عنده إخراجه متقطعاً، ليحصل على الفضائل المذكورة.

والذي يترجح والله أعلم أن إخراج الميت بأي طريقة، ولو متقطعاً، أرجح من وجوه:

1. عدم تعطيل مكان الهدم الذي دفن فيه.

2. لا يفوته الفضائل الذي يحصل عليها الميت من المسلمين كغسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه في قبر ظاهر له، وهذه كلها فضائل يستحسن عدم تفويتها.

3. قد ينتج عن دفن كل ميت في مكان الهدم الذي مات فيه، انتشار الأوبئة في المكان، وهذا فيه ضرر للأحياء وبالبيئة.

وبناءً على ذلك: أن الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة وما تقتضيه المصلحة للميت وللحي، وللبيئة كذلك، أن موتى الزلازل تستخرج جثثهم، ولو مع قطع بعض أطرافهم أو بعض أعضائهم، لما ذكر من المرجحات والله أعلم.

1) الفرع الأول: حكم من تعذر غسله وأمكن تيممه.

بعد أن بينا أن الراجح هو استخراج الميت تحت الهدم، ولو مع قطع بعض أعضائه، بقي أن نبين حكم غسله وتيممه بعد استخراجه. أولاً: إذا أمكن الغسل، وجب[68]، ولا يجوز تركه والانتقال إلى التيمم.

والفقهاء في حكم من تعذر غسله وأمكن تيممه، على قولين:

ـ القول الأول: قالوا: يسقط الغسل إذا تعذر، وينتقل وجوباً إلى البديل وهو الطهارة الترابية فيُيَمَّم. وهذا مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة[69].

---

[66] كشاف القناع: 187/4.

[67] وهم المالكية، وقول عند الشافعية: ينظر: محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 479/1. بدر الدين بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، تحقيق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويتية، طباعة شركة الكويت للصحافة، الطبعة الثانية، 1985م، 230/1.

[68] بدائع الصنائع، 300/1، الشرح الكبير، 415/1، عبد الملك أبو المعالي الجويني، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 2007م،7/3. المغني، 314/2.

[69] المبسوط، 72/2. الشرح الكبير، 410/1. المجموع، 137/5. زين الدين محمد ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ط2، دار الكتاب الإسلامي، 188/2.

ـ القول الثاني: قالوا: إذا تعذر غسله سقطت الطهارة عنه، فلا ينتقل إلى التيمم، وإنما يصلى عليه من غير غسل ولا تيمم، وهذا قول عند الحنابلة، ورجحه الشوكاني[70].

واختلافهم في المسألة ناشئ من اختلافهم في سبب الغسل، هل هو الطهارة والنظافة، أم غسلٌ تعبديٌ غير معلَّلٍ. فأصحاب القول الأول قالوا: بأنه رفع للحدث؛ فيجب التيمم إذا تعذر الغسل. وأصحاب القول الثاني قالوا: إنه للنظافة لا لرفع الحدث، فلا ينتقل إليه؛ لكونه لا يوصل إلى النظافة بل يوصل إلى نقيضها أحيانا[71].

ـ أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بوجوب التيمم إذا تعذر الغسل، بما يلي:

أولا: إن تغسيل الميت طهارة تعبديةٌ مأمورٌ بها، ولا تتعلق بالنظافة وإزالة النجاسة، فالقصد منها أن تكون خاتمة الميت على طهارة كاملة، والتيمم بديل للماء شرعاً عند تعذره، فكما أنه يقوم مقام غسل الجنابة حال حياته فكذلك يقوم مقام غسله بعد موته[72].

ثانيا: قاس أصحاب هذا الرأي هذه المسألة على مسألة من مات من النساء بين رجال أجانب، والعكس، فإنهما ييممان عند الجمهور[73].

ثالثاً: قياساً على الحي الذي فقد الماء ولم يجده أو عجز عن استعماله لضرر أو خوف، فيجب عليه الانتقال إلى البدل وهو التيمم[74].

رابعاً: من القواعد الفقهية المعروفة قاعدة: "إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل"[75]، والتيمم بدل للماء عند تعذره أو عدمه، فإذا تعذر غسل الميت بالماء، ينتقل إلى طهارة البدل وهو التراب، فييمم؛ لأن البدل يجزئ عن الأصل ويسد مسده[76].

ـ أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بعدم جواز الانتقال إلى البدل وهو التيمم عند تعذر الغسل، وإنما يصلى عليه من غير غسل ولا تيمم، بما يلي:

أولا: حديث أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت: "توفيت إحدى بنات الرسول صلى الله عليه وسلم، فخرج النبي فقال: "اغسلنها ثلاثاً، أو خمساً أو أكثر من ذلك، إن رأيتن بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافوراً أو شيئاً من كافور"[77].

---

[70] الشرح الكبير، 337/2، علاء الدين بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، 1955م، 505/2. محمد بن علي الشوكاني، **السل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، دار بن حزم، ط، الأولى، 211.

[71] بداية المجتهد، 240/1. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، 408. البحر الرائق، 188/2. فتح الباري، 129/3.

[72] كشاف القناع، 95/2. المجموع، 130/2. عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبطه: عبد السلام أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م، 71/2.

[73] البحر الرائق، 188/2. النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م، 105/2.

[74] كشاف القناع، 102/2، المجموع، 137/1، مغني المحتاج، 285/1.

[75] عبد ارحمن بن رجب الحنبلي، **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، تحقيق: خالد علي المشيقح وآخرون، ركائز للنشر، الكويت، ط1، 2019م. 128/1. أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، دار القلم، دمشق، ط2، 1989م. 287/1.

[76] بلال خضر، النوازل الفقهية المتعلقة بالأوبئة، ط1، 2023م. 107.

[77] متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب يجعل الكافور في آخره، 1258، 74/2. صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب في غسل الميت، 939، 646/2.

ووجه الدلالة: أن الأمر في الحديث بالزيادة عن الثلاثة إلى الخمس أو أكثر حتى يحصل الإنقاء، دليل على أن المقصود من غسل الميت هو التنظيف وليس رفع الحدث أو التطهير منه، كذلك إضافة السدر إلى الماء فيه تأكيد على هذا المعنى. أما في طهارة الحدث فإن الزيادة فيها عن الثلاث مكروهة عند جمهور الفقهاء[78].

ثانيا: قالوا إن المقصود من غسل الميت هو التنظيف لا التطهير من الحدث، وعند تعذر استعمال الماء والانتقال إلى التراب فإن ذلك لا يتحقق به المقصود وهو النظافة؛ لأنه عبارة عن تعفير بالتراب، وهذا لا يزيد الميت إلا تلوثاً[79].

ثالثاً: قالوا بأنه لم يرد في الشريعة ما يدل على أن التيمم مشروع للأموات كما هو مشروع للأحياء، ولو كان مشروعاً لنص الشارع عليه نصاً. فلما انعدم الدليل على وجوبه لم يجب[80].

الترجيح: يترجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول: وهو وجوب الانتقال إلى التيمم عند تعذر الغسل، لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض في الجملة، وهو الأصلح للميت، ولأن أدلة أصحاب القول الثاني يمكن أن يرد عليها بالآتي:

أولاً: يرد على قولهم بأن المراد من غسل الميت التنظيف وليس التطهير، بأنه لو كان المراد كما قلتم لما غُسِّلَ الغريق، لأنه كان في الماء أصلاً فلا يحتاج إلى تغسيل[81].

ثانياً: يُرَدُّ عليهم كذلك في مسألة الزيادة في عدد الغسلات الذي جاء في الحديث، بأن طهارة الميت تختلف عن طهارة الحي من جهة زيادة الغسلات؛ لتوقع خروج النجاسة من الميت بخلاف الحي. والحديث نص في ذلك.

ثالثاً: كذلك يُرَدُّ على قولهم بأن التيمم شرع للأحياء، ولم يَرِدْ ما يدل على مشروعيته للأموات، بما رواه مكحول عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "إذا ماتت المرأة مع الرجال ليس معهم امرأة غيرها، والرجل مع النساء ليس معهن رجل غيره، فإنهما يُيَمَّمَانِ ويدفنان، وهما بمنزلة من لا يجد الماء"[82]، وهذا حديث مرسلٌ وضعيف، فإن قيل بأنه ضعيف فلا يستدل به، يجاب على ذلك بأن له من القرائن ما يقويه.

2) الفرع الثاني: حكم تعذر الغسل والتيمم عند كثرة الوفيات.

إن تعذر الغسل والتيمم معاً لمن ماتوا تحت الأنقاض عند كثرة الوفيات، لحصول المشقة في تغسيل أو تيمم جميع الموتى في حالة وقوع كارثة الزلزال، فإنه يكتفي بتكفينهم ودفنهم على حالهم.

---

[78] كشاف القناع، 95/2. فتح الباري، 129/3.

[79] فتح الباري، 126/3. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 505/2.

[80] السيل الجرار، 211.

[81] المجموع، 146/5.

[82] أبو بكر أحمد البيهقي، **السنن الكبرى**، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، كتاب الجنائز، باب المرأة تموت مع الرجال، رقم 6669، 559/3. وهو حديث مرسل، وضعفه ابن حزم في المحلى، 407/3.

الأدلة: أولاً: يمكن أن يؤخذ برأي بعض المالكية في هذه الحالة بأن غسل الميت سنةٌ لا فرض كفاية[83]، وما ذهب إليه بعض الحنابلة ـ كما ذكرت في الفرع السابق ـ أنه من تعذر غسله لا يُيَمَّمَ، بل يكفن ويدفن من غير غسل ولا تيمم، بناءً على أن المقصود من الغسل هنا هو التنظيف لا التطهير[84]. فيمكن في هذه الحالة منعا للمشقة والحرج على الناس أن يأخذوا بهذا الرأي إذا حصلت المشقة فعلاً وكان عدد الوفيات كثير لا يقدر عليه إلا بمشقة بالغة. وقد أفتى بذلك عدد كبير من المجامع والمؤسسات الفقهية[85].[86]

ثانيا: إن الحرج والمشقة مرفوعان عن المكلفين، قال تعالى: ((يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر))[87]، وقال تعالى: ((ما جعل عليكم في الدين من حرج))[88]، ولا شك أن إيجاب تغسيل أو تيمم جميع الموتى عند كثرة الوفيات بسبب الزلزال سيوقع المكلفين في حرج وعسر ومشقة كبيرة، خاصة مع وقوع هذا الابتلاء وهم في حالة ذعر وخوف وفقد.

ثالثاً: إن كل واجب على المكلفين مشروط بالاستطاعة، قال الله تعالى: ((فاتقوا الله ما استطعتم))[89]، فلا إيجاب مع العجز كما قال النووي رحمه الله: "لا يقتصر في معنى العجز على عدم الإمكان فقط، بل هو أعم من ذلك كَلُحوقِ المشقة الشديدة، أو خوف الهلاك أو المرض"[90]، وتغسيل وتيمم الموتى عند كثرتهم وقت الكارثة فيه من المشقة الشديدة التي تسقط هذا الحق للموتى، فيكتفى بتكفينهم ودفنهم على حالهم.

رابعا: نص المالكية على هذه المسألة فقالوا بسقوط الغسل والتيمم في حال كثرة الموتى وحدوث المشقة، قال الدردير في شرحه: "وجاز عدم الدلك لكثرة الموتى كثرة توجب المشقة أي الفادحة فيما يظهر، وكذا عدم الغسل، ويُيَمَّم من أمكن تيممه منهم وإلا صلى عليهم بلا غسل وتيمم على الأصح"[91].

وبناء على ما ذكر: فلا يجوز القول بسقوط الغسل والتيمم، إلا عند حصول المشقة الشديدة، فإن كان في تغسيلهم وتيممهم حرج ومشقة كبيرة، فحينئذ دفعاً للحرج ودرءاً للضرر يجوز دفنهم على حالهم بلا غسل أو تيمم.

---

[83] الشرح الكبير، 420/1،

[84] الشرح الكبير، 337/2، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 505/2. السل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، 211.

[85] مركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية، بتاريخ 2020/6/8م، http: //cutt.us/PjcFA

[86] مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2020/04/20م، https://iifa-aifi.org/ar/44189.html،

[87] البقرة، 185.

[88] الحج، 87.

[89] التغابن، 16.

[90] روضة الطالبين، 234/1. بتصرف.

[91] الشرح الكبير، 420/1.

المطلب الثالث: حكم تغسيل عضو الميت إذا وجد، وتغسيله عند تلف جسده بسبب الهدم أو طول المكوث.

يحدث في الزلازل عادة ـ أَعَاذَنَا الله وإياكم ـ أن يموت الناس تحت الهدم فتتقطع أجسامهم وتتفرق أعضاءهم، فتجد فرق الإغاثة والإنقاذ أطارافا متقطعة للموتى. فما حكم تغسيل هذه الأعضاء؟ وإذا تلف الجسد بسبب الهدم أو طول المكث فما الحكم كذلك في تغسيله؟

الإجابة على هذين السؤالين سيكون في فرعين:

- **الفرع الأول: حكم تغسيل عضو الميت إذا وجد.**

ـ هذه المسألة لها صورتان:

ـ الصورة الأولى: إذا وُجِدَ العضو وعرفوا أنه لميت ما وجثته ما زالت موجودة ومعروفة، فإنه يغسل ويوضع في كفن الميت مع باقي جسده، لأن في ذلك جمعٌ لأجزاء الميت في موضع واحد، وهو أولى من تفريقها. وهذا باتفاق الفقهاء[92].

ـ الصورة الثانية: إذا وُجِدَ بعض الميت كطرف من أطرافه أو عضو من أعضائه، وتيقنوا موت صاحبه، ولم يعثروا على جثته، فما حكم تغسيله في هذه الحالة؟

اختلف العلماء في المسألة على قولين:

1. القول الأول: قالوا بوجوب الغسل لعضو الميت سواء كان رأساً أو أي عضو آخر، وسواء كان أكثر الميت أو أقله، وهذا مذهب الشافعية[93] والحنابلة[94] وقول عند المالكية[95].

2. القول الثاني: قالوا بأن عضو الميت لا يغسل إلا إذا عثر على أكثر الجسد، فله حكم الكل، وهو مذهب الحنفية والمالكية[96].

ـ الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول القائلون: بوجوب غسل العضو سواء كان أكثر الجسم أو أقله، بالآتي:

ـ أولا: قالوا بأن هذه المسألة أجمع عليها الصحابة، كما ظهر ذلك من أفعالهم، فقد صلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه على عظام وجدها بالشام[97]. كما صلى أهل مكة على يد ألقيت من طائر من وقعة الجمل، وعرف صاحبها من الخاتم[98].

---

[92] المغني، 480/3.

[93] علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير**، ت: علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، 32/3.

[94] المغني، 480/3.

[95] المغني، 480/3. الشرح الكبير، 426/1.

[96] بدائع الصنائع، 307/1. الشرح الكبير، 426/1. يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م، 280/1.

[97] أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، **المصنف لابن أبي شيبة**، ت: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 2015م، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الرؤوس والعظام، حديث: 12262، 166/7.

[98] محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1973م، 269.

وصلى أبو عبيدة ابن الجراح على رؤوس من المسلمين[99]، وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد رضي الله عنه، فغسلها أهل مكة وصلوا عليها[100]، ولم يعرف في ذلك خلاف، فثبت أنها مسألة مجمعٌ عليها[101].كما احتج الحنابلة بما روي عن أسماء رضي الله عنها أنها غسلت ابنها فكانت تنتزعه أعضاء كلما غسلت عضوا طيبته وجعلته في كفنه[102].

ـ المناقشة: يمكن مناقشة أدلتهم بأن الآثار التي أوردوها عن عمر، وأبي عبيدة ضعيفة لا يحتج بها[103]. ولكن يجاب على ذلك بأن الصحابة هم من صلوا على هذه الأعضاء في وقائع مختلفة، في حضرة الصحابة، ولم ينكر عليهم أحدٌ، ولم ينقل لهم مخالف لذلك، فدل ذلك على إجماعهم على هذا الأمر. وأما رواية غسل يد عبد الرحمن بن عتاب صحيحة ذكرها الشافعي في الأم. كذلك يمكن أن يجاب عليهم بأن العضو بعض من الكل الذي تجب الصلاة عليه، فيصلى عليه، فيأخذ حكم الكل، ولا يصلى على الميت إلا إذا غسل[104]. وإن قيل يحتمل بأن يكون صاحب هذا العضو حياً فإذا صلينا عليه لم يجز ذلك لحياة صاحبه[105]، يُرَدُّ عليهم بأنه لا يصلى عليه، إلا بعد التيقن من موت صاحبه[106].

استدل أصحاب القول الثاني القائلون: بعدم الصلاة على عضو الميت إلا إذا كان أكثر من نصف جسده، بما يلي:

ـ أولاً: قالوا بعدم الصلاة على العضو، قياساً على السن والشعر، إلا إذا وجد على أكثر الجسد لأن حكم الأكثر يأخذ حكم الكل، فالشرع أمر بغسل الميت، والميت اسم لكله، فإذا وجد الأكثر أخذ حكم الكل فيغسل، أما إذا كان أقل، لم يغسل لأن القدر القليل لا يأخذ حكم الكل[107].

ـ ثانيا: استدل الأحناف بالأثر الذي روي عن ابن عباس، وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما قالا: "لا يصلى على عضو"[108]، وهذا يدل على عدم الجواز؛ لأن الغسل للصلاة، والصلاة لا تجب إلا على الكل أو الأكثر[109].

ـ ثالثاً: قال المالكية لا يغسل إلا أكثر الجسد أو كله؛ لأنه لا يصلى عندهم في المذهب إلا على ثلثي الجسد أو كله، واستدلوا بأن مذهب مالك وأصحابه هو عدم جواز الصلاة على الغائب. فإذا وجد من الميت رجل أو يد أو رأس فلا يغسل، لأن العضو في هذه الحالة لا يقوم مكان الميت فيكون الميت في حكم الغائب، فلا تجوز الصلاة عليه، وبالتالي لا يجوز تغسيله؛ لأن الغسل لأجل الصلاة كما ذكرنا[110].

---

[99] مصنف ابن أبي شيبة، 167/7.

[100] الأم/ 269.

[101] المغني، 480/3.

[102] المغني، 480/3.

[103] مصنف ابن أبي شيبة، 167/7.

[104] المغني، 481/3.

[105] بدائع الصنائع، 29/3.

[106] المجموع، 208/5.

[107] القاضي عبد الوهاب، **المعونة على مذهب عالم المدينة**، حميش عبد الحق، **المكتبة التجارية**، مكة المكرمة، 356/1. بدائع الصنائع، 302/1.

[108] لم أعثر على تخريجه، ولكن نقلته من كتاب بدائع الصنائع.

[109] بدائع الصنائع،302/1.

[110] المعونة، 856/1.

ـ المناقشة: يمكن مناقشة أدلتهم بأن قياسهم على الشعر والسن قياسٌ مع الفارق، لأن العضو فيه حياة، بخلاف الشعر والسن فلا حياة فيهما[111]. كذلك استدلالهم بأثر ابن عباس لا يحتج به، حيث لا نجد له أثر في كتب الأحاديث والآثار.

ـ الترجيح: بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسألة يظهر والله أعلم أن الراجح هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة، وهو وجوب تغسيل عضو الميت إذا وجد، وتيقن موت صاحبه؛ وذلك لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول، وضعف الآثار التي استدل بها أصحاب القول الآخر. ولما في ذلك من فضائل للميت من حيث غسل عضوه والصلاة عليه.

- **الفرع الثاني: حكم تغسيل الجسد عند تلفه بسبب الهدم أو طول المكوث.**

الجسد البالي أي الذي تحلل بسبب الهدم وطول المكث، فصار رفاتاً، أو فتاتاً أو عظاماً، إذا عثر عليه فما حكم تغسيله؟ هل تغسل وتدفن ويصلى عليها؟ قياسا على المسألة السابقة في غسل عضو الميت: فذهب الحنفية والمالكية إلى عدم جواز الصلاة على عضو الميت، فلا يغسل ولا يصلى عليه، كذلك العظام والرفات.[112]وذهب الشافعية والحنفية إلى الجواز قياساً على قولهم بوجوب غسل العضو أو أي جزء وجد من الميت، كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه صلى على عظام بالشام[113].

وبناءً على ذلك يمكن أن نقول بأن: الحنفية والمالكية يرون عدم جواز غسل العظام والجثث البالية. والشافعية والحنابلة يرون الجواز قياساً على العضو واستناداً على ما ذكروه من أدلة.

الترجيح: الذي يترجح والله أعلم أن القول بعدم جواز غسل الجثة البالية والعظام التي بَلِيَت بسبب الهدم وطول المكث أو الحرق وما شابه هو الأرجح؛ كما قال البهوتي: لا يصلى على مستحيل بإحراق، أي من بَلِيَت جثته بسبب الحرق[114]. وهذا هو الأرجح لأن الجسد البالي لا يغسل، فالغسل كما ذكرنا سابقاً شرع للتنظيف أو التطهير، وهذه الجثة بليت تماماً فلا يوجد محلٌ قابل للتطهير والتنظيف.

المطلب الرابع: حكم تغسيل موتى غير المسلمين في نازلة الزلزال.

أجمع الفقهاء على عدم جواز غسل المرتد وتكفينه،[115]ولكنهم اختلفوا في حكم غسل موتى غير المسلمين على ثلاثة أقوال:

1ـ القول الأول قول الحنفية وبعض الحنابلة، قالوا: بأنه يجوز للمسلم أن يغسل غير المسلم، ولكن بشرط وقيد، الشرط: أن يكون الغاسل من قرابته، والقيد: ألا يوجد من يقوم بذلك من أهل دينه، فإن وجد ترك الأمر لهم.[116]

---

[111] المغني، 480/3.

[112] بدائع الصنائع، 302/1.

[113] مغني المحتاج، 347/1. المغني، 210/2.

[114] الروض المربع، 487/1.

[115] المجموع، 144/5. بدائع الصنائع، 302/1. المغني/466/3.

[116] بدائع الصنائع، 303/1. البحر الرائق، 205/2. المغني، 466/3.

2ـ القول الثاني قول الشافعية، قالوا: بجواز تغسيل موتى غير المسلمين سواءٌ كانوا من قرابته أو لا.[117]

3ـ القول الثالث قول المالكية وبعض الحنابلة، قالوا: بعدم جواز غسل موتى غير المسلمين، حتى وإن كانوا من قرابته.[118]

ـ الأدلة:

- **أدلة القول الأول:** استدلوا بالآتي:

1. استدلوا بما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لما مات أبو طالب أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: إن عمك الشيخ الضال قد مات. فقال: "انطلق فواره، ولا تحدثن شيئا حتى تأتيَني"، قال: فانطلقت فواريته، فأمرني فاغتسلت ثم دعا لي بدعوات ما أحب أن لي بهن ما عرض من شيء".[119]

وجه الدلالة: أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم له بالغسل دليلٌ على أن علياً رضي الله عنه غسلَّه، لأنه لن يؤمر بالغسل إلا بعد تغسيل الميت، وفي هذا قال ابن حجر: "لا تصريح في هذا الحديث على أنه غسَّل الميت، إلا أن يؤخذ ذلك من قوله: "فأمرني فاغتسلت"، فإن الاغتسال شرع من غسل الميت، ولم يشرع من دفنه.[120]

2. كذلك استدلوا بالحديث: "أَنَّ آدم عليه السلام لما تُوُفِّيَ جَاءَتْ الملائكة: فَقَبَضُوهُ، وَغَسَّلُوهُ، وَكَفَّنُوهُ، وَحَنَّطُوهُ، وَحَفَرُوا لَهُ، وَأَلحدُوا لَهُ، وَصَلَّوْا عَلَيْهِ، ثُمَّ دَخَلُوا قَبْرَهُ، فَوَضَعُوهُ فِي قَبْرِهِ، وَوَضَعُوا عَلَيْهِ اللَّبِنَ، ثُمَّ خَرَجُوا مِنَ الْقَبْرِ، ثُمَّ حَثَوْا عَلَيْهِ التُّرَابَ، ثُمَّ قَالُوا: يَا بَنِي آدَمَ هَذِهِ سُنَّتُكُمْ"[121].

وجه الدلالة: قالوا بأن الحديث دل على أن تجهيز الميت عموماً سنةً لجميع موتى بني آدم فيشمل المسلم وغير المسلم. لإطلاق لفظ (بني آدم) في الحديث دون تفريق بين مؤمن أو كافر.[122]

3. كذلك استدل أصحاب هذا القول بما رواه سعيد بن جبير، قال: سأل رجل عبد الله بن عباس، فقال: إن امرأتي ماتت نصرانية، فقال: "اغسلها وكفنها وادفنها."[123]

مناقشة أدلة القول الأول:

يمكن أن يرد على هذه الأدلة الاعتراضات الآتية:

---

[117] المجموع، 144/5.

[118] محمد بن مفلح المقدسي، **الشرح الكبير وحاشية الدسوقي**، 408/1. منح الجليل، 534/1. الفروع وتصحيح الفروع، ت: عبد الله عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 2003م، 283/3.

[119] أخرجه أبو داوود، حديث رقم: 3214، كتاب الجنائز، باب: الرجل يموت له قرابة مشرك. وقال ابن حجر في تلخيص الحبير، 21/2، ومدار كلام البيهقي على أنه ضعيف ولا يتبين لي وجه ضعفه.

[120] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تلخيص الحبير**، دار الكتب العلمية، ط1، 1989م، 269/2.

[121] مسند الإمام أحمد، 21278، 136/5. والحاكم في المستدرك، 4004، ك: تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، في ذكر آدم عليه السلام، 595/2.

[122] السرخسي، **المبسوط**، 55/2.

[123] بدائع الصنائع، 302/1، ولم أجد من ذكره في كتب الآثار حسب اطلاعي.

أن حديث عليٍ رضي الله عنه ضعيف كما نقل ذلك ابن حجر، ولكن يردُّ عليهم بأن ابن حجر نفسه قال: "لا يتبين لي وجه ضعفه"[124]. كذلك قالوا بأن هذا الحديث كان قبل الهجرة في أول الإسلام، فلا يعتمد عليه[125]، ولكن يجاب عليهم بأنه لا يوجد دليلٌ على نسخه. كذلك رُدَّ عليهم بأن حديث آدم عليه السلام شرع من قبلنا فلا يكون شرعاً لنا، ولكن يجاب على ذلك بأن قولهم يكون صحيحاً إذا كان فيه مخالفة لشرعنا، ولم ترد مخالفة هنا، فيعمل به.

أدلة القول الثاني: استدلوا بحديث عليٍ رضي الله عنه السابق. فقالوا بجواز غسل المسلم الكافر وإن لم يكن من أقربائه. ويمكن أن يناقش استدلالهم هذا بأن علياً رضي الله عنه كان ابناً لأبي طالب، فدل على أن الجواز للقريب فقط دون غيره. فلا يقاس عليه غيره.

- **أدلة القول الثالث:** قالوا بأن غسل الميت ليس للطهارة بل لأجل الصلاة عليه، والكافر لا يصلى عليه، ولا هو من أهل التطهير، فلا يجوز.[126] ويمكن أن يناقش بأن غسله ليس تعبدياً كما قلتم، بل هو لأجل النظافة، فلا يشترط فيه شروط الغسل، بل يغسل لأنه سنة عامة في بني آدم، ولكي يكون ذلك حجة عليه حال رجوعه إلى ربه، لا تطهيراً.[127]

الترجيح: يظهر للباحث والله أعلم بعد ما ذُكر من الأقوال وبيان أدلة كل قول والمقارنة بينها؛ هو رجحان مذهب الشافعية وهو القول: بجواز غسل المسلمِ الميتَ الكافرَ، سواءٌ كان من أقربائه أو لم يكن، ولكن بشرط ألا يوجد من يغسل هذا الميت من أهل دينه.

ويترجح هذا القول لما في ذلك من تقدير لآدمية الميت، ولقوة أدلة أصحاب هذا القول، ولتوارد أكثر من أثر على جواز ذلك من الصحابة. ولا شك أن تعليل القائلين بعدم الجواز له وجه من القوة والاعتبار، فلذلك أقترح بأن يكون للكفار مكانٌ خاص لهم يغسلون فيه موتاهم، يُهَيَّئُ لهم من قِبَلِ المسلمين، مراعاة لآدمية الميت، وخروجاً من الخلاف ومراعاة للقائلين بعدم الجواز.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أحمد الله تعالى على أن وفق وأعان على إكمال هذا البحث حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل منا وأن ينفعنا به.

وفيما يلي أهم النتائج التي انتهى إليها البحث، وهي:

---

[124] تلخيص الحبير، 269/2.

[125] أبو الفرج محمد بن الجوزي، **التحقيق في أحاديث الخلاف**، ت: مسعد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م، 7/2.

[126] وحاشية الدسوقي، **الشرح الكبير**، 408/1. منح الجليل، 534/1.

[127] المبسوط، 55/2.

1. دراسة النوازل والمستجدات المعاصرة واجب شرعي على الفقهاء والمفتين، لكي يتحفوا المكلفين بهذه الدراسات عند الحاجة.

2. راعت الشريعة حالات الضرورة والكوارث، فأناطت الأحكام التكليفية بالأحكام الوضعية، كالرخصة والمانع وغيرها. وهذا في تأكيد على شمولية أحكام الإسلام لكل أحوال المكلفين وسعة الفقه الإسلامي لتلبية الحاجات الفقهية لأي نازلة مهما تغيرت طبيعتها.

3. عَرَّفنا النازلة بأنها: تطلق بوجه عام على المسائل والوقائع الجديدة التي لم يوجد فيها نص ولا اجتهاد، أو وجد فيها ما يدعو لإعادة الاجتهاد؛ لنزول النازلة بشكل مختلف؛ اقتضى إعادة الاجتهاد فيها، وبذل الوسع من المجتهدين والفقهاء لبيان الحكم الشرعي فيها.

4. اتضح من الأدلة أنه يجوز للمحبوس تحت الأنقاض بسبب الزلزال التيمم حال احتباسه، لأنه فاقد للماء أو عاجز عن استعماله. ويمكن له أن يجمع الصلوات بتيمم واحد.

5. للمتضررين من الزلزال أحكام خاصة بهم في باب الطهارة رفعا للحرج عنهم ومنعاً للمشقة.

6. الذي يظهر رجحانه أن موتى الزلازل تستخرج جثثهم، ولو مع قطع بعض أطرافهم أو بعض أعضائهم، لما ذكر من المرجحات.

7. وجوب الانتقال إلى التيمم عند تعذر غسل الموتى، فلا يجوز القول بسقوط الغسل والتيمم، إلا عند حصول المشقة الشديدة، فإن كان في تغسيلهم وتيممهم حرج ومشقة كبيرة، فحينئذ دفعاً للحرج ودرءاً للضرر يجوز دفنهم على حالهم بلا غسل أو تيمم.

8. الراجح هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة، وهو وجوب تغسيل عضو الميت إذا وجد، وتيقن موت صاحبه.

9. جواز غسل المسلمِ الميتَ الكافرَ، سواءٌ كان من أقربائه أو لم يكن، ولكن بشرط ألا يوجد من يغسل هذا الميت من أهل دينه.

وأما أبرز التوصيات: فيمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1. زيادة وعي الناس من قبل الدعاة والفقهاء بالأحكام الفقهية المتعلقة بالكوارث والنوازل المفاجئة والحالات الاستثنائية، وذلك من خلال الكتب والمحاضرات والمنابر والندوات.

2. ضرورة تدريس مادة فقه النوازل في الجامعات.

3. ضرورة تأهيل المفتين في فقه النوازل، ومعرفة شروطه وضوابطه وقواعد الإفتاء فيه، لتخرج الفتوى عند الحاجة إليها سليمةً منضبطة دون تشديد أو تساهل.

هذا وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجع

إبراهيم أحمد سليمان، أحكام الكوارث في الفقه الإسلامي، 2008، رسالة دكتوراة جامعة أم درمان.

أبو الفرج محمد بن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، ت: مسعد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.

أبو بكر أحمد البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.

أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، المصنف لابن أبي شيبة، ت: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 2015م.

أبو عمر يوسف ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الأزهري، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، 1994م.

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تلخيص الحبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1989م.

أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.

أحمد بن محمد العدوي الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل، دار الفكر بدون طبعة.

القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة، حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1991م.

بلال خضر، النوازل الفقهية المتعلقة بالأوبئة، ط1، 2023م.

زين الدين محمد ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي.

سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داوود، سنن أبي داوود، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت.

شهاب الدين الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.

عبد ارحمن بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: خالد علي المشيقح وآخرون، ركائز للنشر، الكويت، ط1، 2019م.

عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبطه: عبد السلام أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.

عبد الرحيم السلمي، الفقه العقدي للنوازل، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

عبد الله محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: طه الزيني، 1403هـ، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، 1968م.

عبد الملك أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 2007م.

علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1328هـ.

علاء الدين بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، 1955م.

علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر/بيروت، بدون طبعة.

علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.

علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، ت: علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2020/04/20م، https://iifa-aifi.org/ar/44189.html،

محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1966م.

محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.

محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، مطبعة السعاد، القاهرة، ط دار المعرفة.

محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط2، دار المعرفة، بيروت، 1973م.

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الخامسة، 1993م.

محمد بن حبان البستي، صحيح بن حبان، تحقيق: محمد علي سونماز، دار بن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م.

محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطارمن أسرار ملتقى الأخبار، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، السعودية، الطبعة الأولى، 1427هـ.

محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1975م.

محمد بن محمد الحلبي ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ببولاق، مصر، 1318هـ.

محمد بن مفلح المقدسي، الفروع وتصحيح الفروع، ت: عبد الله عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 2003م.

محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.

مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، 235/1.

منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق لجنة من وزارة العدل، نشر وزارة العدل، السعودية، الطبعة الأولى، 1429هـ.

يوسف بن عبد الله بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: محمد محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1980م.

بدر الدين بن بهادر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويتية، طباعة شركة الكويت للصحافة، الطبعة الثانية، 1985م.

محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار بن حزم، ط، الأولى.

محي الدين يحي بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث/القاهرة، 2010م.

أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، دار القلم، دمشق، ط2، 1989م.

تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في ضوء التفاعلات الاجتماعية والسياسية والدينية – الدستور المصري نموذجًا

إسلام هلال* & منتهى مشالي**

المقدمة

يعتبر القانون أحد أرقى المنتجات الحضارية للإنسان، لذا فإن مسألة صياغة القوانين أو التقنين لا يمكن بحثها باعتبارها مسألة فقهية فقط بقطع النظر عن الجوانب الاجتماعية والسياسية وتأثيراتها المتبادلة في صناعة القوانين عمومًا، وفي مسألة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية خصوصًا، حيث إن الفصل بين هذه الزوايا أثناء دراسة المسألة هو ما أدى إلى تضارب الآراء تجاهها، كما أدى إلى نتائج غير مرضية على صعيد النظرية أو التطبيق.

يسعى الباحث في تلك المقالة إلى رصد التفاعلات المتبادلة بين تقنين الشريعة الإسلامية والسياسة والمجتمع والدين، وذلك باعتبار القانون أبرز مكونات سيادة الدولة، وواحد من أهم صور التعبير عن هوية الأمة، كما أنه يعد أبرز أدوات هندسة المجتمع وتخطيط إدارة العلاقات فيه.

ومن المؤكد أن تلك المحاور لا يمكن الاقتصار فيها على العرض النظري دون استعراض تطبيقات عملية، لذا ركز الباحث على الحالة المصرية باعتبارها نموذجًا يمكن من خلاله كشف التداخلات بين الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية وعلاقتها بتقنين الشريعة الإسلامية، وذلك بتسليط الضوء على الدستور المصري وتطوره وفق عرض مركز حرص الباحث على ترتيبه في المباحث التالية:

التقنين ماهيته ومكانته في تكوين النظام القانوني للدولة

تفاعلات المجتمع مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

التفاعلات السياسية مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

الدين وتفاعلاته مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

الخاتمة والتوصيات

*Doktora Öğrencisi – Sosyal bilimler Enstitüsü - Marmara Üniversitesi. imhelal@gmail.com
** Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi - Marmara Üniversitesi -muntehamasali@gmail.com

المبحث الأول: التقنين ماهيته ومكانته في تكوين النظام القانوني للدولة.

يعتبر ضبط المصطلحات المستخدمة في المقالة وتحديد المقصود منها بما يدفع الالتباس أهم مداخل البحث العلمي، لذا يهدف الباحث إلى تحديد ماهية التقنين والمقصود به والنظام القانوني ومكوناته وصولًا إلى مكانة التقنين في النظام القانوني كلٌ في مطلب مستقل.

أولا: ماهية التقنين

تعتبر كلمة التقنين دخيلة على اللغة العربية وهي مشتقة من القانون، فالتقنين بمفهومنا اليوم فلم يرد إلا في المعاجم الحديثة، فقد جاء في المعجم الوسيط "التقنين: قنن يقنن تقنينا، المشرع وضع القوانين"[1]

ويأتي مصطلح التقنين بمعان متعددة، فيستخدم بمعنى عملية التشريع وخلق نصوص قانونية وابتكارها على أسس ومصادر، كما يتداول كمصطلح يدل على عملية تجميع القواعد القانونية، كما يطلق على الوثيقة التي تضم النصوص القانونية فيقال "التقنين المدني والتقنين التجاري ...الخ".

ولمصطلح التقنين كثير من التعريفات الاصطلاحية المشتهرة أبرزها تعريف البروفيسور والقاضي المصري محمد زكي عبد البر:

"التقنين هو عبارة عن جمع القواعد الخاصة بفرع من فروع القانون بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وفيها من غموض في مدونة واحدة، ثم إصدارها في شكل قانون تفرضه الدولة عن طريق الهيئة التي تملك سلطة التشريع فيها، بصرف النظر عما إذا كان مصدر هذه القواعد التشريع أو العرف أو العادة أو القضاء أو غير ذلك من مصادر القانون".[2]

وهو تعريف للتقنين بصورته العامة التي تعني كتابة القوانين بغض النظر عن مصدر استمدادها، بينما عرفه الدكتور شويش المحاميد بتعريف يختص بتقنين الشريعة الإسلامية فقال: "صياغة الأحكام الفقهية ذات الموضوع الواحد التي لم يترك تطبيقها لاختيار الناس في عبارات آمرة يميز بينها بأرقام متسلسلة ومرتبة ترتيبا منطقيا بعيدا عن التكرار والتضارب"[3]

والتقنين الذي يقصده الباحث في هذه المقالة وإن كان هو تقنين أحكام الشريعة الإسلامية، أي صياغة أحكامها العامة المجردة التي تتسم بصفة الإلزام وفق أسلوب قانوني حديث يراعي الترتيب المنطقي والترقيم المتسلسل والصياغة المحكمة الموجزة، إلا إن استحضار المفهوم العام للتقنين مهم خاصة عند تناول تطبيقات النظام القانوني المصري المختلط، الذي لا يمكن تصنيفه باعتباره تقنينًا للشريعة الإسلامية بالمفهوم الكامل، بينما توجد مقاربات كثيرة بين نصوصه الدستورية والتفصيلية تربطه بالشريعة الإسلامية بصورة أو بأخرى.

---

[1] محمد بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ) ٤٥/٣٧٥٩ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق، الطبعة٤، ٢٠٠٤) ٧٦٣.

[2] محمد زكي عبد البر، **تقنين الفقه الإسلامي المبدأ والمنهج والتطبيق** (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٦) ١٢.

[3] شويش المحاميد، **مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر** (عمان، دار عمار، د.ت) ٤٣٧.

ثانيا: تكوين النظام القانوني للدولة

يعتبر النظام القانوني أحد أبرز المنتجات الحضارية التي تعبر عن مدى التقدم الفكري والتوجه الفلسفي للحضارة، فالقانون كما هو أداة لتنظيم العلاقات داخل المجتمع فإنه وسيلة للتعبير عن توجهاته التي يتبناها وأفكاره التي يعتنقها، فالنظام القانوني هو أحد أبرز أدوات هندسة المجتمع وبناؤه، وفي تلك المساحة يتداخل القانون مع السياسة حيث إن القانون يصنع السياسة، والسياسة تصنع القانون[4].

ويقع بعض الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية ممن لم يتعرضوا لدراسة قانونية متخصصة بصورة أو أخرى أو لم يتمتعوا باطلاع كافٍ على الدراسات التأسيسية في مجال القانون في نظرة قاصرة لمصطلح النظام القانوني، حيث يميل البعض إلى الاقتصار على بحث القواعد القانونية وتراتبيتها المعروفة بدءًا من القانون الدستوري مرورًا بالقوانين بقسميها الرئيسين العام والخاص، وصولًا إلى اللوائح التنفيذية، ذاك الهرم القانوني المتكامل الذي يحظى بإجماع نظري وتطبيقي.

ولكن بمزيد من البحث يتضح أن القواعد القانونية لم تنشأ من تلقاء نفسها، ولم تخرج مباشرة من مصادرها المعروفة (العرف والتشريع.. إلخ) فهناك آليات للتشريع تعد إلى جوار النصوص القانونية أحد مكونات النظام القانوني، وتتغير آليات التشريع تبعًا لنظام الحكم بالدولة سواء أكان جمهوريًا أم ملكية مطلقة أو دستورية أم غير ذلك، كما تؤثر الخلفية الفلسفية للنظام في آليات التشريع، فعلى سبيل المثال نجد أن الأنظمة التي تعتمد المرجعية الدينية تعتمد الرأي الديني ضمن آليات التشريع وذلك على سبيل الاستطلاع أو الإقرار.

من الأهمية بمكان اعتبار آليات تطبيق القانون ضمن مكونات النظام القانوني، حيث تعد هيكلة المحاكم وأنواعها واختصاصها، وطريقة عملها، وأدوات إنفاذ القانون من الأمور التي تعكس فلسفة النظام القانوني، فعلى سبيل المثال ينفرد النظام القانوني المدني الفرنسي النشأة بوجود المحاكم الإدارية التي تنفصل في بنيتها وقوانينها عن المحاكم المدنية والجنائية، وتختص تلك المحاكم بالنزاعات القانونية بين مؤسسات الدولة أو التي تكون الدولة أحد أطرافها، وهو ما يختلف عن النظام البريطاني الأنجلوسكسوني الذي يعتمد نظامًا قضائيًا موحدًا.

وهنا يبرز تساؤل حول النخب التي تعمل على صياغة القوانين، وتعكف على تنفيذها من مختلف رجالات القانون قضاة ومحققين ومحامين وأكاديميين، ما هو التعليم الذي حصلوا عليه، وما هو مصدر هذا التعليم، وما هي الخلفية المعرفية والجذور الفلسفية لبرامج التعليم القانوني بمختلف درجاتها. وهو ما يبرز الأهمية التي تشكلها صناعة رجل القانون باعتبارها مكونًا رئيسًا من مكونات النظام القانوني للدولة.

وبناء على هذا العرض الموجز يمكن أن نحدد مكونات النظام القانوني بصورة عامة لتكون: القواعد القانونية بمستوياتها المتعددة، وآليات التشريع، والهيكل القضائي، وأدوات إنفاذ القانون، والتعليم القانوني.

---

[4] عزة حسين، **سياسات تقنين الشريعة الإسلامية – النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩) ٣٤.

ثالثًا: مكانة التقنين في النظام القانوني

تحتل القواعد القانونية (التقنين) مكانة أساسية في النظام القانوني للدولة، وذلك لاعتبارات متعددة؛ حيث يعتبر التقنين **المحور الأساسي** التي تم إنشاء النظام القانوني لخدمته إنشاء وتطبيقًا وتنفيذًا. كما يعتبر التقنين وسيلة **التحكم الأساسية** في بقية أركان النظام القانوني، حيث تسن تشريعات تنظم عمل الجهات التشريعية والقضائية والتنفيذية. والنصوص القانونية كذلك **تعبر عن فلسفة الدولة** التي تتبناها، حيث إن الاستمداد وطريقة الصياغة ولغتها وآليات الإقرار والتعديل كلها تعد دلالة على فلسفة الدولة وتوجهها وتصوراتها عن الدين والمجتمع والسياسة. كذلك يمكن اعتبار القانون أداة **لقياس التبعية** حيث تحرص الدول الاستعمارية على إبقاء الدول التي سبق احتلالها تابعة لها، وبقدر تحرر الدولة من قيود المستعمر يتحرر نظامها القانوني وينعكس ذلك على صياغة القوانين.

والخلاصة أن التقنين يعتبر هو مدار عمل النظام القانوني للدولة، وأن الدولة المصرية التي تم النص في المادة الثانية من دستورها على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع" يعتبر دراسة قوانينها وتحليلها محكًا أساسيًا لاعتبار كونها دولة إسلامية، واعتبار مبادئ الشريعة الإسلامية مصدرًا حقيقيًا للتشريع كما نص الدستور، وهنا تبرز أهمية التقنين وخطورة دراسته بصورة تحليلية لا تنفك عن دراسة الأوضاع المجتمعية والسياسية والدينية.

المبحث الثاني: تفاعلات المجتمع مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

أولا: القانون والمجتمع والحضارة

لقد بدأ الإنسان بتدوين القوانين في أزمنة موغلة في القدم، فهناك قانون ''تحوت'' الذي أصدره الملك مينا الفرعوني (٤٢٠٠ ق.م)[5]، كما عثر الباحثون على ثلاث رُقم (ألواح) طينية مكتوبة في العصر الآشوري القديم (٢٠٠٠-١٣٥٠ ق.م) مدون عليها بعض القواعد القانونية[6]، وهناك قانون حمورابي، والألواح الاثنا عشر، وغير ذلك من الجهود القانونية التي ارتبطت بتطور المجتمعات المتناثرة إلى دولة موحدة، وارتبطت بتغير مصدر الحق من القوة إلى القانون، وانتقال سلطة التنفيذ لتصبح في يد الدولة حصرًا، بعد أن كانت في يد الأقوى والأكثر نفوذًا في المجتمعات المتخلفة حضاريًا.

ويلاحظ أن الأنظمة القانونية بدأت مختلطة بين مساحات الدين والسياسة والسلطة العسكرية، حيث كان الملك يضع التشريعات باعتبار اجتماع السلطات الثلاث في يده، ويتم تطبيق القوانين عبر قضاة وأمراء أو ولاة قد يكونوا من خلفيات دينية أو عسكرية أو سياسية.

---

[5] علي جعفر، **تاريخ القوانين مدخل إلى دراسة القوانين القديمة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨) ٢٩.

[6] صاحب الفتلاوي، **تأريخ القانون** (طنطا: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨) ٦٧.

وعلى مر العصور تطورت الأنظمة القانونية وتنوعت، حيث برزت أنظمة قانونية مستمدة من التشريعات السماوية، وهناك أنظمة قانونية وضعها البشر بأنفسهم، والملاحظ أنه على قدر تطور الحضارة يوجد تطور في النظام القانوني فيها، سواء في الإطار النظري الاجتهادي الذي يعني بالتصورات والأفكار التي يتم تحويلها لاحقًا على أيدي الساسة إلى قوانين واجبة النفاذ، أو على الصعيد التطبيق وهو تحويل تلك القواعد إلى قرارات يتم الحكم بها عن طريق القضاة ويتم تنفيذها عن طريق السلطة التنفيذية.

ونظرًا لأهمية دراسة الأنظمة القانونية باعتبارها منتجًا حضاريًا بديعًا فهناك تخصص في مجال الدراسات القانونية يعني بدراسة تاريخ القانون، وفيه يحلل الباحثون النتاج القانوني لكل حضارة وصولًا إلى الأنظمة القانونية المتعارف عليها في العصر الحديث، وكذلك انضوى علماء علم الاجتماع لتحليل الاختلافات في القانون كدالّ على الاختلافات الجوهرية والعسيرة بين الحضارات والآراء السائدة.[7]

فالقانون إذن هو نتاج المجتمع من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبر القانون أحد أدوات هندسة المجتمع وقيادته وتنظيمه، وتتمتع الشبكات الاجتماعية المتنوعة بنفوذ كبير في صياغة القوانين، وذلك عبر جماعات الضغط وجمعيات المصالح المختلفة، كما تؤثر النخب الحاكمة في صياغة القوانين بما يخدم توجهها السياسي وتصورها الديني، وهو ما يشكل علاقة متشابكة ينبغي أن يلم الباحث بها أثناء دراسته للقانون بصورة تحليلية.

ثانيا: التقنين والمجتمع المصري

يعد النص القانوني معبرًا عن توجه المجتمع الذي يطبق فيه، ومن ناحية أخرى يؤثر القانون في تشكيل المجتمع عبر آليات متنوعة، وتطبيقًا على الحالة المصرية يمكننا تقرير أن غالبية المجتمع المصري تدين بالإسلام السني، ويحتضن المجتمع المصري أكبر جامعة إسلامية في العالم (جامعة الأزهر)، وعلى الرغم من وقوع مصر تحت الاحتلال الفرنسي (١٧٩٨-١٨٠١) والاحتلال البريطاني (١٨٨٢-١٩٣٦) وأجزاء منها تحت الاحتلال الإسرائيلي (١٩٦٧-١٩٧٣) إلا إن التركيبة الديموغرافية لمصر لم يطرأ عليها تغيير يذكر على صعيد الدين أو اللغة.

ولذا ارتكز النظام القانوني في مصر على الشريعة الإسلامية وذلك حتى إنشاء المحاكم المختلطة باعتبارها انعكاسا للامتيازات القانونية التي حظي بها الأجانب في مصر بداية من مطلع القرن التاسع عشر، لذا فإنه ينظر إلى المرجعية الإسلامية للقوانين باعتبارها أحد صور التحرر والانعتاق من الاحتلال.

ومع أول تحول نحو الاستقلالية القانونية مع الدستور المصري الأول ١٩٢٣م تم النص فيه على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية"، وهي المادة التي تطورت صياغتها تحت ضغوط مجتمعية لتنص في دستور ١٩٧١ على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع" واستمرت الحركات

[7] عزة حسن، **سياسات تقنين الشريعة الإسلامية**، ٣٤١.

الإسلامية في الضغط حتى تم تعديل هذه المادة عام ١٩٨٠ لتكون "المصدر الرئيسي للتشريع"، وعلى الرغم من أن النخب الحاكمة في مصر لم تكن محسوبة على الحركات الإسلامية إلا إنها رضخت للضغوط المجتمعية من أجل إقرار الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدر التشريع.[8]

المبحث الثالث: التفاعلات السياسية مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

أولا: القانون والسياسة

يعتبر النظام القانوني أحد أبرز مقومات سيادة الدولة، حيث تنص غالب دساتير الدول على مصادر التشريع الرئيسية، وتفرد فصولًا تتناول السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية باعتبار أن مجموعها هو مكون سلطة الدولة، وبدون نظام قانوني خاص تعتبر الدولة منقوصة السيادة.

إنه لمن الصعوبة بمكان فصل القانون عن السياسة، إذ إن الاتجاهات السياسية التي تسود في المجتمع لها أثرها في بناء وتطوير القانون، فقد عرف عن المدرسة الفرنسية ربطها بين القانون والسياسة بل كانت إلى عهد قريب تجعل من دراسة القانون الدستوري ركنًا أساسيًا في الدراسة السياسة، وذلك باعتباره القانون الذي يحدد نظام الحكم في الدولة.[9]

وغالبا ما يحكم القانون جوهر العمل السياسي، وخطواته عند كل مستوى، وهو الذي يحدد الإجراء الواجب اتخاذه في مختلف المواقف والأحداث الداخلية والخارجية، والقواعد القانونية هي التي تتكفل بإدارة الدولة والمجتمع، وبيان طبيعة النظام السياسي وأسلوب وحقوق الأفراد السياسية وواجباتهم في هذا الميدان وتوزيع السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وطبيعة العلاقة بينها. [10]

وكذلك فإن آليات التشريع كلما ارتفع مستواها تقترب من المستوى السياسي إلى حد الامتزاج في أعلى مستوى للقواعد القانونية وهو الدستور الذي يعد منتجًا سياسيًا يعمل الساسة على انتاجه ويخضع –غالبًا– لآليات إقرار شعبية لاستمداد شرعيته، وذلك بقدر ما هو منتج قانوني أصيل حيث يعد قمة الهرم في النظام القانوني.

وهذا التداخل بين القانون والسياسة له جذور متعددة، من أبرزها فكرة السيادة التي يعد النظام القانوني أحد أبرز مقوماتها.

---

[8] محمد وفيق زين العابدين، **الشريعة والتحديث** (القاهرة: أركان للدراسات والبحوث،٢٠٢١) ١٧٦.

[9] بطرس غالي– محمود عيسى، **المدخل في علم السياسة** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩) ١١.

[10] محمد ربيع، **مناهج البحث في العلوم السياسية** (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٧) ١٨٨.

ثانيا: التقنين الدستوري والسياسة في مصر

تعددت الأنساق المؤثرة في وضع الدساتير المصرية، وباعتبار الدستور هو أعلى قاعدة قانونية، فإنها الأكثر احتكاكًا وتأثرًا بالحياة السياسية، حيث تسعى كل جهة إلى ترسيخ تصوراتها ومشروعاتها الأيدولوجية والفكرية في مواد الدستور، وتستخدم في سبيل ذلك كافة الوسائل المتاحة.

لقد عرفت مصر عددًا من الدساتير يمكن من خلالها قراءة انعكاسات الحياة السياسية وقت كتابتها، فعلى سبيل المثال نجد أن الدستور المصري الأول ١٩٢٣م تم وضعه من قبل لجنة مكونة من ثلاثين عضوًا برئاسة حسين رشدي باشا ضمت ممثلين للأحزاب السياسية والزعامات الشعبية وقادة الحركة الوطنية من رجال القضاء والقانون والسياسيين البارزين ومعظمهم شكلوا بعد ذلك الحزب الليبرالي المسمى بالأحرار الدستوريين، وهذا الدستور هو أكثر دستور مصري سمح بالحريات، تم إلغاؤه بدستور عام ١٩٣٠ الذي استمرت الاحتجاجات السياسية في مواجهته حتى تم إلغاؤه وإعادة العمل بدستور ١٩٢٣ بموجب الأمر الملكي رقم ١٤٢ لسنة ١٩٣٥، وبقي العمل به حتى انقلاب عام ١٩٥٢.

لقد بقيت الحركات الإسلامية بعيدة عن دائرة التأثير خلال تلك الفترة، حيث نشأت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨م، وهي الجماعة الأكثر نفوذا في مصر في القرن العشرين والواحد والعشرين، وانخرطت في صراعات مع مجلس قيادة الثورة وهو ما أدى إلى إعدام عدد من كبار قادتها واعتقال عشرات الآلاف من أعضائها، إلى أن تم الافراج عنهم في عهد الرئيس محمد أنور السادات الذي اختار دعم التوجه الديني في مواجهة التيار الاشتراكي المؤيد للرئيس السابق جمال عبد الناصر، وهو من أسباب تضمين مسألة الشريعة الإسلامية لأول مرة في الدستور المصري ١٩٧١.

وبضغط كبير من الجماعات الإسلامية وعلى رأسها الإخوان المسلمون تم تعديل المادة الثانية من الدستور لتنص صراحة على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، وتم تكليف البرلمان المصري بالعمل على إصدار مدونة قانونية متكاملة لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، وهو ما تم بالفعل ولكن لم يخرج إلى النور ولم يتم التصديق على هذا العمل وبالتالي لم يخرج إلى ميدان التطبيق.

لقد شهدت مصر صراعات طاحنة من أجل إعداد دستور عام ٢٠١٢، وهو الدستور الوحيد الذي تم إقراره في عهد الديموقراطية وبتوافق مجتمعي واستفتاء شعبي لم تشبه شائبة تزوير، تلك الصراعات هي التي أدت إلى حصول الانقلاب العسكري عام ٢٠١٣ وإعادة كتابة دستور جديد بمشاركة القوى السياسية التي دعمت الانقلاب ليصدر عام ٢٠١٤ الدستور الحالي لجمهورية مصر العربية بتعديلاته التي رسخت قبضة الحكم العسكري وقوضت الحريات الفردية والعامة بصورة غير مسبوقة.

إن التفاعلات السياسية أثرت إلى حد كبير في صياغة مواد الدساتير المصرية، وينبغي أن ننظر إلى تقنين الدستور ليتوافق مع الشريعة الإسلامية في ضوء وجود العديد من التشابكات السياسية المؤثرة في كتابة الدستور.

المبحث الرابع: الدين وتفاعلاته مع تقنين أحكام الشريعة في الدستور المصري

أولا: القانون والدين

هناك تقاربا كبيرا بين الدين والقانون، إذ يشتركان في عدة مسائل جوهرية، فكل منهما يخاطب الإنسان، وكل منهما يسعى إلى تنظيم سلوكه. كما يشترك الدين مع القانون أيضا في طرق مخاطبة الإنسان، فكلاهما يكلفه باتباع سلوك معين، وذلك بإقرار ماله من حقوق وما عليه من واجبات (الأمر والنهي). وتكون هذه القواعد أو الأحكام القانونية أو الدينية عامة، فتخاطب كافة الناس– أي تخاطبهم بصفاتهم لا بذواتهم–. وهي كذلك مجردة، بمعنى أن الأحكام المقررة لا تأخذ في الحسبان الاعتبارات الذاتية أو الشخصية التي تتصل بإنسان دون غيره. وتكون ملزمة ومقترنة بجزاء.[11]

ولا يمكن بحال من الأحوال فصل النظر إلى القانون دون اعتبار الدين، فالدين هو المصدر الأول للمشروعية، وكان القادة السياسيون والحكام يحكمون باسم الإله أو وفق سلطة مستمدة من الدين ولو ظاهريًا، وكانت القوانين كذلك تخرج انعكاسًا لذلك.

والمسألة الدينية ليست ببساطة التصنيف بين ديني ولا ديني، أو مسلم وغير مسلم، حيث أصبحت هناك العديد من التصنيفات الدينية والفكرية والتداخلات بين المذاهب والمدرس المختلفة، وذلك التنوع يؤدي إلى تدافع وتفاعل يؤثر على حركة التقنين.

ثانيا: التقنين الدستوري والدين في مصر

لقد احتضنت مصر الجامع الأزهر الذي حمل راية الإسلام باعتباره أكبر جامعة إسلامية في المشرق الإسلامي منذ تاريخ إعادة افتتاحه عام ١٢٦٦م بعد طرد الشيعة الفاطميين من مصر وانتهاء عهد الأيوبيين، ولم يكن الجامع الأزهر قبلة للتعليم الديني فقط، بل كان يمثل الجهة التعليمية الوحيدة والموثوقة في مصر لكافة العلوم الدينية والطبيعية حتى قام محمد علي (حكم مصر بين عامي ١٨٠٥ و ١٨٤٨) بتأسيس التعليم العام لينافس التعليم الأزهري، وذلك في إطار خطته لتقليل نفوذ الأزهر الذي كان يعتبر هو مصدر السلطات ومقر النخب الحاكمة، وباجتماع علماء الأزهر تم تنصيب محمد علي نفسه حاكمًا على مصر.

لقد تعاقب الحكام على مصر وسعى كل منهم لتقليل دور الأزهر وتضييق نفوذه، وصولًا إلى عهد جمال عبد الناصر الذي صادر الأوقاف وضمها إلى الحكومة، وألغى الاستقلالية المالية للأزهر، وصولًا إلى التعديلات الدستورية الأخيرة على دستور ٢٠١٤ التي سمحت بتغول الجهات التنفيذية على صلاحيات الأزهر الدينية.

[11] علي منصور، **المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي** (بيروت: دار الفتح، ١٩٧١) ٤٤؛ محمد قاسم، مبادئ القانون (القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠١٠) ١٠.

جدير بالذكر أن صياغة المادة ١٤٩ من دستور عام ١٩٢٣ التي تنص على أن "الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية" تم باقتراح من شيخ الأزهر الإمام محمد بخيت المطيعي في ١٩ مايو ١٩٢٢[12] وظل هذا النص يتردد في كل الدساتير المصرية حتى الدستور الحالي.

لقد راعت كافة الدساتير المصرية الخصوصية الدينية لدى المصريين، فنصت على الإسلام باعتباره دين الدولة، ونصت كذلك على الحرية الفردية في اعتناق الدين، كما خصصت مواد تتعلق بالأزهر باعتباره أحد أبرز مكونات الدولة المصرية الحديثة.

الخاتمة

في الصفحات السابقة استعرض الباحث المفهوم العام للنظام القانوني بالتوضيح قم فكرة التقنين وأهمية الدستور في المنظومة القانونية، ثم تناول التفاعل الحاصل بين العوامل السياسية والاجتماعية والدينية في تقنين احكام الشريعة الإسلامية في الدستور المصري.

إن الفعالية الدائمة وصلاحية المستمرة لأحكام الشريعة الإسلامية تقتضي أن ينفرد لها كتائب من الباحثين المؤهلين تأهيلا شرعيا مناسبًا، متسلحين بدراسات قانونية متعمقة، ومرتكزين على قراءة تحليلية واعية للتاريخ سواء أكان تاريخ التقنين بصورة عامة أو تاريخ المنطقة التي يعملون على بناء نظام قانوني خاص بها يكون متوافقًا مع أحكام الشريعة الإسلامية.

إن الاعتماد على أنظمة قانونية مستوردة هو أمر غاية في الخطورة، حيث يعد النظام القانوني أحد المنتجات الحضارية لصيقة الصلة بفلسفتها وبنيتها الأساسية، فعلى سبيل المثال نجد أن الأنظمة القانونية التي بنيت فلسفتها الأساسية على اعتماد العرف المصدر الأساسي للتشريع، واعتبار السوابق القضائية مصدرًا من مصادر التشريع، لا تتوافق مع النظام الإسلامي بحال أو بآخر، حيث يعتمد الإسلام الوحي مصدرًا رئيسيًا وأساسيًا للتشريع.

كما أن الأنظمة القانونية المستوردة لا تأتي منفردة وإنما ضمن منظومة متكاملة تهدف إلى الهيمنة اللغوية والثقافية والاجتماعية بصورة تبقي الدول في فلك المستعمر، وتضمن دورانها في فلكه دون انقطاع.

إن استيراد الأنظمة القانونية يرتبط بوجود نخب قانونية مصنوعة خارج الوطن، تشربت ثقافة المستعمر وآمنت بفكره وانبهرت بإنتاجه الفكري والقانوني، وتلك النخب لا يقتصر تأثيرها على الجانب القانوني فقط، بل يمتد إلى الجوانب السياسية والثقافية، حيث تتقارب مساحات السياسة والقانون خاصة في مراحل إصدار التشريعات وتعديل القوانين، وكذلك في

[12] زين العابدين، **الشريعة والتحديث**، ١٧٦.

المستويات القضائية العليا، كما يؤثر التعليم القانوني في قطاع واسع من نخبة المجتمع حتى وإن لم يكونوا من العاملين في الحقل القانوني بصورة مباشرة.

إن التحرر من الاحتلال وآثاره لن يكتمل إلا بالتخلص من الأنظمة القانونية الدخيلة، وبناء نظام قانوني الشريعة الإسلامية منطلقًا رئيسيًا في بناء النظام، ولا يقتصر في تطبيق أحكامها على باب دون غيره.

وبناء ما تم عرضه في تلك الورقة يخلص الباحث إلى عدة توصيات عملية تشكل في مجموعها آفاقًا لإعادة قراءة الدساتير المصرية كنموذج لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية في ضوء التفاعلات الاجتماعية والسياسية والدينية، واعتبار ذلك بوابة ممهدة للبناء نظم قانونية متماسكة لتطبيق الشريعة الإسلامية على كل المستويات القانونية:

لقد كان للتعليم القانوني أثر كبير في محاولات الاستعمار وفي مقاومتها كذلك، فعلى سبيل المثال كان لمدرسة الحقوق الخديوية أثر كبير في تطوير الدراسات الفقهية في مصر خلال الفترة (١٨٨٦-١٩٢٥)[13]، وفي سبيل ذلك يرشح الباحث زيادة عدد المنح الدراسية للطلاب في مجالات الشريعة والقانون.

ينصح الباحث كذلك بضرورة تشكيل روابط بين الأكاديميين والعاملين في المجال القانوني سواء من المحامين أو رجال القضاء من مختلف التخصصات الشرعية والقانونية والاجتماعية، ويمكن أن تتخذ هذه الروابط صورة مراكز بحثية أو روابط مهنية أو منتديات متخصصة، وتؤسس هذه الروابط لشبكة علاقات تخدم المهتمين بالمجال القانوني والشرعي، وتعد هذه الروابط ذات تأثير كبير فعلى سبيل المثال كان لمجلة نقابة المحامين الشرعيين في عشرينات القرن الماضي أثر كبير في نهضة الدراسات القانونية المعتمدة على الشريعة الإسلامية.[14]

يرشح الباحث إطلاق منصة دائمة تجمع الباحثين المهتمين بالنظام القانوني الإسلامي، ويقترح أن تكون على شكل هيئة عالمية أو مؤتمر دوري يمكن أن تشكل نقطة تفاعل للكفاءات لتصبح جماعة ضغط تدفع الحكومات والأنظمة للتحرك في طريق التحرر من الأنظمة القانونية الاستعمارية.

يقترح الباحث تعميق الدراسات الشرعية/القانونية بحيث تشمل هندسة نظام قانوني متكامل الأركان، متوافق مع الأنظمة الحديثة ويكون استمداده من الشريعة الإسلامية، ويمكن أن تتولى أحد الجامعات هذا المشروع البحثي ليعمل عليه الباحثون في كلية القانون بمراحل الماجستير والدكتوراه في أطروحاتهم.

يشير الباحث إلى أهمية الدراسة التحليلية الناقدة للأنظمة القانونية المتعارف عليها عالميًا (النظام الموحد والنظام المدني) وإفراد دراسات مكثفة لنقد هذه الأنظمة والمقارنة بينها وبين الشريعة الإسلامية.

---

[13] محمد طاجن، **أثر مدرسة الحقوق الخديوية في تطوير الدراسات الفقهية ١٨٨٦-١٩٢٥** (بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٥) ١١٢.

[14] ل.وود، **إحياء التشريع الإسلامي – استقبال القانون الأوروبي والتحولات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة بين ١٨٧٥ -١٩٥٢** (بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠٢٠) ١٣٧.

المراجع

الأصبهاني، أبو نعيم. حلية الأولياء. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

الفتلاوي، صاحب عبيد. تأريخ القانون. طنطا: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

القيسي: رافع. نظرات في تقنين الفقه الإسلامي تاريخه – فقهه – ضوابطه. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٥.

القاضي عياض، أبو الفضل. ترتيب المدارك. الرباط: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٣.

جعفر، علي. تاريخ القوانين مدخل إلى دراسة القوانين القديمة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

حسين، عزة. سياسات تقنين الشريعة الإسلامية – النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩.

ربيع، محمد محمود. مناهج البحث في العلوم السياسية. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٧.

زين العابدين، محمد وفيق. الشريعة والتحديث – مباحث تاريخية واجتماعية في تقنين الشريعة وتطبيقاتها. القاهرة: مركز أركان للدراسات والبحوث، ٢٠٢١.

الذهبي، شمس الدين. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

طاجن، محمد إبراهيم. أثر مدرسة الحقوق الخديوية في تطوير الدراسات الفقهية (١٨٨٦-١٩٢٥). بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٥.

غالي، بطرس- عيسى، محمود. المدخل في علم السياسة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩.

ل.وود. إحياء التشريع الإسلامي – استقبال القانون الأوروبي والتحولات في الفكر التشريعي الإسلامي في مصر في الفترة بين (١٨٧٥ -١٩٥٢). بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠٢٠.

ماهر، حازم. مسألة تطبيق الشريعة بين اختطاف النموذج ونموذج الاختطاف. إسطنبول: مركز الفكر السياسي الإسلامي الاستراتيجي، ٢٠٢٢.

م.ريمان – ر.زيمرمان. كتاب أوكسفورد للقانون المقارن. مترجم: محمد سراج. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١.

نابلي، بليغ. الدولة قانون وسياسة. مترجم: محمد عرب صاصيلا. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٢٠.

أهم الآراء الأصولية والفقهية عند وائل حلاق في كتابي (الشريعة – تاريخ النظريات الفقهية)

خالد فيصل علي الغانم* – حسام الدين خليل **

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أفضل الزكاة وأتم التسليم، اللهم أخرجنا من ظلمات الوهم وأكرمنا بنور الفهم وافتح علينا بمعرفة العلم وسهل أخلاقنا بالحلم واجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وبعد

مع تفشي الخطاب الاستشراقي ونظريّاته الهدّامة في المعرفة الدّينية، اشتغل بعض الباحثين في تحليل هذه الآراء والنظريات، لغرض تمحيصها وتفنيدها والرد عليها بالحجج والبراهين، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور/ وائل حلاق. فهو من المهتمين بالرد على المنظومة الغربية المادية بالمنظومة الأخلاقية الإسلامية، ويصنف نفسه من المدافعين عن الشريعة الإسلامية، والموضّحين لسلامة الموروث الإسلامي كما يصرّح بذلك في عدد من لقاءاته وكتاباته، مجابها بذلك الخطاب الاستشراقي السائد – شاخت خصوصا – ومن تلقف هذا الخطاب من الحداثيين العرب، وهو مشكور لهذه النية الحسنة، وبناء على هذا فإننا سنحاول أن نقف على أهم المفاهيم والنظريات المتعلقة بالخطاب الشرعي التي استحدثها د. وائل في كتابيه متجاوزين تلك المفاهيم والنظريات المعروفة المتفق عليها بين أهل التخصص الشرعي والمذكورة سلفا في كتبهم.

المبحث الأول: مفهوم الشريعة، ومصادرها، وتطورها عند وائل حلاق.

أولًا: مفهوم الشريعة.

يعرّف حلاق (الشريعة) بغير تعريفها الإسلامي المتداول عند عامة المسلمين وأهل الاختصاص فالشريعة كماهي معروفة بأنها "الائتمار بالتزام العبودية، أو "الطريقة الظاهرة لي الدين"[1]، لكن الشريعة عنده هي: "الحصيلة الكلية لتأريخها التزامني والتعاقبي. أي أن فهم الشريعة في زمان ومكان مخصوصين متعذّر من غير مُراعاة إرثها التراكمي، ذلك بأن تاريخها الذاتي ظل في كل منعطف من منعطفات حياتها، جزءاً مكملاً لتجربتها الحية[2] فهو يعتبر أن الشريعة الإسلامية متطورة، بدأت وتشكلت من الامتداد الحضاري البابلي وتمثلت في المجتمع الأول – عرب الوسط او الحجاز – البدائي وتطورت الممارسات

* طالب الدراسات العليا في جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية. ipmank40@gmail.com

** أستاذ مساعد في جامعة كارابوك، كلية العلوم الإسلامية.

[1] الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403، 1983)، (ص: 127)؛ محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424، 2003)، (ص: 122).

2 وائل حلاق، **الشريعة (النظرية والممارسة والتحولات)**، دار المدار الإسلامي 2018، (ص 101)

والمعارف المتقدمة من داخل التشكيل الاجتماعي لهذا الاتحاد العربي الإسلامي، فأنتجت الشريعة. فالشريعة "انبثقت من إرث قانوني مركب عم الشرق الأدنى آلافاً من السنين"[3]

فالشريعة عند حلاق تطورت بالتراكم وهي متغيرة بذاتها سواء على مستوى المصادر والمنهج أو مستوى التطبيق وتنزيل الحكم، بدون تفريق للأحكام التي كان مبناها العرف من عدم ذلك، يقول: " وكانَ تُجّارُ مَكَّةَ، وكذلك النَّبِيُّ وأصحابُهُ، على اطلاع تام على ثقافتي الهلال الخَصِيبِ واليَمَنِ، وطَوَّروا مَعرِفَةً مُتَقَدِّمَةً بِالممارسات القانونية التي باتت من خِلالِ عِدَّةِ قَنَواتٍ، تُشَكِّلُ القانون الذي تَطَوَّرَ عبرَ الزَّمَن لِيُشَكَّلَ الشَّرِيعَةَ".[4]

ويستشهد حلاق للتغيير في التشريع ما حصل في العهد الأول من تغير في الأحكام كتحريم الخمر وغيره، والتغيير الذي حصل في اتجاه القبلة والعلاقات مع اليهود...الخ.[5]

ثانيًا: مصادر التشريع.

تعتبر الثقافة العربية والقوانين الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي مصدرا رئيسيا من المصادر الشرعية عند حلاق، وهي إحدى المصادر الثلاثة:

أ/ عادات العرب قبل الإسلام وتقاليدهم.

ب/ الثقافات القانونية في الشرق الأدنى والعرب الشمالي والجنوبي.

ج/ الإصلاحات القرآنية.

يعتمد حلاق على أول مصدرين اعتمادا كبيرا، ويجعلهما بمثابة النبع الوحيد للتشريع، فالشريعة الإسلامية ملتحمة بالواقع التحامًا تامًا، فهي تستسقي منه وتشرّع له تشريعات ذا فائدة، تدفع به للأحسن والأفضل، فالزكاة مثلا ماهي إلا عادة عربية ضاربة في القدم استخدمها النبي ﷺ، والقسامة كانت معروفة عند العرب كوسيلة تحكيم، بل حتى اتباع سنة المصطفى ﷺ هي عادة عربية كان العرب يتبعون سَنَن كبرائهم وفضلائهم، وكذلك الإجماع أصله ممارسات اجتماعية سابقة؛ للاتفاق على رأي بعينه بين أفراد القبيلة، ثم صار فيما بعد توافق أهل الأمصار!، فالإجماع لم يكن منطلقه ديني، بل منطلقه لخدمة المجتمع، فالمجمعون "سننهم، وآراءهم المعتبرة، وتفسيراتهم للقرآن، لم تكن ممارسات فحسب بل كانت بدرجة كبيرة سلعاً عملية موضوعية لخدمة المجتمع نفسه الذي أثمر منتجاتهم"[6]

3 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 102)

4 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 102)

5 حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 126)

6 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 138)

ثالثًا: تطور الشريعة.

من النظريات المهمة عند حلاق نظرية بداية تكوّن الشريعة، فهو يرى أن سؤال متى بدأت الفترة التكوينية للشريعة هو سؤال مهم لم يتطرق إليه المستشرقون، فهم قد اهتموا بالسؤال الآخر، وهو: متى تشكلت الشريعة بشكلها النهائي وأصبحت نظاما قانونيا مكتملا؟ وإجاباتهم على مذهبين فمنهم من يرى بأنها قد اكتملت في منتصف القرن الثالث، ومنهم من يرى أنها اكتملت في القرن الرابع؛ منطلقين من مسلمات أولّية تدور فكرتها على أنه بالرغم من خواء العرب أساسا من الأنظمة والمعارف والقوانين، وإنكارهم لنبوة نبينا محمد ﷺ، إلا أن المعرفة والأنظمة الإسلامية التي ظهرت للوجود، وملأت الأصقاع، يستحيل أن تكون قد أنتجت هذه إلّا بالاستنساخ والاستفادة من حضارات سابقة قد اختلط بها العرب واحتكّوا بأهلها، وهم لا يرون ذلك قد حصل إلا عند فتح المسلمين لبلاد فارس والروم، فهم بذلك الفتح قد اطلعوا على قوانين وأنظمة الامبراطوريات، وترجموا كتبها ونقلوا معارفها، فأنشئوا بذلك هذه المعرفة الإسلامية.[7]

لحلاق وجهة نظر خاصة تختلف عن كلام المستشرقين، فهو يقسم الفترة إلى شكلين على أساس تشكيل الشريعة وتحديدها، وفقا للحلاق، فإن الشريعة الإسلامية لها سمتان:

أ/ السمات الأساسية:

(1) تطور سلطة قضائية بأكملها، مع نظام محاكم كامل وقانون للأدلة والإجراءات.

(2) الصياغة الكاملة لمبدأ قانوني إيجابي.

ب/ السمات العرضية:

(3) الظهور الكامل لعلم المنهجية القانونية (النظريات القانونية).

(4) الظهور الكامل للمدارس القانونية العقائدية.

وهذه السمات العرضية عند حلاق لم تتضح وتكتمل إلّا في منتصف القرن الرابع الهجري [8].

فالشريعة عند حلاق قد استمرت في النمو في فترة ما بعد الإكمال بناء على المصدر الثالث، ونبي الإسلام نفسه لم يعط قانونا كاملًا! بل الموضوع كما يفهمه حلاق بأنه "تقدم شخص يدعى محمد لإعلان دين بديل له نظام سياسي في مكانه. بحلول وقت وفاته في 632/11، كان قد ترك وراء دولة صغيرة ومفاهيم واضحة للعدالة، ولكن مع أفكار متخلفة للقانون وقضاء جيد أقل تطورا. ومع ذلك، سرعان ما تغلب الإسلام على الأراضي الشرقية والعربية، بدءا من غرب الصين إلى شبه الجزيرة الأيبيرية. وإلى جانب هذا التوسع الإقليمي، أنتج الدين الجديد قانونا ونظاما متكاملين ومتطور ين خلال فترة قصيرة من القرون الثلاثة والنصف التي أعقبت نشأته"[9]

---

7 ينظر: حلاق، **أصول الشريعة الإسلامية وتطورها**، (بيروت: دار المدار الإسلامي)، (ص 3-4)

8 حلاق، **أصول الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 4)

9 حلاق، **أصول الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 8)

والمقصد المراد الذي من أجله طرح حلاق هذا النظرية وكرر ذكرها هي معارضته للطرح الاستشراقي السائد القائل بأن الشريعة الإسلامية أو كما يسمونه (القانون الإسلامي) إنما تشكل ونشأ بعد غزو الامبراطوريات، فهو قد استورد منها الأنظمة والقوانين، ولولا هذا الغزو لما وُجِدَت معرفة ولا شريعة إسلامية؛ لأن العرب كانوا بدائيّن ليس عندهم معرفة بإنشاء القوانين والأمور التشريعة، وبسبب ذلك استحال عند شاخت تصور تشكل الشريعة إلّا في منتصف القرن الرابع!.

رابعًا: نقد النظريّة.

على الرغم من أنَّ حلاق يتكلم بلسان المدافع عن الموروث الإسلامي والمحافظ عليه، ونقل مفاهيمه كما هي من دون تحريف أو اختراع، إلا أنَّه من الواضح أن مفهوم الشريعة الذي تحدث عنه مختلف تماما عن الذي يقصده المسلمون عموما، وأهل الاختصاص بالخصوص، فهو ينطلق من أساسيات مختلفة ويستبطن مسلمات مغايرة لأهل الشريعة.

فالناظر في تعريف حلاق للشريعة يدرك تماما أن صاحب هذا التعريف لا يتصوَّر وجود خصيصة إلاهيّة لهذه الشريعة، وأنها ربانية المصدر، مع أنّ هذا احتمال قائم يُفترض وجوده في مقام هذا البحث، وعلى الباحث أن يتأكد من وجوده أو عدمه، فما القول إذا كان هذا الاحتمال هو صريح كلام أرباب الشريعة وأهل التخصص، لماذا لا يُلتفت إليه ويُنظَر في أمره؟ ولماذا يرجّح أنها تجربة تاريخية تطوّرت عبر التاريخ، ثم يحكم عليها بالتَّغيُّر، إذا لم يكن المرَجِّحُ مسلما بفكرة بشريّة التّجربة ومستبطنا لنظرية التطوّر في المعارف القاضية ببدهيّة تحسّن الأمور واكتمالها نتيجة تراكم المعارف والتجارب؟

إذن، يظهر أن حلاق يتفق مع المستشرقين في بشريّة التجربة –بنسبة كبيرة– ويختلف معهم في مصادرها فقط!

وعلى هذا المفهوم الذي التزمه حلاق لتعريف الشريعة لوازم وتبعات وكوارث تأتي تِباعًا في نظرياته التي بُنيَت على هذا المفهوم، وتظهر جليا في تحليلاته وتمثيلاته، فالمصادر التشريعية التي اخترعها، ومن ثم استدلاله بها على تغيُّر الشريعة، وذكر لها بعض الأمثلة كتحريم الخمر وغيرها من الأحكام الشرعية؛ ماهي إلا من الأخطاء اللازمة لهذا التعريف؛ فهو يعتقد بأن العادات العربية التي كانت سائدة قبل مبعث النبي ﷺ من الشريعة، ثم لما أتى أمر الله بتحريمها؛ ظن حلاق بأنَّ هذا من تغيُّر الشريعة، والأمر ليس كذلك أبدًا، فالعادة العربية قبل نزول الحكم الشرعي بإقرارها أو منعها = مجرد فعل صرف، لا يتصف بوصف الشرعية أصلًا، فلا يُحكم بعد نزول الشرع بإقراره أو منعه بأنه تغيير، فهو لم يكن من أحكام جنس الشريعة حتى يصح عليه وصف التغيُّر، بل هو يصبح الآن حكما شرعيا، ثم نحن نتفق أن بعض الأحكام الشرعية قد تغيَّرت من باب التّدرُّج في التشريع أحيانا كما هو معروف، أو من رحمة الله بعباده تخفيفا عليهم وتلطفًا بهم، لكن التغيير يقتصر فقط على هذه الأحكام الشرعية التي قد بيّن الله لنا تغيير حكمه فيها، فالله هو المشرّع، لأن هناك فرق كبير بين إقرارنا بوقوع التغيير في بعض الأحكام الشرعيّة بأدلة واضحة معتبرة، وبين حكمنا على ماهية الشريعة بأنها متغيَّرة، والاستدلال بتغيّر بعض الأحكام الشرعيّة على أن مصادر التشريع متغيرة لا وجه له ولا يصح، ولا دليل عليه، بل هو مجرد وهم.

وعلى الرغم من توسُّع حلاق في كلامه عن عادات العرب واعتباره إياها مصدرا تشريعيا، إلّا أنه لم يلفت النظر إلى المذهب القائل بأن عادات العرب الدّينية وأخلاقهم هي من آثار الدّيانات السابقة أو المجاورة التي كانوا على احتكاك بها، فالله قد أرسل رسله إلى كل أمة، وعلى هذا أدلة كثيرة، قال تعالى: (وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلا فِيها نَذِيرٌ) وقال: (وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا)، ثم إن الأمم قد حرّفت وبدّلت، فأرسل الله لهم رسلا ليدعوهم وينذرونهم، وما زال الأمر كذلك حتى أرسل الله تعالى نبيّه محمد ﷺ ليدلَّ الناس إلى الصراط المستقيم ويُصحِّحَ للناس ما حُرِّف ويتمم لهم ما نقص، قال القاضي عياض " فقد حققنا قطعاً بمُطالعة السِّير ومدارسة الأثر واستقراء كلام العرب وأشعارها: أن الصلاة كانت عندهم معلومةً على هيئتها عندنا من أفعالٍ وأقوالٍ ودعاءٍ وخضوعٍ وسجود وركوع، وقد تنصَّرَ كثير منهم وتهوَّد وتمجَّس، وتقربوا بالصلوات والعبادات، وجاوروا أهل الديانات، وداخلوا أهل الملل ووفَد أشرافهُم على ملوكهم، وألفت قريش رحلة الشتاء والصيف إلى بلادهم، وراقبوا ربَّانيِّهِم وأحبارهم، وشاهدوا رهبانيتَهم وشرائعهم، وثابَرَ كثيرٌ منهم على بقايا عندهم من دين إبراهيم، وعرفوا السجود والركوع والصوم والحج والعمرة والاعتكاف، وحجوا كل عام واعتمروا واعتكفوا وحضوا على الصدقة، وصاموا عاشوراء"[10] ومما يدل على أن عادات العرب لم يكن لها كبير شأن إلا بما أقرّه الشارع منها أو جعلها وصفا مؤثرا في الحكم؛ اشتمال الشريعة على أحكام كثيرة جاءت مخالفة لعادات العرب، من أشهرها تحريم الخمر والربا، وإشراك النساء والصبيان في الميراث، حتى أن علم الفرائض قد أضحى علما مستقلا بذاته وهو قائم على خلاف عادة العرب!

ويدل على ذلك أيضا أننا نجد الصحابة والتابعين والفقهاء كلهم يطلبون الدليل الشرعي – من القرآن والسنة – لإثبات الأحكام وللاحتكام إليه عند النزاع، ولم نجدهم يطلبون عادات العرب أو يستدلون بها مقابل الدليل الشرعي، بل جمهور الأصوليين يقدمون الحقيقة الشرعية على اللغوية في النصوص الشرعية، ولأجل ذلك كانت الأعراب والصحابة يسألون النبي ﷺ لمعرفة الحكم الشرعي ولم يستكفوا بسليقتهم العربية لفهم النصوص، وفي أثر معاذ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى اليَمَنِ، فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي؟، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ: الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ.[11]

ويعضده الأثر الذي رواه قبيصة بن ذؤيب، قال: "جاءتِ الجدةُ إلى أبي بكر الصّدّيقِ تسأُله ميراثَها، فقال: ما لَكِ في كتابِ الله تعالى شيءٌ، وما علمتُ لك في سنةِ نبيِّ الله – صلَّى الله عليه وسلم – شيئاً، فارجعي حتى أسألَ الناسَ، فسألَ الناسَ

[10] أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، (مصر: دار الوفاء، 1998)، 235/2.

[11] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، **سنن الترمذي**، ت: بشار، (بيروت: دار الغرب الإسلامي) (3/ 9)، مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم منهم الفخر البزدوي في "أصوله" والجويني في "البرهان"، وأبو بكر بن العربي في "عارضة الأحوذي"، والخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه"، وابن تيمية في "مجموع الفتاوى" 13/ 364، وابن كثير في مقدمة "تفسيره"، وابن القيم في "إعلام الموقعين".

فقال المغيرةُ بن شعبةَ: حضرتُ رسولَ الله – صلَّى الله عليه وسلم – أعطاها السُّدسَ، فقال أبو بكرٍ: هل مَعَكَ غيرُك؟ فقام محمدُ بن مَسْلَمةَ، فقال مثل ما قال المغيرةُ ابن شعبة، فأنفَذَه لها أبو بكرٍ"[12]

وفي كلام حلاق على أن (الزكاة) كانت عادة معروفة عند العرب وليس تشريعا ربانيا مستقلا غرابة يلحظها دارس الفقه، فالمعروف أن الزكاة من باب العبادات ومقاديرها في السوائم مثلا: تعبدية، لا يقاس عليها، وهذا خادش قوي يوجب لفت النظر، فلمَ لم يُلتفت إليه!؟

المبحث الثاني: مفهوم السنة، وحجيتها عند وائل حلاق.

أولًا: مفهوم السنة.

تعريف السنة عند حلاق له وضع خاص يتجاوز التعريف والمفهوم الذي تواضع عليه أهل الاختصاص؛ على الأقل لدى أهل الأصول، أو باقي التخصصات الأخرى، كأهل الفقه والحديث، وعلى اختلاف هذه الفنون في تعريفهم لمفهوم السنة بسبب اختلاف مقاصدهم وغاياتهم، إلّا أن حلاق لا يقترب مع أي أحد منهم، فمفهوم السنة عنده واسع جدا يستوعب كل فعل مارسه القضاة في الأمصار، وكذلك عادات العرب والسائدة وأقوال الخلفاء وأحكامهم[13]، فهو يقول: "وقد تمت عملية الاستيعاب بفضل أنشطة علماء الدين، وخصوصًا رواة القصص الذين نشروا قصصا ذات فحوى أخلاقية وفقهية عن النبي – صلى الله عليه وسلم وأتباعه الأوائل، وعلى الرغم من أن هذه القصص استلهمت جزئيًا مما فعله النبي – صلى الله عليه وسلم – فعليا أو قاله تقريبا، فإنها احتوت أيضًا جملا عبرت عن الممارسات المحلية والعادات السائدة في الولايات التي فتحت، وكانت هذه الأخيرة مزودة بحجية الدين الجديد عبر الانتساب إما إلى النبي – صلى الله عليه وسلم، أو إلى صحابته رضي الله عنهم".[14]

إن التشريعات سنّت من قبل من ليس نبياً، وكانت أفعال النبي ﷺ أو سننه، كما هي سنن غيره، مجرد سنن يمكن الانتخاب بينها، كما أن الصحابة – رضي الله عنهم – يمكن أن يشرعوا ويسنّوا تشريعات جديدة مثل عمر بن الخطاب – رضي الله عنه–: «وعمد عمر بن الخطاب، انسجاماً مع روح القرآن وموافقة لما عده المهمة التي قصدها النبي والتي أسهم هو نفسه فيها إسهاماً كبيراً، إلى سنّ عدد من التشريعات والقوانين التي تتعلق بإدارة الدولة، والأسرة والجريمة والعبادة فسن، في ما سن، بوصفة صحابياً كبيراً وخليفة وقائداً ذا شخصية قوية، عقوبتي الزنى والسرقة، وأعلن أن النكاح المؤقت (نكاح المتعة) غير مشروع، وضَمِنَ حقوق الخليلات اللاتي يحبلن من أخلائهن. وسار كذلك على نهج أبي بكر في ما سنّة، كتشديد

---

[12] ينظر: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، ت الأرنؤوط (دار الرسالة العلمية: (1430 – 2009) (4/ 521)، حديث صحيح، صححه الترمذي وابن حبان والحاكم، وحسنه البغوي

13 ينظر: وائل حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام (مقدمة في أصول الفقه السني)**، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، (ص: ٣٣).

14 حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، المصدر السابق، (ص: ٣٣).

حظر الخمر وترسيخ عقوبة شربها... وإن كان تعزيز أبي بكر وعمر بن الخطاب لأحكام القرآن يشير إلى مركزية القرآن في إنشاء الدولة والمجتمع، فمن الواضح أيضاً أن النظام الجديد كان عليه أن يسلك طريقا غير معبد لم يقدم القرآن غير القليل من الهداية لسالكيه. فقد ظل جزء كبير من القوانين والأعراف التي كان يحتكم إليها عرب ما قبل الإسلام ساري المفعول ودخل، كما رأينا سابقاً، في شكل معدّل شيئاً ما في الثقافة الشرعية التي كانت في طور البناء. بيد أن الأحكام القرآنية الجديدة أوجدت إشكالات فقهية جعلت كثيراً من الأعراف القديمة غير مناسبة. مثال ذلك أن القرآن حرم شرب الخمر، لكنه لم يحدد عقوبة له. وهذه العقوبة، التي يعتقد أنها قد حددت تحديداً اعتباطياً، سرعان ما غيرها عمر بن الخطاب إلى ثمانين جلدة»[15]

ثانيًا: حجية السنة وتطورها.

للدكتور وائل حلاق مسلكين عند التحدث على حجيَّة السُّنَّة، المسلك الأول: عندما يتحدث عن السّنة بمفهومها المشهور عند أهل السّنة، وهي: أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريره، واشتهرت بلقب الأحاديث النبويّة، فهو يرد مجمل هذه الأحاديث، ومستنده في ذلك تشكيك بعض المستشرقين، كغولد زيهر وشاخت وغيرهم[16] في القطعية والصحة العلمية للأحاديث؛ وعليه فقد قرّر حلاق في مقدمة كتاب تاريخ النظريات الفقهية بعدم حجيتها قائلا: «لهذا فإني لن أعتبر مجمل الأحاديث النبوية كمجموعة من المواد الصحيحة، ولن أقبل بأكثريتها، على الرغم من أن الكثير منها قد يكون عدّه علم الحديث الإسلامي صحيحًا"[17].

المسلك الثاني: عند تحدثه عن السّنة بمفهومها الواسع الذي يجعلها متضمنة لأقوال الخلفاء والقضاة وأحكامهم، وعادات العرب وممارساتهم، فهو لا يراها حجة ملزمة شرعا، يقول حلاق "السُّنَنَ لَمْ تَكُنْ قصَصًا مُلزِمَةً إلزامًا شَرعِيًّا، بَل كانَتْ مَفاهيم ذاتِيَّةً لِلعَدْلِ تُرجِمَتْ إلى استعمالات مختلفة واستراتيجيات خطابية" وهي عنده عبارة عن أقوال موازية لقول النبي ﷺ، استمدت قوتها التشريعية كونها كاشفة ومفسرة لحقيقة القرآن، فالخلفاء شأنهم "شَأنُ النَّبِيّ – صلى الله عليه وسلم، رِجالًا ذَوي شخصياتٍ قَوِيَّة استوجبوا احترام المؤْمِنِينَ. وبقَدْرِ ما اسْتُمِدَّتْ حُجِّيَّةُ مُحَمَّدٍ – ﷺ –مِن حَقيقَةِ كَونِهِ قَد ثَبَّتَ الحَقيقَةَ القُرآنِيَّةَ ولَمَ يَزِغْ عَنها البَتّةَ، استَمَدَّ هؤلاءِ الرِّجالُ الذينَ أَصْبَحَ بَعضُهُم في ما بَعْدُ خُلَفَاءَ – مَرجِعِيَّتَهُم بوصفهم صحابة وخُلفاء مُقَرَّبِينَ من الحقيقة نفسها، أي مِن تَثبيتِ الحَقيقَةِ القُرآنِيَّةِ. وهكذا، ما كانَتْ مَرجِعِيَّةُ الخُلَفَاءِ لِيُنظَرَ إليها على أَنَّها مُستَمَدَّةٌ مِن حُرِّيَّةِ النَّبِيّ؛ والواقع أنها كانت مُوازِيَةٌ لَها"[18]، ويخلص حلاق إلا أن كلا المسلكين ليسا بحجة شرعية، بل هما أسلوبين استخدم كل واحد منهما في عصره كنوع من أنواع الاجتهاد ولأن العرف كان يقتضي ذلك.

15 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص:126).د

16 ينظر: حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، مصدر سبق ذكره، (ص: 19).

17 ينظر: حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، مصدر سبق ذكره، (ص: 19).

18 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 131)

وفي تطور السنّة يذهب حلاق إلى السردية القائلة بأن الأحاديث المروية كثرت بعد عهد الصحابة –خلال القرن الثاني الهجري– وفشت حتى غلبت على السّنة الفعلية، وهي التي كان يعتمد عليها أهل الحجاز الذين عايشوا النبي ﷺ، منبها بأن ذلك خلل قد أصاب المعرفة الشرعيّة؛ لأن الأحاديث المرويّة ليس لها حجة بخلاف السنّة الفعلية!

وبناء على هذا التطور، يزعم حلاق أن علماء الحجاز قد حكموا بتكذيب الأحاديث المرويّة التي خالفت السنة العملية المتناقلة من زمن النبي ﷺ إلى ذلك العصر، وأما الأحاديث التي لم تخالف سنة عملية عندهم فقد كانت مرويات فائضة زائدة عن الحاجة لا يُعتمد عليها، وإنما يستأنس بها.[19]

ثالثًا: نقد النظريّة.

في بادئ الأمر، نود أن ننبه أن محور الاشتغال العلمي والمنهجي لحلّاق في كتبه – خصوصا كتابه تاريخ النظريات الفقهية – وحديثه عن مكانة السّنَّة؛ إنما هو في مجال التأصيل السني حسب ما ورد في عنوان الكتاب (مقدمة في أصول الفقه السني)، وهذا تناقض في البناء المنهجيّ والمعرفيّ عند حلّاق، فهو رغم إرادته على شرح نظرية أصول الفقه السنّي والتعريف بالسنّة ومكانتها من هذه الأصول؛ إلّا أنه بدأ بتناول مفهوم السنّة على خلاف أهل السنّة جميعا! لأننا لا نعلم عالما أصوليا عرض مباحث أصول الفقه ووسع من مفهوم السنة الأصولي ليشمل ما أراده حلاق، بل حتى الشافعي الذي كان محور البحث عند حلاق لكونه أكثر من انتصر لمفهوم السنّة وثبّت أركانها في أصول الفقه السنّي؛ لم يقل بذلك البحث في معنى السنة.

يستمر الخلل المنهجي في نظرية حلاق عند حديثه عن قبوله ورده للأحاديث النبويّة، في هذه المسألة بالذات إشكالية منهجية كبيرة، إذ كيف لدارسٍ للفقه الأصولي أن يبني منهجيته على استنادٍ لفكرة تبناها واعتمدها جملة من المستشرقين الذين لا ندري قدرتهم على التصديق بالأحاديث النبوية ولا يطمئن لهم الباحث؛ لمجرد أنهم اعتمدوها وقرّروها بدون تمحيص وتدقيق؟ هذا مع وجود علم كامل قد وُضِع لهذا الشّأن وهو علم الجرح التعديل، العلم الذي اعتبره العلماء أساس المنهج الإخباري الذي يعتمدون عليه في نقل السنة، ويجعلونه معيارا أساسيا لقبول الأحاديث وردها، فكان من اللازم تحكيم هذا العلم في هذا الشأن، لا إهماله أو استبداله بمقولات استشراقية ليس لها دليل أو حجية إلا كونها قد قيلت وصدرت من بعض المستشرقين!

ولن نستطيع أن نناقش حلاق في مدى صحة الأحاديث النبوية أو ضعفها؛ لأنه لم يذكر لنا أدلته التي بنى عليها هذا القول لنناقشه فيها، ولم يبين ما هي الأحاديث المقصودة عنده، فقد أجمل الكلام في هذه النقطة معبرا عن رفضه لمجمل الأحاديث بدون تفصيل.

19 ينظر: حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 142 – 144)

ونقف على تناقض آخر عند حلاق في تحليله لمسألة تطور حجية السنّة والعمل بها، فهو بعد تقريره لمفهوم السنّة الواسع واطّراد العلماء والخلفاء بالعمل بها والاختيار منها، يقول حلاق: "وفي الوقت عينه كافحت هذه المجموعات ميلا جرى ترسيخه في الإسلام منذ القرن الأول، ألا وهو الميل إلى تجاهل الأحاديث النبوية، والإصرار على الفكر البشري كصاحب الكلمة الأخيرة في المسائل التي لا يعالجها القرآن"[20]. فهو يسعى إلى ترسيخ المفهوم الواسع للسنة المستوعب لقضايا الصحابة وتابعيهم، خلال القرن الأول كما بيّنا ذلك مسبقا، وفي هذه الفقرة يقرّ بضدّ ذلك بكفاح مجموعات من العلماء الميل الذي كان يدعو إلى تجاهل جزء غير يسير من السنة وهو الأحاديث النبوية ومنح الفرصة للعقل البشري بمعنى آخر الاجتهاد بالرأي!

وتحليل حلاق عن فوز الرواية الحديثية على السنّة الفعلية، وانتشارها وتقريرها كان من صنيع الإمام الشافعي وما سطّره في كتابه الرّسالة، ما هو إلّا تكرار لكلام الحداثيّين الذي يزعم حلاق أنه يرد عليهم وينقض نظريتهم، وهذا الكلام غير مدعوم بأي دليل، بل الأدلة تعارضه، فحجية السنّة مقررة بالقرآن قبل كل شيء، ثم أمر النبي بتحكيمها وإجماع الصحابة والتابعين على ذلك، فالسنّة لم يحوجها الانتظار قرنين من الزمان ليقرّر حجيتها الإمام الشافعي، ولا هو ادّعى ذلك في كتابه.

وترجيح بعض العلماء كالمالكية للسنّة الفعلية – عمل أهل المدينة – على أحاديث الآحاد التي وردت مخالفة للعمل؛ تفسيره مخالف لما ذكره حلاق من تكذيبهم للأحاديث المروية ورفضهم لها، فالأمر عندهم أنه لما كانت هذه الأحاديث المروية والسنة الفعلية المتمثلة بعمل أهل المدينة كلاهما من خبر الآحاد، وكلاهما صحيح، وقد حصل التعارض بينهما = فقد وجب ترجيح أحدهما إذا لم يمكن الجمع بينهما، والمالكية قالوا بترجيح العمل لأنه بشهرته عند الناس واستقرار العمل عليه يكون قد ازداد قوّة وارتفع رتبة وشابه المتواتر فوجب تقديمه، ولهم أدلة أخرى كثيرة في تقديم عمل أهل المدينة، تجد العلماء قد ناقشوها واعترضوا عليها وأشبعوها بحثا في مظانّها.

وللقارئ بعد الاطلاع على المسألة في مظانها أن يلاحظ البَون الشاسع بين تقرير المسألة عند أهل الأصول، وتقريره عند حلاق، مما يجعل الباحث الشرعي مرتابًا من مؤلفات الدكتور حلاق ونظريّاته وأهليّته لفهم المسائل الشّرعية وتحقيقها على وجهها الصحيح.

وكثير من كلام حلّاق في عدم حجية السنّة مبني على بشرية النبي ﷺ، والقارئ أحيانا يشمأز من بعض العبارات الموجودة في كتب حلاق، انظر لقوله الآتي: "وبَعدَ هِجرَةِ مُحَمَّدٍ إلى المدِينَةِ بَدَأَ يُواجِهُ وَقائِعَ جَدِيدَةً، إذ لَمْ يَعُدْ يُقاتِلُ لِيَعرِفَهُ النَّاسُ بَل باتَ في مَوضِعِ القائد. وكان عليهِ أَيْضًا أَن يَتَعامَلَ مَعَ يَهُودِ المدينة الذين عارضوا دَعوَتَهُ كما عارَضَتْها قَبائلُ مَكَّةَ ونَظَرُوا بِعَيْنِ الرَّيْبِ إلى رسالتِهِ الجَديدَةِ. ولِفَرطِ إحساسِهِ بِالخَيْبَةِ تُجَاهَهُم شَرَعَ يُخالِفُ في وجهَتِهِ مُمارسات مُعَيَّنَةً كانَ الدِّينُ الجَديدُ حتى تلك اللحظةِ يُشاطر اليهودية إياها. فقد استُبدِلَتْ بِبَيْتِ المقْدِسِ الكَعْبَةُ بوصفها قبلَةً لِلدِّينِ النَّاشِي. وسرعان ما بَدَأَ

[20] ينظر: حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**، مصدر سبق ذكره، (ص:42)

الوَحي القُرآني يُظهِرُ استقلالًا أَكْبَرَ في هُوِيَّةِ الجَمَاعَةِ المسلِمَةِ الجَديدَةِ، أَي الأُمَّةِ، التي باتَتْ حينذاك مُؤَهَّلةً لتكون لها شريعتها الخاصة الموازِيَةُ لِغَيْرِها مِن شرائع المِلَلِ"[21]

الخاتمة:

بعد تناول أهم النظريات التي جاءت مكررة في كتابي الدكتور/ وائل حلاق. والتي بنى عليها حلاق أغلب تفريعاته، يتضح للباحث أن النيّة الحسنة التي صرّح بها حلاق في أن مقصده من تأليف هذه الكتب هو الدفاع عن الشريعة، ورد المقولات المستشرقين، والجهد المبذول الذي أثمر منه هذا الإنتاج؛ لا يعدوا أن يكون إلا خطابا حللت وركبت مفاهيمه بآليّات استشراقيّة حداثيّة لم يسلم مؤلفها من شؤم نتائجها ومآلاتها، حتى أن القارئ إذا قرء كتب حلّاق، يحسب أنها لشخص حداثي نابذ للتأصيل الشرعي الصحيح وداعيا للتجديد في الخطاب الشرعي بدون ضوابط أو تقييد.

ويدعو الباحث المختصين في الشأن الشرعي أن يوجهوا مزيدًا من البحث والعناية إلى مقولات حلاق وكتبه؛ لمراجعة أفكارها وتمحيص بنيانها، والله هو الموفق وهو الهادي إلى الصراط المستقيم.

21 حلاق، **الشريعة**، مصدر سبق ذكره، (ص: 126)

المراجع:

محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، **التعريفات الفقهية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424، 2003)

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403، 1983)

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، **سنن أبي داود**، ت الأرنؤوط (دار الرسالة العلمية: (1430 - 2009)

محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، **سنن الترمذي**، ت: بشار، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)

عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، (مصر: دار الوفاء، 1998)

وائل حلاق، **الشريعة (النظرية والممارسة والتحولات)**، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2018)

وائل حلاق، **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام (مقدمة في أصول الفقه السني)**، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)

وائل حلاق، **أصول الشريعة الإسلامية وتطورها**،

الحسان، شهيد، **(كتاب تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام لوائل حلاق: مراجعة نقدية)**، مجلة نماء، 2017.

العلاقة بين اللغة والثقافة وأثرها في تطور المعاجم العربية ونشأتها، جمع ودراسة: "ما تقولُه العامّة" في معجم – محيط المحيط– لبطرس البستاني

أحمد شواخ * – أسامة اختيار**

1. تعريف اللغة والثقافة والعلاقة بينهما:

1.1. تعريف اللغة والثقافة.

1.1.1. تعريف كلمة (اللغة):

اللغة مشتقة من لغا يلغو: إذا تكلم؛ فمعناها الكلام؛ فهذا تعريفها في اللغة[1].

أما في الاصطلاح فعرفت بتعريفات عديدة، أشهرها ما ذكره أبو الفتح ابن جني في كتابه (الخصائص) حيث قال: "حد اللغة: أصوات يعبّر بها كل قومٍ عن أغراضهم"[2]. ويراها بعض المحدثين: أنها نظام من الرموز الصوتية، أو مجموعة من الصور اللفظية تُختزن في أذهان أفراد الجماعة اللغوية.

1.1.2. تعريف كلمة الثقافة:

كان مفهوم "الثقافة" عند العرب في الماضي مفهومًا لغوياً ضيقًا، فكان يطلق على بلوغ المرء درجة رفيعة من المعرفة والمهارة مع التهذيب والأدب[3]. وهو كما ورد في لسان العرب مأخوذ من مادة "ثقف" وثَقِفَ الشيء ثَقْفاً وثِقَفًا وثُقُوفةً: أي حَذَقَهُ4، ويعرفها عالم الانتربولوجيا الانكليزي ادورد تايلور كالآتي:

"الثقافة هي الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات، والفن والأخلاق والفنون والعرف، وأي قدرات أو عادات أخرى ليكتسبها الانسان كعضو في المجتمع 5" وقد تمثل الحِرف الموروثة والسلع والفن والأفكار والعادات والقيم والبناء الاجتماعي والمواثيق التي تتعاهد عليها الجماعات المختلفة والأعراف، فهي باختصار كل ما يتعلق بعملية تنظيم البشر في جماعة متجانسة.

1.2. العلاقة بين اللغة والثقافة.

---

* طالب الدكتوراه، جامعة بينجول. ahmad.shawwakh.abotamim@gmail.com

** أستاذ مشارك، كلية الآداب قسم اللغة العربية، جامعة بينجول.

(1) محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، مكتبة الرشد، 1990)، "لغو" 251/15.

(2) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص** (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٧)، 87/1.

(3) حسن سعيد الكرمي، **الهادي إلى اللغة العرب** (بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، 1991)، 281.

(4) ابن منظور، "ثقف"، 19/9-20.

(5) علي محمد الصاوي، **نظرية الثقافة** (الكويت، عالم المعرفة، 1997)، 9.

يمكن تفسير جدلية العلاقة بين اللغة والثقافة من خلال كون الفرد المنتمي إلى جماعة لسانية متجانسة يقوم بتحليل موجودات العالم ويتمكن من تحقيق الاندماج الاجتماعي بالاعتماد على لغة هذه الجماعة، فاللغة تتشكل ضمن ثقافتها ويرى "سابير"[6] أن بنية لغة ما تؤثر في الطريقة التي يقوم من خلالها أهل هذه اللغة بحصر تجاربهم، ولذلك فهم لا يفهمون التجارب الواقعية كما تبدو بل كما يدركونها إذ تقوم اللغة بعملية ترشيح للواقع لتصبّه في قوالبها الخاصة وبهذا تكون اللغة والثقافة لحمة لا يمكن الفصل بينهما.

ووفقاً لنظرية "سابير/وورف": تعكس كل لغةٍ رؤيةً مُحددة للعالم، وهي رؤية خاصة بها. ففي نظر هذين العالِمين تنظِّم لغةُ أيّ مجتمعٍ كان ثقافته الخاصة به، أي أنها تنظم كيف يقوم أفراده بإدراك الواقع وكيف يتصوّرون العالم.

يكتب "*كلينكنبرغ*" في مؤلَّفه "مبحث في علم السيمياء العام" ما يلي: "إن الطبيعة ومن حيث هي طبيعة لا تبث أي رسالة أو مرسلة في اتجاهنا، ثقافتنا نحن هي التي تُضفي على الطبيعة صفة المرسِل، إنَّ استعمال إشارةٍ ما أو استخدام شيءٍ ما كإشارة يقتضيان بالضرورة العودة إلى ثقافةٍ مُحدَّدة وإلى مجتمعٍ مُحدَّد[7].

2. نشأة المعاجم العربية وتطورها وأنواعها

2.1. نشأة المعاجم العربية وتطورها

لفظة معجم: أُخذت لفظة معجم من عبارة "حروف المعجم" التي عرفت بها حروف الهجاء، وهي الحروف التي تتميز عن سواها بالنقط. على أن أحداً لا يدري يقيناً متى ظهرت لفظة معجم، ويبدو أنها أطلقت في ميادين أخرى ثم انتقلت من بعد، إلى اللغة، وبعد ذلك أطلقت هذه اللفظة على الكتب اللغوية التي تعالج الألفاظ، فتتناول مدلولاتها وكل ما يتصل بها لغوياً، أو التي تجمع الألفاظ المتصلة بمعنى أو بموضوع واحد في رسالة أو كتاب، أو باب من كتاب.

يقول كتاب العين في مادة عجم: "العَجَمَ ضد العرب. والمعجم حروف الهجاء المقطعة، لأنها أعجمية. وتعجيم الكتاب: تنقيطه كي تستقيم عجمته ويصحّ"[8]. يقول ابن جني: "ثم إنهم قالوا أعجمت الكتاب إذا بينته وأوضحته، فهو إذا لسلب معنى الاستبهام لا إثباته"[9]، ويقول ابن منظور: "الأعجم الذي لا يفصح ولا يبين كلامه، وإن كان عربي النسب، وأعجمت الكتاب: ذهبت به إلى العجمة، وقالوا: حروف المعجم، فأضافوا الحروف إلى المعجم، وكتاب معجم إذا أعجمه كاتبه بالنّقط"[10].

---

(6) يُنظر تعريف "فرضية وورف-سابير" في المعجم التالي:

Jean Dubois et alii, Dictionnaire de Linguistique et des Sciences du langage, Paris, Larousse, 1999, sous « Whorf-Sapir (hypothèse de) », p. 511,

(7)Klinckenberg (Jean-Marie), Précis de sémiotique générale, Paris, « Points », De Boeck Université, 1996, p. 38.

(8) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين** (العراق، دار الرشيد للنشر – وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1980)، 1/237-238.

(9) ابن جني، **الخصائص**، 3/76.

(10) ابن منظور، "**عجم**"، 12/386-389.

وقد روعي معنى التيسير في نقط الأحرف لإعجام الكتاب. وهذا ما اعتمد عندما حصرت ألفاظ اللغة، وشرحت مفرداتها في تلك الكتب اللغوية الخاصة. فقد رتبت أبجدياً وفقاً لحروف الهجاء – أي بحسب الحروف المعجمة. فأطلقت لفظة معجم على هذين المعنيين. فالمعاجم ترتب بحسب حروف الهجاء ووظيفتها إعانة الباحث في التعرف إلى اللفظة وشرح مدلولاتها، أو تيسر له وسيلة العثور على مجموعة الألفاظ التي يجمعها موضوع واحد. ولذلك نجد هذين اللونين من المعاجم.

2.2. أنواع المعاجم

تنقسم المعاجم إلى نوعين معاجم الألفاظ، ويقال لها أيضاً المعاجم المجنّسة، وهي ما تناول ألفاظ اللغة كلها بلا تمييز؛ ومعاجم المعاني، ويقال لها أيضاً المعاجم المبوبة، وهي ما جمع الألفاظ المتصلة بموضوع واحد فقط، كموضوع المطر أو الجياد، أو شواذ اللغة، أو ما إلى ذلك.

معاجم المعاني: قلنا إن معاجم المعاني تسمى أيضاً المعاجم المبوبة، وأنها كانت أسبق إلى الظهور من المعاجم المجنسة، ذلك لأن جمع المادة اللغوية قد ترافق مع جمع مادة الأدب، ولقد جعل عبد المجيد الحر المعاجم المبوبة سنة أنواع هي، بحسب أنماطها:

1. نمط الندرة والغرابة، أي ما جمع أصحابه فيه الألفاظ الغريبة النادرة ككتاب أبي زيد الأنصاري "النوادر في اللغة".
2. الموضوعات والمعاني، وهي ما جَمَعَ فيه أصحابه ألفاظ اللغة المتعلقة بموضوع من الموضوعات، أو بمعنى من المعاني ككتاب "الأجناس للأصمعي"، وكتاب "المطر" لأبي زيد الأنصاري؛ ومجموع هذه الكتب عبارة عن رسائل صغيرة.
3. الأضداد، وهي ما جَمَعَ أصحابه فيه الألفاظ التي وردت بمعنيين متناقضين ككتاب "الأضداد" للأصمعي.
4. مثلّث الكلام، وهو ما جَمَعَ فيه أصحابه الألفاظ التي وردت على ثلاث حركات بمعان مختلفة ككتاب مثلثات قطرب».
5. الأفعال ذات الاشتقاق الواحد، وهي ما جمع فيه أصحابه الأفعال التي تأتي على اشتقاقين بمعنى واحد ككتاب "فعلت وأفعلت" للزجاج.
6. الحروف، وهو ما جمع من الألفاظ ورتب بحسب الحروف ككتاب "الهمز" لأبي زيد الأنصاري.

معاجم الألفاظ وتطوّرها: يراد بها المعاجم التي تعالج الألفاظ فتضبطها، وتظهر أصولها وتصاريفها ومعانيها، ويكون لها نمط خاص في ترتيب الألفاظ مبني على أحرف الهجاء، سواء من حيث مخارجها الصوتية، كما هي الحال في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، أم من حيث حرفها الأخير، كما هي الحال في كتابي "الصحاح" للجوهري، و"لسان العرب" لابن منظور، أم من حيث حرفها الأول، كما هي الحال في "أساس البلاغة" للزمخشري و "أقرب الموارد" للشرتوني، وتكون هذه المعاجم كتباً مستقلة، قائمة بنفسها، في حين أن معاجم المعاني كانت في الأساس وكما رأينا، رسائل أو أبواباً من

الكتب وربما جاءت فيما بعد كتباً مستقلة. وكان اللغويون أسبق في وضع هذه المعاجم، ثم وضعوا في فترة لاحقة معاجم الألفاظ. وتقوم معاجم الألفاظ على أسس ثلاثة:

1. الأساس الأول هو النظام الذي رتبت عليه مواد المعجم، واختيار الترتيب الهجائي لها قاعدة. وكان كتاب "العين" أول المعاجم من هذا النوع.
2. الأساس الثاني هو حصر مشتقات المادة اللغوية بعد تغيير مواضع حروفها، وهو ما يُعرف في فقه اللغة باسم الاشتقاق الكبير (مثلاً: عشق- قعش- قشع- شقع).
3. الأساس الثالث هو عدد الأحرف التي تتكون منها المادة ثنائي ثلاثي، رباعي خماسي ... وتختلف النظرة إلى هذه الأعداد باختلاف اللغويين.

3. دراسة تطبيقية في "ما تقوله العامّة" في معجم محيط المحيط لبطرس البستاني

3.1. إضاءة على بطرس البستاني ومعجمه "محيط المحيط".

بطرس البستاني: هو "بطرس بن بولس بن عبد الله بن كرم بن شديد بن أبي شديد بن محفوظ بن أبي محفوظ البستاني"[11] "من أعيان الطائفة المارونية من مسيحي سورية "[12] أصل أسرة بطرس البستاني من جبلة قرب اللاذقية، وكانت تعيش في قرية بقرقاشا الصغيرة، التي تقع في جبة بشرّاي من لبنان الشمالي، وذلك في أواسط القرن السادس عشر، وكانت أسرته تشتغل بالزراعة، وكان لديهم بستان عرف بين أرزاق القرية، وشهر صاحبه حتى عرف به فدعي بـ (البستاني)، وقد نشأ بطرس في قرية الدِّبيَّة التي ولد فيها، ودرس العربية والسريانية على يد الخوري وميخائيل البستاني، ثم قضى بطرس عشر سنوات (1830-1840) في مدرسة عين ورقة بلبنان، أتقن فيها فنون الأدب ولغة العرب ولغات أخرى، والفلسفة واللاهوت والقانون، ثم عُيّن مدرساً في عين ورقة ثم انتقل إلى بيروت، وأصبح مترجماً للإنجليز، وفي عام (1846) ساعد في تأسيس مدرسة (عِبيَه)، ثم عمل في القنصلية الأمريكية في بيروت مترجماً، بالإضافة إلى التأليف والوعظ والترجمة والخطابة، وترأّس مدرسة الأحد مدة خمسة عشر عاماً، وسُمّي عضواً في الجمعية العلمية السورية الأولى سنة (1852)، ثم صار عضو شرف في المجمع العلمي الشرقي[13].

ثم توفي فجأة في أول أيار (مايو) سنة (1883) في بيروت بسبب علة في القلب عن عمر يقارب الرابعة والستين[14].

---

(11) بطرس البستاني، **دائرة المعارف** (بيروت، دار المعرفة، د ط، د ت)، 589/7؛ جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر** (القاهرة، مؤسسة الهنداوي، 2012)، 37/2؛ فؤاد أفرام البستاني، **المعلم بطرس البستاني**، سلسلة الروائع رقم 22 (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، منشورات الآداب الشرقية، 1950)، 68؛ عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين** (دمشق، مؤسسة الرسالة، 1957)، 429؛ يعقوب صروف، فارس نمر، **المرحوم المعلم بطرس البستاني**، المقتطف، (1883)، م1/ع8/ 1.

(12) حسن السندوري، **أعيان البيان، من صبح القرن الثالث عشر الهجري إلى اليوم** (مصر، المطبعة الجمالية بحارة الروم، 1914)، 180.

(13) جرجي زيدان، **المقتطف**، م8/ 5.

(14) جرجي زيدان، **المقتطف**، م8/6؛ المؤلف نفسه، **تراجم مشاهير الشرق**، ص40.

محيط المحيط: معجم ألفه البستاني وأطلق عليه هذا الاسم لاحتوائه على ما في (القاموس المحيط) للفيروزآبادي مع زيادات كثيرة، وقد ذكر البستاني ذلك في مقدمة معجمه، ويقع المعجم في جزأين، وعدد صفحاته المطبوعة 2308 صفحات من القطع الكبير، طُبع الجزء الأول في 21 تموز (1866م) بمطبعة المعارف في بيروت، وانتهى المؤلف من الجزء الثاني في 12 تموز (1869م)، ثم صدر كاملاً عن مكتبة لبنان عام (1870م)، ثم جُددت الطبعة عام (1977م) في مجلد واحد ملون[15].

وبالنسبة للمادة اللغوية للمعجم والوحدات المعجمية التي فيه فقد قال عنها البستاني: " المؤلف يحتوي على ما في محيط الفيروز آبادي، الذي هو أشهر قاموس للعربية، من مفردات اللغة وعلى زيادات كثيرة، فقد أضفت إلى أصول الأركان فيه فروعاً كثيرة وتفاصيل شتى وألحقت بذلك اصطلاحات العلوم والفنون وكثيرا من المسائل والقواعد والشوارد وغير ذلك مما يتعلق بمتن اللغة، وذكرت كثيراً من كلام المولدين وألفاظ العامّة منبهًا في أماكنها على أنها خارجة عن أصل اللغة"[16].

أما مراجع محيط المحيط فقد كانت كثيرة من أهمها كتب التفسير والحديث واللغة والأدب.

3.2 "ما تقوله العامّة" في معجم محيط المحيط جمع ودراسة:

اعتمد الباحث في هذه الدراسة في هذا المبحث على نسخة "محيط المحيط" الصادرة عن دار الكتب العلمية التي أسسها محمد علي بيضون (سنة 1971م، المحقق: محمد عثمان، عدد الصفحات: 4864 (9 أجزاء)، سنة الطباعة: 2009، بلد الطباعة: لبنان، الطبعة الأولى لونان). وبالنسبة للكلمات التي ذكر تحتها المؤلف البستاني قوله: وتقول العامة أو ما شابه هذا[17] فقد كان عددها في الأجزاء التسعة (1022) كلمة، وذلك بعد استقرائها وإحصائها في كل مواد المعجم مادة مادة حسب ترتيب حروف المعجم، وسيذكر الباحث من كل باب مادة واحدة فقط للتمثيل والدراسة لأن ذكر كل المواد يحتاج إلى رسائل وأبحاث، وقد رتبتها حسب ذكرها في أبواب معجم " محيط المحيط" الذي كانت مادته مادة دراسة هذا البحث: 1) باب الهمزة: (إي)[18] حرف جواب بمعنى نعم ولا تقع إلا قبل القسم وإذا قيل إي والله ثم أُسقطت الواو جاز سكون ياء إيْ فيلتقي ساكنان على غير حدّهما وجاز فتحها وحذفها وقول العامّة أَيْوَهْ قَسَمٌ أصله إيْ واللهِ وقد تبدل همزة إيْ هاءً فيقال هيْ.

(15)حسين نصار، **المعجم العربي نشأته وتطوره** (القاهرة، دار مصر للطباعة، 1988)، 2 /675.

(16)بطرس البستاني، **محيط المحيط** (بيروت، مكتبة لبنان، 1987م)، مقدمة الكتاب،9.

(17) وقد ذكر عبارات أخرى مقاربة لهذا الاستخدام منها: عند العامة- قول العامة- والعامة تقول- من كلام العامة- والعامة تسمي- من لغة العامة- استعملتها العامة- والعامة تستعمل- وتسميه العامة- بلغة العامة- والعامة تترك- وتُعرف عند العامة- والعامة تسكّن- وبعض العامة- في عرف العامة- تحريف العامة- ومن غلط العامة- من اصطلاح العامة.

(18) بطرس البستاني، **محيط المحيط**، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2009)، "باب الهمزة -إي-"، 197/1.

2) باب الباء: (بَنَى)[19] البيت يبنيه نقيض هدمه وبأهله أي عروسه جامعها أصله أن الداخل بأهله كان يضرب عليها بقبة ليلة دخوله بها فقيل لكل داحل بأهله بانٍ ثم كثر فكني به عن الوطء قال في الصحاح والعامّة تقول بنى بأهله وهو خطأ.

3) باب التاء: (تعى)[20] يتعى تعياً (يائي) عدا، تعا للمذكر وتعي للمؤنث تحريف العامة لتعالَ وتعالي.

4) باب الثاء: (ثال)[21] الرجل يثول ثولاً حَمُقَ أو بدأ فيه الجنون ولم يستحكم.... والعامّة تقول انثول أي انذهل حتى غاب رشده.

5) باب الجيم: (جاز)[22] الموضع يجوزه جوزاً.... سار فيه وخلّفه أي تركه خلفه وقطعه. وحقيقته قطع جَوزه أي وسطه ونفذ فيه. ومنه جاز النكاح والبيع إذا نفذ.... وجوّز لهم إبلهم قادها... ومن أغلاط العامّة قولهم جوّز بمعنى زوّج.

6) باب الحاء: (حنّه)[23] يحُنّه حنّاً صدّه وصرفه.... وحَنّ الرجل يحِنُّ حنيناً استطرب واشتاق.... والحنّانة عند العامّة الناعورة التي يسمع صوت رخيم لدولابها.

7) باب الخاء: (خبّصه)[24] (خَبَصَ) خبّصه تخبيصاً أي معكه. وفي أعماله تورّط فيها بجهالة.... والخبّاص المقتحم في أعماله غير محتسب للعواقب. وهي من اصطلاح العامّة.

8) باب الدال: (دَعَكَ)[25] مص دعكٌ. "دعك الثوب" ألانه.... "دعك الجلد" دلكه... والعامّة تقول ثوبٌ مدعوك أي ملبوسٌ حتى تكسر وشابه الوسخ.

9) باب الذال: (ذبَّ)[26] مص ذبٌّ ... ذبَّ عنه يذُبُّ ذبّاً دفع عنه ومنع... الذبابة واحدة الذباب ولا يقال ذبّانة والعامّة تقوله بناء على أن الذبّان اسم جنس كالبعوض لا جمع ذباب.

10) باب الراء: (الرّوب)[27] مصدر واللبن المروب وهو ما يُخض ويُخرج زبدة كالرائب... والمرْوَبة عند العامّة الإناء الذي يُروّب فيه اللبن.

11) باب الزاي: (زَبَل)[28] زرعه يزبِله زَبْلاً سمده.... الزُّبالة ما يُكنس من البيت ويُلقى إلى الخارج وهي من كلام العامّة.

---

(19) البستاني، "بَنَى"، 392/1.

(20) البستاني، "تعى"، 1/ 479.

(21) البستاني، "ثال"، 8/2.

(22) البستاني، "جاز"، 63/2.

(23) البستاني، "حنّه"، /523.

(24) البستاني، "خَبَصَ"، 38/3.

(25) البستاني، "دَعَكَ"، 343/3.

(26) البستاني، "ذبَّ"، 430/3-431.

(27) البستاني، "الرّوب"، 3/4-4.

(28) البستاني، "زَبَل"، 236/4.

12) باب السين: (سمسم)[29] الثعلب عدا... والسِّمْسِم حبّ يستخرج منه الحَلّ أي الشيرج30 والعامّة تقول السُّمسُم بضم السينين.

13) باب الشين: (شرشرت)[31] الحية عضّت. والشيء شقّقه وقطعه وعضّه ثم نفضه. والعامّة تقول شرشرت القربة أي تقاطر منها الماء من منافذ كثيرة.

14) باب الصاد: (صَمَخَه)[32] الشمسُ وجهَه أصابته أو اشتدّ وقعها عليه... الصِّمخ شيء يابس يوجد في أحاليل الشاة بعيد ولادتها فإذا فُطر ذلك أفصح لبنها... وعند العامّة لعاب أصفر يسيل من ثدي المرأة على أثر الولادة قبل أن يجري اللبن. ويستعملونه أيضاً للصمغ.

15) باب الطاء: (طلمس)[33] الرجل قطّب وجهه. الطِّلمساء الأرض التي ليس بها منار ولا علمٌ والظلمة... والعامّة تقول طلمس ذهنه وتطلمس أي أظلم فلم يدرك ما يلقى به.

16) باب الظاء: (ظفَر)[34] فلاناً يظفِره ظفْراً غرز في وجهه ظفره... وظفِرت العين نبتت فيها الظفرة... والعامّة تقول ظفِرت الخيل أي نبت في شفتها العليا عظم فمنعها من الأكل.

17) باب العين: (عَمَشه)[35] عمِشت عينه ضعف بصرها مع سيلان دمعها في أكثر الأوقات... وهو العمَش والعامّة تستعمله بمعنى الرَمَص[36].

18) باب الغين: (غمَزه)[37] بيده يغمِزه شبه نخسه وجسّه وأصل الغمز العصر... والغمّازة الجارية الحسنة الغمز للأعضاء. والعامّة تستعمل الغمز لدارة في الوجه تبدو عند الضحك.

19) باب الفاء: (فاش)[38] الحمار الأتان يفيشها فيشاً علاها. كأنه مأخوذ من الفيشة39 والفائش عند العامّة بمعنى الطافئ على وجه الماء أو غيره.

20) باب القاف: (قاس)[40] القوم يقوسهم قَوساً سبقهم... وقوّس البارودة ونحوها أطلقها وهذه من كلام العامّة.

---

(29) البستاني، "سِمسِم"، 470/4.

(30) دهن السِّمسِم، البستاني، "شَيْرَج"، 222/4.

(31) البستاني، "شرشت"، 96/5.

(32) البستاني، "صَمَخه"، 322/5.

(33) البستاني، "طلمس"، 494/5.

(34) البستاني، "ظفر"، 520/5.

(35) البستاني، "عَمَشَه"، 308/6-309.

(36) الرَّمص مصدر ووسخ أبيض جامد يجتمع في الموق، البستاني، "رمص"، 184/4.

(37) البستاني، "غَمَزه"، 457/6.

(38) البستاني، "فاش"، 14/7-15.

(39) رجل فيشٌ ضعيف يتباهي بما ليس عنده، البستاني،"فيش" 147/7.

(40) البستاني، "قاس"، 159/7.

21) باب الكاف: (كاسَ)[41] الغلام يكيس كيساً وكِياسة ظرف وفطن وسكن وضدّ حمق فهو كيِّس... والعامّة تقول كُوَيِّس.

22) باب اللام: (لتَّه)[42] يلتُّه لتّاً دقه. والشيء شدّه وأوثقه وفتّه وسحقه. والعامّة تقول لتَّ فلان أي تكلم كلاماً كثيراً لا طائل تحته.

23) باب الميم: (مَرْمَرٌ)[43] نوع من الرخام صلب شديد الصفاء. مرمرَ الرجل غضب... والعامّة تقول مرمرَ الشيء أي صار مُرّاً... مرمرَ جسم الجارية اهتز وترجرج. والعامة تستعمله بمعنى تذمّر تشكّى.

24) باب النون: (نرجل)[44] النَّارجيل والنَّأرجيل الجوز الهندي وهو شجر كالنخل... واحدته نارجيلة. ومنه النَارَجيلة لآلة يشرب بها التنبك لأنها قد تتخذ منه. والعامّة تقول ركيلة.

25) باب الهاء: (هاش)[45] القومُ يهوشون هَوشاً اختلطوا واضطربوا ووقعت بينهم الفتنة، والمالَ جمعه حراماً، والعامّة تقول هاش الكلب أي نبح.

26) باب الواو: (ودَّهُ)[46] يَوَدُّه (من باب علِم) وَدّاً ووُداداً مثلّثين (بالفتح والضم والكسر) ... أحبّه... الوِدّ مثلّثة الحبّ تقول بِوِدّي أن يكون كذا أي أوَدُّ. والعامّة تقول بِدّي أفعل كذا أي أريد.

27) باب الياء: (يمم)[47] يمّمه تيميماً قصده... واليمام القصد. وامضِ يمامي أي أمامي، والظاهر أن الهمزة أبدلت ياء، اليمامة واحدة اليمام والقصد وجارية قيل كانت تبصر من مسيرة ثلاثة أيام ... وامضِ يمامتي أي أمامي... وتقول العامّة من يَمّي أي من جهتي وبالنظر إليّ.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز للعلاقة بين اللغة والثقافة، وأثرها في نشأة المعاجم وتطورها، ودراسة "ما تقوله العامّة" في "معجم "محيط المحيط" للبستاني نستخلص أهمَّ النتائج في ذلك:

1. العلاقة الوثيقة والجدلية بين اللغة والثقافة، لأن اللغة أهم معبر عن الظواهر الثقافية في أي مجتمع.

(41) البستاني، "كاس"، 7/421-422.
(42) البستاني، "لتّه"، 8/45.
(43) البستاني، "مَرمَر"، 8/298.
(44) البستاني، "نرجل"، 9/93.
(45) البستاني، "هاش"، 9/278.
(46) البستاني، "ودّه"، 9 /450.
(47) البستاني، "يمم"، 9/598.

2. ازدواجية هذه العلاقة وما نتج عنها من آثار كثيرة أهمها ذلك الأثر الذي كانت له نتائجه الملحوظة في تاريخ العرب منذ نشأة التأليف المعجمي والصناعة اللغوية.
3. النقلة النوعية والكيفية التي انتقل بها التأليف المعجمي من كون المعجم وعاء للغة إلى كونه وعاء لثقافة هذه اللغة.
4. الكشف عن ألف واثنتين وعشرين كلمة تستعملها العامّة من الفصحى ولكن ضمن استخدامات مختلفة وظواهر نحوية وصرفية وبلاغية وموسيقية وجرسية كالمزج والحذف والاشتقاق والقلب، ولقد أوضحها البستاني كما بيّنا في المبحث الثاني من المطلب الثالث، وهذا يدل على سعة ثقافة البستاني الدينية واللغوية والاجتماعية التي جعلته يمزج بين كل هذه الأمور في معجمه العصري، وسنستعرض أهما هنا:
   - المزج بين الكلمات كما في (إي والله = أيوه).
   - تحريف الكلمة من خلال حذف أوسطها كما في (تعالي = تعي).
   - اشتقاق تصريف للفعل من خلال القياس على الفصيح كما في (ثال = انثول).
   - القلب المكاني كما في (زوّج = جوّز).
   - العلاقة البلاغية والجرسية الموسيقية في إطلاق الاسم على المسمى كما في (حنّ = الحنّانة "الناعورة")، من خلال النظر في العلاقة بين صوت الناعورة الرخيم كما وصفه البستاني والصوت الرخيم الذي ينبعث من الحنين، وخاصة إذا عرفنا أن الرخمة في الصوت من اللين الرحمة كما ذكر الخليل.
   - التبديل بين الحركات كما في (سِمسِم = سُمسُم).
   - التنبيه إلى الأصل كما في (لتّه = لتّ).
   - الحذف كما في (بِودِّي = بِدّي).
5. وختاماً أوصي الإخوة الباحثين في استكمال ومواصلة العمل والبحث في العلاقة بين اللغة والثقافة في معاجم اللغة الحديثة التي فيها تطوير واستدراك واستكمال لما قدمه المؤلفون القدماء وجزاهم الله عنا خير الجزاء.

المراجع

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. المجلد 3. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة 4، 1957.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. المجلد15. بيروت: دار صادر، مكتبة الرشد، الطبعة 1، 1990.

ابن نبي، مالك. *مشكلة الثقافة*. دمشق: دار الفكر، د. ط، 2000.

أحمد، عبد السميع محمد. *المعاجم العربية*. دمشق: دار الفكر العربي، الطبعة 1، 1969.

البستاني، بطرس. *دائرة المعارف*. بيروت: دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

البستاني، بطرس. *قطر المحيط*. بيروت: الطبعة 1، 1869.

البستاني، بطرس. *محيط المحيط*. تحقيق: محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، عدد المجلدات 9، الطبعة 1، 2009.

البستاني، بطرس. *محيط المحيط*. بيروت: مكتبة لبنان، عدد المجلدات 1، 1987.

البستاني، فؤاد أفرام. *"المعلم بطرس البستاني" سلسلة الروائع رقم 22*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، منشورات الآداب الشرقية، الطبعة 2، 1950.

الحر، عبد المجيد. *المعجمات والمجامع العربية*، دمشق: دار الفكر العربي، الطبعة 1، 1994.

الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي. *أساس البلاغة*. بيروت: دار صادر، الطبعة 1، 1979.

زيدان، جرجي. *تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر*. القاهرة: مؤسسة الهنداوي، الطبعة 1، 2012.

السندوري، حسن. *أعيان البيان، من صبح القرن الثالث عشر الهجري إلى اليوم*. مصر: المطبعة الجمالية، الطبعة 1، 1914.

الشلقاني، عبد الحميد. *رواية اللغة*. بيروت: دار المعارف، الطبعة 1، 1971.

الصاوي، علي محمد. *نظرية الثقافة*. الكويت: عالم المعرفة، الطبعة 1، 1997.

صروف، يعقوب – نمر، فارس، *"المرحوم المعلم بطرس البستاني"، المقتطف*. المجلد 8 / العدد1، 1883.

العسكري، عبود عبد الله. *منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية*. دمشق: دار النمير، الطبعة 2، 2004.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. العراق: دار الرشيد للنشر – وزارة الثقافة والإعلام، الطبعة 1، 1980.

كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. دمشق: مؤسسة الرسالة، د. ط، 1957.

الكرمي، حسن سعيد. *الهادي إلى اللغة العرب*. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة 1، 1991.

مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*. دمشق: دار عمران، الطبعة 3، 1985.

نصار، حسين. *المعجم العربي نشأته وتطوره*، المجلد2. القاهرة: دار مصر للطباعة، الطبعة 1، 1988.

Jean, Dubois et alii, *Dictionnaire de Linguistique et des Sciences du langage*, Paris, Larousse, sous « Whorf-Sapir (hypothèse de) », 199

البنية المكانية في رواية "السفر إلى عايدة" للروائي علاء الدين حسو

فجر بكداش *

مقدمة

أصبحت الرواية منتشرة بشكل كبير في العصر الحالي، وخاصة في أوروبا وأمريكا والعالم العربي. وقد بدأ فن الرواية ينتشر بداية في مصر, فجذبت الرواية انتباه كتّاب العصر الحديث من خلال هذا الفن. ومن الناحية الفنية، فهي تعتمد على منهج سردي تختلف فيه فعالية عناصرها من فعل إلى آخر. وهي الفترة التي يصبح فيها الحدث ملموسًا وتتفاعل الشخصيات في إطار مكاني قابل للتغيير والتحول حسب الانفعالات السردية التي يخلقها الروائي ويصورها خياله.

ولهذا السبب، لم تعد الدراسات النقدية الحديثة تنظر إلى المكان في الإبداعات السردية كخلفية ضرورية لفعل الحبكة أو كعنصر يدخل في عملية الإعداد والتحضير في الرواية. على العكس من ذلك، بدأت تراه جزءًا ضروريًا وحيويًا من البنية الأساسية للعمل الروائي، ولا يقل أهمية عن باقي الأجزاء الثانية.

1. البنية والمكان

1.1. مفهوم البنية:

"البنى نقيض الهدم ومنه بنى البناء, وبنى بنياناً وبنية والبناء جمعه أبنية وأبنيات جمع الجمع, والبنية: ما بنته والبُنى والبِنى، ويقال البنى من الكرم لقول الحطيئة: أولئك قوم ان بنوا أحسنوا البنى. ويقال صحيح البنية أي الفطرة, وسمي البناء من حيث كان البناء لازماً موضعاً لا يزول من مكان إلى غيره."[1]

ومصدر البناء بنى، وهي المباني، أي المنازل, وتسمى مقومات البيت بوائن وجمعها بوان وهو اسم لكل ركيزة يقوم عليه البناء.[2] ويقصد بالبناء هنا بأنه المقومات التي يتأسس بها البيت، ومنها ينتقل إلى الأشكال السردية، وعلى وجه الخصوص الرواية؛ فهي تعتمد على عدد من المكونات الهيكلية.

فهو نظام تحول له قوانينه الخاصة كنوع، وهذه القوانين تسمح له بالتحكم في نفسه.[3] ولذلك فهي كوكبة من التحولات تضم القوانين كهيئة لا تتجاوز نطاقها لأنها منفصلة عن المكونات الخارجية في نظامها.

* طالب الدراسات العليا في جامعة وان يوزنجيل begdesfecir@gmail.com

[1] ابن منظور. **لسان العرب**. (بيروت: دار صادر, 1999), ط 1, مجلد 13, 96.

[2] المرى, نورة محمد. **البنية السردية في الرواية السعودية**. (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى, كلية اللغة العربية, 2008), رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه, إشراف: محمد صالح بن جمال بدوي, 5.

[3] شرشار، عبد القادر. **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**. (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب, 2006), بدون ط, 77.

2.1. مفهوم المكان:

يعتبر المكان في لسان العرب "الموضع, والجمع أمكنة كقذال وأقذلة وأماكن جمع الجمع."[4] فالمقصود من المكان هنا الموضع الذي يأخذ حيّز محدد يتم استغلاله في وضع الأشياء. ونرى غاستون باشلار يعتبر المكان أكبر من أن يكون له حدود لأنه "كون حقيقي بكل ما تعنيه الكلمة من معنى."[5]

وبنظر يوري لوتمان المكان له تأثير كبير على الناس, فهو يعكس تصرفاتهم وشخصياتهم، ويعكس في البداية النظام المعماري، مما يسمح لنا بمعرفة الشخصية من خلال المكان الذي تعيش فيه.[6] فالمكان يعكس المرآة التي تكشف فكر الشخصيات وحالتها الحياتية حسب تحديد مكان إقامة الشخصية.

ويرى غاستون باشلار بأن المكان الذي يتوجه إليه الخيال لا يمكن أن يعتبر مكانا غير مبال بأبعاد هندسية فقط. فالمكان هو الذي يعيش فيه البشر ليس فقط بشكل موضوعي وإنما مع كل محفزات الخيال، فنحن منجذبون إليه لأنه يركز الوجود داخل حدوده.[7] ولذلك فلا فائدة من المكان إلا إذا ارتبطت به الحياة، سواء كانت حياة الإنسان أو الحيوان. فالكوكب أو المكان الذي لم يتم اكتشافه بعد ولم تتغلغل فيه الحياة لا يعد مكاناً.

ومع ذلك، ترى سيزا قاسم أن مصطلح المكان كان أكثر شيوعا بين النقاد بسبب توافقه مع لغة النقد العربي وكان أكثر شيوعا في أعمال النقد العربي.[8] لأنه الأقرب إلى تعيين هوية الدراسة الأدبية، كما أنه يبني العمود الذي يربط بين أجزاء النص الروائي.[9] فهو يعتبر كالدعامة التي تضفي الاتساق على النص، مما يجعله يبدو كوحدة ثابتة.

فيمكن تعريف المكان الروائي بأنه الفضاء اللفظي الذي يتم تخيله، أي الفضاء الذي تخلقه اللغة بما يتوافق مع أغراض واحتياجات الخيال.

3.1. أهمية المكان:

وبما أننا لا نستطيع أن نفكر في رواية دون مكان، فإن المكان مهم جدًا في الرواية. فهو الإناء الذي يحتوي على الحدث السردي.

---

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، 83.

[5] باشلار، غاستون. **جماليات المكان**. (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، تر: غالب هلسا، ط 2، 36.

[6] الحسن، فهد. **المكان في الرواية البحرينية**. (البحرين: فراديس للنشر والتوزيع، 2009)، 58.

[7] غاستون باشلار، **جماليات المكان**، 31.

[8] غاستون باشلار، **جماليات المكان**، 76.

[9] مرشد، أحمد. **البنية والدلالة في روايات ابراهيم نصر الله**. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005)، ط 1، 128.

تولد الشخصيات في المكان وتتحرك باتجاه نمو السرد، بينما تندفع أحداث الرواية باتجاه الحبكة والدوران. فبعد أن نتصور الناس يولدون في اللامكان ويتحركون في اللاوجود, وأن الأحداث تحدث وتتشابك وتنهار في العدم, يمكننا أن نحكم على مدى أهمية المكان.[10]

وكذلك نرى أهمية المكان عند حسن بحراوي بأنه "ليس عنصراً زائداً في الرواية فهو يتخذ أشكالاً ويتضمن معاني عديدة, بل إنه قد يكون في بعض الأحيان هو الهدف من وجود العمل كله."[11] وفي هذا القول منح الأولوية للمكان بعد أن جعله كل شيء في الرواية ومسبب لوجودها، فالعمل الأدبي يختفي باختفاء المكان.

وقد عبّرت سيزا قاسم عن المكان بأنه "ليس هو المكان الطبيعي فالنص الروائي يخلق عن طريق الكلمات خيالياً له مقوماته الخاصة وأبعاده المتميزة."[12] فيختلف المكان في الرواية عن المكان الحقيقي الذي نعيش به، فهو يمثل المكان الحقيقي بالشكل ولكنه لا يتوافق معه في المضمون.

في الرواية يحظى المكان بمكانة مهمة باعتباره أحد المكونات الفنية، لأنه يتغير في بعض الدراسات المميزة إلى مكان يحتوي على كافة المكونات الروائية. فتحديد المكان هو ما يجعل للرواية حدثًا ممكنًا للقارئ، وهو ما يمنحنا واقعيتها. ولا يمكن تصور أي حدث ولا تحقيقه إلا مكان مؤطّر. وقد عبّر عن هذا هنري ميتران عندما عدّ "المكان هو مؤسس الحكي لأنه يجعل القصة المتخيلة ذات مظهر مماثل لمظاهر الحقيقة أي عند نزولها من مخيلة الأديب إلى أرض الواقع."[13]

وفي هذا الصدد, نرى أن المكان هو أحد الركائز الأساسية في البناء السردي. فهو يساعد على التصور والتركيز والاستيعاب العقلي للأشياء. فالبنية التي ترتب الشخصيات والأحداث تخلق وحدة فنية مكتملة. ومن هنا يمكن اعتبار المكان في الرواية عنصرًا سرديًا مهمًا. وفي الرواية يعمل المكان بوظيفة توعية الإنسان وجعله يشعر بواقع الأحداث، بحيث يتجاوز المكان وظيفته الأساسية التي تعرف بأنه المكان الذي تقع فيه الأحداث، ويتحول إلى فضاء يحوي ويؤثر في بنية الرواية.

2. أنواع المكان:

تتفاوت الأماكن في الشكل والحجم والمساحة إلى ضيقة ومغلقة وواسعة ومفتوحة ومرتفعة ومنخفضة ومتصلة. وهي أشكال من الواقع التي تنتقل إلى الرواية وتصبح عنصرا منها. ومن هذه الأنواع ما يلي:

---

[10] قاسم, سيزا أحمد. **بناء الرواية** (دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ). (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب, 1995), بدون ط, 104.

[11] بحراوي, حسن. **بنية الشكل الروائي** (الفضاء, الزمن, الشخصية). (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, بدون ت), 32.

[12] سيزا أحمد قاسم, **بناء الرواية**, 84.

[13] لحميداني, حميد. **بنية النص السردي من منظور النقد العربي**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, 1991), ط 1, 13.

1.2. المكان المفتوح:

"المكان المفتوح حيّز مكاني خارجي لا تحدده حدود ضيقة يشكل فضاءً رحباً وغالباً ما يكون لوحة طبيعية للهواء المطلق."[14] فنجد المواقع التي تستحضر دلالات متنوعة منها الإحساس بالحرية والقوة والتحرر من الأماكن المفتوحة. والوطن الذي نشعر فيه بالأمن والاستتباب والسكينة الذي يحلم به كل إنسان على وجه الأرض.

ويمكن أن نعبر عن هذه الأماكن بأنها الأماكن المفتوحة على الخارج، أي الأماكن التي تظهر فيها الحركة والانتقال بشكل واضح. وهذه تمثل مجموعة من الأماكن الواردة في رواية "السفر إلى عايدة".

وبالطبع، كل هذه أماكن معادية أماكن الإقامة تخلق انفصالاً جدلياً بين الداخل والخارج، حتى لو كانت متفرعة داخل نفسها. وهي مرحلة لحركة وتنقلات الشخصيات وتمثل المساحات التي تجد الشخصيات نفسها فيها عندما يغادرون مكان إقامتهم الثابت كالشوارع والأحياء والمحطات والأماكن مثل المحلات التجارية والمقاهي حيث يجتمع الناس خارج منازلهم.[15] فقد "تتخذ الرواية عموماً أماكن مفتوحة على طبيعة تؤطر بها للأحداث مكانياً وتخضع هذه الأماكن الاختلاف بغرض الزمن المتحكم في شكلها الهندسي."[16]

2.2. المكان المغلق:

"فهو يمثل غالبا الحيّز الذي يحوي حدود مكانية تعزله عن العالم الخارجي، ويكون محيطه أضيق بكثير من المكان المفتوح فقد تكون الأماكن الضيقة مرفوضة لأنها صعبة الولوج، وقد تكون مطلوبة لأنها تمثل الملجأ والحماية التي يأوي إليها الإنسان بعيداً عن صخب الحياة."[17] وهناك العديد من المساحات الداخلية مثل المنزل الذي تعود إليه في نهاية اليوم هرباً من تعب وبؤس النهار، وهو رمز للطمأنينة والاستقرار النفسي والجسماني. فالأماكن المغلقة مثل المقاهي والمنازل ومكان الإقامة الجبري مثل السجن.

فيمكن اعتبار الأماكن المغلقة بأنها "التي ينتقل بينها الانسان ويشكلها حسب أفكاره, والشكل الهندسي الذي يروقه ويناسب تطور عصره, وينهض الفضاء المغلق كنقيض للفضاء المفتوح, وقد تلقف الروائيون هذه الأمكنة وجعلوا منها أطراً لأحداث قصصهم وشخصياتهم."[18]

---

[14] عبود, أوريدة. **المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية** (دراسة بنيوية لنفوس ثائرة). (الجزائر: دار الأمل للطباعة, 2009), بدون ط, 51.

[15] حسن بحراوي. **بنية الشكل الروائي**, 32.

[16] حبيلة, الشريف. **بنية الخطاب الروائي** (دراسة في روايات نجيب محفوظ الكيلاني). (مربد: عالم الكتب الحديث, 2010), ط 1, 190.

[17] أوريدة عبود, **المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية**, 59.

[18] الشريف حبيلة. **بنية الخطاب الروائي**. 204.

3. لمحة عن الروائي علاء الدين حسو:

ولد علاء الدين حسو في حلب سنة 1968. يحمل شهادة في الهندسة الالكترونية, وهو عضو رابطة الكتاب السوريين, ونائب رئيس المكتب التنفيذي لملتقى الكتّاب والأدباء السوريين. نشر في الصحف والمجلات السورية ونال جوائز أدبية عدة.[19] من مؤلفاته: مجموعة قصصية بعنوان عمى ألوان عن دار نون في حلب عام 2011, وكتابان في الترجمة من التركية إلى العربية وهما كتاب الوعي والمعرفة شباط 2015, وكتاب وعي الاخرة للكاتب التركي والمؤرخ حسين أوز هازار صدر عام 2017, والكترونياً: صدرت له رواية "البناء السابع" عن دار ميسلون 2019, و"قلعة ابن خلدون" عن دار حروف منثورة 2014, عرضت له مسرحية بعنوان (الكيناموس) في عنتاب من قبل فرقة المسرح السوري عام 2015.[20] و"تفسير اختفاء فوزي المشفتر" وهي مجموعة قصصية نشرت سنة 2014, و"فرهاد وشيرين" وهي مسرحية نشرت 2014, و"عندما تنبت الياسمين في الصحراء" و"أربع زنزانات" تم نشرهما سنة 2015.[21]

4. المكان في رواية علاء الدين حسو "السفر إلى عايدة":

تعرض الرواية معلومات مهمة عن مدينة غازي عينتاب واسطنبول والمطارات والبيوت والشقق من خلال السرد القصصي وتحدث أيضاً عن الأماكن التي كان يقطن بها قبل هجرته إلى تركيا, ويمكن تقسيم الأماكن التي تحدث عنها كاتبنا علاء الدين حسو إلى:

1.4. الأماكن المفتوحة في الرواية:

قبل أن يبدأ الكاتب في وصف الأماكن المفتوحة في تركيا بدأ في وصف قرية تل لحم المجاورة والتابعة لمحافظة حلب وذكر بأنها "تشتهر بزراعة الخضروات والزهور, وتشتهر بطبقة المثقفين وكذلك بمهنة عمارة الحجر, وتمتاز قرية العاشج عنهم بأنها متخصصة بزراعة زهور نباتات الزينة, وهذا هو سبب تسميتها بقرية العاشج, مع أن اسمها في الوثائق تل لحم."[22]

ومن ثم يتطرق كاتبنا حسو إلى وصف مدرج مطار غازي عينتاب قائلاً: "المدرج ليس فقط رقعة أرضية مستطيلة الشكل, كشارع طويل أو كطريق دولي قصير فحسب, بل هو مجهز لهبوط وارتفاع الطائرات, ومؤلف من أربعة أقسام: من مدرج, وممر رئيس, ومساحة أمان, وممرات ربط تستخدم لخروج ودخول الطائرات مع السماح لطائرات أخرى بالهبوط والطيران, واهتمام دقيق بإضاءة تتضح ليلاً, اللون الأخضر يدل على بداية المدرج, والأحمر على نهايته, والأصفر قبل بدايته, بل يُعدّ المدرج مدخلاً حقيقياً للبلد؛ لذلك تهتم الدول الكبرى بمدرجاتها, وتحرص أن تكون ممتعة ومغرية للقادمين والمغادرين."[23]

---

[19] حسو, علاء الدين. **رواية البناء السابع**. (قطر: دار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع, 2019), ط 1, الغلاف.

[20] حسو, علاء الدين. **رواية السفر إلى عايدة**. (اسطنبول: أكاديمية ريمار, 2022), ط 1, الغلاف.

[21] علاء الدين حسو. **رواية البناء السابع**. الغلاف.

[22] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 20.

[23] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 37.

وفي مكان آخر في الرواية استرجع الكاتب بذاكرته حين انطلقت الطائرة أول حوار مع حبيبته عايدة عندما شاهدها في أمسية شعرية موسيقية كلاسيكية وقد ذكر بأنه قد "قدمها ثنائي ألماني, وصلا حلب خلال جولة شرق أوسطية, بدأت من قبرص, فتركيا ثم حطت رحالها في حلب قبل أن تنتهي جولتها في بيروت."[24]

وقد شرح الكاتب كيفية نزول بطل الرواية من الطائرة بعد أن أقلعت من مطار غازي عينتاب ووصلت إلى مطار أتاتورك قائلاً: "كان المستشار آخر النازلين من الطائرة التي هبطت بعيداً عن بوابات المطار, أسرع نحو الحافلة التي تقلُّ المسافرين إلى مبنى الركاب, وبدأ يشمّ هواء اسطنبول المشبع بالرطوبة, الذي يذكّره بهواء الساحل السوري حيث كان يقضي بضعة أيام للاستجمام."[25]

وكذلك يصف الكاتب مدينة اسطنبول ويذكر بأنها "تختلف عن كل مدن تركيا, فهي جسر بين الشرق والغرب, وتاجٌ يربط بين أهم قارتين, تلحظ ذلك من خلال حركة الناس في عالم الأنفاق, كأنّه المحشر, لا أحد يهتمُّ بأحد, فالكل منشغل بذاته, بلد الهرولة, ومن لا تسعفه الخطوات السريعة تنجده مسارات المشاة المتحركة, فالكل في سباق مع الزمن, والملابس هي أفضل قراءة للبشر, ألوان متعددة وأطرزةٌ مختلفة, تجد السافر والملتزم والمتزمّت, الكاسي والعاري يسيران جنباً إلى جنب في حين تتميّز المدن الصغيرة بنمط ولباس متقارب, وفي المدن المتوسطة, تجد الأحياء تفرض نمطاً معيناً من الملابس, فاللباس يعبّر عن شخصية الإنسان, وهويته, وأحياناً يكون المظهر زائفاً وخادعاً, ولكنه في الحقيقة كشفٌ لفكر أو عقيدة أو ما يرغب الإنسان أن يتطبّع به."[26] وكذلك يتحدث عن محطات المترو في اسطنبول قائلاً: "كل محطة مدينة, وكل مدينة جزيرة, وكل جزيرة دولة بحدّ ذاتها, وهذا ما يفسر هذا الكم الهائل في الألوان والأشكال."[27]

ومن ثم تحدث الكاتب عن المكان الذي سيلتقي فيه بطل الرواية مع حبيبته. فقد "وصل المستشار إلى ساحة تقسيم التي ستجمعها مثلما تجمع المشردين مع السائحين, والعاطلين مع المتظاهرين, والفانين مع المتسولين. ساحة تقسيم التي تعدُّ رمزاً للحداثة الكمالية, ومركزاً للمدينة الحديثة, وهي أشبه بمسرح مفتوح للتظاهرات السياسية والمدنية, فالجماعات والتيارات والمؤسسات السياسية والمدنية تنشر غسيلها هنا."[28]

وقد كان البطل يبحث عن حبيبته في هذه الساحة وتم تشبيهه من قبل الكاتب بأنه كالعطشان في صحراء لا حدود لها. فكان "هو يبحث في ثنايا جسدها عن أشياء عزيزةٍ فقدها منذ سنوات, كان أصعبها وأفجعها بلاده, وكان يفتّش عن تلك الصور المخزّنة في ذاكرته, عن بقعة مر بها معها أو دونها, عن لهفته لرؤية جسدها, بعد كل هذه السنين, تلك اللهفة التي

---

[24] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 46-47.

[25] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 83.

[26] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 89.

[27] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 89.

[28] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 97.

تشبه ظمأ شارد في صحراء الشتات, يسعى لماء النجاة قبل أن يدركه الموت."[29] وكان حبيبته من طرف آخر تراقب كيف يبحث عنها في هذه الساحة و"تراقب خطواته المتعثرة, كصياد يبحث عن صيده الذي قنصه, كان كسكّير يترنح أكثر كلما حاول أن يثبت توازنه, ويوهم عدم ثمله. كانت تبتسم, وهي تراقب هبوط الحمام وتحليقه في ساحة غدت مثل مدرج مطار في اسطنبول."[30]

وبعد التقاء البطل مع حبيبته والذهاب معها إلى شقتها خرج يتجول في شوارع اسطنبول. وكان قد ذهب إلى مطار اسطنبول وحكى بأنه "لم يعد البازار في اسطنبول المركز التجاري الأضخم في المدينة, لكنه ما زال أكبر سوق مسقوف في العالم, كان محمد الفاتح قد افتتحه قبل خمسة قرون ونصف, يحتوي البازار الكبير على أكثر من ستين شارعاً وزقاقاً وحوالي أربعة ألاف متجر, وهو كغيره من الأسواق العربية المسقوفة والمساجد الكبيرة التي تحيط بها الأسواق والحمامات من تصميم الدولة العثمانية, لذا تجد الشبه كبيراً بين المدن العربية التي كانت خاضعة للحكم العثماني ويمتاز البازار الكبير بكثرة أبوابه, ولعل أسهل الأبواب هو الباب القريب من مسجد النور العثماني, ومن السهل العثور عليه إن كنت تعرف اللغة التركية, وقبل وصوله إلى المكان المحدّد وقف عند إحدى محلات الشاورما, تناول وجبة سريعة, ثم تابع سيره."[31]

2.4. الأماكن المغلقة في الرواية:

نرى في الرواية صالة السين وهي تعتبر من الأماكن المغلقة وقد وصفها كاتبنا علاء الدين حسو بأنها "بيت أرض بغرف قسمت على بعضها, لا أبواب ولا نوافذ, لكن الجدر كانت كما هي, منعطفات ملتوية, لوحات تزين الجدران, ودهاليز وأضواء تسحر المكان, كأنّك في ليلة من ليالي ألف ليلة وليلة, وكانت الموسيقى هادئة تملأ المكان, وكان اللحن جميلاً معروفاً عثر عليه صدفة مؤلف موسيقى ثملٌ في زاوية شارع."[32]

تحدث الكاتب أيضاً في روايته عن بيت في حلب الجديدة, وقال وصفاً: "كان مدخل البيت واسعاً وجميلاً, وكانت حديقة البيت مزرعة زهور صغيرة, وزهر البنفسج فيها طاغياً, وبكل ألوانه وأصنافه, البنفسجي والأبيض والأصفر والبري والموصلي والهواري والحقلي وذي الزهرتين؛ كأن مهندس الحديقة صممها بحيث تلائم زهرة البنفسج التي تحب الظل."[33]

وقد ذكر الكاتب مواصفات الطائرة التي غادر فيها قائلاً: "كانت الطائرة من نوع إيرباص إيه 330, تسع من ثلاثمئة مسافر, الممر يقسم صفوف المقاعد إلى شطرين, كل شطر يحوي ثلاثة مقاعد."[34]

---

[29] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 97.

[30] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 97.

[31] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 111.

[32] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 63.

[33] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 75-76.

[34] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 37.

وبعد وصول البطل إلى اسطنبول وبعد أن التقى بحبيبته ذهبا إلى مكان إقامتها الذي كان قريباً من ساحة تقسيم, وقد تم وصفها بأنه "شقة صغيرة مؤلفة من غرفة نوم واحدة ومطبخ ملتصق بصالون صغير وحمّام دشّه مكسور, اكتشفه المستشار حين دخل فوراً إلى الحمام."[35] وبعد أن دخل بطل الرواية وحبيبته إلى غرفة النوم وصف الغرفة بهذه الشكل: "بجانب السرير وقرب النافذة المطلة على الشارع الضيق الذي يعدُّ أحد أفرع الطريق الرئيس من تقسيم إلى حي بي أوغلو, كان هناك حام رسم معدني مثبت عليه لوحة لم تنضج بعد, وبالقرب منه صندوق خشبي من عدة طبقات مفتوح تجد فيه كل ما يحتاجه الرسام من فراش وأقلام وممحاة وألوان وسكين ومقص ومشرط."[36]

ومن ثم لجأ بطل الرواية المستشار زكريا إلى بيت بجوار البازار الكبير في اسطنبول وذكر بأنه "يعتبر زاوية وغرفاً للمريدين كُتب على بابه الخارجي باللغة العربية بسم الله الرحمن الرحيم افتح هذا السبيل العبد الفقير لله الراجي عفو ربه وغفرانه إلى الله تعالى زكريا بن يحيى الدغستاني إمام الطريقة الربانية يوم الجمعة العاشر من تموز عام 1925."[37] وكان بداخل هذا البيت زاوية "هي مسجد في الوقت ذاته, شعر المستشار بحضور روحي عجيب في هذا المكان لا حرارة ولا رطوبة وإنما برودة كأنه على سفح جبل شاهق, وجلس بالقرب من الشيخ الذي تناوب المريدون على تقبيل يديه ثم الجلوس على الأرائك."[38]

وبعدها, ذهب البطل إلى مطعم مطل على البوسفور ووصفته له حبيبته ذاكرةً الأطعمة اللذيذة بداخله قائلة "مطعم ذي إطلالة ساحرة, وستستمتع برؤية مضيق البوسفور وجسوره المميزة ليلاً, هذا المطعم يتميز بتنوع أطباقه, من حساء اللحم إلى المقبلات والسمك الصغير المميز المعروف بالهمسي وشرائح سمك اسقوربيت البحري."[39]

الخاتمة

لقد حاولنا الوصول إلى أهم النقاط بهذه الدراسة المتواضعة لرواية علاء الدين حسو "السفر إلى عايدة" وتوصلنا إلى النتائج التالية:

يلعب المكان دورًا مهمًا في الرواية وفي حركة الشخصيات، كما يمكن أن يمنحنا نظرة ثاقبة على الشخصيات الموجودة في الرواية. استند كاتبنا علاء الدين حسو على المكان من خلال التعمق في الأبعاد الاجتماعية للمجتمع التركي.

تتجسد بنية المكان في الشوارع والأسواق والمطارات ومدرجاتها وتعطيه أبعاداً تاريخية وسياسية واجتماعية مختلفة في المجتمع التركي.

---

[35] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 103.

[36] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 103.

[37] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 117-118.

[38] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 118.

[39] حسو, علاء الدين, **رواية السفر إلى عايدة**, 128.

لم يستطيع الكاتب الخروج من المكان الذي كان يعيش فيه فهو كان دائماً يقوم بالمقارنة بين المكان الذي ذهب إليه بسبب الحرب والمكان الذي كان يعيش فيه قبل الحرب.

يساعد المكان في الرواية –كان حقيقياً أو خيالياً – على فهم الحدود العامة للأحداث، فهو يشمل المشاهد والمقاطع وأحداث الرواية, لأن أي عمل أدبي عندما يفقد مكانيته، فإنه يفقد أيضًا خاصيته وأهميته.

إن أغلب الأماكن في الرواية ليست بغرض شرح الرواية، بل لخدمة النص. وقد بنى الكاتب روايته بشكل واعي على الاختلاف المكاني، وركز على حركات الشخصية من خلال إظهار المشاعر المختلفة.

تعددت الأماكن المفتوحة والمغلقة في الرواية، ولكل منهما كان فيه معاني خاصة في قلب رواية. ولكن نرى الكاتب قد استخدم الأماكن المفتوحة أكثر من الأماكن المغلقة بالرواية.

المصادر

ابن منظور. **لسان العرب**. (بيروت: دار صادر, 1999), ط 1, مجلد 13.

الحسن, فهد. **المكان في الرواية البحرينية**. (البحرين: فراديس للنشر والتوزيع, 2009).

المرى, نورة محمد. **البنية السردية في الرواية السعودية**. (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى, كلية اللغة العربية, 2008), رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه, إشراف: محمد صالح بن جمال بدوي.

باشلار, غاستون. **جماليات المكان**. (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, 1984), تر: غالب هلسا, ط 2.

بحراوي, حسن. **بنية الشكل الروائي (الفضاء, الزمن, الشخصية)**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, بدون ت).

حبيلة, الشريف. **بنية الخطاب الروائي (دراسة في روايات نجيب محفوظ الكيلاني)**. (مربد: عالم الكتب الحديث, 2010), ط 1.

حسو, علاء الدين. **رواية البناء السابع**. (قطر: دار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع, 2019), ط 1.

حسو, علاء الدين. **رواية السفر إلى عايدة**. (اسطنبول: أكاديمية ريمار, 2022), ط 1.

شرشار, عبد القادر. **تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص**. (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب, 2006), بدون ط.

عبود, أوريدة. **المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية (دراسة بنيوية لنفوس ثائرة)**. (الجزائر: دار الأمل للطباعة, 2009), بدون ط.

قاسم, سيزا أحمد. **بناء الرواية (دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ)**. (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب, 1995), بدون ط.

لحميداني, حميد. **بنية النص السردي من منظور النقد العربي**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, 1991), ط 1.

مرشد, أحمد. **البنية والدلالة في روايات ابراهيم نصر الله**. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر, 2005), ط 1.

المصاحِباتُ اللّغويّةُ وفعاليتُها في تعليم اللّغة العربيّة للناطقين بغيرها ذاتيًّا

(مصاحبات تطبيق AlifBee نموذجًا)

حسن محمد جاسم* – نجم الدين عيسى **

مقدمة

يعدّ تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من التحديات التي تواجهها المؤسسات التعليمية المختلفة؛ وذلك نظرًا لاختلاف الخلفيات اللغوية والثقافية للمتعلمين. ولهذا وجب استخدام أحدث الطرق والوسائل لمواجهة هذه التحديات بما يتناسب مع ثقافات المتعلمين والعمل على التدرج بهم نحو الغاية المرجوة.

ومن بين الطرق الحديثة التي تستخدم في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها طريقة التعلّم الذاتيّ. حيث يعتمد التعلّم الذاتيّ على قيام المتعلم بتعلم اللغة العربية بنفسه، وذلك عبر استخدام مجموعة من الوسائل التعليمية، مثل الكتب، والتطبيقات الإلكترونية، والبرامج التعليمية، وهذه الوسائل وعلى اختلاف أنواعها لا بد أن يصاحبها وسائل وأدوات تساعد على تحقيق أفضل النتائج، ومن هذه الوسائل كُتب التدريبات وأوراق العمل والعروض التقديمية.

المبحث الأول: مفهوم المصاحبات اللغوية التعليمية:

يتناول هذا المبحث تعريف المصاحبات اللغوية التعليمية، وأهميتها، ودورها في عملية التعلم، وأشكالها.

المطلب الأول: تعريف المصاحبات اللغوية التعليمية: المصاحب في اللغة هو المرافق والملازم، وهو الذي يساند صاحبه وينصره ويدعمه.[1]

وتُعرَّف المصاحبات اللغوية بأنها مجموعة من المواد التعليمية التي تصاحب السلاسل التعليمية، وتساعد المتعلم على فهم المحتوى التعليمي وتطبيقه. وهي "المواد والأجهزة والمواقف التعليمية التي يستخدمها المعلم في مجال الاتصال التعليمي بطريقة ونظام خاص لتوضيح فكرة أو تفسير مفهوم غامض أو شرح أحد الموضوعات بغرض تحقيق التلميذ لأهداف سلوكية محددة".[2]

"ويعدّ كتاب الطالب الكتابَ الأساس الذي تدور حوله بقيّة الموادّ المصاحبة له والداعمة له، وبعض معدّي موادّ اللغة العربية لغير الناطقين بها يكتفون به، ولكنّ الاتجاه الصحيح في إعداد مواد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها هو الذي

* طالب الدكتوراه في جامعة يالوفا ggggalhsan@gmail.com

** أستاذ في جامعة يالوفا كلية العلوم الإسلامية.

[1] إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 162/1.

[2] سمير خلف جلوب، **الوسائل التعليمية** (عمان: دار من المحيط إلى الخليج للنشر والتوزيع، 2017)، 7.

يضيف إلى كتاب الطالب مواد مصاحبة؛ كالتسجيلات الصوتية، وكتب التدريبات والتمرينات، والأقراص المدمجة، والوسائل المعينة لتدريس الكتاب، ومرشد المعلم، والمعجم".[3]

فالمعنى الاصطلاحي للمصاحبات موافق للمعنى اللغوي، فهو وإن كان دون منزلة الكتاب الأساسي إلا أنه يبقى له الدور المساند والداعم له.

وتعدّ المصاحبات اللغوية التعليمية من الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم في تنمية المهارات اللغوية لدى المتعلمين، وذلك لأنها تساعدهم على:

1. فهم المحتوى التعليمي بشكل أفضل، والتدرب عليه في أوقات مختلفة وبطرق مناسبة.
2. ممارسة اللغة العربية بشكل عملي.
3. القدرة على تقييم تعلمهم بشكل مستمر تقييمًا ذاتيًّا.

المطلب الثاني: أهمية المصاحبات اللغوية التعليمية: تؤدي المصاحبات اللغوية دورًا مهمًّا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، فهي تعد متممة للكتاب المقرر أو للتطبيق المعتمد، ولا يخفى على أحد قصور بعض التطبيقات الإلكترونية عن تنمية بعض المهارات اللغوية ولا سيما الكتابة والمحادثة، فتأتي المصاحبات اللغوية التعليمية لسد هذا القصور، والأخذ بيد المتعلم لتنمية جميع المهارات بسوية واحدة. كما أنها تساعد على التذكر والاستعادة، وتزيد الطلاقة اللفظية من خلال الاستماع المستمر للغة العربية عبر التسجيلات الصوتية، إضافةً إلى أنها تبعث على الترغيب والاهتمام لتعلم اللغة العربية والإقبال عليها، كما أنها ستترك انطباعًا إيجابيًا طيبًا في نفس المتعلم إذا استخدمت بالطريقة الصحيحة.[4]

ولها مكانة مرموقة بين المدخلات التربوية لتعدد فوائدها وتحظى بأهمية بالغة لدى المعلمين والمخططين التربويين لما لها من أهمية في أنها تؤدي إلى استثارة اهتمام الطالب وإشباع حاجته للتعلم فلا شك أن للوسائل التعليمية المختلفة كالتسجيلات الصوتية وكتب التدريبات وأوراق العمل وكتب القصص والحكايات والمعاجم أهمية كبرى في تقديم خبرات متنوعة يأخذ منها كل طالب ما يحقق أهدافه ويثير اهتمامه، فبعض الطلاب يحبون الاستماع والتسجيلات الصوتية التي تحقق لهم هذه الرغبة، وبعضهم الآخر يفضّل القراءة فيجد في كتب القصص والحكايات ما يلبي حاجته، وبعضهم يرغب في الكتابة فتأتي كتب التدريبات وأوراق العمل لتسد حاجة هذا المتعلم.[5]

وتؤدي المصاحبات اللغوية دورًا مهمًا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وذلك للأسباب الآتية:

1. تساعد المتعلمين على فهم المحتوى التعليمي بشكل أفضل، وذلك من خلال تقديم شرح إضافي للمحتوى، أو تقديم أمثلة عملية على القواعد والمهارات اللغوية.

---

[3] عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها** (الرياض: العربية للجميع، 1435)، 192.

[4] محمد محي الدين أحمد – فردوس أحمد جاد، **تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول** (مصر: دار المنارة، 2013)، 155–156.

[5] جلوب، **الوسائل التعليمية**،.12

2. تساعد المتعلمين على ممارسة اللغة العربية بشكل عملي، وذلك من خلال تقديم أنشطة وتدريبات متنوعة تساعدهم على استخدام اللغة العربية في مواقف مختلفة.

3. تساعد المتعلمين على تقييم تعلمهم بشكل مستمر، وذلك من خلال تقديم اختبارات وتقييمات تساعدهم على معرفة مدى تقدمهم في التعلم.

المطلب الثالث: دور المصاحبات اللغوية التعليمية في عملية التعلم: يمكن للمصاحبات اللغوية التعليمية أن تؤدي دورًا مهمًا في نظام التعليم، ورغم أن هذا الدور يكون أقل من الدور الذي يؤديه الكتاب المقرر أو تطبيق التعليم الرئيس، إلا أنه يبقى لا يستهان به، لا سيما أنها تكون مرممة للفجوات التي قد تحصل في أثناء عملية التعلم

ويمكن أن يلخص الدور الذي تؤديه الوسائل التعليمية في تحسين عملية التعليم والتعلم بـ:

1. إثراء التعليم: أثبتت الأبحاث والدراسات منذ حركة التعليم السمعي البصري أن الوسائط التعليمية تلعب دوراً أساسياً في إثراء التعليم، وذلك بإضافة الأبعاد والمؤثرات الخاصة والبرمجة الفريدة إلى العملية التعليمية. كما أن تطور الإعلام التربوي في البيئات المحيطة بالمدارس أصبح يتحدى أساليب التعليم والتعلم القديمة؛ لأن هذه البيئات تتضمن وسائل تواصل متنوعة تقدم المعلومات بطريقة مثيرة ومشرقة وجذابة.[6]

2. تحقيق اقتصادية التعليم: فالمصاحبات والوسائل التعليمية تجعل عملية التعلم اقتصادية بدرجة أكبر، وذلك عبر زيادة نسبة التعلم إلى تكلفته؛ فالهدف الأساسي للمصاحبات اللغوية التعليمية تحقيق أهداف تعلم قابلة للقياس بمستوى فعال وبأقل قدر ممكن من التكلفة، سواء في الوقت أو الجهد أو المصادر.[7]

3. تساعد في استثارة دافعية المتعلم وتشبع حاجته للتعلم: فعبر هذه المصاحبات والوسائل يكتسب المتعلم بعض الخبرات والمهارات التي تثير اهتمامه وتحقق أهدافه.[8]

4. تساعد في زيادة خبرة المتعلم مما يجعله أكثر استعداداً للتعلم: ويكون هذا الاستعداد في أفضل صورة للتعلم إذا وصل إليه المتعلم، ومثال على ذلك مشاهدة فيلم سينمائي حول بعض الموضوعات الدراسية تهيئ الخبرات اللازمة للمتعلم، وتجعله أكثر استعداداً للتعلم.[9]

---

[6] جلوب، **الوسائل التعليمية**،.14

[7] الفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**،.241

[8] جلوب، **الوسائل التعليمية**، 15; والفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**،.241

[9] جلوب، الوسائل التعليمية، 15; والفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**،.241

5. تساعد الوسائل التعليمية على اشتراك جميع حواس المتعلم: "إن اشتراك جميع الحواس في عمليات التعليم يؤدي إلى ترسيخ وتعميق هذا التعلم، والوسائل التعليمية تساعد على اشتراك جميع حواس المتعلم، وهي بذلك تساعد على إيجاد علاقات راسخة وطيدة بين جميع المهارات التي تعلمه المتعلم، ويترتب على ذلك بقاء أثر التعلم".[10]

6. المساعدة في زيادة مشاركة الطلاب الإيجابية في اكتساب الخبرة: " تنمي الوسائل التعليمية قدرة التلميذ على التأمل ودقة الملاحظة واتباع التفكير العلمي للوصول إلى حل المشكلات. وهذا الأسلوب يؤدي بالضرورة إلى تحسين نوعية التعلم ورفع الأداء عند التلاميذ".[11]

7. تساعد المتعلمين على تقييم تعلمهم بشكل مستمر.

المطلب الرابع: أشكال المصاحبات اللغوية التعليمية: للمصاحبات اللغوية أنواع وأشكال متنوعة، ويختلف الهدف منها باختلاف أشكالها وطرق تصميمها، ومنها:

1. دليل المعلم: يحتوي هذا الكتاب على دليل إرشادي يساعد المعلم في تقسيم دروس الكتاب المقرر أو التطبيق الإلكتروني وفق الجدول المناسب، كما يسهم في تعريف المعلم بالأهداف اللغوية والتربوية والسلوكية في كل درس من دروس المنهاج، ويقدم أيضًا توجيهات عامة لمراعاة شريحة معينة من الطلاب، سواء على حسب أعمارهم أو ثقافاتهم أو خبراتهم عند تقديم الدرس.[12]

2. الأقراص المدمجة: تحتوي الأقراص المدمجة على مواد مسموعة مسجلة مناسبة لموضوعات الكتاب، وتهدف هذه الأقراص إلى تنمية مهارة الاستماع وفهم المسموع عند المتعلم، وذلك عن طريق سماع اللغة من أهلها، ومساعدة المعلمين ممّن لا يجيدون النطق السليم،[13] وقد استبدلت هذه الأقراص في كثير من السلاسل الحديثة برمز الاستجابة السريعة (QR code) الذي يمكن للمتعلم من الوصول إلى المواد المسموعة عن طريق قراءته على هاتفه الجوال.

3. كتاب التدريبات: هو كتاب رديف للكتاب المقرر، يحتوي على تدريبات وتمرينات للموضوعات المدروسة فقط، ويهدف إلى إعطاء المتعلم مزيدا من التدريب على استعمال مفردات الدرس وتراكيبه اللغوية وقواعد اللغة.[14]

4. أوراق العمل: هي أوراق تعطى للمتعلم لتنمية الأهداف اللغوية في موضوع الدرس.

---

[10] جلوب، الوسائل التعليمية، 15; والفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**،.241

[11] الفوزان، **إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها**، 241; وجلوب، **الوسائل التعليمية**،.16

[12] تكنو عبد الرحمن تكنو عين الفرحة، **معايير تقويم كتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: دراسة وصفية تحليلية** (كوالالمبور – ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، رسالة ماجستير، 2013)، .22

[13] الفوزان، **إضاءات**،.192

[14] علي محمد القاسمي، **اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى** (الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، 1979)، 103.

5. العروض التقديمية (Power point): وهذه من المصاحبات الحديثة التي ظهرت بكثرة في الآونة الأخيرة، لا سيما مع ظهور التعلم عن بعد، وتهدف هذه العروض إلى مساعدة المعلم في شرح الدرس، ومن إيجابياتها أن المعلم يستطيع أن يوظّف فيها الصور ومقاطع الصوت والمقاطع المرئية.

المبحث الثاني: التعلم الذاتي

يتناول هذا المبحث التعريف بالتعلم الذاتي، وأهميته، وأهدافه.

المطلب الأول: تعريف التعلم الذاتي (Self-learning) أو :(Self-Education) هو النشاط التعلُّمي الذي يقوم به المتعلم مدفوعًا برغبته الذاتية بهدف تنمية استعداداته وإمكاناته وقدراته مُستجيبًا لميوله واهتماماته بما يحقق تنمية شخصيته وتكاملها، والتفاعل الناجح مع مجتمعه عن طريق الاعتماد على نفسه والثقة بقدراته في عملية التعليم والتعلم.[15]

المطلب الثاني: أهمية التعلم الذاتي: للتّعلم الذّاتيّ أهميّة كبيرة في عصرنا الحاضر؛ نظرًا لما يشهده العالم من تطور مستمر والذي قد لا تستوعبه نظم التعليم التقليدية وطرائقها؛ مما يفرض وجود استراتيجية تمكن المتعلم من اتقان مهارات تساعده للاستمرار في التّعلم مدى الحياة، ويُعدُّ التعلُّم الذّاتيّ أحد المرتكزات الأساسية المهمة لاستيعاب هذا التطور والاستمرار بالتعلم. فحتى إذا كنت تنوى العمل بمشروعك الخاص، فلا غنى لك عن التعلّم الذّاتيّ لمواكبة حجم السوق والمنافسة وغيرها من النقاط المهمة، فلم يعد اكتساب المعرفة أمراً ترفيهيا كما كان سابقًا بل أصبح ضروريًا لإثراء معرفتك في مجال تخصصك أيًا كان، وكذلك المجالات الأخرى المرتبطة به.[16]

المطلب الثالث: أهداف التعلم الذاتي: يحقق التعلم الذاتي في ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها مجموعة من الأهداف، منها:

1. إكساب المتعلم مهارات وعادات التعلم المستمر لمواصلة تعلمه بنفسه.
2. تعويد المتعلم على تحمل مسؤولية تعليم نفسه بنفسه.
3. تدريب المتعلم على حل المشكلات وإيجاد بيئة خصبة للإبداع.
4. تلبية حاجة المتعلم في حرية اتخاذ القرار واختيار الطريقة التي يتعلم بها، وحب الاعتماد على النفس والعمل المستقل.

---

[15] خالد حسين أبو عمشة، "**المتعلّم الذاتي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها**"، اتحاد معلمي العربية للناطقين بغيرهاblog))، 18 مايو، 2019; والغامدي، رحلة التعليم والتعلم الذاتي، 24; وفهد بن عبد الله بن محمد البلوشي، مدى توافر مهارات التعلم الذاتي في كتب مادة الدراسات الاجتماعية بالحلقة الثانية من التعليم الأساسي في سلطنة عمان (مسقط: جامعة السلطان قابوس، رسالة ماجستير، 2008); وحسن محمد جاسم، "تَعَلُّمُ اللُّغةِ العَرَبيّةِ ذاتيًّا مشاكِل وَحلول مِنصّة "ألف بي' أنموذجًا"، مستقبل اللغة العربية والآداب واللسانيات في عصر الذكاء الاصطناعي،2023 ،.1/111

[16] منصور أحمد الحاج مهنا، "أهمية مهارة التعليم الذاتي في المجال التربوي والاجتماعي من وجهة نظر معاصرة"، المجلة العلمية لكلية التربية 11/2 (2011)، 32–59; وجاسم، "تَعَلُّمُ اللُّغةِ العَرَبيّةِ ذاتيًّا مشاكِل وَحلول مِنصّة "ألف بي' أنموذجًا"، 112/1.

5. صياغة النواتج التعليمية المرغوبة في شكل أهداف سلوكية، تظهر من خلال أنماط السلوك سواء في المجال المعرفي أو الانفعالي أو النفسي الحركي.

المبحث الثالث: مصاحبات تطبيق (AlifBee) **اللغوية التعليمية:**

يتناول هذا المبحث التعريف بتطبيق (**AlifBee**)، ومصاحبات التطبيق اللغوية.

المطلب الأول: التعريف بتطبيق (:(**AlifBee** هو تطبيق إلكتروني يعلّم اللغة العربية الفصحى للناطقين بغيرها عن طريق دروس تفاعلية قصيرة وممتعة معدّة من قبل أخصائيين احترافيين، صمّمت هذه الدروس باستخدام أحدث تقنيات الذكاء الاصطناعي وعلم النفس السلوكي؛ لتمكّن المتعلم من تحدث العربية بوقت قياسي، يتضمن التطبيق منهاجا أساسيا غنيا، يشمل المستويات كافة، من التمهيدي إلى المتقدم، إضافة إلى خمسة مناهج داعمة متخصصة.

وهذا التطبيق من إنتاج مؤسسة (**AlifBee**) التعليمية، وهي مؤسسة تُعنى بتطوير منتجات تعليم اللغة العربية بأحدث الطرق والوسائل التكنولوجية الحديثة، تأسست من قبل فريق يضم أكثر من 50 موظفًا يعمل لتحقيق هدف واحد وهو نشر اللغة العربية وتسهيل تعليمها عبر العالم. وقد أطلقت العديد من التطبيقات والحلول المختلفة التي ساعدت أكثر من مليون مستخدم في رحلتهم لتعلم اللغة العربية على اختلاف شرائحهم وبلدانهم. منتجات المؤسسة موجهة للأفراد عامة، وللمؤسسات التعليمية خاصة، وذلك من خلال منصة (**AlifBee**) للمؤسسات، ومنصة (**AlifBee Academy**). حصلت المؤسسة على اعتمادية بيرسون ((**Pearson** العالمية كشهادة على جودة آليات العمل والتطبيقات التي تنتجها المؤسسة.

المطلب الثاني: مصاحبات تطبيق (**AlifBee**) اللغوية: يُصاحِبُ تطبيق (**AlifBee**) مجموعة من الوسائل التعليمية التي تدعم التطبيق، وتعالج نقاط الضعف فيه، ومنها:

أولًا: كتب تدريبات الطالب: يحتوي التطبيق مجموعة من كتب التدريبات التي تساعد المتعلمين على ممارسة المهارات اللغوية المختلفة، مثل القراءة، والكتابة، والتحدث، والاستماع، وقد قسمت هذه الكتب حسب المستويات، من المستوى التمهيدي إلى المتقدم الأعلى موازية المستويات الرئيسة في التطبيق، وبلغ عدد هذه الكتب عشرة كتب.

قسم معدّو التطبيق كل كتاب إلى أربع وحدات رئيسة، باستثناء المستوى التمهيدي حيث احتوى اثنا عشر درسا، وروعي تنَوّعُ التَّدريباتِ في هذه الكتب؛ فقسم منها يستهدف المفردات، وقسم آخر يستهدف التراكيب والجمل، كما خصصت لقواعد اللغة أسئلة خاصة، ودرست عبر تقسيم الوحدة إلى خمسة أقسام، قسم المفردات واللغة وقسم القراءة وقسم الاستماع وقسم الكتابة وقسم المحادثة .

الشكل رقم 1: صورة من كتب التدريبات

ثانيًا: سِلسِلة القِصص والحكايات: يرافق التطبيق سلسلة للقصص والحكايات مؤلفة من ثلاثة مستويات تعليميّة (المبتدئ – المتوسّط – المتقدّم)، واشتمل كلّ مستوى من هذه المستويات على ثلاثين قصّة، وقد روعي في اختيار القصص أن تكون مناسبة لمستوى المتعلّم من حيث المفردات والتّراكيب والجمل، ومن حيث قواعد النّحو والإملاء، وتعرض القصة أولا ثم تعرض قائمة معاني المفردات، وتأتي بعدها أسئلة فهم المقروء، ثم أسئلة اللغويات، وتنتهي بالإنتاج اللغوي، وهي قصص هادفة؛ تحمل قيما أخلاقيّة معيّنة، وتنوّعت هذه القصص والحكايات بين القصص الأدبيّة التّراثيّة، والقصص الواقعيّة، وبعض القصص الخياليّة.

الشكل رقم 2: صورة من كتاب القصص والحكايات

ثالثًا: أوراق العمل: إن تطبيق (**AlifBee**) تطبيق إلكتروني؛ ولهذا واجه معدّو التطبيق مشكلة عدم قدرة المتعلم على الكتابة بيده، ولتجاوز هذه المشكلة قام معدّو التطبيق بإنشاء أوراق العمل، حيث رافق كل درس من دروس التطبيق ورقة عمل مناسبة لموضوع الدرس، وتتضمن أوراق العمل مجموعة من المهام والنشاطات التي تساعد المتعلمين

على فهم المحتوى التعليمي بشكل أفضل، وذلك من خلال تقديم شرح إضافي للمحتوى، أو تقديم أمثلة عملية على القواعد والمهارات اللغوية، وتتنوع التدريبات في هذه الأوراق بين تدريبات المحاكاة وهي في المستويات المبتدئة، وتدريبات تكوين الجمل والفقرات في المستوى المتوسط، وصولا إلى كتابة الموضوعات في المستوى المتقدم.

الشكل رقم 3: ورقة عمل

رابعًا: العروض التقديمية: عمل فريق الإعداد العلمي على دعم التطبيق بعروض تقديمية (Power point) لجميع دروس التطبيق، من المستوى التمهيدي حتى المستوى المتقدم الأعلى، وقد سارت هذه العروض التقديمية بنفس طريقة سير الدرس في التطبيق، فكانت تبدأ بعرض أهداف الدرس ومحتواه، ثم عرض المفردات الأساسية في الدرس وتدريباتها، ثم عرض التراكيب اللغوية والجمل وتدريباتها، ثم الانتقال إلى القاعدة النحوية أو الصرفية المناسبة

الشكل رقم 4: شريحة من العروض التقديمية

وتدريباتها، وفي النهاية الانتقال إلى الحوار أو النص وتدريباته، وقد لاقت هذه العروض قبولا واسعا لدى المعلمين الذين يستخدمون التطبيق في دروسه، والهدف من هذه العروض تنمية مهارة المحادثة عند المتعلم عبر الحوار مع المعلم ومناقشته في الدرس الذي تعلمه، وفي الشكل رقم 4 شريحة من العروض التقديمية، ويلاحظ إمكانية توظيف الصورة للتعبير عن الجملة المراد تعليمها.

خامسًا: دليل المعلم: يصاحب التطبيق دليل للمعلم يساعده في معرفة الطريقة المثلى لاستخدام التطبيق والاستفادة منه، وقد شرح معدّو التطبيق في هذا الدليل أسس ومعايير إعداد المادة العلمية في التطبيق، وقدموا تحليلا دقيقا للمحتوى التعليمي متضمّنا عدد ساعات التعلم وتوزيعها، وإحصائيات المنهج، والمحتوى الثقافي في التطبيق، كما عرضوا خطة سير الدرس في التطبيق والاختبارات.

الخاتمة: إن للمصاحبات اللغوية التعليمية دورٌ مهم في إثراء عملية التعلم، ولا بد من توظيف هذه المصاحبات بالطريقة المناسبة؛ لتحقيق الفائدة المرجوة، وقد استطاع الباحث الوصول إلى عدّة نتائج، منها:

تؤدي المصاحبات اللغوية التعليمية دورًا مهمًّا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

تساعد المصاحبات اللغوية التعليمية المتعلمين على فهم المحتوى التعليمي بشكل أفضل، وذلك من خلال تقديم شرح إضافي للمحتوى، أو تقديم أمثلة عملية على القواعد والمهارات اللغوية.

تساعد المصاحبات اللغوية التعليمية المتعلمين على ممارسة اللغة العربية بشكل عملي، وذلك من خلال تقديم أنشطة وتدريبات متنوعة تساعدهم على استخدام اللغة العربية في مواقف مختلفة.

تساعد المصاحبات اللغوية التعليمية المتعلمين على تقييم تعلمهم بشكل مستمر، وذلك من خلال تقديم اختبارات وتقييمات تساعدهم على معرفة مدى تقدمهم في التعلم.

تحقق المصاحبات اللغوية التعليمية اقتصادية التعليم، وذلك عبر زيادة نسبة التعلم إلى تكلفته.

استفادت مؤسسة (**AlifBee**) من المصاحبات اللّغويّة لتقدِّم طريقةً مفيدةً وفعّالةً في تعليم اللّغة العربيّة للناطقين بغيرها، بأقلّ جهدٍ وتكلفةٍ، وبأسرعِ وقتٍ.

بناءً على النتائج التي تم التوصل إليها، يوصي الباحث بما يلي:

ضرورة الاهتمام بالمصاحبات اللغوية التعليمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتطويرها وإثرائها بما يلبي احتياجات المتعلمين.

دعم التعلم الذاتي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتوفير الوسائل التي تساعد المتعلمين على التعلم الذاتي.

تطوير التطبيقات الإلكترونية التعليمية التي تدعم تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

المصادر والمراجع:

أبو عمشة، خالد حسين. "المتعلّم الذاتي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها". اتحاد معلمي العربية للناطقين بغيرها (blog)، 18 مايو، 2019.

أحمد، محمد محي الدين – جاد، فردوس أحمد. تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بين الواقع والمأمول. مصر: دار المنارة، 2013.

البلوشي، فهد بن عبد الله بن محمد. مدى توافر مهارات التعلم الذاتي في كتب مادة الدراسات الاجتماعية بالحلقة الثانية من التعليم الأساسي في سلطنة عمان. مسقط: جامعة السلطان قابوس، رسالة ماجستير، 2008.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الغامدي، مريم بنت محمد. رحلة التعليم والتعلم الذاتي. بلا ناشر، 1442.

الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم. إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها. الرياض: العربية للجميع، 1435.

القاسمي، علي محمد. اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى. الرياض: عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض، 1979.

بلك، بثينة. "استراتيجيات التعلم الذاتي الإلكتروني الواقع والتحديات". تعليم اللغات الأجنبية والمقاربات الحديثة. محمود قدوم، عبد الله كيزلجيك. أنقرة: سون جاغ، 2022.

تكنو عين الفرحة، تكنو عبد الرحمن. معايير تقويم كتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: دراسة وصفية تحليلية. كوالالمبور – ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، رسالة ماجستير، 2013.

جاسم، حسن محمد. "تَعَلُّمُ اللُّغةِ العَربيّةِ ذاتيًّا مشاكِل وَحلول مِنصّة 'ألف بي' أنموذجًا". مستقبل اللغة العربية والآداب واللسانيات في عصر الذكاء الاصطناعي1/109–120 .، .2023

جلوب، سمير خلف. الوسائل التعليمية. عمان: دار من المحيط إلى الخليج للنشر والتوزيع، 2017.

سنبل، عبد العزيز عبد الله. "تطوير طرق تدريس تعليم الكبار باستخدام أساليب التعليم الذاتي". حوليات كلية التربية – جامعة قطر(1987) 5 ،.245–206

مهنا، منصور أحمد الحاج. "أهمية مهارة التعليم الذاتي في المجال التربوي والاجتماعي من وجهة نظر معاصرة". المجلة العلمية لكلية التربية(2011) 2/11 ،.59–32

بلاغة التَّخَلُّص وأثرها في تماسك النص

حسام بلعبيزي* & عبد العزيز حليم **

مقدمة

إن التماسك مطلب دلالي تداولي لا يكون النص نصا إلا به، ولهذا عنيت لسانيات النص بمظاهر الانسجام والاتساق معتبرة إياها شرطا في نصية النص، كما حذر السابقون من الإخلال بهذا الشرط، وسموه بفك النظم، ولا شك أن الحاجة اليوم كبيرة إلى معرفة أسرار قوة الخطاب الذي صار اليوم خلاقا ومؤثرا.

رعيا لما سبق سأبحث مفهوم التخلص أولا لمعرفة المقصود به ومعرفة تقنياته واستعمالاته، ثم أتحدث عن علاقته بتماسك النص من خلال بحث بعض مظاهر الاتساق والانسجام، ثم أقف عند بعض التطبيقات التي تقف بنا على الفائدة التداولية لهذا الأسلوب.

1. التَّخَلُّص في اللغة وفي اصطلاح البلاغيين:

أولا: التَّخَلُّص في اللغة:

قال ابن فارس: في مادة "خلص": الخاء واللام والصاد أصل واحد مطرد، وهو تنقية الشيء وتهذيبه"[1].

فمعنى التهذيب يُبين وظيفة التخلص، فهي المعالجة والتحسين من خلال الربط بين موضعين لا ارتباط بينهما في الظاهر.

وأقرب المعاني إلى التخلص في اللغة في مادة "خلص": الوَصل والوُصول.

فقد جاء في لسان العرب: "خلَص إليه الشيء: وصل(...) وفي حديث الإسراء: فلما خلَصت بمستوى من الأرض؛ أي وصلت وبلغت، يقال: خلَص فلان إلى فلان؛ أي وصل إليه، وخلَص؛ إذا سلم ونجا، ومنه حديث هرقل: إني أخلص إليه"[2].

وبزيادة التاء إلى الفعل يصير بمعنى (تفعَّل) التي من معانيها المطاوعة، وهي ما يضيفه التخلص للطرفين من لحمة وانسجام، فيكون الانتقال سلسا مطاوعا غير مُتَمَنّع.

* باحث دكتوراه houssambizi@gmail.com

** أستاذ في جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب

[1]- أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون (دار الفكر، دط، 1399هـ/ 1979م)، 2/ 208.

[2]- محمد بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، الطبعة: 3، 1414)، 7/ 27.

ثانيا: التَّخَلُّص في إصلاح البلاغيين:

قال ابن الأثير(637هـ): "أما التخلص فهو أن يأخذ مؤلف الكلام في معنى من المعاني، فبينما هو فيه إذ أخذ في معنى آخر غيره، وجعل الأول سببا له، فيكون بعضه آخذا برقاب بعض، من غير أن يقطع كلامه، ويستأنف كلاما آخر؛ بل يكون جميع كلامه كأنه أفرِغ إفراغا"[3].

ويلاحظ أن ابن الأثير يُنَبِّه على وظيفة الانسجام النصي التي يؤديها التخلص؛ لأن التخلص يجعل الكلام المنفصل "بعضه آخذا برقاب بعض"، و"كأنما أفرغ إفراغا"، وذلك بالانتقال بين موضوعين متغايرين، يجعلهما التخلص كالكلام الواحد.

وتحدث ابن حجة (837هـ) عن "حسن التخلص"، وبين أنه انتقال "من معنى إلى معنى، بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع في الثاني؛ لشدة الممازجة والالتئام والانسجام بينهما، حتى كأنه أفرغ في قالب واحد"[4].

لقد تميز ابن حجة بنظرة ثاقبة وحسٍّ وظيفي، ونفس تحليلي دقيق؛ لأنه أثار في تعريفه أهم خصائص التخلص؛ ومنها خفاء عملية الانتقال بفعل تقنية التخلص، ومنها التنبيه على وظيفة الانسجام النصي، كما نبه في تعليقه على الأمثلة على ما يقع به التخلص[5]، وهو المتخلص به، وهو الأمر الذي لم أجده عند غيره.

هذا؛ وإن الرؤية الواضحة لوظيفة التخلص تحققت مع حازم القرطاجني (684هـ) الذي بحث التخلص في باب المعاني، وأخرجه من علم البديع والمحسنات اللفظية.

فالتخلص عنده هو ما كان فيه الخروج بِتَدرُّج[6]، وهو انعطاف مقصود، والتدرج فيه دليل على القصد، ولا شك أن القصد ينطوي على دلالات، وبهذا ميَّزه عن "الاستطراد" الذي يكون الخروج فيه بانعطاف طارئ على جهة الالتفات؛ لأن الالتفات عنده انعطاف غير مقصود.

ولعل هذا الملمح هو ما حمل السجلماسي على تسمية التخلص بـ"التوجيه" فهو يوجه المعنى بما يضفي عليه من إضافات ودلالات تعكس "لطف التخلص ورشاقته، وشرف التغلغل وفخامته، واستقصاء المعنى وغرابته، وقرب المقصد ومناسبته، حتى تجد النفس له – لما جبلت عليه وجعل لها من إدراك النسب والوصل والاشتراكات بين الأشياء – انبساطا روحانيا، وطربا نفسيا"[7].

---

[3] ضياء الدين بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة، 1420)، 3/ 121.

[4] تقي الدين بن حجة الحموي، **خزانة الأدب**، تحقيق: عصام شقيو (بيروت: دار ومكتبة الهلال، دار البحار، الطبعة: 2004)، 1/ 329.

[5] يقول ابن حجة الحموي مشيرا إلى التخلص الذي يقع بأسلوب التورية: "**المخالص بالتورية**، على هذا النمط، طريقها مخوف، وباب مسلكها مقفل، لا سيما على من كفه من هذا الفن صفر، ورجله حافية، وليس له محمل". ينظر: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، 1/ 344.

[6] ينظر: حازم القرطاجني، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** (تونس: الدار العربية للكتاب، الطبعة: 3، 2008) 101.

[7] أبو القاسم السجلماسي، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تحقيق: علال الغازي، (الرباط: مكتبة المعارف، 1401/ 1980) 472.

ولهذا سماه ابن أبي الأصبع (654هـ) "براعة التخلص" وعده من مداخل الإعجاز في القرآن الكريم، يقول: "وقد ذهب أصحاب الإعجاز إلى أنه وجه الإعجاز، وهو مبثوث في الكتاب العزيز من أوله إلى آخره، فإنك تقف في الكتاب العزيز على مواضع تجدها في الظاهر فصولا متناثرة لا تعرف كيف تجمع بينها، فإذا انعمت النظر، وكنت ممن له دربة بهذه الصناعة ظهر لك الجمع بينهما"[8].

فالتخلص وصلٌ خفي بين موضوعين منفصلين، يحمل دلالات، ويؤدي وظائف نظمية، وهو آلية انتقال من كلام سابق إلى كلام لاحق تقوم على ثلاثة أركان: المتخلص منه، والمتخلص به، والمتخلص إليه.

2. التماسك النصي في لسانيات النص:

ولنتوسلْ بمبادئ اللسانيات النصية وتطبيقاتها لفهم عملية التماسك النصي الذي ينسجم وأهدافَ هذه الدراسة، "فقد أحرزت لسانيات النص تقدما معرفيا ومنهجيا؛ إذ أتاحت للباحثين والقراء أن يقفوا في النص المدروس على عناصر وخصائص وعلاقات لم يكن بوسعهم الوقوف عليها بنحو الجملة أو لسانيات الجملة"[9].

وتؤكد اللسانيات النصية على أن البناء النصي من أهم خصائص النص التي تميزه عن غيره مما لا يعد نصا، "وتحصل هذه الحبكة عن طريق الترابط، وتتكون علاقة الترابط داخل النص حينما يعتمد فيه عنصر معين في الخطاب على عنصر آخر، فالأول يفترض الثاني، بمعنى أننا لا يمكننا فك شفرته بنجاح إلا بالعودة إلى الثاني"[10].

ويعد الاتساق Cohesion، والالتحام Coheronce من أهم معايير النصية، ومن أبرز مداخل بحث تماسك النصوص، واتساقها، وانسجامها، وسَأسُوق – بمقتضى ما يتوخاه موضوع هذا البحث – تعريف هذين المصطلحين لتحديد علاقة التخلص بهذه الأدوات:

أولا: الاتساق Cohesion:

وهذه ترجمة محمد خطابي[11] وهو عنده "ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكِّلة لنص/ خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية والشكلية التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب، أو خطاب برمته"[12].

وترجمه تمام حسان **بالسبك**، فقد ورد هذا المصطلح في ترجمته لكتاب (النص والخطاب والإجراء)[13]، وجاء فيه أن السبك "يترتب على إجراءات تبدو بها العناصر السطحية Surface على صورة وقائع يؤدي السابق منها إلى اللاحق"[14].

---

[8] ابن أبي الأصبع، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**، تحقيق: حفني محمد شرف (الجمهورية العربية المتحدة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي)، 433.

[9] عبد الرحمن بودرع، **نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث** (المملكة المغربية:كتاب الأمة، عدد: 154، 1434) ص:35.

[10] جون بول براون، **تحليل الخطاب**، ترجمة وتعليق: د. محمد لطفي الزليطي – د. منير التريكي (المملكة العربية السعودية: النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1418/ 1997)، 224.

[11] محمد خطابي، **لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 409.

[12] خطابي، لسانيات النص، 5.

[13] روبرت دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، مترجم: تمام حسان (مصر: عالم الكتب، 1418 / 1998)، 590.

[14] بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، 103.

وتكمن أهمية السبك في خلق نصية النص، وتحقيق الاستمرار والاطراد والإفادة، وفهم النص وتفسيره، بجعل النص مجموعة من الوحدات المتداخلة والمتشابكة والمتكاملة، يسري من خلالها تدفق دلالي تفضي فيه كل فكرة إلى أختها، وهو ترابط شكلي يسهم في التماسك الدلالي، ويعنى به المنظور اللساني الوصفي، و"يبحث الاتساق الكيفية التي يتماسك بها النص، أي وسائل الاتساق، وما يميز نصا مما ليس نصا، بناء على حضور وسائل الاتساق وغيابها[15].

وقد ذهب مُؤَلِّفا كتابِ "الاتساق في اللغة الإنجليزية Cohesion in English" إلى أن كل متتالية من الجمل تشكل نصا، بشرط أن تكون بين بعض عناصر هذه الجمل علاقات، تتم هذه العلاقات بين عنصر وآخر وارد في جملة سابقة أو جملة لاحقة، أو بين عنصر وبين متتالية برمتها سابقة أو لاحقة، ويسمى تعلق عنصر بما سبقه علاقة قبلية، وتعلقه بما يلحقه علاقة بعدية[16].

"إن مفهوم الاتساق **مفهوم دلالي**، إنه يحيل على العلاقات المعنوية القائمة داخل النص والتي تحدده كنص"[17]، "حيث يمكن لأي مقطع منطوق أو مكتوب أن يؤدي وظيفة النص، ويمكننا أن نصنف هذا المفهوم في أقسام محددة ومميزة (علاقات الاتساق)، وهي الإحالة، الاستبدال، الحذف، الوصل، الاتساق المعجمي، وهي وسائل عملية لوصف النصوص وتحليلها، وتوجد أنواع أخرى للعلاقات الدلالية، وهي مرتبطة بالنص، ولا يحتويها مفهوم الاتساق"[18].

ثانيا: الانسجام Coheronce:

وهذه ترجمة محمد خطابي[19]، وهو يرى أنه أعم من الاتساق وأعمق؛ "لأنه يتطلب صرف الاهتمام إلى العلاقات التي تنتظم النص وتولده؛ أي تتجاوز رصد المتحقق فعلا أو غير المتحقق (الاتساق) إلى الكامن (الانسجام)؛ أي أن الوسائل التي يتجلى بها الاتساق عاجزة عن مقاربة موضوع الخطاب والبنية الكلية"[20].

وترجمه تمام حسان **بالالتحام**[21]، وهو من أهم المعايير التي اشترطها اللغويون لوصف النص بالتماسك، "ويقصد به العلاقات المنطقية التصورية التي تجعل النص مترابطا وإن خلا من روابط السبك، فهو يعتمد على علاقات داخلية، وعناصر مقامية متعالقة يتم بواسطتها فهم النص"[22].

يُدرس الانسجام في المستوى الإنجازي من اللغة، لذلك فهو يتطلب خطابا، وهو واحد من المظاهر الخطابية التي تدرسها لسانيات الخطاب في المستوى الدلالي، ذلك أن لسانيات النص تدرس الخطاب من مستويين: مستوى دلالي، ومستوى

---

[15] ينظر: هاليداي – رقية حسن، **الاتساق في اللغة الإنجليزية**، Cohesion in English (لندن: دار لونكمان، 1979)، 103- خطابي، لسانيات النص، 16.

[16] خطابي، لسانيات النص، 13.

[17] هاليداي – رقية حسن، **الاتساق في اللغة الإنجليزية**، 4.

[18] شريفة بلحوت، **مفهوم الاتساق مايكل هاليداي ورقية حسن**، تيزي وزو، الجزائر: مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، العدد: 9، (يونيو 2011) 227.

[19] خطابي، **لسانيات النص**، 409.

[20] خطابي، **لسانيات النص**، 6.

[21] دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، 590.

[22] **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق**، الخطابة النبوية نموذجا، مجلة علوم اللغة، 9/ 2 (2006)، 8.

تداولي، ويعنى المستوى الدلالي بعمليات الترابط، والانسجام، والبنيات الكلية، ويعنى المستوى التداولي بالسياقات والأفعال الكلامية، وتداوليات الخطاب، والأفعال الكلامية الكلية.

ومظاهر الانسجام حسب فان ديك[23] هي الترابط والانسجام، وترتيب الخطاب، والخطاب التام والخطاب الناقص، والبنية الكلية.

فالترابط علاقة خاصة بين الجمل أو قضايا جملة ما، ويشترط فيه[24] العلاقة بين معاني الكلمات الواردة في الجمل، والتطابق الإحالي.

ويرى فان ديك أن الجمل تكون مترابطة "إذا كانت الوقائع التي تشير إليها متعالقة في عوالم متعالقة"[25]، وأن "الشرط الأدنى لترابط القضايا التي تعبر عنها جملة أو متتالية هو ارتباطها بموضوع التخاطب نفسه"[26].

وثمة علاقات تساهم في انسجام المقطع أو المقاطع، حددها محمد خطابي في السبب والنتيجة، والتطابق الذاتي بشكل مباشر أو غير مباشر (كالتطابق بين الاسم والضمير المحيل عليه)، وعلاقة التضمين والعضوية، والجزء والكل، والملكية، والتطابق الإحالي، وتعالق المحمولات.

أما مظهر ترتيب الخطاب فيتجلى في أن ورود الوقائع في متتالية معينة يخضع لترتيب تحكمه مبادئ مختلفة، "على أن مبدأ الترتيب ليس صارما (...) بل يحتمل أن يحدث التغيير، ولكنه يكون مصحوبا بنتائج تجعل التأويل مختلفا من زاوية تداولية"[27].

ومن العلاقات التي تحكم الترتيب – حسب فان يك[28]–: العام – الخاص، الكل – الجزء، المجموعة – المجموعة الفرعية – العنصر، المتضمِّن – المتضمَّن، الكبير – الصغير، الخارج – الداخل، المالك – المملوك.

فالترتيب يقوم بدور أساسي في انسجام الخطاب، وكلما حدث تغيير في الترتيب دون أن يحقق أغراضا معينة محددة سلفا كان الخطاب غير منسجم"[29].

أما مظهر البنية الكلية فهو موضوع الخطاب الذي "يختزل وينظم ويصنف الإخبار الدلالي للمتتالية كلها"[30]، "إذ لا ترتبط القضايا إلا باعتبار موضوع التحاور"[31].

---

[23] ينظر: فان ديك، **النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، مترجم: عبد القادر قنيني (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2000)، 137.

[24] أضاف محمد خطابي شرطين: 1- تعالق الوقائع التي تشير إليها القضايا، 2- تعالق العوالم الممكنة، خطابي، لسانيات النص، 32.

[25] فان ديك، **النص والسياق**، 137.

[26] فان ديك، **النص والسياق**، 140.

[27] خطابي، **لسانيات النص**، 38، ينظر: فان ديك، النص والسياق، 150.

[28] ينظر: فان ديك، **النص والسياق**، من 150 إلى 156.

[29] فان ديك، **النص والسياق**، 40.

[30] فان ديك، **النص والسياق**، 132.

[31] فان ديك، **النص والسياق**، 205.

والخطاب التام عند فان ديك هو الخطاب الصريح، أما الخطاب الناقص فهو الخطاب الضمني، والتمام والنقصان درجات، والخطاب المفرط في النقصان أو التمام غير منسجم، بينما الخطاب الناقص منسجم؛ لأن المستمع يملأ الناقص عبر الاستدلال للتوصل إلى القضايا الضمنية التي لم يعبر عنها[32].

أما الخطاب التام فهو الذي يتوفر على كل الوقائع المشكلة للمقام، "وبما أن الوقائع التي تصف مقاما معينا غير قابلة للحصر، فإن الخطابات ليست تامة، ولا تحتاج أن تكون كذلك"[33].

يتضح مما سبق أن مبادئ الانسجام تنسجم وفكرةَ التخلُّص وتنويعاته؛ فلا شك أن هدف التخلُّص هو التماسك النصي الذي تحوم حوله مباحث اللسانيات النصية، فالانسجام أحد وظائف عملية التخلص من خلال ما يؤديه من الترابط المعنوي، والاتساق هو الترابط الشكلي الذي تبنيه آليات التخلص.

فالانسجام أعم من الاتساق وأعمق منه؛ لأن الأول يتصل بالعلاقات الخفية التي تنتظم النص وتولد الدلالة، أما الاتساق فهو التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة للنص، ويهتم فيه بالروابط الشكلية اللغوية التي تصل بين عناصر الخطاب، من ذلك الضمائر والإشارات، والإحالات، والعطف، والحذف، والاستبدال، والمقارنة، والاستدراك.

وإذا تبين أن تماسك النص يبنى على أساسين، أحدهما شكلي والآخر دلالي، وأن الشكلي هو عملية الاتساق التي تبنى على آليات صغرى، وأن الانسجام يبنى بأساليب أعم؛ فإن التخلص الذي هو عبارة عن أسلوب عام يبنى عليه النص، أو يساهم في بنائه، ويتأسس على آليات صغرى؛ فإنه يوافق الانسجام، وآلياته هي التي المسؤولة عن وظيفة الاتساق، ولهذا كان هذا البحث دراسة لتماسك النص من خلال بيان آثار التخلص على انسجام النص، ودور آلياته في اتساق أجزائه الخطاب.

على أن أسلوب التخلص لا يتوقف عمله على الآليات الشكلية أو اللفظية، فقد يتجاوزها إلى ما يؤدي إلى الانسجام من خلال آليات تتجاوز الرصف الشكلي إلى النظم الدلالي.

وإذا تقرر أن التخلص يتميز بوظيفة تداولية إلى جانب وظيفة الربط الشكلي والتماسك النصي، فقد تعين البحث في أشكاله، وآلياته، ودلالاته، وهذا ما سأبينه من خلال أمثلة تطبيقية للتخلص

3. مثال تطبيقي:

سورة الجمعة بسم الله الرحمن الرحيم ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا

[32] – خطابي، لسانيات النص، 40.

[33] – فان ديك، النص والسياق، 156.

التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[34].

سأمَثِّل لملامح الانسجام النصي المبني على أسلوب التخلص بسورة الجمعة، وبين يدي ذلك تقديم لموضوع السورة لتفهم أقسامها وتمفصلاتها.

موضوع سورة الجمعة تشريف أمة الإسلام بهذا الدين، وتقديم نموذج صلاة الجمعة الذي فُضِّل به المسلمون، وهو من جملة ما حسد اليهود عليه هذه الأمة، وقد قدمت السورة لذلك بالتنويه بجلال الله، وببعثة الرسول ﷺ بالدين الخاتم، ثم تحول السياق إلى مواجهة اليهود، ثم إلى التنبيه على فضل الجمعة ومركزيتها، وما تدل عليه من تشريف للمسلمين، ونزع القيادة من بني إسرائيل، ولهذا قابلت السورة التشريف بالقرآن بِنُكول مَن حَمَلَ التوراةَ، وقابلت ولاية المؤمنين بتفنيد ولاية اليهود المزعومة، وذَكَرَت الجمعة تعريضا بيوم السبت الذي صار مَفضولا، واختتمت السورة بتوبيخ المنصرفين عن الجمعة لجهلهم بقيمة هذه الشعيرة التي تختزن هذه المعاني العظيمة، مبينة أن الالتزام بذلك خير من اللَّهو ومن التجارة الذي آثره قوم آخرون، فترتب عنه فقدانهم لمكانتهم، وانتقالها إلى أيدي المسلمين.

وقد تبين من خلال ما سبق اشتمال سورة الجمعة على أربعة أقسام: مقدمة مؤسِّسة، وخاتمة موجِّة، وبينهما خطاب المسلمين، ومواجهة بني إسرائيل، وقد وقع التخلص في السورة بين كل هذه المقاطع.

لقد انتهت مقدمة سورة الجمعة بذكر صفات الله (الملك القدوس العزيز الحكيم)، ثم ابتدأ الموضوع الأول من السورة بقوله تعالى: (هو الذي) مُحيلا على المعنى السابق، مع أن هذا موضوع جديد، فكان هذا الأسلوب هو آلية الانتقال، ومحرك التخلص من المتخلص منه (مقدمة السورة) إلى المتخلص إليه (الموضوع الأول)، وذلك بإحالة الضمير (هو)، واسم الموصول (الذي) على المعاني التي تتضمنها صفات الله، ليتخلص إلى الحديث عن فضل الله على المسلمين بعد تسبيح الله وشكره على هذه النعمة، وبعد تحققِ التعرف إلى الله بالصفات التي يُفهم منها وجه اختصاص المسلمين بهذا الفضل، ويعتمد عليها بعد ذلك في مواجهة بني إسرايل الذين أنكروا بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم، وزعموا أنهم هم أولياء الله من دون الناس، فلا يبعث نبي إلا منهم، وتبين بدءا من مقدمة السورة وجه فساد هذا الزعم من خلال معاني صفات الله التي تخلص بدلالتها.

[34] سورة الجمعة

فقد أحال الضمير واسم الموصول على صفات الله المذكورة في المتخلص منه، لينتقل إلى تجلياتها في المتخلص إليه.

وهكذا تَظْهَرُ معالم الانسجام في آيات سورة الجمعة من خلال سيرها المتدرج بدءا من المقدمة المنزّهة، مُرورا بموضوع الامتنان على المسلمين، ثم موضوع مواجهة بني إسرائيل، انتهاءً إلى الحديث عن صلاة الجمعة، وهي خاتمة السورة التي اجتمعت فيها معاني هذه المقاطع المَمَهِّدة.

وثمة سلك ناظم يشد هذه الفصول بعضها ببعض ليصها بخاتمة السورة، وبموضوعها الأساس، وهو اسم الموصول (الذي – الذين) وهو آلية تخلصية تحضر في كل مقاطع السورة، ويتميز اسم الموصول بوظيفة التنبيه على السابق وتفصيله في اللاحق، فهو ينبِّه على معنى سبق ذكره في الكلام، ثم يفصله، ويضيف عليه دلالات جديدة، وهذه الآلية أساس ملمح التدريج الذي يسير بالسورة صُعُداً إلى موضوعها الأساس (صلاة الجمعة).

فقد أحال اسم الموصول (الذي بعث في الأميين رسولا) الوارد في موضع التخلص على صفات الله (الملك القدوس العزيز الحكيم) موضحا تجليات هذه الصفات في بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، واصطفاء الأمة المحمدية بالدين الخاتم والحكمة والتزكية.

وهكذا نجد مقاطع سورة الجمعة جملةً واحدة يتصل بعضُها ببعض، بإحالة اللاحق على السابق، وتفصيل مجمله.

ويتبدى الانسجام في سورة الجمعة من خلال دور التخلص في اتصال المواضيع بعمود السورة، الذي هو الامتنان على المسلمين بالاصطفاء والتكريم.

فافتتاح مقدمة السورة بالتسبيح والتنزيه يتصل بعمود السورة من مدخل الشكر على نعمة الاصطفاء، أما الموضوع الأول، فهو نواة عمود السورة حيث يعدد علينا هذه النعم المتمثلة في بعثة نبي عربي في العرب، يتلو عليهم آيات الله، ويزكيهم من خبائث الأعمال والعقائد، ويعلمهم القرآن والشريعة، مع شدة حاجتهم إلى من يرشدهم لما كانوا عليه من ضلال مبين.

خاتمة

تؤكد اللسانيات النصية على أن البناء النصي من أهم خصائص النص التي تميزه عن غيره مما لا يعد نصا، وأن الحبكة تحصل عن طريق الترابط، وأن علاقة الترابط تتكون داخل النص حينما يعتمد فيه عنصر معين في الخطاب على عنصر آخر، وبناء على ذلك فإن تماسك النص يُبنى على أساسين: أحدهما شكلي، والآخر دلالي، والجانب الشكلي هو عملية الاتساق التي تتشكل بآليات صغرى، بينما يتحقق الانسجام بأساليب أعم، وفي مقابل ذلك فإن التخلص أسلوب عام يتأسس على آليات صغرى، وهو بذلك يوافق الانسجام، على أن آلياته هي التي المسؤولة عن وظيفة الاتساق.

فالتخلص وصلٌ دلالي خفي بين موضوعين منفصلين، هما: المتخلص به، والمتخلص إليه، وهذا يقابل مبدأ الانسجام، أما عميلة الانتقال فتتم في عمقها بآلية شكلية تربط بين كلام سابق وكلام لاحق، وهذا يقابل مبدأ الاتساق.

على أن أسلوب التخلص لا يتوقف عمله على الآليات الشكلية أو اللفظية، فقد يتجاوزها إلى ما يؤدي إلى الانسجام من خلال آليات تتجاوز الرصف الشكلي إلى النظم الدلالي.

إن أسلوب التخلص إضافة بنيوية دلالية، تفتح أفق الربط باستثارة المتلقي للتطلع إلى جواب العنصر السابق بما يحمله العنصر اللاحق، وذلك من خلال الإضافة الواصلة بين الموضوع وما قبله، بوساطة آليات التخلص التي تتعدد أشكالها استجابة لسياق الكلام، ومقاصد الخطاب.

المصادر والمراجع

- هاليداي رقية حسن. الاتساق في اللغة الإنجليزية Cohesion in English. لندن: دار لونكمان. 1979.
- ابن أبي الأصبع، عبد العظيم. تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن. تحقيق: حفني محمد شرف. الجمهورية العربية المتحدة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- براون، جون بول. تحليل الخطاب. ترجمة وتعليق: د. محمد لطفي الزليطي – د. منير التريكي. المملكة العربية السعودية: النشر العلمي والمطابع. جامعة الملك سعود. 1418/ 1997.
- ابن حجة الحموي، تقي الدين. خزانة الأدب. تحقيق: عصام شقيو. بيروت: دار ومكتبة الهلال– دار البحار. 2004.
- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق الخطابة النبوية نموذجا. مجلة علوم اللغة. 9/ 2 (2006). 8.
- ابن منظور، محمد. لسان العرب. بيروت: دار صادر. الطبعة: 3. 1414.
- خطابي، محمد. لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب. بيروت: المركز الثقافي العربي. 1991.
- ابن الأثير، ضياء الدين. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة. 1420.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. دار الفكر. 1399/ 1979.
- بلحوت، شريفة. مفهوم الاتساق مايكل هاليداي ورقية حسن. الجزائر: مجلة الخطاب. منشورات مخبر تحليل الخطاب. جامعة مولود معمري. العدد: 9 (يونويو 2011). 227.
- السجلماسي، أبو القاسم. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع. تحقيق: علال الغازي. الرباط: مكتبة المعارف. 1401/ 1980.
- القرطاجني، حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تونس: الدار العربية للكتاب. الطبعة: 3. 2008.
- بودرع، عبد الرحمن. نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث. كتاب الأمة. عدد: 154. 1434.
- دي بوجراند، روبرت. النص والخطاب والإجراء. مترجم: تمام حسان. مصر: عالم الكتب. 1418/ 1998.

سنة الله في الأخذ والإملاء قراءة في طوفان الأقصى

وصال عثمان عبد الرحيم محمد *

المقدّمة

الحمد لله الذي خلق الخلق ورزقهم وأمدهم ولم يجعلهم هملاً، والحمد لله الذي لم يأخذ عباده بظلمهم معاجلة بل أملى لهم وأمد لهم من حلمه مداً، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين النذير لهم والمبين، والمبلغ رسالة رب العالمين

أما بعد، فبين أيديكم بحث بعنوان سنة الله في الأخذ والإملاء قراءة في طوفان الأقصى، تتبعت فيه الآيات التي تخبر عن أخذ الله للظالمين وإملاءهم بغية الوصول إلى سنة الله في الأخذ والإملاء والوقوف على أسبابها وصورها والحكمة من وراءها ومن ثم ربطها بأحداث طوفان الأقصى.

سيحاول هذا البحث الإجابة على الأسئلة التالية: ما مفهوم الأخذ والإملاء؟ ما أسباب وصور الأخذ على ضوء طوفان الأقصى؟

ما الحكمة من سنن الله في الأخذ والإملاء؟ ما ملامح السننية في سنة الله في الأخذ والإملاء؟

يهدف هذا البحث لتحقيق الأهداف التالية: معرفة مفهوم الأخذ والإملاء. معرفة أسباب وصور الأخذ على ضوء طوفان الأقصى.

معرفة الحكمة من سنن الله في الأخذ. معرفة ملامح السننية في سنة الله في الأخذ والإملاء

تكمن أهمية البحث في النقاط التالية: أهمية التعرف على السنن الإلهية وربطها بأحداث طوفان الأقصى

أهمية التعرف على أسباب وصور الأخذ للاعتبار والعظة، أهمية التعرف على سنن الله في الأخذ والإملاء والوقوف على الحكمة من وراءها

منهج البحث:

استخدمت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي لتتبع الآيات التي ورد فيها الحديث عن أخذ الله، المشفوع بالمنهج التحليلي لمحاولة معرفة مراد الله منها، ومن ثم المنهج الاستنباطي لاستنباط النتائج التي سيتوصل إليها البحث.

حدود البحث: سيقتصر البحث على المنهج الوجيز في تتبع واستقراء آيات الأخذ والإملاء، والاكتفاء بالعمدة منها والتي تغطي جوانب الموضوع الرئيسة.

الدراسات السابقة:

تتبعت الدراسات السابقة في الموضوع فوقفت على كتابات عدة عن سنن مختلفة في التمكين والنصر والظالمين وغيرها، ولكن لم أقف على دراسات عن سنن الله في الأخذ والإملاء إلا في دراسة ضمن كتاب: سنن التطور الاجتماعي، للمؤلف:

* جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، wisal.mohamed@qu.edu.qa

محسن الأراكي، (دار المعارف الحكمية، 2016) الذي تناول فيه العديد من السنن مثل سنة الله في العدل، والابتلاء والاستخلاف، والاستدراج وغيرها وتناول سنة الإمهال والأخذ، إلا أن تناولها كان بصورة عامة لم يستقرئ المؤلف كل آيات الأخذ ولم يفصل فيها مثل ما في بحثي من تفصيل، غير أن بحثي فيه قراءة لهذه السنة على ضوء طوفان الأقصى، وهذا ما لم أقف عليه في بحوث سابقة.

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، حيث اشتملت المقدمة على (موضوع البحث، ومشكلته، وأسئلة البحث، وأهدافه، وأهميته، ومنهجه، والدراسات السابقة)، واشتمل المبحث الأول على التعريف بالسنن، والتعريف بالأخذ والإملاء، وورود مادة الأخذ والإملاء في القرآن.

أما المبحث الثاني: فقد اشتمل على أسباب وصور الأخذ على ضوء طوفان الأقصى، واشتمل المبحث الثالث على الحكمة من سنة الله في الأخذ وملامح العدل والسننية في سنة الله في الأخذ والإملاء.

المبحث الأول: التعريف بالسنن والأخذ والإملاء

المطلب الأول: التعريف بالسنن

مفهوم السنة في اللغة:

السنة لغة كما جاء في كتب اللغة هي الطريقة الحسنة، "وامْضِ عَلَى سَنَنِك أَي وَجْهك وقَصْدك. وَلِلطَّرِيقِ سَنَنٌ أَيضاً، وسَنَنُ الطَّرِيقِ وسُنَنُه وسِنَنُه وسُنُنُه: نَهْجُه. يُقَالُ: خَدَعَك سَنَنُ الطَّرِيقِ وسُنَّتُه. والسُّنَّة أَيضاً: سُنَّة الْوَجْهِ"[35]

مفهوم السنة الإلهية في الاصطلاح:

هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة[36]

المطلب الثاني: تعريف الأخذ والإملاء

أولاً: تعريف الأخذ لغة

"الهمزة والخاء والذال أصل واحد تتفرع منه فروع متقاربة في المعنى. [أما] أخذ فالأصل حوز الشيء وجبيه وجمعه. تقول أخذت الشيء آخذه أخذا. قال الخليل: هو خلاف العطاء، وهو التناول"[37]

ثانياً: تعريف الأخذ في القرآن

---

[35] محمد بن مكرم ابن منظور (ت٧١١ هـ)، "*لسان العرب*" ، الحواشي: اليازجي وجماعة من المؤلفين (بيروت: دار صادر، الطبعة٣، ١٤١٤ هـ)، 226/13.

[36] عبد الكريم زيدان، "*السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات*" (سوريا: دار الرسالة، ط1، 1993)، 13.

[37] أحمد بن زكرياء القزويني الرازي ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، "*معجم مقاييس اللغة*،" باب الهمزة والهاء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399هـ)، 68/1.

الأخذ محور الدراسة في هذا البحث المقصود به أخذ الله سبحانه للأمم والأفراد والجماعات والأقوام، وهو نوع من أنواع العقوبة

ثالثاً: تعريف الإملاء

الإملاء هو الإطالة والإمهال، ومنها قوله تعالى: وَأُمْلِي لَهُمْ معناه: أؤخرهم ملاوة من الزمن، وهي البرهة والقطعة[38]

ثالثاً: ورود مادتي الأخذ والإملاء في القرآن:

وردت مادة الأخذ في القرآن الكريم بما يقارب المائتين وستاً وأربعين مرة، بألفاظ متعددة: فمرة يضيفها الله لنفسه مباشرة: أخذهم الله، وأخذناهم، ويأخذهم، وأخذنا، وأخذ، وأخذتهم، ومرة يضيف الأخذ إلى مخلوقاته مثل أخذتهم الرجفة والصيحة، أو ببنائها لما لم يسم فاعله مثل يؤخذ، وصيغ أخرى مثل: أتتخذنا- اتخذتم- بآخذيه- خذ- يؤاخذكم- يؤخذ- لأتخذن- متخذي- فخذها- اتخذي

أما مادة الإملاء فقد وردت سبع مرات في القرآن الكريم، بصيغ متعددة فمرة تأتي في الماضي(أمليت)، ومرة في المضارع (أُملي)

ويلاحظ على ورود المادتين في القرآن التالي:

أن مادة الأخذ وردت في السور المكية أكثر من ورودها في السور المدنية، بينما وردت مادة الإملاء في المدني أكثر من المكي، ولعل ذلك لأن العهد المكي اتسمت سوره بالإخبار عن الأمم السابقة وعقوبات المكذبين منهم وهي الأخذ، أما الإملاء فذكر في العهد المدني كثيراً للدلالة على أن الله يملي للظالمين ولا يعاجلهم بالعقوبة وهذا كان في العهد المدني بعد التشريع ونزول الأحكام.

أن مادتي الأخذ والإملاء التي هي محل الدراسة وردت بصيغتي الماضي، أن مادة الأخذ وردت مقرونة مع الإملاء في ثلاث مواضع من القرآن.

المبحث الثاني: أسباب وصور الأخذ على ضوء طوفان الأقصى

المطلب الأول: أسباب الأخذ على ضوء طوفان الأقصى

من سنن الله في الكافرين والظالمين الأخذ، ولكن هذا الأخذ له أسباب سننية متى ما جاء السبب وقع الأخذ منه سبحانه، وقد لخصتها وربطتها بأحداث طوفان الأقصى بالنقاط التالية

أولاً: التكذيب

([38])أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام ابن عطية (ت ٥٤٢هـ)، *"المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"* ، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ)، 353/5.

التكذيب يكون بالآيات أو بالرسل وما جاءوا به من الوحي ، وقد ذكر سبحانه في أكثر من موضع أن التكذيب بالرسل وبما جاءوا به من الوحي سبباً للأخذ ومنها قوله تعالى:

﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذۡنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ٩٦﴾ [الأعراف] فبين سبحانه أن الإيمان والتقوى سبباً للفتح كما أن التكذيب سبباً للأخذ، وجاء توضيح نوع التكذيب هنا فقال:

"{ ولكن كذّبوا } الرسل { فأخذناهم بما كانوا يكسبون } ويحتمل قوله تعالى : { ولكن كذّبوا } النعم التي أنعمها عليهم أي الرسل { فأخذناهم بما كانوا يكسبون } من التكذيب" [39]، وهذه سنة الله في كل من كذب بالرسل أن يأخذهم بالعقوبة وهي سنة ماضية في جميع الأمم ومنها قوله سبحانه حكاية عن قوم فرعون مع نبيهم موسى ﴿كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذۡنَٰهُمۡ أَخۡذَ عَزِيزٖ مُّقۡتَدِرٍ﴾ [القمر: 42]، فبين سبحانه " كذّب آل فرعون بأدلتنا التي جاءتهم من عندنا ، وحججنا التي أتتهم بأنه لا إله إلا الله وحده كلها فأخَذْناهُمْ أخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ"[40] وسنته ماضية وأخذه عن عزة وقدرة لكل من كذب رسله وما أرسلوا به، وما يفعله اليوم اليهود ومن والاهم بإخواننا المستضعفين بالأقصى هو نتيجة لتكذيبهم بالرسل وبالآيات وعدم انتفاعهم منها، وهذا ديدن سابقيهم ولم يعتبروا، لذلك بدأ يتحقق فيهم موعود الله سبحانه بالأخذ وهذا الرعب الذي أصبحنا نشاهده في جنودهم، والقلق الذي يراه كل العالم على وجوههم، لهو من بوادر هذا الأخذ.

ثانياً: الظلم

من أسباب الأخذ التي ذكرت في القرآن الظلم، وخاصة الظلم الجماعي الذي يقع من الأمم والجماعات، فقد ورد مثال لذلك في القرآن حكاية عن أهل الكتاب في قوله تعالى:

﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ [النساء: 153] وذلك أن اناساً من اليهود سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن ينزل عليهم كتاباً من السماء ليس للاسترشاد والهداية وإنما للتعنت وهذا ديدنهم فقد سألوا موسى ما هو أكبر من ذلك أن يريهم الله جهرة فكان نتيجة ذلك الظلم أن أخذهم الله بالصاعقة والباء هنا للسببية متعلقة بالأخذ[41] إذن فليحذر الأفراد والأمم والجماعات من كل أنواع الظلم فهي سبب من أسباب الأخذ وسنة ماضية متى ما وجد سببها وقعت، وما يفعله اليوم اليهود من قتل

---

[39] محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، *"تفسير الماتريدي" (تأويلات أهل السنة)*، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ)، 510/4.

[40] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠ هـ)، *"تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن"* ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، 1422هـ)، 154/22.

[41] انظر، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي ابن عادل (ت ٧٧٥هـ)، *" اللباب في علوم الكتاب"* ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 104/7-105.

وتشريد للمستضعفين العزل وتهديم للمنازل وتهجير لأهلها لهو أشد أنواع الظلم وهذا هو ديدنهم في السابق؛ إذ كانوا يقتلون الأنبياء ويعيثون في الأرض فساداً فأهلكهم الله بظلمهم وستكون فعلتهم هذه سبباً لأخذ العزيز المقتدر لهم ومن يعاونهم لكيلا لا تتزعزع ثقة الناس في وعده سبحانه وفي أخذه، لكن يؤخرهم لحكمة علمناها أم جهلناها فليس المطلوب منا فهم الحكم والعلل وراء تأخير الأخذ منه سبحانه ولكن المطلوب منا السير في الطريق والاطمئنان، أن موعوده سبحانه لا محالة واقع وأن سنته في أخذ الظالمين واقعة، ولكن استبطاء الأخذ هو اختبار لنا وتمحيص ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمۡحَقَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: 141] .

ثالثاً: الذنوب والمعاصي

من أسباب الأخذ التي ذكرت في القرآن أيضاً الذنوب والمعاصي وأن سنن الله ماضية في المذنبين والعاصين المقيمين على ذنوبهم ومعاصيهم ولم ينتفعوا بالآيات فيمن سبقهم، وقد ورد في القرآن كثيراً من الآيات تخبر عن ذلك منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُواْ هُمۡ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٖ﴾ [غافر: 21] وفي الآيات تنبيه منه سبحانه إلى سنته في الأمم السابقة لتعتبر بها الأمم اللاحقة " فلم تنفعهم شدّة قواهم ، وعظم أجسامهم ، إذ جاءهم أمر الله ، وأخذهم بما أجرموا من معاصيه ، واكتسبوا من الآثام ، ولكنه أباد جمعهم ، وصارت مساكنهم خاوية منهم بما ظلموا وَما كَانَ لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ وَاق "[42]، فالمتأمل لهذه الآية يطمئن أن سنة الله ستمضي في اليهود الذين لم يتركوا ذنباً ولا معصيةً في هذا الطوفان إلا وقعوا فيها، وقد اغتروا بقوتهم وعتادهم ولكن هيهات أن تنفعهم هذه القوة وتلك العدة فسنة الله في الأخذ ستمضي فيهم كما مضت في غيرهم لأنهم أتوا بأسبابها من الذنوب والمعاصي واغتروا كما اغتر سابقيهم، فسيحقق الله فيهم سنته في الأخذ ولن تفلت قبضته، لأنه سنته ماضية لا تتغير ولا تتبدل، لكنها قد تتأخر ولكن لن تتخلف.

المطلب الثاني: صور الأخذ على ضوء طوفان الأقصى

من وسائل القرآن في بيان السنن إيراده لصور الأخذ فيمن سبق لتكون عبرة وعظة لمن لحق، فقد أورد القرآن الكريم صوراً متنوعة لأخذه سبحانه لمن أتى بأسباب الأخذ المذكورة أعلاه أو بغيرها من الأسباب التي توجب أخذه سبحانه وعقوبته، ومن هذه الصور التالي:

أولاً: الأخذ بالبأساء والضراء

ورد في عدد من الآيات القرآنية وصفه سبحانه لصورة من صور أخذه وهي الأخذ بالبأساء والضراء ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَتَضَرَّعُونَ ٤٢﴾ الأنعام " لازمناهم وتابعناهم الشيء بعد الشيء ، «البأساء

---

[42] الطبري: "*تفسير الطبري*" (305/20).

» المصائب في الأموال، { والضراء } في الأبدان [43] وهذه الصورة من صور الأخذ وإن ذكرت في حق الأمم السابقة فهي تتكرر على من نحا منحاهم، ومن يقرأ الآيات وينظر في هذه الصورة يجدها قد انطبقت على ما نراه يحدث لليهود اليوم، فما يصيبهم جراء هذا الطوفان من نقص في أموالهم وعتادهم، ومايصيبهم من ضر في أبدانهم وقتل لجنودهم لهو أوضح صورة من صور هذا الأخذ، ولكننا لم نلتفت لأخذ الله لهم ولإهلاكهم لانشغالنا بما يصيب المجاهدين ولكن يجب أن نتذكر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبۡتِغَآءِ ٱلۡقَوۡمِۖ إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ وَتَرۡجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرۡجُونَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ١٠٤﴾ [النساء: 104] فما أصابنا وآلمنا من جراء فعلهم بإخواننا قد أصابهم أضعاف ذلك وآلمهم أيضاً، لكننا نرجوا من الله ما لايرجونه.

ثانياً: الأخذ بالحصب والخسف والغرق

وصورة أخرى من صور الأخذ صورها القرآن في سياق الحديث عن الطغاة من الأمم السابقة، وكيف أن الله أرسل لهم الرسل وأمهلهم لكن لم ينتفعوا لا بالآيات ولا بالرسل فأخذهم الله بذنوبهم ﴿فَكُلًّا أَخَذۡنَا بِذَنۢبِهِۦۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِ حَاصِبٗاۖ وَمِنۡهُم مَّنۡ أَخَذَتۡهُ ٱلصَّيۡحَةُ وَمِنۡهُم مَّنۡ خَسَفۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ وَمِنۡهُم مَّنۡ أَغۡرَقۡنَاۚ﴾ [العنكبوت: 40]، فقد أخذ قوم لوط بالحجارة، وقوم صالح بالصيحة، وقارون وأصحابه بالخسف، وفرعون وقومه، وقوم نوح بالغرق، وهذا ليس ظلماً منه سبحانه ولكنهم هم من ظلموا أنفسهم بالتكذيب والإعراض عن الآيات ، وما نراه اليوم من انتظار المسلمين أن يأخذ الله الظالمين من اليهود ومن يعاونهم على قتل أهل غزة لهو انتظار في غير موضعه وقد شرع الله الجهاد ليكون أخذهم على يد المجاهدين وهذا ما نراه اليوم في طوفان الأقصى فإن كان الله سبحانه قد أخذ قوم لوط بالحجارة فهو يأخذ اليهود بالأسلحة على يد المجاهدين، وإن كان سبحانه قد أخذ قارون وأصحابه بالخسف فهو يأخذ الآن اليهود في هذا الطوفان بهدم بيوتهم فوق رؤوسهم على يد المجاهدين،﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [يوسف: 21]

ثالثاً: الأخذ بالمباغتة

ومن صور أخذه سبحانه أنه قد يأخذ بغتة بعد الإعذار والإنذار وهذه صورة وردت في خاتمة الآيات التي تحدثت عن الأقوام السابقة المكذبة في سورة الأعراف، قوم نوح، وهود، ولوط، وشعيب، وصالح إذ قال فيهم سبحانه: ﴿ثُمَّ بَدَّلۡنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلۡحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ وَّقَالُواْ قَدۡ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [الأعراف: 94-95] ثم بدلنا ما كرهوه إلى ما أحبوه لعلهم يرجعون، فلم يتعظوا وقالوا نحن مثل آباءنا يصيبنا ما أصابهم من ضيق وسعة، ولم يعلموا أن ذلك استدراجاً فكان نتيجة ذلك أنهم أخذوا بالهلاك فجأة وهم لا يشعرون[44]، وهذه الصورة من صور أخذه سبحانه

---

[43] ابن عطية: "المحرر الوجيز" ، 291/2.

[44] انظر، مكي بن حَمّوش بن محمد بن مختار أبي طالب (ت ٤٣٧هـ)،" *الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه*" (الشارقة: جامعة الشارقة، 1429هـ)، 2459/4.

وإن عرضت في القرآن في سياق الحديث عن الأقوام السابقة إلا وأنها تتكرر لكل من سلك مسلكهم ونحا منحاهم، وهذا كان واضحاً في هذا الطوفان فقد بات اليهود آمنين مطمئنين وفاجأهم المجاهدين بغتة وهبوا لتحرير الأقصى من قبضتهم، وهذه صورة من صور أخذه سبحانه لهم؛ إذ جعل مباغتتهم بالأخذ والعذاب على يد المجاهدين، وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ﴾ [الأنعام: 44]

رابعاً: الأخذ بالصيحة والرجفة

ذكر القرآن صوراً أخرى للأخذ وهما الأخذ بالصيحة والرجفة، في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيۡحَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دِيَٰرِهِمۡ جَٰثِمِينَ﴾ [هود: 94] وقد جاء في تفسير الصيحة عدة معان؛ منها أنها صيحة جبريل، وقيل الصاعقة، وقيل هي كل عذاب[45] ويحسن ذلك وتحتمل كل ذلك فكل واحدة تعبر عن نوع من أنواع العذاب، ويشابهها اليوم الأسلحة الثقيلة والطيارات والدبابات فأصواتها وتسليطها على العاصين والظالمين هي بمثابة الصيحة، واستعمال الله سبحانه للمجاهدين وتسخيره لهذه الأسلحة الثقيلة في قتالهم لليهود لهي من صور هذا الأخذ، وأما الأخذ بالرجفة التي جاءت في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دَارِهِمۡ جَٰثِمِينَ﴾ [الأعراف: 78] " وأنها الزلزلة المحرّكة لعذاب الله. "[46] وهي ما يعرف اليوم بالزلزال، وكل ما يجعل الإنسان يتزلزل هي من صور هذه الرجفة، ولعل ما رأيناه من خوف وهلع شديد وزلزلة لأركانهم وقلق وهلع وذعر مما يحدث لهم على يد المجاهدين لهو نوع من هذه الزلزلة التي جعلها الله صورة من صور عذابه.

فصور الأخذ في القرآن الكريم كثيرة منها ما ذكر صريحاً مثل الأمثلة أعلاه ومنها ما ذكر بالمعنى ، وإيراد هذه الصور بالقرآن أيضاً ليس من باب الحصر وإنما من باب المثال وإلا فصور الأخذ كثيرة يأتي لكل زمان وأقوام ما يناسبهم ولكن تبقى العبرة بالنتائج فهو سبحانه العزيز المقتدر الذي لا بغالبه شيء فهو القائل: ﴿كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذۡنَٰهُمۡ أَخۡذَ عَزِيزٖ مُّقۡتَدِرٍ﴾ [القمر: 42] وهو القائل: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخۡذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلۡقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخۡذَهُۥٓ أَلِيمٞ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102] فهاتان الآيتان يدخل تحتها كل صورة من صور الأخذ نراها حالياً أو ستكون مستقبلاً.

والمتتبع لصور الأخذ السابقة يجد أن طوفان الأقصى يتمثل في كل صورة من هذه الصور، وإن كان يظن البعض أن الأخذ هو القضاء على اليهود تماماً، وانتصار المجاهدين وتحرير الأقصى ولا يلتفتون لهذه الصور من الأخذ فقد أخطأوا، فكل الصور السابقة هي صورة واضحة لمقدمات هذا الأخذ وستكتمل صور هذا الأخذ قريباً، بإذن الله لأن اليهود أتوا بكل

---

(45) الماتريدي، "*تفسير الماتريدي*" ، 177/6.

(46) الطبري، "*تفسير الطبري*"، 322/10.

أسباب الأخذ، وتبقى أن يتلمس المجاهدون أسباب النصر ويعملوا بها وسيتحقق موعود الله عز وجل في أخذ الظالمين ونصر المجاهدين فسنته في أخذ الظالمين ونصر المؤمنين سنة جارية لا تتخلف ولا تتبدل.

المبحث الثالث: الحكمة من سنة الله في الأخذ وملامح العدل والسننية

المطلب الأول: الحكمة من سنة الله في الأخذ

إن سنة الأخذ من السنن الجارية التي ذكرت كثيراً بالقرآن، وهذه السنة كما لها أسباب وصور لها أيضاً حكم عديدة وقد ذكرها سبحانه في القرآن كثيراً وهي كالتالي:

أولاً: التذكرة والعظة

المتتبع لسنة الله في الأخذ والمستقصي لآياته يلحظ كثيراً من الآيات التي تبين الحكمة من هذا الأخذ وهو ليس أخذاً لأجل التشفي تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما لأجل التذكرة والعظة والاعتبار بالأمم السابقة فلا يمشي من بعدهم في الأسباب التي جعلتهم يؤخذون ويهلكون بل يعتبرون بأحوالهم وبما صاروا إليه فيسلمون وينجون وقد جاء ذلك في كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْص مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 130] أي "عظة لهم وتذكيرا لهم ، لينزجروا عن ضلالتهم ويفزعوا إلى ربهم بالتوبة"[47]

ثانياً: الضراعة

ورد التضرع مع الأخذ في ثلاث سور من القرآن كلها تبين الحكمة من أخذ الله للأمم السابقة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ [الأنعام: 42] " فعلنا ذلك بهم ليتضرعوا إلي، ويخلصوا لي العبادة، ويفردوا رغبتهم إلي دون غيري بالتذلل منهم لي بالطاعة والاستكانة منهم إلي بالإنابة"[48] والآية وإن كان فيها تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم، ففيها بيان حكمته من أخذهم وهي إخلاص العبادة لله والتذلل والخضوع له.

ثالثاً: الرجوع إلى الله

من الحكمة في سنة الله في الأخذ هي الرجوع إلى الله إما بالتوبة للعاصين، أو بالرجوع من الكفر إلى الإيمان للمشركين، وهذا ما قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ۖ وَأَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف: 48]

أي " ليرجعوا عن كفرهم بالله إلى توحيده وطاعته ، والتوبة مما هم عليه مقيمون من معاصيهم"[49]

---

[47] الطبري، *"تفسير الطبري"*، (374/10).

[48] المرجع السابق، (242/9).

[49] الطبري، *"تفسير الطبري"*، 608/20.

إذن المتتبع لسنن الله في الأخذ وللآيات التي جاءت تعبر عن هذه السنة لا بد له أن يتوقف على الحكمة من وراءها وهي العظة والتذكرة، والتوبة والإنابة إلى الله عز وجل والتضرع له سبحانه، ونحن نرى صور أخذه سبحانه تتوالى علينا سواء أخذه للكافرين الظالمين، أو أخذه للمسلمين العاصين فالأولى بنا أن نتراجع ونراجع أنفسنا، ونستصحب أن سنن الله حاكمة على الجميع لا تحابي أحداً مسلماً كان أم كافراً، فيكون فيها لنا عظة وعبرة وتذكرة، وإنابة ورجوعاً.

المطلب الثاني: ملامح العدل في سنة الله في الأخذ

قد يسأل سائل أين العدل في أخذه سبحانه للظالمين والكافرين بل العاصين فتكون الإجابة أن الله سبحانه لا يأخذ الأقوام أو الأفراد عند أول وقوع الذنب والمعصية، بل يمهلهم ويرسل لهم الآيات ويذكرهم بما فعلوه من قبلهم ويملي لهم ولا يعاجلهم بالعقوبة إلا بعد أن تستنفذ حججه عليهم وتتوالى رسائله إليهم، حتى إذا قامت عليهم الحجة ولم ينتفعوا بالآيات والنذر أخذهم أخذ عزيز مقتدر، وقد وردت ثلاث آيات بالقرآن جمعت بين إملاءه للظالمين وإمهاله إياهم ثم أخذهم، منها قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الحج: 48] "فالمراد وكم من قرية أخرت إهلاكهم مع استمرارهم على ظلمهم فاغتروا بذلك التأخير ثم أخذتهم بأن أنزلت العذاب بهم"[50] فهو العدل سبحانه فإملاءه وأخذه يدل على عدله فهو يمهلهم ويحلم عليه ويعطيهم الفرصة تلو الأخرى ليرعوو، ثم إن لم يغتنموا الفرص أخذهم، وهذا الإمهال ليس فقط للكافر بل يشمل الكافر والعاصي وغيره فسنن الله عامة وحاكمة على الجميع وفي هذه الآية ومثيلاتها تطمين لأهلنا بالأقصى أن هذا الطوفان سيتبعه نصر وعزة للمؤمنين وأخذ للظالمين.

المطلب الثالث: ملامح السننية في سنة الله في الأخذ والإملاء

في ختام هذا المبحث وبعد التطواف على سنن الله في الأخذ، تبدو ملامح السننية في سنة الله في الأخذ واضحة ألخصها في النقاط التالية:

أولاً: ترتيب الجزاء على العمل

وكان ذلك واضحاً في أغلب الآيات التي تحدثت عن الأخذ، فلا تكاد ترى آية تبين أخذ الله لهم إلا ويصاحبها ذلك الجزاء، ومنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102] والتي جاءت بعد قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: 101].

---

[50] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الرازي (ت ٦٠٦هـ)، *"مفاتيح الغيب"* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، 234/23.

ثانياً: ربط السبب بالمسبب

من ملامح السننية في الأخذ أنه سبحانه يذكر في كل الآيات التي تتكلم عن أخذه أسباب ذلك الأخذ لتكون سنة ماضية للاحقين فيعتبروا ولا يقعوا في مثل ما وقع فيه السابقين وقد استعرضنا نماذجاً من تلك الآيات في أسباب الأخذ والتي دائماً ما تأتي مرتبطة بباء السببية (بذنوبهم، بما كانوا يكسبون).

ثالثاً: ربط العلة بالمعلول

من ملامح السننية في سنة الله في الأخذ ربط العلة بالمعلول في بعض الآيات منها قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [النحل: 47]

فمن رأفته ورحمته بهم أنه أمهلهم ولم يأخذهم مع قدرته على ذلك، "وتفرع فإن ربكم لرؤف رحيم على الجمل الماضية تفريع العلة على المعلل"[51].

رابعاً: ربط هذه السننية بقواعد قرآنية واضحة كثيراً ما تأتي كخاتمة لهذه السنة وموضحة لها مثل قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ أَمۡلَيۡتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٞ ثُمَّ أَخَذۡتُهَا وَإِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [الحج: 48] فقوله تعالى وإلي المصير تقرر قاعدة مهمة ربطت هذه السنة ربطاً محكماً بقاعدة تقرر أن الله كما كان له البدء فالمصير إليه فلم يقدر أحد على منعه مما خلق ولا خلق ما لم يخلق، فيحذرهم من أن لا يغتروا بالإمهال لأن المرجع والمصير إليه في النهاية[52]. ومن يوقن ويثق في ما تقرره هذه القاعدة من أن المصير له سبحانه والمآل، فسيثق في تحقيق وعده في الظالمين من اليهود ومن يواليهم وسيرى صور أخذه لهم تتابع فيركن ويسلم ويطمئن.

النتائج والتوصيات

توصل هذا البحث إلى النتائج التالية:

أن سنة الله في الأخذ والإملاء من السنن الجارية التي عبر عنها القرآن بصور مختلفة.

أن من أسباب أخذ الله للأفراد والجماعات الظلم والتكذيب والعصيان.

أن صور أخذ الله للأمم متنوعة منها الأخذ بالغرق وبالصيحة وبالزلزلة وغيرها

أن لله حكم متعددة في أخذه وهي الموعظة والعبرة والتوبة والرجوع وغيرها

أن من ملامح العدل في سنة الله للأخذ هي إمهاله سبحانه للظالمين وتنبيههم قبل أخذه

أن من ملامح السننية في الأخذ، هي ارتباط العلة بالمعلول والسبب بالمسبب والقواعد القرآنية وغيرها.

محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، *"التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"* (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م)، 167/14.

[52] انظر، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي (ت ٨٨٥هـ)، *"نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"* (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 67/13.

أن طوفان الأقصى هو سنة من سنن الله في الأخذ، اكتملت أركانها ستكون نهايتها النصر والتمكين للمؤمنين إن أتوا بأسباب النصر، والأخذ لليهود والظالمين؛ لإتيانهم بكل أسباب الأخذ، (وما ربك بظلام للعبيد)

التوصيات:

في ختام هذا البحث أوصي الباحثين والباحثات بتتبع السنن الإلهية في القرآن الكريم، وإيرادها بمزيد من العناية وربطها بالواقع المعاصر، فهي مرتع خصب للبحوث ومجال واسع للتفتيش فهي لم تعطى حقها من البحوث مثل ما أعطيت المجالات الأخرى، فلذلك مجال البحث فيها واسع ومتجدد.

قائمة المصادر والمراجع

البقاعي: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت ٨٨٥هـ). "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).

الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن (ت ٦٠٦هـ). "مفاتيح الغيب"(بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ).

الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ). ا"لبحر المحيط في أصول الفقه" (دار الكتبي، ط1، 1414هـ).

زيدان: عبدالكريم. "السنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات" (سوريا: دار الرسالة، ط1، 1993).

أبي طالب: مكي بن حَمّوش بن محمد بن مختار (ت ٤٣٧هـ). "الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه" (الشارقة: جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ).

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠ هـ). "تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر، ، 1422هـ).

ابن عادل: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي (ت ٧٧٥هـ). "اللباب في علوم الكتاب". تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1 1419هـ).

ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ)." التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ).

ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام (ت ٥٤٢هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٤٢٢ هـ).

ابن فارس: أحمد بن زكرياء القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ). "معجم مقاييس اللغة"، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ).

الماتريدي: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ). " تأويلات أهل السنة"، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ).

ابن منظور: محمد بن مكرم (ت٧١١ هـ). " لسان العرب". الحواشي: اليازجي وجماعة من المؤلفين (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ).

Gıybet, Zan ve Tecessüs Gibi İnsan Onurunu Zedeleyen Gayri Ahlâkî Paylaşımların Doğuracağı Fıkhi Sorumluluklar Bağlamında

Ayşe AYAZ[*]
Adnan MEMDUHOĞLU[**]

ÖZ

Teknolojik gelişimin bir hayli hızlı olduğu günümüzde birbirinden farklı çeşitli sosyal medya ağlarının ortaya çıktığı ve bu ağların pek çok kullanıcı tarafından kullanıldığı görülmektedir. Bilgi paylaşımının günümüzde çok kolay yapılabildiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu da doğru bilginin yanında gerçekle bağdaşmayan pek çok yanlış bilginin de yayılmasına neden olmaktadır. Bazı insanlar tarafından sanal alemin mahiyeti ve doğuracağı sonuçlar doğru bir şekilde anlaşılmamakta Allah'ın yasaklamış olduğu, İslâm'la bağdaşmayan söz ve davranışların sosyal medya aracılığıyla hızlı bir şekilde yayıldığı görülmektedir. Bazen bilinçli bazen bilinçsiz bir şekilde yapılan bu paylaşımlara aracı olmak pek çok mağduriyete sebep olabilmektedir. Bu da beraberinde bir takım fıkhi problemlere yol açmaktadır. Bu nedenle bir insanın onurunu zedeleyecek ve itibarının sarsılmasına neden olacak paylaşımların gerçek hayatta olduğu gibi sosyal medyada da yayılması ve paylaşılması, paylaşımı yapan kişiye birçok sorumluluk ve yükümlülük yüklemektedir. İnsanlık onur ve şerefine çok büyük bir değer veren İslâm, insanın ahlâki ilkelerini zedeleyen söz ve davranışlara karşı birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bu çalışmada hak ihlallerine neden olan zan, tecessüs, gıybet, kaynağı ve doğruluğu belli olmayan haberlerin sosyal medya aracılığıyla yayılmasının İslam hukuku açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği amaçlanmaktadır

Anahtar Kelimeler: Sosyal medya, zan, gıybet, tecessüs, Fıkhi sorumluluk.

[*] Doktora Öğrencisi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. ayaz_ilahiyatci@hotmail.com

[**] Prof. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. amemduhoğlu@hotmail.com

FUKAHÂNIN İHTİLAFINDA ARAPÇA DİLBİLGİSİN ROLÜ

Muahmmed Tayyip ELÇİ[*]
Adnan MEMDUHOĞLU[**]

ÖZ

Müçtehitlerin Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarırken ihtilafa düşmelerinin önemli sebeplerinden biri de Arap dili kurallarıdır. Nassların Arapça olması, Arap dilinin çok zengin bir dil ve kendine has gramer ve edebiyat kurallarına sahip olması da buna zemin hazırlamıştır. Kelimenin yapısını inceleyen Sarf ilmi ile cümle içerisindeki konumunu ele alan Nahiv ilminin kaide ve kuralları ile alakalı meydana gelen ihtilaflar naslardan hüküm istinbat etme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Nassları doğru şekilde anlamanın anahtarı olan bu iki ilim aynı zamanda nassların delalet ettiği mana konusunda ihtilaf yaşanmasının da temel nedenlerden biri olmuştur. Bu çalışmada Nahiv ve Sarf ilminin, müçtehit fakihlerin ihtilafa düşmesindeki etkisi ele alınacaktır. Bu mevzu çok detaylı ve uzun olmakla beraber konunun özünün vurgulanması açısından belirli başlıklar birer örnekle ele alınacaktır. Bu ilimlerin kısa tariflerinden sonra ihtilafın meydana geldiği konu başlığı ve buna dair bir örnek verilecektir. Verilen örnekte fukahanın konu hakkındaki hükümleri ele alındıktan sonra ihtilafın sebebine inilecek ve Arap dilinin bu ihtilaftaki etkisi vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Arap Dili, İçtihat, Fukaha, İhtilaf.

[*] Doktora Öğrencisi. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. tayyipelci@hotmail.com

[**] Prof. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. amemduhoğlu@hotmail.com

İSLAM TARİHİNDE ÇOCUK TERBİYESİ VE BATILI MODERN PEDAGOJİNİN KARŞILAŞTIRILMASI EKSENİNDE YENİ BİR ÖNERİ: FITRİYAT

Mehmet Fatih ÇAKIR[*]
Bahattin TURGUT[**]

ÖZ

İnsan ömrünün büyük bölümünü işgal eden örgün eğitim süreci, batılı pedagojik anlayışın hâkimiyetinde şekillenmiştir. Bugün neredeyse her ülkede -ahlâkî yozlaşmanın artması nedeniyle- mevcut eğitim metotları eleştirilmeye başlanmıştır. Yapılan eleştiriler ise genelde uygulamadaki "tercihler" üzerinden gerçekleştirilmektedir. Ancak uygulamayı bir kenara bırakıp zihniyeti tartışmak, mevcut anlayışı köken taramasına tâbi tutmak pek tercih edilmemektedir. Biz bu çalışmada, batılı pedagojik yaklaşımın yetersizliğinin nedenlerini tarihsel süreci içerisinde göstermeye ve çocuk terbiyesinde İslâmî anlayışın özelliğini ve farkını açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Terbiyesi, İlm-i Terbiye-i Etfal, Fıtriyyat, Batılı Pedagoji, Batıda Çocuk, İslâm'da Çocuk Terbiyesi.

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. m.fatih.cakir@gmail.com

[**] Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. bahattin.turgut@kocaeli.edu.tr

MİTRAİZM VE ZERZEVAN KALESİ: DİNLER TARİHİ PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Nesibe GÜNDÜZ[*]
Cengiz BATUK[**]

ÖZ

Kendine özgü dini yapısı ve ritüelleri ile gizemli bir kült olarak erken dönemden itibaren kendine taraftar bulmuş olan Mithraizm, yayıldığı bölgelere göre kimi zaman güneş veya ışık tanrısı kimi zaman anlaşmaları koruyan bir tanrı kimi zaman da zafer tanrısı veya bütün bunları kendisinde birleştiren bir tanrı olmuştur. Hint geleneğinden İran geleneğine oradan da Anadolu'ya geçtiği tahmin edilen Mithracılık, bünyesindeki dinamik yapı ve zafere ulaştıran tanrı konumunda oluşu ile Roma'da askerler ve yöneticiler arasında kabul görmüş ve hızla yükselmiştir. En parlak dönemi olarak Roma Dönemini gösterebileceğimiz bir kült olan Mithraizm yine Roma topraklarında kaybolmaya başlamıştır. Ernest Renan gibi araştırmacılar Mithraiz m için; Hıristiyanlığın herhangi bir sebeple durdurulmuş olması durumunda bugün bu tapınımın dünya çapında etkin bir din olması kaçınılmaz olurdu yorumunu yapmışlardır. Kültün Anadolu'ya geçişinden sonra Magi'ler tarafından yürütülen çalışmalar ile kült hızla yayılmış ve birçok tapınak kurulmuştur. Roma'ya yayılması ve Roma'nın Anadolu'yu fethetmesi ile tapınaklar Romalılar tarafından da kullanılmış ve yeni tapınaklar da inşa edilmiştir. Bir sınır Garnizonu olan Zerzevan Kalesi içinde bulunan Mithra tapınağının da bunlardan biri olduğu düşünülmektedir. Tapınağın konumu ve yapısı itibari ile özel bir askeri sınıfın veya yönetici sınıfının kullanıldığı düşünülmektedir. Ülkemiz sınırları içinde bulunan, yeni sayılabilecek arkeolojik çalışmalar neticesinde tarihi ve sırları çözülmeye çalışılan Zerzevan Kalesi Mitra Tapınağı hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz Mitraizm ile ilgili bizlere yeni kapılar aralayabilir. Henüz Dinler Tarihi açısından yorumlanmamış bir dizi öğeyi içinde bulunduran bu tapınağa Dinler Tarihi perspektifinden yeniden bakmaya ve Mitraizmin yapısını açıklamaya gayret etmek çalışmamızın ana amaçlarını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mitraizm, Zerzevan Kalesi,Tauroctony ,Gizem Kültleri, Mithraeum

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nesibekizilboga@gmail.com
[**] Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cengiz.batuk@omu.edu.tr

HADİS İLMİ BAĞLAMINDA ORYANTALİSTLERİN YÖNTEMLERİNİN DİJİTALLEŞMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Kadir ATEŞ[*]
İbrahim HANEK[**]

ÖZ

Oryantalizm, Batı'nın Doğu kültürünü anlama, araştırma ve yönlendirme çabalarını temsil eden bir düşünce biçimidir. Bu alandaki araştırmacılar, genellikle "Oryantalist" olarak adlandırılırlar. Oryantalistler, geçmişten günümüze kadar değişen yöntem ve teknikleri kullanarak sürekli olarak Doğu kültürü üzerine çalışmalar yapmış ve bu çalışmalarında sıklıkla olumsuz bir yönlendirme çabası içerisine girmişlerdir. Ek olarak, zaman içinde gelişen yeni teknolojileri de takip eden oryantalistler, internet, sosyal medya ve dijital oyunlar gibi teknolojik araçları kullanarak, çalışmalarını dijitalleştirme eğilimine girmişlerdir. Bu bağlamda, geleneksel yöntemlere paralel olarak dijital platformları kullanma stratejileri, oryantalizmin evrim sürecinde dikkate değer bir değişikliğe işaret etmektedir. Ancak mevcut kabul edilen klasik tanım oryantalistlerin bu amaçlarını kapsama konusunda eksik kalmaktadır. Bu sebeple oryantalizm kavramına yeni bir tanımın yapılması da gerekli görülmektedir. Oryantalistlerin kullanmış oldukları bu teknolojiler, bireylerin düşünce ve eğilimlerini etkilemede önemli rol oynamaktadır. Müslümanların düşünce ve eğilimleri ise Kur'an ve sünnet eksenli gelişim göstermektedir. Bu yüzden İslam'ın pratiği sayılan hadis-sünnet 'in Müslümanlar üzerindeki etkisinin fazla olması dolayısıyla oryantalistlerin çalışmalarının odak noktası genellikle hadis-sünnet ilmi olmuştur. Bu noktada, hadis-sünnet ilminin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi ve Müslümanların fikri gelişimlerinin olumsuz etkilenmesini önlemek için oryantalistlerin kullandığı yeni yöntem ve tekniklerin tespiti önemlidir. Bu yöntemlere etkili bir şekilde karşı koymak amacıyla ilgili çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu hususta çalışmamız, oryantalistlerin günümüz dijital dünyasında kullandığı veya kullanabileceği yeni yöntemleri tespit ederek, bu yöntemlere karşı çözümler üretmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis İlmi, Oryantalizm, Yöntem, Teknoloji, İnternet, Dijital Oyun.

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ateskadir@outlook.com

[**] Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ibrahimhanek@karatekin.edu.tr

ÖZEL GEREKSİNİMLİ BİREYLER İÇİN KUR'AN EĞİTİMİ: DEĞERLENDİRME VE İYİLEŞTİRME YOLLARI

Gökmen ÇELİK[*]

ÖZ

Engellilik, insanoğlunun karşısına çıkan problemlerin en büyükleri arasında görülmektedir. Engeller, zaman zaman bireylerin kendi ihmallerinden kaynaklanırken, bazen de insanoğlunun iradesi dışında ortaya çıkan bir olgu veya sorun olarak kendini göstermiştir. Engellilik durumu, bireyleri olumsuz duygulara sürükleyeceğinden bu durumu bir kusur olarak algılamalarına neden olabilir. Bu düşünceler, maddi, manevi ve dini açılardan bir dizi eksiklikle ilişkilendirilebilir. Bazı bireyler, yaşadıkları zorlukları inançları gereği Yüce Allah'ın bir imtihanı veya takdiri olarak görebilirken, bazıları ise bu sorunları kendilerine gönderilmiş bir ceza olarak algılayabilirler. Engellerin bir imtihan olarak algılandığı bilinciyle hareket eden bireyler, dini inanç ve değerlere yönelerek, Allah'tan yardım dileme ve yaşadıkları sıkıntıları aşma amacıyla ibadet etme çabası içerisindedirler. Bu bireyler, engellilik durumlarını, Yüce Allah'ın bir sınavı olarak kabul ederek, bu sınavı aşma yolunda dini inançlarını rehber edinmektedirler. Diğer taraftan, engelliliği bir ceza olarak gören bireylerde, bu algılarının sosyal yaşam ve dini inançlar üzerinde olumsuz etkiler yaratabildiği gözlemlenmektedir. Bu bireyler, engellilik durumunu bir ceza olarak görmeleri sebebiyle, sosyal ilişkilerde ve dini açıdan zayıflamalar yaşayabilirler. Engellilikle ilişkili bu olumsuz algılar, bireylerin toplumsal etkileşimlerinde ve dini bağlamdaki tutumlarında sorunlar yaşamalarına neden olmaktadır. Bu tebliğde, özel gereksinimli bireylerin Kur'an eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları zorluklara değinilerek, bu bağlamda din eğitim-öğretiminin nasıl şekillenmesi gerektiği konusu ele alınacaktır. Günümüzde, bu konuda önemli projeler ve katkılar yapılmıştır. Değişen bakış açısıyla birlikte engellilik artık bir sorun değil, aksine bir farkındalık ve değer olmuştur. Ancak, özel gereksinimli bireylerin dini eğitimine yönelik özel bir yaklaşımın oluşturulması ve bu bireyleri İslam ile buluşturmanın yöntemleri konusu, günümüzde öne çıkan bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, ayrımcılığı reddeden bir perspektife sahiptir ve engelli bireylere toplum içindeki dezavantajlı konumlarına karşı duyarlılık gösterir. Kur'an, engelli bireylerin haklarının korunması ve statülerinin düzeltilip geliştirilmesi sorumluluğunu vurgular. Bu çalışma, özel gereksinimli bireylerdeki Kur'an eğitim-öğretiminde ortaya çıkan sorunlara çözüm önerileri sunarken, öncelikle bu alanda geçmişten günümüze geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemlerini detaylı bir şekilde inceleyecektir. Bu analiz, elde edilen bilgilerin artı ve eksilerini değerlendirerek, yeni ve etkili yöntemlerin önerilmesine yol açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur’an, Özel Gereksinim, Engellilik, Eğitim

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. gkmn.celik45@gmail.com

İMAJ VE GÖRÜNÜŞ DÜNYASINA TASAVVUF NE SÖYLER

Sevim YARARLI[*]

ÖZ

İnsanın varoluş problemi, insanın ezeli bir derdi olarak günümüze kadar süregelmiştir. İnsanoğlu, zamana ve zemine göre varoluşunu ifade etmek için farklı tanımlamalar yapmıştır. Yaygın kullanılan ve bilinen tanımlardan biri Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" sözüdür. Günümüz dünyasında ise radyo, sinema ve sosyal medya gibi araçların yaygın kullanımıyla insanın varoluşu "görünüyorum o halde varım" sözüne tekabül etmiştir. İmaj ve görünüş dünyası olarak adlandırılan çağımızda taklit ve görüntü olan, asıl olanın yerine ikame edilmeye başladı. İnsanoğlunun, taklit ve görüntüyle hemhal olmaya adım atmasıyla insan, gerçeklikle ve hakikatle olan bağını da hızla yitirmeye başlamıştır. Kapitalizmin her şeyi meta haline getirdiği ve artık tüketimin esas alındığı bu dönemde insan, imaj alıp imaj satma yoluna koyuldu. Sürekli görüntülerle oynayan çağdaş insan asıl derdi olan varoluş kaygısını, görünme kaygısıyla takas etti. Bilhassa teknolojinin yaygınlaşmasıyla insanın hayata bakışı, hayatı yorumlayışı ve yaşam tarzı mekanik bir evreye hapsoldu. Aynı mekanik döngünün içine saatlerini, günlerini ve ömrünü yerleştirdi. Makine sevdasının sonucunda elinin değdiği her eşyayı araçsallaştırdı, sanallaştırdı ve anlamsızlaştırdı böylelikle eşyanın hakikatle olan bağını kesti ve simülasyon dünyasına düşkünlüğü de varlığının gerçekle, hakikat ile olan ilişkisini yitirmesini sağladı. Bu nedenden ötürü artık insan için sanal olan daha gerçek bir hale evrildi. Düşünmenin gerçeklikle, hakikatle olan bağını koparan insan; kendi varlığını sonuç odaklı, fayda odaklı ve etkileme-etkilenme odaklı düşünüş biçimlerine hapsetti. Özellikle kitle iletişim araçları ve eğlence ürünleri aracılığıyla insanlar gerçeklikten koparak trajik ve ironik bir biçimde acılarını, varlığını ve içinde bulundukları düzeni unutarak sanalın içine gömülerek kaybolmuşlardır. Halbuki geliştirdiği makinenin, teknolojinin ve ürettiği sanal dünyanın kendisine kolaylık ve özgürlük sağlayacağını düşünen insan özgürlüğünü yitirdiği, akıl tutulmasının ve niteliğin değil niceliğin hâkim olduğu köleleştirici bir düzen inşa etmiştir. Biz bu çalışmamızda kendi özünü bulmak ve hayali olandan sıyrılarak simülasyon dünyasına karşı duruş sergilemek isteyen insanın hakikati araması ve varoluşunu ortaya koyabilmesi için tasavvufi birikimin imkanlarından yararlanabilir miyiz, tasavvuf; imaj ve görünüş dünyasına ne söyleyebilir, sorularına cevap aramaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sanal, İmaj.

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Bingöl Üniversitesi. sevim.yar.12@gmail.com

HZ. PEYGAMBER'İN "TUTACAĞINIZ EN HAYIRLI SINIR ASKALÂN'DIR." HADİSİNİN SENED VE METİN AÇISINDAN İNCELENMESİ

Yasemin ŞAMLIOĞLU[*]
Muhammed SIDDIK[**]

ÖZ

Çalışmamız Hz. Peygamber'in "Tutacağınız en hayırlı sınır Askalân'dır." rivayetini sened ve metin açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Bu hadisin sıhhat derecesinin ne olduğu ve metin yönünden ne anlama geldiği ifade edilmeye çalışılacaktır. Fiten hadisleri kapsamına giren ve gaybî bir bilgi taşıyan bu haberin nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Askalân, Fiten, Ribat, İslam.

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ysamlioglu329@gmail.com
[**] Dr. Öğr. Üyesi. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

YEŞİL TEKÂFÜL: SÜRDÜRÜLEBİLİR İNOVATİF KATILIM SİGORTACILIĞI

Nafiye AYDIN[*]
Mahmut SAMAR[**]

ÖZ

Yeşil tekâfül, tekâfül şirketleri tarafından katılım finans prensipleri doğrultusunda iklim değişikliği ve çevre krizleri ile mücadele için yürütülen finansal yeşil dönüşüm için sigorta ürünlerinin tasarlanması, geliştirilmesi ve sunulması olarak tanımlanabilir. Endüstrileşme, iklim ve pandemi krizleri neticesinde ekolojik dengenin bozulması insanlığı zorunlu çözüm arayışlarına itmiştir. Sürdürülebilirlik hedefleri doğrultusunda gerçekleştirilen çevresel, sosyal ve yönetişimsel adımlar, finans sektörünün iş birliğini de gerektirmiş ve yeşil finans ortaya çıkmıştır. Birleşmiş Milletler ve Dünya bankası gibi kuruluşların yürüttüğü projeler ve yayınladıkları finans standartları ise finans kurumlarının konuya entegre olmasını hızlandırmıştır. Yeşil finans, finans sisteminde biriken fonların sürdürülebilir kalkınma hedeflerine yönelik finansal akışını arttırmak olarak tanımlanmaktadır. Yeşil finans, her türlü çevre kirliliğin ve sera gazı emisyonunun azaltılması, yenilenebilir enerji tesisi, enerji verimliliğinin artırılması ve iklim değişikliğini azaltıcı önlemlerin alınması gibi çevresel fayda sağlayacak yatırımların finansmanını kapsamaktadır. İslam ekonomisinin etik ilkeleri ile aynı düzlemde kesişen, gelecek nesillerin haklarının korunması amacıyla geliştirilen sürdürülebilirlik ideali, Katılım finans kurumlarının da öncelikli hedeflerinden olmaya başlamıştır. Yeşil tekâfül, katılım finansın sigortacılık alanında yürüttüğü tüm sürdürülebilir ürün, proje ve kurumsal politikaları kapsamaktadır. Tekâfül, risk paylaşımı ve yardımlaşma esaslarıyla kurgulanmış ve İslam hukuku ekseninde tasarlanmış konvansiyonel sigortacılığa alternatif bir finansal sistemdir. Katılım bankacılığı ve katılım sermaye piyasalarının ardından, tekâfül sektörü, henüz yeterince gelişmemekle birlikte çevresel, sosyal ve yönetişimsel etki oluşturacak inovatif çözümler üretmektedir. Sürdürülebilirlik kapsamında geliştirilen programların ilki olarak nitelendirilen Malezya VBIT (Value Based Intermediation for Takaful) programı, dayandığı ilkeler ve örnek olması bakımından önemlidir. Çalışmamızda, konvansiyonel sigortacılık sektöründe geliştirilen sürdürülebilir ürün ve kurumsal politikaların, katılım finans ilkeleri göz önünde bulundurularak tekâfül alanında uygulanabilirliği araştırılacaktır. Araştırmamızın amacı, Yeşil tekâfül ve getirdiği yenilikçi ürün ve projelerin incelenmesi ve potansiyelinin değerlendirilmesine yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: İslam Ekonomisi, Katılım Finans, Sürdürülebilirlik, Yeşil Finans, Yeşil Tekâfül.

[*] Lisansüstü Öğrencisi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. nafiye.aydin@gmail.com
[**] Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. mahmut.samar@asbu.edu.tr

NURULLAH GENÇ'İN YAĞMUR ŞİİRİNDE PEYGAMBER TASAVVURU

Seher ILGAZ[53]
Muhammed Naim NAİMİ[**]

Özet

Alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.v), İslam dünyasında şair ve yazarların özel önem atfettiği bir şahsiyettir. Bu bağlamda Türk-İslam edebiyatında Hz. Muhammed'in (s.a.v) vasfına şiirler ve nesirler yazılmıştır. Muasır Türk edebiyatının önemli isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu gibi Nurullah Genç de bu geleneğin izinden giden şairlerdendir. Modern dönem şairi Nurullah Genç, kendi içinde yaratmış olduğu imge dünyası, etkilendiği ve belli bir yaşanmışlık ve hissedilmişliğin şiirleri dediği geleneği kendi özgünlüğü ile yorumlamış ve kendi sesini bulmayı başarmış İslami geleneğin önemli temsilcilerinden biridir. Nurullah Genç, Yağmur adlı naat türündeki şiiriyle Resullah'a (s.a.v.) duyduğu hissiyatı ifade etmiştir. Çünkü yağmur, dünya için en büyük nimet, tüm canlılar için kaynak ve berekettir. Hz. Muhammed (s.a.v) ise Allah tarafından Enbiya Suresi'nin 107. Ayetinde buyurulduğu üzere *"Alemlere rahmet olarak gönderilmiştir."* Nurullah Genç de Hz. Muhammed'i (s.a.v.) yağmur gibi nimet, kaynak ve bereket olarak betimlemiştir. Nurullah Genç'in, Peygamberimize (s.a.v.) Yağmur olarak hitap ettiği ve O'nun hayatını bir bütün olarak çeşitli imgelerle doğum öncesinden itibaren meydana gelen olaylarla beraber ele aldığı şiiri araştırmamızın konusunu oluşturmuştur. Amacımız, Nurullah Genç'in Yağmur adlı naat eserinden yola çıkarak Hz. Muhammed (s.a.v) algısını ve peygamber tasvirini ortaya koymaya çalışmaktır. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yaklaşımı kullanılarak Yağmur şiiri ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.), şair gözünden nasıl algılandığı ve ne şekilde tasvir edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İslam, Hz. Muhammed, Yağmur, Peygamber algısı.

[53] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ilgaz.shr@gmail.com

[**] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, naimnaimi@karabuk.edu.tr

1999 MARMARA DEPREMİ İLE İLGİLİ DEPREM VE DİN KONULU MAKALELERİN İÇERİK ANALİZİ YÖNTEMİYLE İNCELENMESİ

Ayşenur Seher KAPANŞAHİN[*]
Muhammed Naim NAİMİ[**]

Özet

Tarih boyunca insanlık için hem doğal bir gerçeklik hem de büyük bir risk olan depremler; yer altındaki enerjinin yeryüzüne serbest bırakılması ile oluşan ani bir doğa olayıdır. Dünden bugüne yaşanan bu doğal afetler, yerel ölçekte binaların yıkılmasına, toplulukların dağılmasına ve büyük kayıpların yaşanmasına sebep olmuştur. Depremler maddi anlamda büyük hasarlara sebep olduğu gibi manevi anlamda da kişinin yakınlarını kaybetmesi, günlük rutininin bir anda değişmesi ve mevcut düzenin bozulmasıyla da psikolojik olarak büyük hasarlara sebep olabilir. Yapılan araştırmalar sonucu deprem gibi sarsıcı ve büyük kayıplara yol açan doğal afetlerle başa çıkmada insanların en çok yararlandığı olgu din olmuştur. Bu çerçevede depremler, bireyleri ve toplumları, varoluşsal sorular sormaya, manevi anlam arayışlarına yönlendirebilir. Depremlerle baş etme stratejileri arasında dua, ibadet ve toplumsal dayanışma gibi dini ritüeller ve dini referanslara başvurma öne çıktığı görülmektedir. Aynı zamanda, felaket sonrasında teolojik sorgulamalar da artabileceği gözlemlenmiştir. Bireyler ve toplumlar, depremzedelere yardım etme ve birbirlerine destek olma amacıyla dini inançlar etrafında bir araya gelme eğilimi izlemişlerdir. Ancak, bu dinî etkileşimler kültürel, tarihsel ve coğrafi bağlamlara göre değişkenlik gösterebilir. 17 Ağustos 1999 tarihinde Türkiye'nin Marmara bölgesinde yaşanan deprem de bu doğal afetlerden biridir. 1999 Marmara depremi olarak bilinen deprem, 7.6 şiddetinde meydana gelmiş olup Gölcük ve İzmit başta olmak üzere birçok şehirde büyük hasarlara yol açmıştır. Depremde binlerce insan hayatını kaybederken, on binlercesi de yaralanmıştır. 1999 Marmara Depremi, sadece Türkiye'de değil, bölgesel ve uluslararası düzeyde de deprem bilinci ve afet yönetimi konularında bir dönüşümü tetiklemiştir. 1999 Marmara Depremi, farklı alan ve disiplinlerce muhtelif yönlerden ele alınmıştır, araştırılmıştır. Başta din psikolojisi olmak üzere sosyal bilimlerin farklı disiplinlerindeki bilim insanlarınca deprem ve din konusuyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda 1999 Marmara Depremi'nden sonra dinin etki ve katkısı konusunda yapılan çalışmalar özelinde deprem ve din olgusu, çalışmamızın konusunu oluşturmuştur. Araştırmamızda, 1999 Marmara Depremi'nde dinin oynadığı rolü ve depremzedeler üzerindeki iyileştirici etkisini anlamak amacıyla bu alanda yazılmış makaleler incelenmiştir. Böylelikle 1999 Marmara Depremi ile ilgili din psikolojisi başta olmak üzere temel İslam bilimleri ve din bilimleri alanlarında yapılan çalışmaların sonuçları özelinden yakın zamanda gerçekleşmiş olan depremlerin insanlarda oluşturduğu duygu durumu ve afetlerin bireyler tarafından dinî manada nasıl anlamlandırılmış olacağına da ışık tutulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Deprem ve Din, Marmara Depremi, Depremzede, Dinin İyileştirici Etkisi

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, inartworkstudio@gmail.com
[**] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, naimnaimi@karabuk.edu.tr

YAŞLILIK DÖNEMINDE MANEVI BAKIM GEREKSINIMLERI VE DINI İNANÇ ÜZERINDEKI ETKISI

Reyhan ÇARPAR[*]
Zeynep ÖZCAN[**]

Özet

Yaşlılık dönemi, gelişim süreçleri içerisindeki bir dönemi ifade etmektedir. Fizyolojik ve psikolojik açıdan hayatın sonlarına doğru yaklaşıldığının anlaşıldığı, olgunlaşmanın zirvede olduğu bir dönemdir. Yaşlılar, dini gelişim evresinin bu döneminde bilişsel, fiziksel, sosyal ve psikolojik pek çok sorunla yoğun olarak karşılaşmaktadırlar. Bununla birlikte aslında onların yaşam tecrübeleri ve deneyimleri, başvurulması gerekli olan birincil kaynaklar arasındadır. Ünlü psikolog Jung'un ifadesiyle "İnsan yaşamının sonu bunaklık değil, bilgeliktir." Yaşlı bireylerin manevi yönünün desteklenmesiyle, sorunlarla başa çıkmalarında oluşturduğu olumlu katkılar pek çok araştırma ile ortaya konmuştur. Genel bir tanımla; din ve inanç desteği olarak ifade edilen manevi bakım, günümüzde yaygın olarak her yaştan her kesimden insanımızın ihtiyacı haline gelmiştir. Hassas yapıya sahip gruplar arasında ele alınan yaşlıların ise, manevi bakıma olan ihtiyaçları daha fazla önem arz etmektedir. Yaşlı, yaşlılık, manevi bakım, gereksinimler ve dini inanç kavramları bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Araştırmada yaşlıların manevi gereksinimlerini belirlemek, bu gereksinimlere yönelik hazırlanan manevi gereksinim içerik ve uygulamaları hazırlamak, bunları sunmak ve incelemek amaçlanmaktadır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu araştırmada öncelikli olarak alan çalışmalarının dâhilindeki makale ve eserlerden faydalanılmıştır. Bazı makalelerde manevi gereksinim olarak bir veya iki gereksinim üzerinden yola çıkılarak oluşturulmuş araştırmalara rastlanmıştır. Bu araştırmada ise, genel gereksinimler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise, araştırmanın manevi bakım gereksinimlerinin dini inanç üzerine etkisi incelenmiş ve yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaşlı, Din Psikolojisi, Manevi Bakım, Yaşlılık, Dini İnanç.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, reyihancarpar@gmail.com
[**] Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, zeynepozcan@karabuk.edu.tr

DİN VE TOPLUMUN KARŞILIKLI ETKİLEŞİMLERİ

Selim MACİT*

Özet

Din, insanla doğup büyüyen, insan hayatında önemli bir yeri olan ve dünya yaşantısında kendisini kontrol altında tutan aynı zamanda da evrensel olan bir temel kurumdur. Din; yine şimdiye kadar ki geleneksel toplumlarda hayatın her alanında olduğu gibi günümüz modern toplumlarında da kısmen zayıflamış olarak görülse de hala önemini yitirmemiş olan vazgeçilmez temel bir olgudur. İnsanoğlu hayatın güçlükleriyle karşı karşıya ya da bir çıkmaza girdiğinde her daim görünmeyen manevi bir güce sığınma hissi duyarak bir yaratıcı düşüncesine sığınır. İnsanlar dinin buyruklarına paralel yaşadığı zaman içinde yaşadıkları toplumların norm ve değerleri hatta hukuku da buna göre şekillenir. Bu çalışmada dini hayatın toplum üzerindeki etkileri konusu Din ve Toplumun Karşılıklı Etkileşimleri başlığı altında ele alınarak incelenmeye çalışılacaktır. İnsan hayatının vazgeçilmezi olan ve gayesinin dünyadaki mutluluğu ve sosyal düzeni sağlama olan hatta bununla birlikte İslam'a göre de ahiret mutluluğunu kazanma hedefi olan din ve dine uygun yaşantının bu çalışma da toplumu ne derecede etkilediği vede toplumdan ne derece etkilendiği hususların analiz edilerek topluma yansımaları amaç olarak ele alınacaktır. Her ne kadar din, geleneksel hayattan günümüz modern hayata kadar geçerliliğini devam ettirmiş olsa da özellikle günümüzde gençlerin yaratıcıya inanmakla birlikte dine karşı sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınarak dinin ve toplumun değerlerinden uzaklaşıp dünyevileşmeye ve sanal yaşama doğru bir boşluğa savrulmaları problem olarak görülmektedir. Bu çalışmada literatür taramanın yanında bilimsel makale ve tezler ile birlikte konu hakkındaki kitap dokümanları incelenerek belirlenen konunun günümüzdeki dijital ve modern çağında dikkate alınarak yapılacak nitel bir değerlendirme sonucu elde edilecek verilerle alana katkı sağlanması hedeflenmektedir. Sonuç olarak insan; inandığı dinin değerlerine göre bir yaşam tarzı belirlediğinde bunun etkisi gerek kendi hayatında gerekse toplumsal hayattaki sosyal düzeni sağlayan değer ve normların aynı zamanda sözlü ve yazılı toplumsal hukuk kurallarının oluşmasında görülecektir. Bu çalışmada konu metodolojik yöntemlerle ele alındığında yaşanılan dinin ve dini hayatın her daim toplumla karşılıklı etkileşim içinde oldukları, bu durumun ise birbirlerinin değişmesine, dönüşmesine ve gelişmesine ortam hazırladığı görülmektedir.

Anahtar Kelime: Din, Toplum, Geleneksel hayat, Modern toplum, dünyevileşme.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, selim_macit@hotmail.com

DİJİTALLEŞMENİN DİNİ HAYAT ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE BİREYCİLİK

Engin KORKMAZ[*]
Ümit AKTI[**]

Özet

İnsanoğlu tarihi boyunca geliştirdiği teknolojiler aracılığıyla köklü değişimler yaşamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Değişim toplumun bütün yapılarında görülmüştür. Siyaset, sağlık, eğitim, din, ulaşım, güvenlik vb. Tarihe bakıldığında insan hayatında ilk olarak teknik alet tarımda kullanılmaya başlanmış ve tarıma dayalı toplum meydana gelmiştir. Bu sayede yerleşik toplumsal hayat kurulmaya başlamış. Daha sonra endüstrinin gelişimiyle başlayan yeni buluş ve keşifler ile teknolojik ürünler ortaya çıkmaya başlamıştır. Kimya, plastik, petrol, inşaat gibi sektörlerdeki yeni teknolojilerle yeni bir dönem, modern dönem meydana gelmiştir. Özellikle 20. Yüzyılın sonlarına doğru internetin teknolojik aletler ile kullanımına başlanmış. Günümüzde ise teknolojik gelişmelere bakıldığında, toplumsal yaşamın hemen her alanında kullanılabilir durumda olup dijital bir evren meydana gelmektedir. Dijitalleşmeyle başlayan bu durum toplumsal hayatta yeni bir dönemi "Dijital Toplum" u ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte dijital sosyalleşme, dijital kimlik, platformlar, bloglar, metaverse, nesnelerin dünyası, yapay zeka, bitcoin vb yeni ve farklı ögelerle inşası sürmektedir. Dijitalleşmenin tarihsel sürecinde toplumsal yapılardaki değişimler incelendiğinde, teknoloji ile insan hayatında algılama ve dünyaya anlam yüklemesi değişmiştir. Avcı- toplayıcı ve tarıma dayalı dönemlerde toplumun belirleyici unsuru toplum iken, sanayi ve dijital toplumda bireyselliğin hakim olduğu bireyci görüş görülmektedir. Özellikle günümüzde toplumun bütün dijitalleşen yapılarında birey merkezi bir yere sahiptir. Dinde bireysellik de bunun bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Cemaatlerin yerini cemiyetlerin alması, dini otoritelerin zayıflayarak bilginin tek elden değil de dijital platformlar vasıtasıyla çoğulcu bir bakışla analiz edilip alınması, dini ritüellerin kişisel olarak giyilebilir teknolojiler yardımıyla öğrenilip yapılması (zikirmatik, namaz öğreten seccade, kuran öğreten kalem, sanal gerçeklik ile kutsal mekan ziyaretleri, medya vaizliği, dua isteme blogları vb) gibi dijital dünyanın dini hayatı pek çok alanında bireyci yaklaşımın örnekleri görülebilir. Sonuç olarak dijitalleşmenin dini hayat üzerine etkilerinden ve bireyci yönünden söz etmek mümkün görünmektedir. Dijitalleşen toplumda, toplumsal hayatın din ve dini hayat üzerindeki etkileri ve bireycilik olgusu bağlamında nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi ile din ve topluma etkisi tartışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Din, Bireycilik, Dijitalleşme, Dijital Toplum, Dinsel Bireycilik.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, eenginkorkmaz@hotmail.com
[**] Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, umit.akti@dpu.edu.tr

MASONLUK VE KOMPANYONAJ: RENÉ GUÉNON ÖRNEĞİ

Mehmet ŞEKERCİ[*]
Mustafa GÖREGEN[**]

Özet

Kompanyonaj, Orta Çağ Avrupası'nda ortaya çıkan ve özellikle inşaat işçilerini bir araya getiren zanaatkar topluluklarının oluşturduğu bir örgütlenme biçimidir. René Guénon geleneksel toplumlardaki sembolizmlerin anlam ve önemini vurgular. Guénon'a göre Masonluk ve Kompanyonaj, bazı ortak sembolik ve manevi köklere sahiptir. Bu kökler, mistik ve ezoterik bilgileri barındırır ve insanın kendi içsel gerçekliğini keşfetmesine olanak tanır. Çalışmada Masonluğun kökenleri, metafizik, simgesel ve gizemli yönleri hakkında Guénon'un kapsamlı analizleri sunulmaktadır. Guénon, Masonluğun sadece bir sosyal organizasyon ya da laik bir etik sistemi değil, aynı zamanda derin bir manevi ve kozmolojik anlayışa erişimi mümkün kılan bir yol olduğunu öne sürer. Kompanyonaj, işçilik geleneğinin bir uzantısı olarak masonlukla benzer özelliklere sahiptir. Ona göre her iki kurum da eski geleneklere ve inisiyatik öğretilere dayanıp bireysel gelişimi ve aydınlanmayı hedefler. Guénon'a göre, bu gizli öğretiler, semboller ve ritüeller yoluyla, inisiyeler tarafından daha yüksek bilgi ve varoluş düzeyine ulaşmaya çalışırlar. Özellikle Guénon, masonluğun modern formunun bazı yönlerinin, özgün manevi köklerinden saptığını ve daha çok materyalist bir dünya görüşünü yansıttığını belirtir. Bununla birlikte, eski geleneksel ilkelerine sadık kalan Masonik çevrelerin hala var olduğunu ve bu çevrelerin gerçek anlamda ruhsal transformasyonu teşvik ettiğini söyler. Çalışma ayrıca Guénon'un Masonluk ve Kompanyonaj arasındaki ilişkiyi analiz ederken Batı'nın geleneksel bilgisini nasıl ele aldığını da inceler. Batı öğretisini, Doğu mistisizmi ve diğer ezoterik gelenekler ile karşılaştırarak, onun kendi içerisinde taşıdığı değerlere ve bilgiye dikkat çeker. Guénon'un çalışmaları ve analizleri, bu iki kurum arasındaki paralellikleri ve onların her bir bireyin içsel yolculuğuna nasıl katkıda bulunabileceklerini gözler önüne sererken modern dünyadaki sekülerleşme ve materyalizmin yanı sıra ezoterik ve manevi arayışların önemini vurgulamakta ve tarihsel bir perspektif sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Masonluk, Kompanyonaj, René Guénon, İnisiyasyon.

[*] Dinler Tarihi Uzmanı, MEB Öğretmen, msekerci78@gmail.com
[**] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafagoregen@karabuk.edu.tr

BİR ARADA YAŞAMA KÜLTÜRÜ AÇISINDAN OSMANLI DÖNEMİ SAFRANBOLU ÖRNEĞİ

Satı Mehmet GÜNDÜZ[*]
Mustafa GÖREGEN[**]

Özet

Makalemizin konusu Safranbolu'da bir dönem Rum ve Müslüman ahalinin bir arada yaşama kültürünü araştırma gayreti içerisinde olduk. Yaklaşık 7 Asır Safranbolu'da birlikte yaşamış, küçük sayılabilecek birkaç münferit olay dışında, genelde birbirlerinin hak ve hukukuna, dillerine dinlerine saygı gösteren iki ahalinin birlikte yaşama kültüründen örnekler ve kesitler sunmaya çalıştık. Bu sürecin sonunda kendilerinin bizzat tarafı olmadığı problemlerin bedelini birlikte ödemiş, istemedikleri halde birbirinden ayrılmak zorunda kalmış, göç yolunda ve istemeyerek gittikleri yerlerde çeşitli sıkıntılar çekmeleri rağmen Safranbolu ile bağlarını hiç koparmamış, Safranbolu kültürünü adetlerini geleneklerini bulundukları şehirlere taşımış, Türkiye aşığı insanların yaşamış oldukları zorlukları konu etmeye çalıştık. Makalemizden Safranbolu'dan halk arasında konuşulan fakat resmi olarak kayıt altına alınmamış bilgilerin kaynaklardan faydalanarak gün yüzüne çıkarılması ve Akademi camiasına kazandırılması amaçlanmıştır. Makalemizde yöntem olarak çeşitli kaynaklardan faydalanma, bunun yanında yerel'de o dönemi yaşamış ya da yaşayanlardan bizzat dinlemiş insanlarla birebir görüşmeler yapma ve bizzat saha çalışması gibi yöntemler kullanılmıştır. Safranbolu'dan yerel halk ile birlikte yaşamış Rum ahali geride izleri hala devam eden sosyal kültürel izler bırakmış, yapmış olduğu yapılar bugün hala ayaktadır. Örneğin Safranbolu İncekaya Su Kemeri, önceleri kilise olarak kullanılan şu an Safranbolu Ulu Camii olarak kullanılan yapının onlardan kaldığı bilinmektedir. Son yıllardan Safranbolu'dan mecburi göçe tabi tutulan Rumların yaşadığı şehirler ile Safranbolu arasında kültürel iletişim canlanmış. Çeşitli kültürel etkinliklerle geçmişe duyulan özlem bir nebze olsun giderilmeye çalışılmış. Safranbolu Belediyesi ile Skydra Belediyesi kardeş şehir olmuşlar karşılıklı geziler düzenlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gayri Müslim, Mübadele, Göç.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, gunduzmehmet78@hotmail.com
[**] Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mustafagoregen@karabuk.edu.tr

DİNİN GENÇLER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ VE YANSIMALARI

Sümeyye ÖZEL[*]
Ayşe ŞALLI[**]

Özet

Din, insanlık tarihi boyunca birey ve toplum üzerindeki etkileri bakımından sosyal gerçekliğin temel unsurlarından biri olmuştur. Din ile toplum arasındaki bu etkileşim, gerçekleştiği tarihsel süreç, ön plana çıkan başat unsurlar hem dinin hem de toplumun özgün karakteri gibi birçok faktörün gölgesinde gerçekleşmektedir. Bu süreç özgün etkileşim biçimlerini karşımıza çıkarmaktadır. Bu bağlamda toplumsal değişmenin hız ve görünürlük bakımından en belirgin kesimini temsil eden genç kitle de din ile toplum arasındaki etkileşimin yoğun olarak yaşandığı toplum kesimi olmuştur. Dinin genç nüfus üzerindeki etkileri din psikolojisi, din eğitimi, din sosyolojisi gibi pek çok bilim dalı tarafından ilgi odağı olmuştur. Sosyal bilimlerde, söz konusu etkileri konu edinen geniş bir literatür oluşmuştur. Bu kapsamda hazırlanan birçok lisansüstü tez bulunmaktadır ve her biri dikkate değer tespitler içermektedir. Bu bildiride, ülkemizde 2015 yılından bu yana din sosyolojisi alanında hazırlanan dinin gençler üzerindeki etkilerine dair görünürlükleri konu edinen lisansüstü tezler ele alınmaktadır. İlgili tezlerin tespitinde Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nin kayıtları veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Nitel araştırma yöntemleri kapsamında literatür taramasına yapılmış ve bu bağlamda üç adet tez tespit edilmiştir. İlgili tezler, künye bilgileri, dinin gençler üzerindeki etkilerinin hangi boyutlarıyla ele alındıkları, bu etkileşimlerde dinin hangi görünürlüklerle tasvir edildiği, bu tasvirlerde hangi yöntem ve tekniklerden istifade edildiği ve ulaşılan tespitlerde ön plana çıkan noktaların neler olduğu hususlarına odaklanılarak irdelenmektedir. Aynı zamanda ilgili çalışmaların benzerlik ve farklılıklarına da değinilerek bütüncül bir değerlendirme de yapılmaktadır. Çalışma, din ve toplumsal değişme ilişkisine gençler bağlamında ışık tutması bakımından din sosyolojisi alanına katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Değişme ve Din, Gençlik ve Din, Dini Görünürlükler.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, sumeyyeozel.222@gmail.com
[**] Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, aysesalli@karabuk.edu.tr

TÜRKİYE'DE DİNÎ HAYAT: 'AİLE VE DİNİ REHBERLİK BÜROLARI' VE 'ALO FETVA HATTI' KONULU LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yıldız ÖZCAN[*]
Ayşe ŞALLI[**]

Özet

Din, farklı toplumsal boyutlarda ve görünürlüklerde karşımıza çıkan temel olgulardan birisidir. Din sosyolojisi disiplinin sorunsalları arasında, din-toplum ilişkisinin toplumda görünürlük kazandığı alanlar, pratikler, anlamlandırma ve yorumlama biçimleri de bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığının 'Aile ve Dini Rehberlik Büroları' ile 'Alo Fetva Hattı' hizmetleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü Başkanlığın bu hizmetleri sırasında yaptığı arşiv kayıtları, toplumun değişim ve dönüşümüne, ön plana çıkan temel toplumsal problemlere dair detaylı bir tasvirler içermektedir. Bu bağlamda, bu bildiride Başkanlığın söz konusu kayıtlarını konu edinen, özellikle kayıtlı soruların içeriklerini detaylı bir şekilde içeren ve bu kayıtlara çalışma başlığında işaret eden yüksek lisans ve doktora tezleri ele alınmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi ve bu çerçevede verilerin elde edilmesinde literatür taraması kullanılmış, verilerin değerlendirilmesinde ise betimsel yaklaşım benimsenmiştir. Bu kapsamda Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi'nin kayıtları üzerinden dört adet tez çalışmasına ulaşılmıştır. Bu çalışmalarda 'Aile ve Dini Rehberlik Büroları' ile 'Alo Fetva Hattı'na gelen soruların içerdiği sosyolojik olay, olgular ve sorunsallar kayıtların ait olduğu yılların toplumsal yapısını tasvir eden unsurlar olarak ele alınmaktadır. İlgili çalışmaların derlenen soruları değerlendirme biçimleri, ön plana çıkan tespitleri, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar gibi noktalar genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Bu çalışma; Diyanet İşleri Başkanlığının 'Aile ve Dini Rehberlik Büroları' ve 'Alo Fetva Hattı'na gelen soru kayıtlarının, Türkiye'de sosyal gerçekliğin, toplumsal değişmenin ve din-toplum ilişkisinin anlaşılması, tasviri, toplumsal problemlerin tespiti hususlarında hacimli ve nitelikli bir toplumsal hafıza arşivi olduğuna işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca ilgili kayıtların ait oldukları yılların Türkiye'sine ışık tutması da bu çalışmayı dikkate değer kılan bir diğer husustur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Hayat, Toplumsal Değişme ve Din, Aile ve Dini Rehberlik Büroları, Alo Fetva Hattı.

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yildizözcn571@gmail.com
[**] Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, aysesalli@karabuk.edu.tr

ZAKAT AND ITS SOCIAL-ECONOMIC ROLES IN THE SOCIETY: EVIDENCE FROM NIGERIA

Idris Babatunde ADEYEMİ[*] – Abdurrahman YAZICI[**]

Abstract

Zakat is an important system given to people by Islam teaching. It's one of the biggest helpings in Islamic beliefs. The rules, features and set-up of Zakat show the beautiful parts of Islam. They prove how much it cares about supporting progress for everyone around the world in a way that lasts forever. The Zakat and Sadaqat Foundation (ZSF) is very important in giving money to help people socially and for charity work in Nigeria. This article looks at how ZSF disbursed money in 2018 and 2019. It discusses about where the funds were given out to different areas or tasks, focusing on spending it for chosen parts of a total country size that has more than half but less than two thirds of officially recognized states. This study is about understanding the social-economic roles and disbursement pattern of Zakat in society. It also looks at where it goes among people. This research is very important to teach us about how zakat - a form of charitable giving in Islam - works and spreads out throughout all parts of society. This study will especially look at education, healthcare and helping people with social needs support programs. It also plans to push further studies about zakat's effect on social life in Muslim communities. Finally, it hopes that Islamic countries will set up a system for this charity undoubtedly.

***Keywords**: Zakat, Disbursement patterns, Socio-economic roles, Institutionalization, Zakat and Sadaqat Foundation.*

[*] Social Science University of Ankara, idrisbabatunde.adeyemi@student.asbu.edu.tr.

[**] Social Science University of Ankara, abdurrahman.yazici@asbu.edu.tr

ASSET-BACKED AND ASSET-BASED SUKUK

Nazlı KOL* – Ömer Faruk TEKDOĞAN**

Abstract

Islamic finance, as an important and effective part of Islamic economy, derives its source from Shariah and basically based on profit-loss sharing and an interest-free mechanism. In this sense, Islamic certificates of investment is one of the most important and widely used instrument in Islamic Finance. Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) determined some rules related to sukuk and its issuance process. Accordingly, they are defined as undivided and common shares in the ownership of tangible assets, usufruct and services. On the other hand, sukuk are classified typically as "trade-based" and "participatory", based on whether they are issued to finance trade or investment. After the global financial crisis in 2008, some default cases occurred and then, a new classification entered the sukuk discourse, that sukuk is whether "asset-backed" or "asset-based". This was notable in terms of defaulting on any sukuk for the first time in modern history. Another noteworthy thing is about these default situations that none of the assed-backed sukuks had default crisis while asset-based sukuk had this problem several times. The reason for this was related to their securitization processes. Asset backed sukuk are issued in accordance with a true securitization transaction of underlying assets, asset based sukuk are a securitization of receivable. At this juncture, the issue of compliance with Shariah of transactions within the scope of new classification types comes to the fore both in terms of formal rules and the spirit of Islam. In this framework, this study aims to draw attention to the place of the issue in Islamic philosophy beyond its compliance with formal conditions. As a result, the study is concluded with the argument that while asset-based sukuk do not comply with both the formal rules and the spirit of sharia which aims to eliminating interest and ambiguity and all unjust treatment in all financial activities, asset-backed sukuk are totally aligned with both the formal rules and the spirit of Shariah, as it is based on the understanding of risk taking and sharing of profits and losses.

Keywords: Asset-backed sukuk, Asset-Based Sukuk, Islamic Finance, Shariah Perspective of Sukuk, Sukuk Differentiation.

* Social Sciences University of Ankara, Nazlikol1990@gmail.com.

** Assoc. Prof. Dr. Social Sciences University of Ankara.

Assessment of the Emerging Islamic Banking Experience in Ethiopia

Fahmi Hussein Abdulkadir [*]
Adnan OWEIDA [**]

Abstract

The Islamic banking operations started in Ethiopia in 2013 through window-based interest-free services and as fully-fledged bases in 2020. This study aims to assess the emerging Islamic Banking experience in Ethiopia, especially the newly established ones. It further tries to investigate the general performance of these banks, their outlook, prominent opportunities, and challenges. To collect data for the research an online survey questionnaire has been arranged and shared with the Ethiopians who reside in (Jigjiga) city. A total of 93 respondents participated in the study survey. The main findings of the study have shown that the newly established Islamic Banks have a great level of confidence from the public, can play a significant role in economic development, have good customer service, and can promote financial inclusion within the nation. On the other hand, the banks are struggling with issues such as a lack of transparency, absence of public awareness, shortage of skilled staff, and regulatory challenges. The research findings seem to signify that there is an optimistic future for the Islamic Banking industry in Ethiopia. It is hence endorsed that the policymakers in Ethiopia should encourage these emerging financial industries.

Keywords: Islamic Banks, Newley Established Islamic Banks, Ethiopia, Shariah

[*] Social Sciences University of Ankara, Center for Islamic Economics and Finance, fahmihussein.abdulkadir@student.asbu.edu.tr,
[**] Social Sciences University of Ankara, Center for Islamic Economics and Finance, adnan.oweida@asbu.edu.tr

استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الفتوى وتعليم الثقافة الإسلامية

أحلام زايد*

نعيم حنك *

ملخص

الإسلام هو ثاني أكبر الديانات وأسرعها نموًا، والشريعة الإسلامية تمثل جزء عميق من الحياة اليومية للمسلمين، في حين أن مصادر الشريعة متاحة لأي شخص، إلا أنها غالبا ما تتطلب شخصا مؤهلا تأهيلا عاليا لتقديم الفتوى، ومع التطور السريع لتكنولوجيا الاتصالات على المجتمع البشري العالمي، أصبحت الفتاوى متوفرة في كل وقت من خلال ما يعرف بالذكاء الاصطناعي وعلى سبيل المثال الروبوت صوفيا التي كانت واحدة من البرامج الناجحة في الذكاء الاصطناعي، وقد جاءت هذه الدراسة لتقديم التأثيرات المحتملة للذكاء الاصطناعي والروبوتات وهذا من ناحية تقييم مدى جواز استخدام هذه الأخيرة وكذا تقنيات الذكاء الاصطناعي على حد سواء في الحياة اليومية للمسلمين، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان الحكم الشرعي والمعايير والضوابط لاستخدام تقنية الذكاء الاصطناعي والروبوت لأداء المهام اليومية لدى المسلمين، سيتم الاعتماد على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي لكونهما الأدق في وصف مصطلحات الدراسة، من خلال الرجوع إلى الكتب والملتقيات والمجلات العلمية المحكمة، وكذا تحليل لبعض المواقع الإلكترونية التي تحتوي على آخر تقنيات الذكاء الاصطناعي، توصل البحث إلى نتائج منها أن التطورات الحالية والمستقبلية في الحضارة الإنسانية سوف تشكل تحديا لحياة المسلمين، إذ نجد أن استخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت يساعد في أداء المهام اليومية لدى الأفراد عامة، غير أنه توجد معايير عديدة وضوابط شرعية كثيرة لاستخدام الذكاء الاصطناعي والروبوت في الحياة اليومية لدى المسلمين خاصة، ويجب الالتزام بها لتحقيق المشروعية في استخدامها مع الحفاظ على المصلحة العامة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الفتوى، الذكاء الاصطناعي، الروبوت،

* طالبة دكتوراه، المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف، ميلة، الجزائر، a.zaid@centre-univ-mila.dz

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا naimhank@karabuk.edu.tr

التجديد الفقهي في عصر العولمة: صناعة الفتوى نموذجًا

برهان مازاك *

أ.د. أيمن صالح *

ملخص

في عصر يتسم بسرعة التغيرات وتداخل الثقافات، يواجه الفقه تحديات فريدة تستدعي منهجية تجديدية تواكب هذه التغيرات، وهذا البحث يستكشف كيف يمكن للفقه أن يتجدد ويتكيف في سياق العولمة، مع التركيز على صناعة الفتوى كمثال حي على هذا التجديد والعولمة، بما تحمله من تدفق المعلومات والتفاعلات الثقافية، تفرض تساؤلات جديدة ومعقدة على المفتين المعاصرين، وهذا الواقع يدفع إلى إعادة التفكير في كيفية تقديم الفتاوى بطرق تتماشى مع هذه التحديات الجديدة، مع الحفاظ على جوهر الشريعة ومقاصدها. وتأتي أهمية البحث من كون صناعة الفتوى لم تعد مقتصرة على الأساليب التقليدية فحسب، بل توسعت لتشمل استخدام التكنولوجيا الحديثة، وهو ما يعزز من الحاجة إلى فهم كيفية تأثير هذه التغيرات على الفقه وعلى الفتاوى الصادرة من قِبل المفتين أو الجهات المعنية بها. ويسعى البحث إلى تحليل كيفية تأثير العولمة على الفقه وصناعة الفتوى، واستكشاف مختلف الأبعاد المتعلقة بصناعة الفتوى في عصر العولمة، بما في ذلك التحديات الناشئة عن التنوع الثقافي والاجتماعي، وكيفية التعامل مع هذه التحديات بطرق مبتكرة وفعالة، وكذا استشراف المستقبل لصناعة الفتوى موضحًا كيفية توازن الفقهاء بين الأصالة والحداثة. تتركز مشكلة البحث حول كيفية مواجهة الفقه للتحديات التي تفرضها العولمة، وخصوصًا في مجال صناعة الفتوى. يتبع البحث منهجًا تحليليًا وصفيا يستند إلى دراسة النصوص الفقهية ومراجعة الأدبيات المعاصرة، بالإضافة إلى تحليل بيانات من واقع الحال في مجال الفتوى الإلكترونية واستخدام التكنولوجيا في الفتوى. ويستخدم المنهج المقارن لمقارنة مختلف الأساليب والممارسات في صناعة الفتوى بين مختلف العصور أو الثقافات، ويمكن أن يشمل أيضًا مقارنة بين المدارس الفقهية المختلفة في تناولها لمسائل معاصرة تتعلق بالعولمة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، التجديد الفقهي، صناعة الفتوى، العولمة.

* جامعة قطر

* أستاذ دكتور، جامعة قطر، Bm1901123@qu.edu.qa

اعتماد التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة

منار الدين الدقر [*]

د. محمد الصديق [*]

ملخص

إن المجتمع اليوم يشهد ثورة كبيرة في ميدان تكنولوجيا المعلومات، ووسائل الاتصالات والتواصل المتنوعة، والتي ألقت هذه بظلالها الوافرة على جميع مجالات العلوم النظرية والتجريبية، ومن ضمنها العلوم الإسلامية، حيث تزايدت الدعوة في الآونة الأخيرة إلى أهمية دمج التكنولوجيا بتدريس العلوم الإسلامية؛ لأنَّها تحسِّن من النتائج التعليمية على مستوى المعلِّم والمتعلِّم والمادة العلميَّة، وغير ذلك من الإيجابيات على الفرد والمجتمع. انطلاقًا من مبدأ مناسبة الشريعة الإسلامية لكلِّ زمان ومكان، يمكن القول: بضرورة مواكبة علوم الشريعة الإسلامية لكلِّ تطوُّرٍ تكنولوجيٍّ حاصلٍ في العصر الحديث؛ للوصول إلى تطوير تدريس العلوم الإسلامية، وبيان أهميَّة ذلك، ومن هنا تظهر إشكالية البحث من خلال السؤال الرئيس في البحث: ما أهمية وضرورة دمج التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة؟ ومن ثم تسليط الضوء على أهمية التكنولوجيا الإلكترونيَّة في تدريس العلوم الإسلاميَّة ودواعي استخدامها، والإشارة إلى كيفية الاستفادة من التكنولوجيا في تدريس العلوم الإسلاميَّة.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإسلامية، الشريعة الإسلامية، تدريس العلوم الإسلامية، التكنولوجيا.

[*] جامعة قطر

[*] أستاذ دكتور، جامعة قطر، Bm1901123@qu.edu.qa

حكم عقد الزواج عبر مواقع التواصل الاجتماعي

قوادري معمر *

الملخص:

الاسلام تشريع كامل تناول جوانب الحياة كلها، و نظمها على قواعد متينة وأسس رصينة، و هو صالح لكل زمان ومكان لما فيه من المرونة .ومن أهم أهداف الاسلام تأسيس مجتمع سليم القواعد، سليم البناء ، متماسك الأطراف والجوانب. لذى اعتنى الاسلام بنواته الأساسية الأسرة أيما عناية و نظمها على قواعد واضحة مبنية على مصلحة ثابتة لا تتغير، والزواج طريق إنشائها سماه الله عزو جل في القرآن الكريم بالميثاق الغليظ، حيث أحكمت الشريعة الاسلامية تنظيمه من جميع الجوانب ، غير أن التطورات التي شهدها المجتمع في السنوات الأخيرة خاصة التطورات التكنولوجية التي غزت العالم وما صاحبها من وسائل التواصل الاجتماعي أحدثت الكثير من المسائل في مجالات متعددة منها كيفية تنظيم الزواج وإنشاءه. فما كان من الفقهاء المسلمين المعاصرين الا التصدي لهذه المسألة و غيرها و استنباط حكم شرعي لها وفقا لقواعد الإسلام ومقاصده الشرعية. ومنه يهدف هذا البحث إلى معرفة آراء المجتهدين المعاصرين حول حكم الزواج عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، والأحكام المرتبطة به، والاطلاع على دليل أراءهم، و محاولة الخروج بحكم يخدم المجتمع الاسلامي في تكون أسره على المودة و الرحمة ، و يتماش مع هذا التطور التكنولوجي المبهر. مما سبق تبرز إشكالية هذا الموضوع كما يأتي: هل تمكن الفقهاء المعاصرين من معالجة حكم عقد الزواج عن طريق الوسائل التواصل الاجتماعي معالجة ناجحة فخرجوا بحكم شرعيا موحد؟ أم اعتبروها مسألة عابرة دخيلة على المجتمع المسلم فوجهوها بالتجاهل؟ هذه الإشكالية نحاول الإجابة عليها باتباع المنهج الوصفي التحليلي، و ذلك بوصف المسألة وصفا كاملا من جميع الجوانب ، حيث نتطرق لآراء الفقهية الخاصة بهذه المسألة، وتحليلها وتمحيصها. والنتائج التي توصل إليها البحث: حكم عقد الزواج عبر التواصل الاجتماعي، نخرج به من الجدل حول هذه المسألة المستجدة. تثبيت قاعدة الإسلام صالح لكل زمان ومكان، من خلال تعامله مع القضايا المستجدة، والمتعلقة بالتطور التكنولوجي الحاصل في عالم اليوم. كيفية معالجة الاسلام لما ينجر على عقد الزواج عبر التواصل الاجتماعي من مشاكل اجتماعية ونفسية وقانونية، كيف تعامل فقهاؤنا مع مسألة الشهود ومجلس العقد عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: عقد النكاح، التواصل الاجتماعي، الحكم الفقهي، العقد الالكتروني.

* جامعة غرداية، الجزائر، Maamar.kouadri@univ-ghardaia.dz

القدرة في جهاد الدفع "غزة نموذجاً"

براء خليل اليوسف *

د. حسام الدين خليل*

ملخص

قال النبي ﷺ: فيما روي عن ثوبان رضي الله عنه: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها" إن هذا التداعي الذي أخبرنا عنه النبي ﷺ لا يكون في المجال العسكري فقط، إذ لا بد وأن يترافق معه تداعياً سياسياً وفكرياً وثقافياً، ومن فضل الله عز وجل على أمة الإسلام أن قيض لها من الدعاة والعلماء من يقف كالطود الشامخ في جميع ساحات الصراع مع الباطل، حيث تصدر كثير من الباحثين في بداية الألفية، بالرد على من أبطل جهاد الطلب، وذلك بعد تأثر الكثير بشيطنة الجهاد من قبل الغرب انسجاماً مع متطلبات المرحلة، وتحقيقاً للاعتدال المنشود، وما كنا ندري أن جهاد الدفع الذي كان من المسلمات، سيكون في مرحلة لاحقة محل إشكال، ومثاراً للأخذ والرد من قبل البعض، فإن كان الأول انسجاماً مع مواجهة الجماعات المجاهدة في أفغانستان ثم في العراق، فالثاني انسجاماً مع المواجهة مع اليهود بعد طوفان الأقصى، فكان لزاماً على الباحثين أن يبذلوا جهدهم في بيان الحق ويهدف البحث إلى تحرير مصطلح القدرة وضبطه شرعياً وسأعمل على استقصاء أقوال الفقهاء في جهاد الدفع وشروطه الموضوعية ثم الرد على أهم الشبهات المتعلقة بالجهاد في فلسطين عامة وطوفان الأقصى خاصة أما مشكلة البحث فإن دفع العدو الصائل من الأمور التي اتفقت عليها الشرائع والأعراف المختلفة، وهي من المسلمات والأصول التي لا يختلف فيها العقلاء، حيث تناولها الفقهاء في كتبهم دون تفصيل كما هو معهود في جهاد الطلب، مما دفع بعض أهل الأهواء إلى استغلال هذا الاختصار، والتدليس على الأمة، باعتماد ما اشترطه الفقهاء في الطلب وكأنهم قد اشترطوه في الدفع، من أجل ذلك كان لا بد من تحرير المسألة وضبط المفاهيم وسأعتمد في بحثي هذا منهج الاستقراء التحليلي حيث سأستقصي ما يتيسر من أقوال فقهاء المذاهب الأربعة ثم أحللها واستنبط منها ما يحرر المعاني ويضبط الأصول ويقرر الأحكام وأثمر هذا البحث عن نتائج تتمثل في ضبط مفهوم القدرة وتمييزه إذا تعلق بجهاد الدفع عن بقية الأحكام الشرعية والأفعال الإنسانية و إبطال شبهة اشتراط القدرة في الدفع، من خلال اتفاق الفقهاء على اسقاط الشروط الموضوعة للجهاد إذا تعين على الأفراد و ربط مخرجات البحث الشرعية مع معركة طوفان الأقصى ومطابقتها مع الواقع كذلك إبطال المقدمات اللاشرعية، التي أسست عليها جماعة المداخلة نتائجها، وروجت لها على أنها أحكام شرعية مسلّمة.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، القدرة في الجهاد، جهاد الدفع، غزة.

---

* طالب دكتوراه، جامعة كارابوك، تركيا

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا.

مذاهب الأصوليين في المحكم والمتشابه وأثرها في الفروع الفقهية (المؤثرات الصوتية والإيقاعات أنموذجا)

آية علي عمار الراجحي*

د. نعيم حنك*

ملخص البحث

إن تردد البيان بين الظهور والخفاء، وبلوغه أعلى الدرجات بين النقيضين هو ما حصره الأصوليون في قولهم: المحكم، والمتشابه، فهذه الدلالة هي إحدى أقطاب علم أصول الفقه وعمدته، وهي من المباحث الشائكة التي كان لها اختصاص نظر لما عرف من خلافات وردود ومناهضات لدى علماء الأصول على مدى القرون، فلقد حظيت باهتمام كبير من قبلهم، ولاتصاله بعلم اللغة العربية، ومدى تفاوتهم في فحوى الخطاب، واختلافهم في حد هذين المصطلحين، وقع الإشكال والخلاف فيما بينهم، ولاعتبار ميدان علم أصول الفقه هو عينه الجانب الفقهي التطبيقي وقع الخلاف في معالمه، فما إن حصل الإشكال في الأصل فلا مناص في وقوعه على الفرع أيضا؛ ولهذا فقد أحببنا أن تكون مقالتنا حول تناول هذين المصطلحين؛ وفقا لمنظور فقهاء المذاهب، وسعيا لتحقيق الأهداف في أرض الواقع فإن المغزى من هذه المقالة عدة أهداف، أهمها: تتبع تنظيرات أهل الأصول من شتى المذاهب في مصطلحي: المحكم والمتشابه، فضلا عن التمعن في مدى اتفاقهم واختلافهم فيها، ووصولا لمناقشة الآراء المختلفة في ذلك، وبيان آثارها في تجاوز الخلاف في فروع الفقه الإسلامي؛ وذلك من خلال تطبيقات الفقهاء وتحليلها تحليلا دقيقا مبينا التناغم والانسجام بين التنظير وتطبيق الفقهاء. وأما عن آليتنا في هذه المقالة فإن المنهج الاستقرائي كان حاضرا في الشق الأول، فلتتبع تنظيرات الأصوليين في قواعد المحكم المتشابه وجمعها، ووصولنا إلى التكييف الشرعي لهما هو مضمون هذا المنهج، وأما حديثنا عن مذاهب الفقهاء الأربعة، وتطبيقاتهم المترتبة على مدى اختلافهم لمفهومي: المحكم والمتشابه استعنا بمنهجي الوصفي والمقارن؛ وذلك لإبراز أوجه الشبه والاختلاف لما عند المذاهب الأربعة من أساس ومقابلتهما، والعدول بها إلى أهم نتائج الخلاف. فكان من أهم نتائج هذه المقالة: اختلاف الأصوليين في فروع الفقه الإسلامي كان عائدا لمنهجهم الأصولي واتجاههم المذهبي الفقهي في تناول المحكم والمتشابه. إن التعرف على مسالك الأصوليين في التعامل مع الدلالات وتفاوتهم فيها يولد التحلي بروح التسامح وقبول الأطراف المخالفة لدى طلبة العلم سادا الباب أمام التعصب الفرقي الناتج عن سوء فهم حقيقة المحكم والمتشابه.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، المحكم والمتشابه، الفروع الفقهية، المؤثرات الصوتية.

* طالب دكتوراه، جامعة كارابوك، تركيا

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا. naimhank@karabuk.edu.tr

التكييف الفقهي لعقود تطوير البرمجيات والنظم المعلوماتية

نورالدين حباك*

د. شعيب يوسف*

ملخص

لقد شهدت البشريةُ في القرونِ المتأخرةِ تواليَ ثوراتٍ صناعيةٍ؛ قفزت بها من عالم الصناعة اليدوية إلى خطوط الإنتاج الآلية، وامتدّ تأثير هذه التحولات ليشمل مناحي الحياة كلها. هذا، وإنّ مُحرّك هذه التحولات وقلبها النابض هي النُظم المعلوماتية والبرمجيات الحاسوبية والهاتفية، فليس غريبا حينئذٍ التلهفّ لاقتناء ما يستجدُّ منها، والتعاقد مع مطوّريها شراءً وتأجيرا ولما كان المسلمُ محكوما في تعاملاته كلها بشرعٍ يضبطه، ومن جملة هذه التعاملات ما يُجريه من عقود وتصرفاتٍ، فالسؤال الذي يسبق إلى الأذهان في هذا السياق : هل يجوز أن تكون هذه البرمجيات محلاّ للمعاوضات والتبرعات؟ وما التكييف الفقهي لهذه العقود؟. تتطلّع هذه الدراسة للإجابة عن هذه الإشكالات العلمية، وتحقيق جملةٍ من الأهداف، أوجزها في النقاط الآتية: التأصيل لمالية البرمجيات وكونها محلا صالحا للتعاقدات، تجلية صور العقود الواردة على البرمجيات بمختلف أنواعها. بيان التكييف الفقهي الأمثل لهذه العقود. وقد انتهجتُ في بحثي المنهج الوصفي في عرضي لما يتعلق بماهية البرمجيات وأنواعها وتوصيف العقود الشائعة في تطويرها، مستعينا بآليتي الاستقراء والمقارنة في تتبعي لصور العقود وتجميعها ودراستها دراسة مقارنة، مع ما يتخلُّل ذلك من استخدام للمنهج الاستنباطي في التأصيل لهذه العقود وتكييفها شرعيا وربطها بأحكامها الفقهية. وقد توصلت الدراسة لجملة من النتائج، هذه أبرزها: تكيّف البرمجيات –باعتبارها إبتكارات ذهنية– حقا من الحقوق المعنوية، وبتكييف أدق هي من قبيل حقوق التأليف. مالية البرمجياتِ أمرٌ محسومٌ لمنفعتها وتموّل الناس لها باعتبار مفهوم المال بشكله الواسع عند المحققين شيوع صورٍ كثيرة للتعاقد على البرمجيات، و قد أمكن تكييفها ما بين استصناعٍ أو إجارة مشتركة على تفصيلٍ وتحقيقٍ نذكره في ثنايا البحث إن شاء الله

الكلمات المفتاحية: عقود، البرمجيات، التكييف، الحق المعنوي

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر، an_habbak@esi.dz

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر

المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين ضرب من ضروب الجهاد "دراسة أصولية"

أحمد قدوع *

د. نعيم حنك*

ملخص:

تهدف الدراسة إلي بيان المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين، وحكمها وذكر بعض الشواهد عليها من الكتاب والسنة، وإبراز ما لها من أثر في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية وموازنة المصالح والمفاسد وما يترتب عليها من تحقيق مقصود الشارع الحكيم، حيث أن الدراسة تركزت على قضية المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين وأنها تعد من الجهاد في سبيل الله، والأثر المستفاد منها، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي للمحاولة في علاج مشكلة البحث التي تدور على سبب من أسباب الخذلان للأمة من قبل بعض منتسبيها، وما يجب عليهم اتجاه إخوانهم المضطهدين في البقاع الإسلامية التي تدور بها الحروب مع الكفار، وتبيين أقل واجب على المسلمين في ظل الحرب الصهيونية التي تدور رحاها على إخواننا المسلمين في غزة في هذه الأيام، وبيان الحكم والأثر الشرعي للمقاطعة الاقتصادية على الدولة المحاربة وأعوانها، ومن أهم ما توصل إليه البحث من نتائج أن المقاطعة الاقتصادية للكفار المحاربين تعد من الواجبات. إن مقاطعة شركاتهم ومنتوجاتهم مثلا ومن ينوب عنهم من مندوبين في بلاد المسلمين يعتبر من الإيمان، وأن تلك المقاطعة امتثال لأمر الله تعالى باعتبار مقاصدها في ما تؤول إليه من نفع وما لها من بالغ الأثر في الضغط على العدوان، وإعادة الحسابات للتوقف عن هذه الحرب فضلا عن دفعه من أراضي المسلمين التي اغتصبها وطلب جهاده، وما يكون من إحساس المسلمين بأنهم يد واحدة رغم تخاذل حكامهم، وبذلك تتحقق مقاصد الشريعة في الاجتماع والاهتمام بأمر المسلمين والجهاد بالاستطاعة. وتوصي الدراسة بالاستمرار في تلك الدراسات التي تبين أسباب القوة للعدو وتجفيف منابعها، حتى تتركز القاعدة الأولى للانطلاق والعودة لمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده.

الكلمات المفتاحية: المقاطعة الاقتصادية، ضروب الجهاد، نصرة الإسلام، غزة.

* طالب دكتوراه، جامعة كارابوك، تركيا

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا. naimhank@karabuk.edu.tr

الصكوك الذكية واستخداماتها المعاصرة في الأسواق المالية

أسماء دردوري *

د. توفيق الأزرق *

الملخص:

تهدف هذه الدراسة الى إبراز استعمال الصكوك الذكية كأداة مالية إسلامية من أحدث ما وصلت إليها تكنولوجيا إصدار الصكوك وذلك من خلال دراسة واقع إصدارات الصكوك الذكية واستعمالاتها وتداولها في الأسواق المالية الإسلامية. لذا تتمحور إشكاليتها في: كيف تستخدم الصكوك الذكية؟ على افتراض وجود استعمال معاصر للصكوك الذكية. توصلت الدراسة الى الصكوك الذكية عبارة عن أدوات مالية إسلامية رقمية تعمل وفق تكنولوجيا عالية وتوجد استعمالات معاصرة للصكوك الذكية، بل أنها أيضا باعتبار خصائص المتميزة عن بقية الأدوات المالية تحل لها دورا في تطوير وتوسيع الأسواق المالية الإسلامية وأيضا يمكن أن نعتبرها بديلة عن الصكوك التقليدية في المستقبل.

الكلمات المفتاحية: الصكوك الذكية، بلوك تشين، الأسواق المالية الإسلامية.

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية asma.derdouri.ens@gmail.com

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية

المتطلبات الشرعية لإدراج الشركات في الأسوق المالية الإسلامية ودور الهيئات الرقابة الشرعية فيها: دراسة حالة سوق رأس المال الإسلامي الماليزي

جيرو بوريما *

توفيق الأزرق *

ملخص

تعتبر الأسواق المالية الإسلامية وعلى وجه الخصوص سوق رأس المال الإسلامي الماليزي من الأسواق المالية الناجحة في العالم، حيث تقوم بحشد الأموال الفائضة من ماليزيا وكافة دول العالم عن طريق طرح أدوات مالية إسلامية مثل الصكوك الإسلامية، واستخدامها في تنفيذ مشاريع ضخمة أدت إلى ازدهار اقتصاد ماليزيا، ويرجع نجاح سوق رأس المال الإسلامي الماليزي إلى عدة عوامل اقتصادية ومالية وتنظيمية منها: اللجنة الاستشارية الشرعية التي بدورها لعبت دورًا بارزًا في ضمان التزام السوق بأحكام الشريعة الإسلامية وجذب رؤوس الأموال للمستثمرين الذين يتجنبون استثمار أموالهم في الأسوق المالية التي تطرح الأدوات المالية المحظورة شرعًا. هدفت هذه الدراسة إلى توضيح مفهوم، نشأة وأهمية سوق رأس المال الإسلامي، كما سعت الدراسة إلى استعراض دور الهيئات الرقابية الشرعية لضمان توافق المعاملات المتداولة في السوق بأحكام الشريعة الإسلامية، ومن أهداف الورقة أيضاً دراسة المتطلبات والضوابط الشرعية لإدراج الشركات في سوق رأس المال الإسلامي الماليزي. وجاءت هذه الدراسة إجابةً على التساؤل التالي: "ما هي المتطلبات الشرعية لإدراج الشركات في سوق رأس المال الإسلامي الماليزي؟". واتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي للاطلاع على ما كتب حول الموضوع، وبالإضافة إلى المنهج التحليلي لمعرفة مدى كفاءة الضوابط الشرعية المصدرة من قبل اللجنة الاستشارية الشرعية في عملية إدراج الشركات في السوق. توصلت الدراسة إلى أن الهيئات الرقابية الشرعية في سوق رأس المال الإسلامي المتمثلة في اللجنة الاستشارية الشرعية تلعب دورًا بارزًا في ضمان التزام معاملات السوق بمبادئ الشريعة الإسلامية، من خلال إصدار القرارات و تقديم الاستشارة ورقابة العمليات وغيرها من النشاطات لتوعية العاملين والمتعاملين في السوق. كما توصلت الدراسة إلى أن اللجنة الاستشارية الشرعية أصدرت ضوابط ومعايير شرعية لكشف مدى تطابق أنشطة ومنتجات الشركات لأحكام الشرعية قبل إدراج الأوراق المالية للشركات في سوق رأس المال الإسلامي، وخلصت الدراسة أيضاً إلى أن هذه المعايير تنقسم إلى قسمين أساسين، حيث يقوم القسم الأول بتحليل نشاط الشركة الأساسي، والقسم الآخر يقوم بتقييم النسب المالية لمعرفة مدى التوافق الشرعي في هذه الشركات.

الكلمات المفتاحية: الأسواق المالية الإسلامية، سوق رأس المال الإسلامي الماليزي، الرقابة الشرعية.

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية boureima.guiro2@student.asbu.edu.tr

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية

تأثير تقنية سلسلة الكتل (Blockchain) على المفاهيم الفقهية في المعاملات المالية

[*] **Mohamedou Mohamed Lemine Babah**

توفيق الأزرق [*]

ملخص

تعد التقنية اللامركزية ثورة تكنولوجية كبيرة لها تأثير كبير على العديد من المجالات، بما في ذلك المجال المالي. لذلك، من المهم دراسة تأثير هذه التقنية على المفاهيم الفقهية التقليدية في المعاملات المالية لذلك جاء هذ البحث ليساهم في سد تلك الفجوة حيث يتناول هذا البحث تأثير التقنية اللامركزية، وتحديداً تقنية البلوك تشين، على المفاهيم الفقهية في المعاملات المالية. يبدأ البحث بتعريف التقنية اللامركزية وتقنية البلوك تشين، ثم يناقش تأثير هذه التقنيات على المفاهيم الفقهية في المعاملات المالية، من حيث النقود: ناقش البحث تأثير تقنية البلوك تشين على مفهوم النقود، حيث أدى ظهور العملات الرقمية المشفرة إلى تحدي المفاهيم التقليدية لنقود، حيث تتميز العملات الرقمية المشفرة بخصائص مختلفة عن العملات التقليدية. ناقش البحث تأثير تقنية البلوك تشين على مفهوم العقد، ومكوناته من أركان (الصيغة, العاقدان, محل العقد) كما أدى ظهور العقود الذكية إلى إمكانية إبرام العقود إلكترونياً دون الحاجة إلى طرف ثالث موثوق به حيث يتم تنفيذ هذ النوع من العقود بصفة ذاتية عبر هذه التقنية وهو ما يطلق عليه مصطلح (Peer to Peer) وخلص البحث إلى أن، تقنية البلوك تشين، لها تأثير كبير على المفاهيم الفقهية في المعاملات المالية، وإن كانت حظيت بالعديد من الدراسات غير أنها أوجبت إعادة النظر في بعض المفاهيم التقليدية، مثل مفهوم النقود، والعقود والمفاهيم المتعلقة بهم.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، المعاملات المالية، Blockchain.

[*] جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية Mohamedou.babah@student.asbu.edu.tr

[*] جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية

المقاصة وتطبيقاتها المعاصرة في البنوك والمؤسسات المالية

مصطفى موريكو *

توفيق الأزرق *

ملخص

إن المقاصة هي إسقاط دين مطلوب لشخص على غريمه، في مقابلة دين مطلوب من ذلك الشخص لغريمه. وهي من العقود المسماة التي تحدث الفقهاء القدماء عنها وأجازوها إذا تحققت فيها شروطها، إلا أنها طرأ عليها بعض التعديلات مع مرور الزمن ودخول المقاصة بين البنوك والمؤسسات وفي أسهم الشركات، ومن هنا تبرز اشكالية الدراسة "كيف تتم المقاصة في المؤسسات المالية؟ وما مدى موافقتها مع الأحكام الشرعية؟ " بناء على ما سبق تهدف هذه الدراسة إلى بيان حقيقة المقاصة في الفقه الاسلامي، مع تطبيقاتها المعاصرة في البنوك والمؤسسات المالية وبيان حكمها الشرعي. وتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي لبيان حقيقة المقاصة في الفقه الاسلامي وكيفية تطبيقها في البنوك. والمنهج الاستقرائي في الحكم عليها. وقد تضمنت الدراسة مبحثين أساسيين أولهما على المقاصة في الفقه الاسلامي، وقد تطرق فيه الباحث إلى بيان مفهوم المقاصة حكمها الشرعي مع شرح محلها وأنواعها. والآخر حول تطبيقات المقاصة في الديون وقد احتوى هذا المبحث على شرح تطبيقات المقاصة التقليدية والمعاصرة بين البنوك، بيان عملية المقاصة في بطاقة الائتمان، مع الكشف عن المقاصة المحرمة. وانتهت الدراسة بخاتمة كانت عبارة عن أهم النتائج والتوصيات .وأهم ما يتوقع كنتيجة لهذه الدراسة هي كالآتي:أن المقاصة هي إسقاط دين مطلوب لشخص على غريمه، في مقابلة دين مطلوب من ذلك الشخص لغريمه، وهي مشروعة في الفقه الاسلامي، تكون بين الدينين. المقاصة نوعان: أحدهما المقاصة الوجوبية: هي سقوط الدينين تلقائيا دون طلب أو توقف على تراضي الطرفين أو رضا أحدهما. والآخر المقاصة الاتفاقية: وهي سقوط الدينين بتراضي الطرفين على انقضاء الالتزام فيما بينهما. وكلا النوعين جائز مع إذا تحققت فيهما شروطهما. مع جواز تطبيقاتها المعاصرة إن توفرت فيها شروط المقاصة سواء كانت شروط المقاصة الاتفاقية أو الجوبية.

الكلمات المفتاحية: المقاصة، البنك، المؤسسات.

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية moussamariko99@gmail.com

* جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية

التجارب الطبية على الإنسان مشروعيتها وضوابطها

نبيل سيد عيسى*

خالد ديرشوي*

ملخص

يعتبر علم الطب من العلوم الجليلة المهمة في حياة الناس، والتي أولتها الشريعة اهتماما كبيرا, لما لها من الدور الكبير في حفظ مقاصدها الكلية, لكن هذا العلم تقدمه وتطوره مرهون بما يجريه العلماء والباحثون من أبحاث علمية وتجارب طبية مختلفة, فبفضل هذه التجارب استطاع العلماء إيجاد العلاج لكثير من الأمراض التي فتكت بالبشرية وحصدت آلاف الأرواح لمدة طويلة من الزمان, ومع الأهمية الكبرى التي تحتلها التجارب الطبية, وآثارها المهمة في التقدم الطبي, إلا أنها تشكل خطورة عظيمة على الناس, إذا أطلق العنان للمراكز البحثية وشركات الأدوية التي أصبحت التجارب الطبية مصدر ثروة ضخمة لها, ولا رادع أخلاقي –عند أكثرها– يردعهم من تعريض حياة الناس للخطر لتحقيق سبق علمي واحتكار أنواع من العلاج أو القاح واستغلال حاجة الناس إليها من أجل جمع الثروات الطائلة, ومع أن أكثر التجارب خطورة تحصل في بلاد المسلمين, حتى أصبحت أشبه بحقل تجارب، لا تزال الأبحاث والدراسات الشرعية في هذه الصدد قليلة جدا، ولا تخلو من تنازع في بيان الحكم الشرعي لها، فجاء هذا البحث ليساهم في حل هذه الإشكالية من خلال توضيح موقف الشريعة من هذه التجارب وبيان الضوابط اللازمة لإجرائها على جسم الإنسان، هادفا إلى توضيح ماهية التجارب الطبية وتحديد أنواعها وبناء التصور الصحيح حولها وبيان مقاصدها ومناقشا للأدلة الشرعية ووضع الضوابط الحاكمة لها، مستعينا في ذلك كله بالمنهج الوصفي التحليلي، ليثمر هذا البحث عن نتائج من أهمها الوقوف على مشروعة التجارب الطبية على جسم الإنسان مع بيان الأدلة في ذلك ومناقشتها، ثم الوصول إلى ضوابط حاكمة لهذه التجارب في ضوء الشريعة الإسلامية على شكل بنود محددة ، لتكون لبنة في سن قانون يحكم هذا النوع من التجارب في بلادنا الإسلامية, وتقطع الطريق أمام اطماع الذين يحاولون إساءة استعمال هذه التجارب في بلادنا.

الكلمات المفتاحية: التجارب الطبية، التجارب العلاجية، مشروعية التجارب، الضوابط الشرعية للتجارب.

* جامعة كارابوك، تركيا nebilseyidisa@gmail.com

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا.

المقاصد المرعية في تعاطي الأدوية غير الشرعية

معد كامل علوان علوان*

خالد ديرشوي*

ملخص

تتناول هذه الدراسة الكشف والبيان عن التداوي بالوسائل المعاصرة والتي يدخلها التحريم والإباحة؛ بهدف التعرف على الأحكام الشرعية المختصّة بالعلاجات غير الشرعية وما هي مقاصدها وأبعادها ومقاصد الشريعة فيها، واختلاف الحكم بالنسبة للمكلفين من شخص لآخر حسب الاضطرار ثمّ ذكرنا جُملة من التطبيقات المعاصرة: كالتداوي بالكحول والخمر والسحر، وقد جاءت هذه الدراسة في محاورٍ: الأول: مفهوم العلاجات والتداوي بها وأحكامها، فقد بيّنا فيها معنى الأدوية ومقاصدها، وأنّ الأمراض تكون بدنية ومعنوية وكلٌ منهما يحتاج إلى علاج، ثمّ بيّنا المقاصد وكيف راعتها الشريعة. الثاني: وقد ذكرنا فيه ثلاثة أسباب وعلل لتحريم التداوي ببعض العلاجات، وأن هذه العلل هي: التحريم بسبب الخُبث والنجاسة، والتحريم بسبب الأشياء الضارة، والتحريم بسبب الجناية على النفس. وقد بيّنا أن المقصد من تحريم بعض الأشياء والمواد كعلاج هو لمصلحة العباد ولتنقيتهم من جميع ما يضرهم. وأن الضرورة التي تنطبق عليها أحكام الإباحة هي التي يُقدّرها أهل الاختصاص وأن تكون واقعة تحقيقًا، وليس كلُ حاجةٍ وضرورة هي مُبيحة لبعض ما حرّم اللهُ وهذه الضرورة تُقدر بقدرها وبوقتها ولا يُتوسع بها. وأنّ الشريعة بأوامرها ونواهيها تُحقق مصالح العباد، وقد تكلمّنا عن حكم التداوي من الأمراض وما هي مقاصده ثمّ بيّنا اختلاف العلماء فيه، ثمّ خلصنا إلى حكم التداوي بالحرام عند الضرورة إذا تعيّنَ طريقًا للشفاء مع الأخذ بالشروط والضوابط، وكل مسألةٍ لها حكمها. الثالث: وذكرنا فيه أمثلة وتطبيقات معاصرة تشمل التداوي بالمحرم من الأمراض الحسية والمعنوية ولم نتوسع في هذا الباب إلا للمثال والاستدلال، وقد تكلمنا عن الكحول والمواد المخدرة والتداوي بهما، وتكلمنا عن التداوي بالسحر من خلال فك السحر بالسحر وأنّ العلماء فرقوا بين حَل السحر بالسحر للضرورة وبين استباحته عمومًا، واختلفوا في حِله عند تقدير الضرورة بحيث تُقدر بوقتها وبقدرها. وأن القول المختار في المسائل التي ذُكرت في البحث أنّ حكم التداوي والعلاج بالمحرمات محرّم إلا إذا دعت الضرورة القصوى للجوء إليه بتعين مختص وصاحب تجربةٍ بعدما نفدت كل الشروط والأسباب، وبهذه الحالة يكونُ مباحًا ما يدفع الضرورة فإذا اندفعت هذه الضرورة عادة الحرمة، هذا دون فك السِحرِ بالسِرِ فنتوقف فيه ونتركه لوقته وحالة المسحور.

الكلمات المفتاحية: فقه التداوي، التداوي بالكحول، مقاصد التداوي.

* طالب دكتوراه، جامعة كارابوك، تركيا

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا.

قياس استئجار الرحم على الرضاع: دراسةٌ أصولية

صفية فاروق الرحماني*

أيمن صالح *

الملخص

فموضوع البحث دراسة صحة قياس إجارة الرحم على إجارة الرضاع. وإجارة الرحم أثر من آثار النهضة الطبية لتقانة المعلومات، وصورة من صور التلقيح الصناعي الخارجي، ثم الصناعي. اختلفت الأقوال الفقهية في حكم إجارة الرحم، بناء على عواملَ من أهمها: الخلافُ في صحة قياس (إجارة الرحم) على قياس (إجارة الرضاع)، فكان من شأن دراسة هذا القياس أن يُسهم في ضبط الخلاف وتقييد محالّه. ولم أجد فيما اطلعت عليه من البحوث المنشورة تحريرا أصوليا وافيا لذلك، وهذه أهمية البحث. لما كان من سمات المسألة تقاطعها مع باب الأنكحة، في أحكام الرحم والرضاع وآثاره كالنسب، ومع باب العقود المالية في تكييف العقد وحكمه التكليفي والوضعي وآثاره؛ كان النظر الكلي في المسألة آخذ بأصول البابين. غير أن النقطة البحثية هنا تقيد النظر، من بحث كل المسألة بكامل أدلتها، إلى دراسة سلامة الاستدلال بدليل القياس فيها، ولا كل قياس، بل قياس الاستدلال بصورتين منها على صورة إجارة الرضاع.

الكلمات المفتاحية: فقه إسلامي، استئجار الرحم، الرضاعة.

* جامعة قطر، safiya.farouq@gmail.com

* جامعة قطر

مدى سلطة مراكز جمعية الإصلاح الأسري في التفريق بين الزوجين للسوريين في تركيا، ولاية أورفا نموذجاً

عبدالكريم القاسم الحداد *

عدنان ممدوح أوغلو*

ملخص

يتمحور موضوع هذا البحث حول مدى إمكانية التفريق بين الزوجين عند وقوع الضرر على أحد الزوجين في البلاد التي لا يتم القضاء الشرعي فيها بمسائل الأحوال الشخصية من خلال نموذج مراكز الإصلاح الأسري بتركيا، والتي ساهم بإنشائها ومرجعيتها علماء بتوجيه من المجلس الإسلامي السوري، ويهدف البحث إلى التعريف بمراكز الإصلاح الأسري للسوريين في تركيا من خلال نموذج ولاية أورفا، وتبيين الأسباب التي يجوز التفريق بين الزوجين لأجلها كما أوضحها قانون الأحوال الشخصية السوري، ونقل أقوال الفقهاء في مسألة القضاء الشرعي في غير ديار المسلمين، وضوابط التفريق بين الزوجين لدى مراكز الإصلاح الأسري، وتم استخدام المنهج الوصفي والتحليلي في هذا البحث. وخلصت الدراسة إلى أن مراكز الإصلاح الأسري لا يجوز لها أن تقوم بالتفريق بين الزوجين؛ لوجود المحاكم الشرعية في الشمال السوري. وينبغي على مراكز الإصلاح الأسري أن تقوم بالتدرج في مسألة التحاكم لديها بين الزوجين من خلال محاولة الصلح، ثم المخالعة إن تعذر الصلح، ثم اللجوء للتحكيم من خلال سلطة قضاء محاكم الداخل السوري.

الكلمات المفتاحية: الأحوال الشخصية، الإصلاح الأسري، التفريق بين الزوجين، القضاء، فقه النوازل.

* جامعة سيرت، تركيا abdhdad1983@gmail.com

* جامعة سيرت، تركيا

الشبهات والرد عليها عن ثلاثة أحاديث التي انتقدها كمال الحيدري

أحمد أمره آيدنلي *

ملخص

اتجهت جهود العلماء إلى اهتمام بالحديث، ونشأ عن ذلك عدة من العلوم والمواد التي تدرّس في الجامعات، ومنها أحاديث المنتقدة في الصحيحين البخاري ومسلم –رضي الله عنهما–، وهو يلعب دورا مهمًا للبيان أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم و توضيح الأحاديث الشريف وحل الشبهات متهمة بأنها بعض الأحاديث في الصحيحين من الاسرائليات أو مخالف العقل أو الدين أو الواقع. و قد روي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– مجموعة من الأحاديث وظهرت الدراسات في أسانيد الأحاديث و متونها. وسأتناول في هذا البحث الصغير دراسة ثلاثة الأحاديث، وهي: حديث الحوض " إنهم مني فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقا سحقا لمن غير بعدي" أخرجه البخاري. حديث " أنت مني بمنزلة هارون من موسى" أخرجه مسلم. حديث "بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم عدلت إلى ظل الشجرة..."

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي الشريف، الشبهات، الرد على الشبهات.

* طالب دكتوراه، الجامعة الاردنية ، ahmeteaydinli@gmail.com

دعوى إغفال الشيخين نقد المتن والرد عليها "أحمد أمين أنموذجاً"

منار الدّين بسّام الدقر*

محمد صديق*

ملخص

تكمن مشكلة البحث في إثارة المفكر "أحمد أمين" شبهة إغفال الشيخين نقد المتن في الصحيح بعد انعقاد الإجماع على صحتهما وتلقي الأمّة لهما بالقبول، حيث تجدر الإشارة إلى بيان أهميَّة الحفاظ على مسألة الصحيح وسلامة تلقي الأمّة له، ومن هنا تظهر إشكالية البحث من خلال السؤال الرئيس فيه: ما هي حقيقة الشبهة التي أثارها المفكر "أحمد أمين" والتي تتناول إغفال الإمام البخاري والإمام مسلم مسألة نقد المتن واعتباره في الحكم على الحديث في الصحيحين؟ أهداف البحث: تسليط الضوء على الشبهة التي أثارها المفكر "أحمد أمين" في مسألة نقد المتن. الرد على هذه الشبهة من أوجه متعددة وبيان زيفها وبطلانها. سياق أدلة من صنيع الشيخين في نقدهما للمتن وردّ بعض الأخبار بناءً عليه. اعتمد الباحث في بحثه على المنهج الاستقرائي: استقراء الشبه المثارة من المفكر "أحمد أمين" في إغفال نقد المتن في الصحيحين. المنهج التحليلي: بيان بطلان هذه الشبهة وردّها من الناحية الحديثية وتحليل صنيع.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي الشريف، الشيخين، نقد المتن.

* جامعة كارابوك، تركيا.

* أستاذ مساعد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة تركيا

دور التأهيل المتكامل لمعلم القرآن الكريم في رفع كفاءة الأداء وإصلاح الجيل

* **Abdulkader AL OSMAN**
* **Tuğrul TEZCAN**

ملخص

نظرًا لعمل الباحث في مجال تعليم القرآن الكريم، فقد اطلع على غالب برامج التأهيل المقدمة لمعلمي القرآن الكريم؛ ولاحظ قصورًا في تكامل مسارات التأهيل فيها، فبعضها يركز على التأهيل القرآني مع تقصير في الجانب التربوي، ومنها ما يركز على الجانب المهاري مع قصور في جانب التأهيل الشرعي، فكان هذا دافعًا للباحث أن يقدم رؤية مقترحة للتأهيل المتكامل لمعلم القرآن الكريم، محاولاً تلافي القصور في البرامج المتاحة حاليا، ليكون نواةً لأبحاث أكثر تخصصًا، يستفيد منها القائمون على تعليم القرآن الكريم. مشكلة البحث: لاحظ الباحث أثناء قيامه بدورات تأهيل معلمي القرآن الكريم، وإشرافه على أداء المعلمين، وقياسه لمدى الاستفادة المتحققة من تلك الدورات؛ وجود أثر مباشر في أداء المعلمين، مما دفعه لدراسة هذا الأمر بشكل متعمق، لمعرفة دور تأهيل معلمي القرآن الكريم في رفع كفاءة أدائهم، وبيان أهم المعارف والمهارات التي ينبغي تمكين معلم القرآن الكريم منها، ليكون قادرًا على القيام بمهمة تعليم القرآن الكريم، ولذا تتمثل مشكلة البحث في تقديم نموذج متكامل لتأهيل معلم القرآن الكريم يعالج جوانب القصور في حزمة البرامج المقدمة لتأهيل معلمي القرآن الكريم. المنهج المتبع في البحث هو الجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، كونه المنهج المناسب لمثل هذه الدراسات، من خلال استقراء الكفايات العلمية والتربوية والمهارية لمعلم القرآن الكريم، بالاستفادة من كتابات المتخصصين في هذا المضمار، ثم تحليل أثر هذه الكفايات في رفع كفاءة أداء معلم القرآن الكريم، بما يسهم في الإجابة على أسئلة البحث.

الكلمات المفتاحية: تعليم القرءان الكريم، معلم القرآن، إصلاح الجيل.

* جامعة كارابوك، تركيا.

* أستاذ مشارك، كلية العلوم الإسلامية، جامعة تركيا

القراءة الهرمنيوطيقية المعاصرة للنص القرآني ـ نصر حامد أبو زيد أنموذجا

إيمان فراحي*

مسعود بودربالة *

ملخص

لقد ظهر في الآونة الأخيرة ما يعرف بالقراءات الحداثية للقرآن الكريم ، والتي دعا روادها إلى إعادة قراءة التراث كمنطلق للحداثة المرجوة ومحور هذه العملية هو إعادة قراءة النص القرآني وفق المناهج والنظريات الغربية المعاصرة، ومن بين هذه القراءات التي أثارت جدلا واسعا في أوساط المفكرين المهتمين بهذه الدراسات في أوساط العالم العربي خصوصا؛ "القراءة الهرمنيوطيقية" عند نصر حامد أبي زيد، والتي حاول من خلالها إسقاط المناهج التأويلية الغربية على النص القرآني مستدعيا الخطاب الفلسفي كمبرر لتأصيل أفكاره . وتأتي هذه الدراسة بعنوان : "القراءة الهرمنيوطيقية المعاصرة للنص القرآني – نصر حامد أبي زيد أنموذجا – "كمحاولة لدراسة موضوع القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني عند أحد أهم رواد الفكر الحداثي في العالم العربي الذي ذاع صيته جراء الأبعاد التي طرحها تطبيقه لهذا المنهج على نص القرآن الكريمّ .ومن هنا نطرح مشكلة البحث: ماهي المفاهيم الأساسية للتأويل عند نصر حامد أبي زيد؟ وفيما تتمثل دوافعه ومقاصده من تطبيق هذا المنهج الجديد على نص القرآن الكريم؟ معتمدين في دراستنا على المنهج التحليلي بشكل أساسي بالإضافة إلى المقاربة النقدية. ونهدف من خلال دراستنا إلى إيضاح المعالم الأساسية لهذا المنهج التأويلي عند الذين سبقوا نصر حامد، و السياق المنهجي الذي سلكه حامد أبي زيد لمعرفة ملامح الهرمنيوطيقا في قراءته، ومعرفة الأصول والمرجعيات الفكرية التي بنيت على إثرها الفلسفة التأويلية الخاصة به. وتكمن أهم النتائج المتوقعة للبحث في تشريح تصور نصر حامد أبي زيد لأهم المفاهيم التي أفرزتها قراءته التأويلية لنص القرآن الكريم وهي عقلنة، وأنسنة، وتاريخية نص القرآن الكريم، ومحاولة التأصيل لمرجعية هذه المفاهيم في فكر نصر حامد أبي زيد، ومعرفة ما إذا شهد توظيف المنهج التأويلي المعاصر عند نصر حامد أبي زيد تحديثا وتغييرا أم أنه مجرد إعادة صياغة للمصطلحات القديمة وان كان هناك تجديد فأين تكمن تجلياته ؟.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، الهرمنيوطيقا، التفسير، التأويل .

* جامعة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ـ الجزائر. ghadirefarhi@gmail.com

* جامعة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ـ الجزائر.

الاجتهاد في الدرس القرائي، مفهومه وبعض قضاياه

الحبيب وليف*

توفيق العبقري *

ملخص

فقد جاء عن فحول علم القراءات ما يدل على توقيفيته، وبعده عن إعمال الاجتهاد في الجملة، وانتصروا أيما انتصار لألفاظه بالرواية مقدمة على كل قياس، وجعلوها مقدمة على الرأي مطلقا، وشددوا النكير على كل معارض لوجه صحيح من أوجهه معملا النظر لرده أو تضعيفه؛ لكن هذا لم يمنع تجسر أعداد من أئمة من أهل الشأن أن يناقشوا هذا الاتجاه، فتراهم يرجحون في هذا الباب ويقوون وجها مقابل آخر؛ بل ويردون ما عارض القياس في العربية، والناظر في ثنايا مسائل علم القراءات يجد عددا منها استند في اعتبار أصل صحتها وتلقيها بالقبول على آليات غاب فيها النص، وأعمل فيها الرأي، وهذا يوحي بتأسس طرف من بنائه على أسس اجتهادية؛ بل يوجد في كلام المتوقفين على الرواية ما يظهر منه اعتماد الاجتهاد في الدرس القرائي، ولهذا جاء هذا البحث بعنوان: «الاجتهاد في الدرس القرائي، مفهومه وبعض قضاياه» هذا البحث من الأهمية بمكان لأنه سيجيب عن مجموعة من الإيرادات التي تظهر تعارضا بين نفي الاجتهاد وإثباته، فتضبط حدود الاجتهاد الواقع، وتبين معالمه، كما تحرس هيبة توقيفية الدرس القرائي. تكمن الإشكالية في التسليم الغالب لاعتبار علم القراءات بمنأى عن الاجتهاد، في مقابل وجود عدد من القضايا القرائية التي أعمل فيها الرأي وغاب فيها النص، ولذا يروم البحث تحديد مفهوم الاجتهاد في علم القراءات، وعرض بعض القضايا التي يتجلى من خلالها حضوره في علم القراءات باعتباره صناعة

* جامعة القاضي عياض، المغرب، h_oualif@hotmail.com

* جامعة القاضي عياض، المغرب

المنهج الحداثي في الأخذ بالناسخ والمنسوخ، دراسة تحليلية نقدية.

إلياس شلالي*

الملخّص

يعتبر الناسخ والمنسوخ من أهمّ مباحث علوم القرآن التي تناولها العلماء بالتنظير والتطبيق من خلال بيان مفهوم النسخ ومجالاته ووظيفته وغيرها من المفاهيم المتعلّقة به، كما نجد أنّهم تناولوا بالتطبيق الآيات التي تمّ نسخها في القرآن الكريم على تعدّد مناهجهم ومدارسهم التّفسيرية، ومن بين الاتجاهات التي أثارت جدلاً حول الناسخ والمنسوخ هو الطرح الحداثي لهذا المبحث، فقد أثار الكثير من الحداثيين شكوكاً ولفّقوا شبهات حول الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، وذلك من منطلق التركيز على تحديث القراءة التقليديّة وتجديد النظرة التفسيريّة للنصّ القرآني حتى تتناسب مع التغيرات الراهنة في المجتمع. وعلى هذا وقع اختيار البحث المعنونَ بالمنهج الحداثي في الأخذ بالناسخ والمنسوخ –دراسة تحليلية نقديّة– ويهدف هذا البحث إلى بيان الرؤية الحداثيّة للنّاسخ والمنسوخ وتحليلها تحليلاً موضوعيا وردّ الشبهات والشكوك التي أثارها الحداثيّون حول الموضوع، كما يهدف إلى المساهمة في إثراء المكتبة الإسلاميّة خاصّة في مجال علوم القرآن، وبناء على الأهداف التي يرمي إليها البحث يمكن طرح الإشكاليّة التاليّة: ما هو منظور الحداثيين لقضيّة الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم وكيف يمكن الردّ على شبهاتهم؟ وقد اعتمدت في هذا البحث على مجموعة من المناهج العلميّة التي تخدم طبيعة هذا الموضوع وهي كالآتي: المنهج الوصفي التحليلي وذلك من خلال وصف الآراء الحداثيّة في موضوع النسخ وتحليلها وبسطها في أسلوب سهل، ضف إلى ذلك المنهج الاستقرائي وذلك لتتبّع أهم الآراء الحداثيّة في تناول النسخ، واعتمدت على المنهج النقدي بغية المناقشة العلميّة والنقد الموضوعي للآراء الحداثية في الناسخ والمنسوخ. ويمكن توقع أهم النتائج من خلال البحث الأوّلي الذي أجريته والتي تتمثل في: إنّ مفهوم النسخ عند الحداثيين يختلف عن مفهوم النسخ عند جهور علماء القرآن، إنّ الحداثيين وقعوا في انزلاقات وشبهات أدّت بهم إلى التناقص في أقوالهم.

* الجامعة الإسلاميّة العالميّة، Ibnabih2017@gmail.com

ضوابط قراءة وفهم القرآن الكريم بين المتقدمين وأصحاب القراءة المعاصرة

حياة بومليحة*

ملخص

القرآن الكريم كتاب رب العالمين نزل به الروح الأمين على النبي الأمين صلى الله عليه وسلم، نزل هدى للعالمين، نزل بالهدايات والأحكام والعظات، فهمه العرب الذي نزل فيهم بسليقتهم السليمة، ووعوا مضامينه وأوامره ونواهيه، فأخذ بهم إلى المعالي وسما بهم فسادوا الأمم. فكان بذلك قائدهم في عصر ساد فيه ظلام الجاهلية وأحكامه الجائرة. أمّا في عصرنا وقد تراجعت الأمة الإسلامية وضعفت ومرضت مجتمعاتها أصبح بعض المفكرين يدعون إلى قراءة حديثة للقرآن الكريم؛ قراءة تبتعد عن الموروث والأصيل وتدعو إلى التحرر مما يرونه فهم الأوّلين وقراءتهم للقرآن الكريم، وقراءته قراءة معاصرة تواكب الحاضر وتطوراته .لذا جاء هذا البحث يدرس الفرق بين ضوابط فهم القرآن الكريم عند المتقدمين وأصحاب القراءة المعاصرة، ليُقدم إجابات عن إشكاليات، أهمّها: ما هي الضوابط التي دعا إليها المتقدمون في فهم القرآن الكريم؟، وما هي الضوابط التي تبناها أصحاب القراءة المعاصرة لفهم القرآن وقراءته قراءة معاصرة؟ وأيّ الفريقين أحق بالصواب؟ متبعا لأجل ذلك المنهج التحليلي، وبغية الوصول إلى نتائج أهمّها بيان مدى خدمة هذه الضوابط التي دعا إليها أصحاب القراءة المعاصرة للقرآن الكريم فهما وتدبرا وعملا.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، ضوابط فهم القرآن، القراءة المعاصرة، محمد آركون، محمد عابد جابري.

* جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة – الجزائر ، Athine_18@hotmail.fr

تلقي القاديانية للنَّص القرآني عرض ونقد

خالد عبد الله علي بربه*

Tuğrul Tezcan *

ملخص

تسعى هذه المقالة الموسومة بتلقي القاديانية للنَّص القرآني عرض ونقد إلى محاولةِ البحث عن أثر التلقي لدى الجماعة الأحمدية، القاديانية وأثره على فهمهم للنَّص القرآني، والحفر في منهجهم التَّفسيري، وعرض تصوراتهم القَبْليَّة التي جعلوا من بعضِ الآيات سبيلًا إلى تثبيتها، وتنزيلها بما يتوافق مع الرؤى النَّاجزة، وهذا يدفعنا للاهتمام بطرقِ التلقي وأثره في تشكيل النَّص. يهدف البحث إلى الآتي: عرض ركائز التَّصورات الكبرى الحاكمة في تعاملهم مع النَّص القرآني. الوقوف على أثر التلقي في فهم النَّص القرآني عند القاديانية. أثر التلقي في تشكيلِ مناهج الفَهْم. مشكلة البحث: الكشف عن بنية التَّصور القَبْلي للقاديانية عند تناولهم للنَّص القرآني، ومدى موافقتهم للأصول التفسيرية المتفق عليها بين أهل العلم، وبيان نموذج الاحتماء بالنُّصوص القرآنية لتقرير حقائق وتصورات ورؤى ناجزة لدى أغلب الطوائف. منهج البحث: المنهج: الاستقرائي، الوصفي، التحليلي. أهم النتائج المتوقعة من البحث: أنَّ من عوامل تعدد التلقي في تفسير النص القرآن تعدُّد الفِرَق والمذاهب الدِّينية. الاختلاف في التَّلقي أدى إلى اختلافٍ في الطريقة التي اختارها كل منهم لتفسير القرآن على ضوئها. إظهار تناول الجماعة القاديانية/ الأحمدية للنص القرآني وَفْقَ تلقيهم المسبق، ورؤاهم التي يؤمنونَ بها، فطوَّعوا في بعضِ المواطن النَّص القرآني ليخدم فكرتهم التي تقومُ عليها بنية الجماعة.

الكلمات المفتاحية: التلقي والتأويل، التفسير، القاديانية، الأحمدية.

* Kaaaab2019@gmail.com

* أستاذ مشارك، كلية العلوم الإسلامية جامعة كارابوك.

القراءات الحداثية للقرآن الكريم محمد أركون أنموذجا.

رميلاوي أسامة*

محمد نذير أوسالم. *

ملخص

تعتبر الدراسةُ الحداثية للقرآن الكريم دعْوَةُ كثير من الحداثيين الإسلاميين والعرب على اختلاف مناهجهم وتنوع مشاربهم ومواطنهم، وفي هذا البحث سأحاول أن أسلط النظر على أنموذج من نماذج القراءة الحداثية للقرآن بالمغرب الإسلامي، ألا وهو المفكر الجزائري محمد أركون. يهدف هذا البحث للتعريف بالمفكر محمد أركون وبيان أسس قراءته الحداثية للقران الكريم، وكذا معرفة أهدافها ومعيقاتها. يعتبر أركون أحد رواد الحداثة في المغرب الإسلامي، بل في العالم كله، أفنى عُمُره بغية تحقيق مشروعه الفكري الحداثي، في هذا البحث سأحاول عرض هذا الأنموذج الحداثي مجيبا على الأسئلة الآتية: من هو محمد أركون؟ وما أسس قراءته الحداثية؟ ما أهدافها؟ وما المعيقات التي تعيق تطبيقها؟ اتُبع في هذا البحث المنهجين الوصفي أساسا ثم المنهج التحليلي، من خلال وصف مسائل هذا البحث ومحاولة تحليلها بما يتوافق والدراسة العلمية. في ختام البحث تم الوصول إلى النتائج التالية: محمد أركون هو مفكر وباحث جزائري ولد في الجزائر وتعلم فيها، ثم سافر إلى فرنسا متما دراسته في معهد السربون حتى نال شهادة الأستاذية، وشغل منصب التدريس في الجامعة، وفي كبير الجامعات الأوروبية. تقوم الدراسة الأركونية للقرآن الكريم على أسس المناهج المعاصرة، خاصة المنهج اللساني السيميائي الدلالي. يهدف أركون بقراءته إلى أمور أهمها: التنوير وبناء فكر ديني منفتحٍ مع إزاحة التفاسير التراثية. المعيقات التي تعيق مشروع أركون في قراءته الحداثية يمكن أن نقسمها إلى قسمين، معيقات كما يراها أركون نفسه، ومعيقات كما يراها دعاة التفسير التراثي. كلية العلوم الإنسانية والإسلامية جامعة وهران01 أحمد بن بلة، لمعيقات كما يراها أركون: كجهل أغلب المنتقدين لمشروعه وتعصبهم عليه.معيقات الدراسة الأركونية كما يراها التراثيون الإسلاميون: كضعف المناهج وعدم صلاحية تطبيقها على القرءان الكريم.

الكلمات المفتاحية: أركون، معيقات، حداثة، قرآن، أهداف، أسس.

* كلية العلوم الإنسانية والإسلامية جامعة وهران01 أحمد بن بلة، oussalem.mohamed@univ-oran1.dz

* كلية العلوم الإنسانية والإسلامية جامعة وهران01 أحمد بن بلة

القراءة النقدية الحداثية للقرآن الكريم بين الهدم والإنكار ـ تحليل ونقد لمزاعم الطابع الأسطوري ـ

روميسة خضراوي[*]

أحلام بلعطار[*]

ملخص

نجد الأطروحات الحداثية تقدم قراءة علمية معاصرة للنص القرآني، ودراسته بمعزل عن التقديس وكونه كلام الله الموحى إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. من خلال تطبيق مناهج حديثة وبلورة مفاهيم جديدة للمصطلحات. ومنها مصطلح الأسطورة الذي حاولت القراءة الحداثية إعطاءه معنى مخالفا للمعنى القرآني، لتثبت بعد ذلك وجود الأسطورة في القرآن الكريم. فجاءت هذه الورقة البحثية بعنوان القراءة النقدية الحداثية للقرآن الكريم بين الهدم والإنكار ـ تحليل ونقد لمزاعم الطابع الأسطوري ـ الهدف منها تسليط الضوء على القراءات الحداثية النقدية للقرآن الكريم وما تضمنته من مزاعم حول وجود الأسطورة في النص القرآني، تحليل أبرز هذه الآراء والادعاءات. التصدي لإشكالية منهجية ومعرفية ذات أبعاد فكرية ودينية وحضارية، والوقوف على الدوافع والمنطلقات الفكرية وراء القراءات الحداثية للنص القرآني. تبرز أهمية الموضوع في كونه يوفر تحليلا عميقا وموضوعيا لهذه القضية من زوايا متعددة، بدءا من دراسة المفاهيم وانتهاء بمناقشة الآراء ونقدها والرد عليها وصولا إلى استنتاجات موضوعية. تطرح هذه الورقة البحثية مشكلة منهجية مركزية مفادها: ما مدى صحة وموضوعية الادعاء الحداثي القائل بوجود عناصر أسطورية خرافية في القرآن الذي يعد نصا مقدسا؟ وتتفرع من هذه الإشكالية جملة من التساؤلات سيتم الإجابة عنها من خلال عرض الآراء وتحليل الحجج ومناقشتها. تعتمد هذه الدراسة على المزج بين عدة مناهج بحثية أبرزها المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف الظاهرة وتحليل أبعادها، والمنهج النقدي الذي يقوم على عرض الآراء المطروحة ومناقشتها مناقشة علمية موضوعية، انتهاء بالاستقراء لاستخلاص أهم النتائج والتوصيات. أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أنه لا وجود للأساطير في القرآن الكريم، وما جاء به من قصص الأنبياء وأخبار الأولين وأنبائهم هو حقيقية ولا مكان للخيال والأسطورة فيه. حاول الحداثيين تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية والأنثروبولوجيا الحديثة على القرآن، والتلاعب بالمصطلحات ومحاولة إعطاءها معاني جديدة تتنافى والمعنى القرآني. ما ذهب إليه الحداثيين حول أسطورية القرآن ما هو إلا شبهة للطعن في صحة القرآن الكريم، وتحجيم دوره وفعاليته في الحياة والفكر والسلوك.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، القرآن الكريم، الأسطورة.

[*] جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ـ الجزائر. roumaissakhadraoui25@gmail.com

[*] أستاذ محاضر أ بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية الجزائر.

الحرية الدينية عند محمد شحرور– دراسة تحليلية لكتابه تجفيف منابع الإرهاب

عبدالرحمن حسين محمد*

محمد عبداللطيف *

ملخص

حظى فكر محمد شحرور بانتشار واسع في أوساط الناس؛ فمع حضوره البارز في وسائل الإعلام، استطاع به التأثير على شريحة عريضة لا تزال منظومتها الفكرية مؤثرة حتى اليوم. وهذا البحث يعنى بدراسة كتابه تجفيف منابع الإرهاب، بعد أن وقفت فيه على جملة من تحريفاته المعنى القرآني، وكانت الحرية الدينية أهم اللبنات التي استهدفها شحرور في كتابه، حيث قام ليكون بوابة لفهم أسلوب هذا الطرح الشحروري، فكيف أسس شحرور لهذه الحرية؟ وما الذي تضمنته هذه الحرية من معانٍ ومفاهيم؟ وما مدى التزام شحرور بالأسس العلمية المعتبرة، في تقريره المفاهيم القرآنية: التي ادعى اكتشافها، وغفلة من سبقوه وعاصروه عنها؟ يسعى البحث إلى الإجابة على هذه التساؤلات، حيث يسلط الضوء على الثوابت التي سعى شحرور جاهدًا لهدمها، وتقديم الأدلة النقلية والعقلية، في تفنيدها. أهداف البحث: استقراء مفهوم الحرية الدينية عند محمد شحرور في كتابه: "تجفيف منابع الإرهاب". تحليل هذا الطرح في ضوء المنظومة الفكرية لشحرور. نقد ما أورده شحرور، بالأصول، والثوابت المتبعة، لدى العلماء في مناقشة النصوص التي يذكرها. القراءة الصحيحة للمدلولات القرآنية. وقد سلكت في بحثي المنهج الاستقرائي: باستقراء الشبهات التي عرضها شحرور في كتابه "تجفيف منابع الإرهاب" ثم المنهج التحليلي: حيث أقوم بتحليل ما أورده، وأُتبع ذلك بالمنهج النقدي. وكان من أهم النتائج التي توصل إليها البحث: اعتماد محمد شحرور في دراسته على: ضرب مفاهيم الآيات والأحاديث بعضها ببعض، وتحريفه الدلالات اللغوية دون دليل معتبر، واحتقاره التراث الإسلامي وأعلامه، وهيمنة عقله الخاص في فهم النص القرآني، وحصره التشريعات في حقبة زمنية مضت، لم تعد مناسبة لعصرنا الحالي.

* بجامعة قطر، **Ah1306497@qu.edu.qa**

* أستاذ القرآن والسنة بجامعة قطر

تعدد الزوجات عند أصحاب القراءات المعاصرة دراسة نقدية

فاطمة أحمد عاشير*

ملخص

إن تعدد الزوجات من الأحكام التي كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام، وقد جاء الإسلام وهذبها ووضع لها ضوابط وحدود بحيث لا تتنافى مع فطرة الإنسان، ولكن هذه القضية من القضايا التي دار حولها خلافات كثيرة من أصحاب القراءات المعاصرة رفضاً لها ولما جاء القرآن به من إباحة التعدد للمسلمين، مستدلين ببعض الشبهات والأسباب التي رفضوا من خلالها التعدد، وفي هذا البحث سنقوم بذكر لمحة تاريخية حول التعدد ومفهموه في الشرع وعند أصحاب القراءات المعاصرة، ومن ثم ذكر بعض من أبرز الشبهات والرد عليها. تكمن مشكلة البحث في رفض أصحاب القراءات المعاصرة للأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن والسنة النبوية وفقاً لهواهم ومن هذه الأحكام ما تطرق إليه هذا البحث وهو تعدد الزوجات. التعرف على مفهوم تعدد الزوجات في الشرع وعند أصحاب القراءات المعاصرة. التعرف على تاريخ تعدد الزوجات قبل الإسلام وبعده. التعرف على الشبهات التي ذكرت حول تعدد الزوجات عند أصحاب القراءات المعاصرة والرد عليها. منهج البحث المنهج التحليلي النقدي، من خلال تحليل أقوال القراء المعاصرين ومن ثم نقدها.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التعدد، القراءة المعاصرة، الحداثة.

* كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر، fa1202528@student.qu.edu.qa

سنة الله في الأخذ والإملاء قراءة في طوفان الأقصى

وصال عثمان عبد الرحيم محمد *

الملخص

هدفت من خلال هذا البحث دراسة سنة الله في الأخذ والإملاء للوقوف على أسباب الأخذ وأنواعه والحكمة من وراءه، وكيف يملي سبحانه للظالمين حتى ينتبه الغافلون ويستيقظ النائمون وربط ذلك بما يجري الآن في طوفان الأقصى. منهج البحث: استخدمت المنهج الاستقرائي في استقراء الآيات محور البحث، ومن ثم التحليلي والاستنباطي بغية تحقيق أهداف البحث. نتائج البحث: خرجت من الدراسة بنتائج أهمها، أن سنة الله في الأخذ من السنن الجارية التي اهتم القرآن كثيراً بإيرادها، وأن الآيات بينت أسباب هذا الأخذ وأنواعه، وأن كثيراً من الآيات القرآنية وضحت الحكمة من هذه السنة، وأن لهذه السنة ملامح واضحة في القرآن، وأن ما يجري حالياً من طوفان الأقصى هو صورة من صور هذه السنة الجارية أصالة البحث: تظهر قيمة البحث من خلال اعتنائه بتتبع هذه السنة في القرآن والوقوف على أسبابها والحكمة من وراءها وربطها بما يجري حالياً من أحداث الأقصى، وهذا ما لم أقف عليه في بحث مستقل.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، سنة الأخذ والإملاء، طوفان الأقصى، فلسطين.

* جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

بناء الأسرة بين المواثيق الدولية والسيرة النبوية

عبد العزيز ايت مالك*

المنصف لكريسي*

ملخص

تواجه الأسرة في المجتمع المسلم – على جهة الخصوص– ألواناً شتى من التحديات في العصر الحاضر، لعل أبرزها: بعض الاتفاقيات والمواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة، التي تسعى إلى فرض الثقافة الغربية، وتقنينها وعولمتها، وإلزام الدول بها.ومن بين القضايا التي استهدفت بها المواثيق الدولية البنيان الأسري، خلال العقود الأخيرة: المفهوم المعبِّر عن صورتها وشكلها الطبيعي، بمحاولة استبعاد المفهوم الشرعي لمصطلح الأسرة، وإحلال المفهوم الغربي بديلا عنه، واختلاق أشكال أخرى للأسرة، مناقضة لشريعة الإسلام، ولمقتضيات الفطرة. المدخل الشرعي لتكوينها، وهو الزواج الشرعي، بالتضييق عليه، والدعوة إلى الحرية الجنسية، بتشجيع العلاقات الجنسية غير الشرعية والشذوذ. والبحث يهدف إلى إبراز وجوه التباين بشأن بناء الأسرة بين المواثيق الدولية والسيرة النبوية، والكشف عن مفهوم الأسرة وصورتها الفطرية، والمدخل الشرعي لتكوينها في السيرة النبوية، فضلاً عن التنبيه إلى خطورة ما انطوى عليه مفهوم الأسرة المواثيق الدولية، وما نتج عنه من أشكال منحرفة، مهددة للبنيان الأسري في المجتمعات المسلمة، والتأكيد على ضرورة التماس الحلول الناجعة لمشكلات الأسرة من الوحي، وتطبيقه العملي، المتمثل في السيرة النبوية.

يمكن إجمال مشكلة البحث في الوعي بصور استهداف تكوين الأسرة، التي تسعى المواثيق الدولية إلى تحقيقها، وما يترتب عنها من الآثار المهددة للبنيان الأسري، وما يقتضيه من إدراك سبل التحصين منها، ومواجهتها، من خلال السيرة النبوية. اقتضت طبيعة البحث سلوك المنهج المقارن، فضلاً عن المنهج التحليلي، لاستخراج ما اشتملت عليه المرويات السيرية من فقه وفوائد.

* جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب. annafyssy@gmail.com

* جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب.

Karabük Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

1. ULUSLARARASI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

İslami ilimlerde Güncel Meseleler, Sorunlar ve Çözüm Arayışları

المؤتمر الدولي الأول لطلبة الدراسات العليا

القضايا المعاصرة في العلوم الإسلامية: المشاكل والحلول

1 st International

Postgraduate Students Symposium

Contemporary issues in Islamic sciences: problems and solutions

TEBLİĞLER KİTABI

كتاب المؤتمر

PROCEEDINGS BOOK

27 - 28 February 2024 | 27 - 28 Şubat 2024

ISBN: 978-605-9554-91-6