



Akademik Analiz

Yıl / Year: 2024

Sayı / Issue : 2

İlahiyat Alanında Bilimsel Hakemli Dergi
Scientific Peer-Reviewed Journal in Theology

e-ISSN 3023-5979



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2024

Dergi Adı	Akademik Analiz
Diğer Adı (Çevirisi)	Akademik Analiz
Uluslararası e-ISSN	3023-5979
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Nisan & Ekim)
Dergi Web Sitesi	https://akademikanaliz.com.tr/
Yayına Başlangıç	31.12.2023
Baş Editör	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayıncı	Akademik Araştırmalar Derneği
İmtiyaz Sahibi	Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu
Yayımlandığı Ülke	Türkiye
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	Akademik Analiz Dergisi, İlahiyat alanında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmaları kapsar.
Okur Kitleleri	Akademik Analiz Dergisi'nin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.
Yayın Dili	Türkçe- İngilizce- Arapça
Hakkında	<ul style="list-style-type: none">* Akademik Analiz dergisi, uluslararası standart süreli yayın numarasına sahip, ulusal ve uluslararası alana hitap eden bilimsel bir dergidir.* Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla ve İslâm Sanatlarıyla alakalı konuları kapsamaktadır.* İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır.* Hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır.* Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir.* 2023 yılında yayın hayatına başlamıştır.* Dergiye gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır.* Tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Ücret Politikası	Akademik Analiz dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik Analiz dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.
Arşiv Politikası	<ol style="list-style-type: none">1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayınlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin
Tarandığı İndeksler	İdealonline

Yayın Kurulu | Editorial Board

<p>Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Doç. Dr. M. Raşit Akpınar Selçuk Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies rasitakpinar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-0943-0715</p>
<p>Doç. Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X</p>	<p>Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0001-5884-807X</p>
<p>Dr. Muhammed Mehdi Aksoy Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies muhammedmehdi.aksoy@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2854-730X</p>	<p>Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>

Danışman Kurulu / Advisory Boar

<p>Prof. Dr. Ramazan Biçer Sakarya Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies rbicer@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0003-1501-2103</p>	<p>Prof. Dr. Mehmet Akbaş Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts makbas72@hotmail.com ORCID: 0000-0002-0796-0368</p>
<p>Prof. Dr. Ertuğrul Boynukalın Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies boynukalin@yahoo.com ORCID: 0000-0001-8633-1801</p>	<p>Prof. Dr. Recep Önal Giresun Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies onal1975@gmail.com ORCID: 0000-0002-2571-9949</p>
<p>Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Alabalık Yalova Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmetalabalik@hotmail.com ORCID: 0000-0001-6849-4623</p>	

Editörler | Editorial Board

<p>Baş Editör Editor in Chief Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu Gaziantep University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies fehmisogukoglu@gmail.com ORCID: 0000-0001-8994-630X</p>	<p>Editör Yardımcısı Co-Editor Arş. Gör. İbrahim Halil İlgi Gaziantep University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ibrahimilgi@gantep.edu.tr ORCID: 0000-0001-7775-9486</p>
<p>İndeks ve İstatistik Editörü Index and Statistics Editor Havva Özgün Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık info@yazimdestegi.com</p>	<p>Etik Editörü Ethics Editor Çağatay Tiryaki Gaziantep University Migration Institute cagataytiryaki8@gmail.com 0009-0004-9249-6986</p>

Dil Editörleri Language Editor	
Türkçe Turkish Ömer Faruk İlgi Gaziantep Univesity Cerablus Higher Education Unit, Department of Turkish Language omer.ilgi@hotmail.com	İngilizce English Muhammed Saraç University of Ankara Bilim Department of Arab and Islamic Studies muhammed.m.sarac@gmail.com ORCID: 0000-0003-0399-4023
Arapça Arabic Lecturer Ubeyde Abdulkader Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies obieda821@gmail.com	
Alan Editörleri Field Editors	
Kapsam Scope Arap Dili ve Belâgatı Arabic Language and Rhetoric Dr. Mehdi Cengiz İstanbul Medeniyet Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0001-7593-1801	Kapsam Scope Tefsir ve Kırâat İlmi Construction and The Science of Recitation Dr. Ahmet Akbaş Gaziantep İslam Bilim Teknoloji Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ahmet.akbas@gibtu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1224-151X
Kapsam Scope Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi The History of Kalam and Islamic Sects Dr. Öğr. Üyesi Ziya Erdinç Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies ziya.erdinc@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-1497-1513	Kapsam Scope Tasavvuf Islamic Mysticism Res. Asst. İslim Gümüştekin Marmara Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies islingumustekin@hotmail.com ORCID: 0009-0004-3760-4227
Kapsam Scope İslam Hukuku Islam law Emre Aktepe 29 Mayıs Univesity Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies aktepe_e@hotmail.com ORCID: 0009-0001-4914-5388	Kapsam Scope Hadis Hadith İbrahim Halil Saraç Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ibrahim_h_sarac@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8657-6657
Kapsam Scope İslam Tarihi ve Sanatları Islamic History and Arts Res. Asst. Mustafa Terlemez Gaziantep Univesity Faculty of Theology Department of Islamic History and Arts terlemezw27@gmail.com	Kapsam Scope Felsefe ve Din Bilimleri Philosophy and Religious Studies Mehmet Emin Şimşek Gaziantep University Institute of Social Sciences eminbekt@hotmail.com
Mizanpaj Editörü Layout Editor Lecturer Hatice Kübra Canpolat Gaziantep Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies ORCID: 0009-0002-4965-0058	Mizanpaj Editörü Layout Editor Graduate Student Ömer Faruk Lafakoz Gaziantep Univesity Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

ORCID: 0000-0001-8994-630X

E-posta: fehmisogukoglu@hotmail.com

Telefon: 0342 360 12 00 (3224)

Adres: Gaziantep University Faculty of Islamic Sciences

Şehir: Gaziantep

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 27310

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen akademikanalizdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan akademikanalizdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Sorumluluk ve Hak Sahipliği | Responsibility and Entitlement

Akademik Analiz dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayındır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içeriği ve sorumluluğu yazarlarına ait olup dergimizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, İlahiyat Akademi dergisi tarafından Creative Commons Atıf-Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

Akademik Analiz journal is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All responsibility for the content of the articles published herein rests with the authors and does not represent the official opinion of the Journal management.

The copyrights of the works published in the journal of Akademik Analiz belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of Theological Academy under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal
| Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2024

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Doç. Dr. Fehmi Soğukoğlu

VIII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Yaygın Din Eğitiminin Toplumsal Uyum ve Kimlik İnşasındaki Etkisi

The Effect of Non-Formal Religious Education on Social Cohesion and Identity Building

Muhammed Emin Şimşek

1-15

ترجيحات ابن رشد واعتراضاته وأخطاؤه في نقل آراء الحنفية في كتابه بداية المجتهد ونهاية
المقتصد

İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid Adlı Eserinde Hanefî Mezhe-
bine Ait Görüşleri Aktarırken Yaptığı Tercihler, İtirazlar ve Hatalar

Ibn Rushd's Preferences, Objections and Mistakes in his Work Bidâyat al-muqtadahid
wa nihâyat al-muqtasid While Conveying the Views of Hanafism

Mustafa Nebhen - Adnan Algül

16-47

مفهوم النظر عند الإمام الطحاوي في كتابه معاني الآثار

Tahâvî'nin Meânü'l-âsâr Eserinde Nazarın Kavramsal Kullanımı

The Conceptual Use of Nazar in Tahâwî's Meân al-asâr

Nathir Adas

48-76

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

Muhammed Reşid Rıza'nın Tefsîrü'l-Menâr Adli Eserindeki Tefsir Metodu (İnceleme ve
ve Değerlendirme)

Method of Tafsir in Muhammad Rashid Reza's Tafsîr al-Manâr (Review and Evaluation)

Ahmet Alabalık

77-97

Kitap İnceleme / Book Review

مراجعة كتاب الرسائل الكاملة للمفكر التركي سعيد حليم باشا

Kitap İncelemesi: Said Halim Paşa'nın er-Resâilü'l-kâmile li'l-mufekkiri't-Türkî Adlı Eseri

Book Review: Book Title Al-Rasail Al-Kamila lil-Mufakkir Al-Turki Saeid Halim Pasha

İbrahim İsmailođlu

98-110

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Akademik Analiz dergi ekibi olarak Aralık 2023 tarihi itibarıyla başladığımız yayın hayatını 2024 Nisan sayımızı çıkararak devam etmenin sevincini yaşamaktayız. Dergimiz, bu sayısında da ilgi çekici akademik konularla okuyucusuyla buluşacaktır.

İkinci sayımızda dört adet Arapça ve bir adet Türkçe makale bulunmaktadır. Arapça makalelerden birisi kitap değerlendirmesidir. Bu sayımızdaki makaleler, din eğitimi, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarıyla alakalıdır.

İlk makale Din Eğitimi Alanında "Yaygın Din Eğitiminin Toplumsal Uyum ve Kimlik İnşasındaki Etkisi" ismini taşımaktadır. Bu makale günümüz Türkiyesinde önemli bir sosyolojik gerçeklik olan göç vb. durumları da içeren bir problem ekseninde toplumsal uyum konusunu incelemektedir. İkinci makalede, İslâm Hukukunda mezhepler arası görüş mukayesesinde önemli bir isim olan İbn Rüşd'ün Hanefî mezhebine dair söylemlerinin değerlendirmesi yapılmaktadır. Üçüncü makalede kelâm, hadis, usûl-i fıkıh gibi farklı alanlarda önemli bir isim olan Tahâvî'nin *Meâni'l-âsâr* isimli eserinde istidlâl yöntemi incelenmektedir. Dördüncü araştırmada ise İslâm'da yenilikçi görüşleriyle bilinen Reşid Rıza'nın tefsir metodunun eliptirel bir incelemesi yer almaktadır. Beşinci ve son çalışmada ise Said Halim Paşa'nın Arapçaya tercüme edilen kitabının Arapça değerlendirmesini içermektedir.

Bu sayıda görev yapan editör ekibimize, makalelerini yayımlamak için bizleri tercih eden yazarlarımıza ve titiz çalışmalarlarıyla akademiye katkıda bulunan hakemlerimize içten teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Fehmi Soğukoğlu
fehmisogukoglu@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8994-630X

Yaygın Din Eğitiminin Toplumsal Uyum ve Kimlik İnşasındaki Etkisi

Dr. Muhammed Emin Şimşek | 0000-0002-8470-1060 | eminberk@hotmail.com
Millî Eğitim Bakanlığı, Gaziantep, Türkiye

Öz

Bu makale, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşasındaki etkisini incelemektedir. Eğitimin, toplumsal bütünlüğü sağlama, farklılıklardan kaynaklanan çatışmaları uzlaştırma ve ideal bir toplum inşa etme gibi örtük amaçları bulunmaktadır. Din, tarih boyunca toplumların yapılanmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Dini kurumlar, dinlerin insanlara mesajlarını ulaştırırken yaygın din eğitimi sağlayarak eğitim faaliyetlerini yürüttükleri bilinmektedir. Dinin, toplumlarda kültürel şoku azaltıcı ve uyum üzerinde olumlu etkileri bulunmaktadır. İslam'ın toplumsal barışı sağlama ve çatışmaları azaltma konusundaki rolü tarih boyunca hep güncelliğini korumuştur. Yaygın din eğitimi, örgün eğitim kurumlarının dışında dinin öğretildiği ve yaşam boyu devam eden bir süreci içerir. Bu eğitim kurumları aile, cami, Kur'an kursları, kitle iletişim araçları ve dini oluşumlar gibi çeşitli platformlardan oluşmaktadır. Yaygın din eğitiminin amaçları arasında, dini bilgiyi artırmak, dini anlayışı derinleştirmek ve bireylerin günlük yaşamlarında dinin rolünü anlamalarına katkıda bulunmak bulunmaktadır. Aile, çocukların ilk duygusal kaynağı olarak din eğitiminde önemli bir süreçtir. Camiler, toplumun dini ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan önemli merkezlerdir ve yaygın din eğitiminin yapıldığı yerlerden biridir. Kur'an kursları ise yaygın din eğitiminin yapıldığı diğer önemli kurumlardan biridir. Ayrıca, kitle iletişim araçlarının yaygın din eğitimi alanında önemli fonksiyonu bulunmaktadır. Gelişen iletişim teknolojileriyle dinî içerikli programların daha geniş kitlelere ulaştırılması önemini her gün daha da artırmaktadır. Son olarak, sivil toplum kuruluşlarının din eğitimi alanında da etkin olduğu ve toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Makale, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşasındaki rolünü ele alarak, yaygın din eğitimi faaliyetlerinin toplumun dinî ve sosyal yapısına olan katkılarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Eğitim, Yaygın Din Eğitimi, Uyum, Kimlik İnşası.

Atf Bilgisi Şimşek, Muhammed Emin. "Yaygın Din Eğitiminin Toplumsal Uyum ve Kimlik İnşasındaki Etkisi". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 1-15.

Geliş Tarihi	04/03/2024
Kabul Tarihi	14/04/2024
Yayın Tarihi	30/04/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effect of Non-Formal Religious Education on Social Cohesion and Identity Building

Dr. Muhammed Emin Şimşek | 0000-0002-8470-1060 | eminberk@hotmail.com

Ministry of National Education, Gaziantep, Türkiye

Abstract

One of the implicit aims of education is to ensure social cohesion, to reconcile conflicts arising from differences and ultimately to build a society. Education has an important function in the cohesion of society. Religion has influenced other institutions in all societies. In its relationship with education, it is known that the first widespread education was provided in religious institutions. Teaching and adopting the divine messages delivered to the Prophet through revelation to the people and bringing about changes in people's behaviors in line with the expectations of religion in all its meanings is first and foremost a matter of education and training. Religion and education are intertwined. A common belief system reduces cultural shock in terms of encounters. On the other hand, cultural differences are more effective on adaptation. In addition, the sense of religious cohesion is a common feature of identities despite all differences. Therefore, it is possible to say that it does not provide mobilization that would strengthen potential conflicts, on the contrary, it influences coexistence. The culture of coexistence shows that people of different ethnicity, religion and culture within the same society can live in peace and tranquility by respecting the most basic rights such as freedom of life, property and religion. The principle that superiority is in taqwa in Islam, which means the elimination of factors such as social injustice, income inequality, gender discrimination, ethnicity and cultural discrimination that prevent the formation of social peace. Religious education makes an important contribution to the correct behavior of human beings in social relations. It does this both by teaching the necessary behaviors to those who want to live the religion and by helping those who misbehave due to not doing these behaviors. In addition, religious education gives those who do not participate in such behaviors the power to understand the behaviors of others and to empathize with them. In addition to formal education, religious culture is an element of teaching activities in non-formal education. During the Seljuk and Ottoman periods, mosques and masjids were used as an element of faith and at the same time operated as places that provided religious and moral non-formal religious education to the society. In this period, with the development of institutions providing non-formal religious education, non-formal religious education became more systematized. It is a fact that the relationship of people and society with religion, living conditions are constantly changing and religious beliefs and life preserve their vitality. This situation has caused non-formal religious education to become an indispensable necessity. Non-formal religious education strengthens the bond between religion and the wider society. In this context, religious education is of great importance. Non-formal religious education is carried out with the aim of increasing religious knowledge, deepening religious understanding and strengthening the impact of religious life on daily life. In this way, religious education contributes to keeping religious values alive and maintaining the religious sensitivity of society by meeting the needs of society. Non-formal religious education addresses a wide range of audiences and varies in terms of age, geographical region, needs, activities and different levels of learning. It is understood from the studies that individuals experiencing difficult situations such as disasters, wars and migrations seek spiritual/psychological support for themselves in overcoming the troubled process they are in and that they receive positive support from religion by resorting to religious coping activities in overcoming these processes. The family is the first place where education begins for the individual. The information given by the family is transferred to the child in a positive or negative way and this information gradually develops in the individual. A child who is equipped with information that is accepted positively by the society has a weak tendency to tend towards behaviors and attitudes that are considered negative in the future. Of course, it is not impossible for the habits acquired in this period to change in the future, but it is a very difficult possibility. For this reason, we can say that education in early childhood is very important for the future of the individual. For this reason, the family institution fulfills the first and most important functions in the process of the child's socialization and opening to the outside world and forms the basis of his/her relations

with people outside the home. Mosques are considered not only religious but also social and cultural centers in Islamic societies. Mosques are places where Muslims come together to reinforce their unity and solidarity and strengthen the sense of community solidarity. For this reason, mosques have an important place in Islamic societies and play a key role in non-formal religious education activities. Qur'an courses, which are mostly attended by post-primary school students, are run by provincial and district mufti offices under the supervision of the Ministry of National Education. In these institutions, students are provided with basic religious knowledge and those who wish are included in the hafizah process. In line with the importance and interest of society in religious learning, Qur'an courses are developing day by day. This importance given by society to religious values has always contributed positively to unity and solidarity. The use of mass media in the field of non-formal religious education and the utilization of technological tools in reaching the masses should be adopted as a basic principle. However, this information should be free from the negativities that may harm the individual or the community in the course of their religious life. Today, with an approach to non-formal religious education that takes society and social behaviors into account, it is important that mass media are involved in program development efforts to meet the religious education and training needs of the masses. Although civil society and the education system may seem to be unrelated concepts, they have important points of intersection. Both phenomena deal with the life, progress, development and history of the society in which they exist. CSOs, which are defined as organizations where individuals come together voluntarily for purposes such as common view, common interest, common sensitivity and common demand, are seen to voice the demands of society and individuals in problems and developments related to education. In conclusion, religious education has a significant impact on social cohesion and identity construction. By contributing to the religious and social structure of societies, it can help build stronger and more resilient societies. Therefore, the importance of religious education should be better understood and supported by societies. Diversifying and expanding religious education activities can contribute to a healthier coexistence of societies.

Keywords: Religion, Education, Non-Formal Religious Education, Cohesion, Identity Building.

Citation	Şimşek, Muhammed Emin. "The Effect of Non-Formal Religious Education on Social Cohesion and Identity Building". <i>Academic Analysis 2</i> (April 2024), 1-15.
Date of Submission	04/03/2024
Date of Acceptance	14/04/2024
Date of Publication	30/04/2024
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

Giriş

Din, insanlık tarihinde toplumların şekillenmesinde ve kimliklerin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olmuştur. Din eğitimi, bireylere sadece dini bilgi ve anlayış sunmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal uyumu sağlama, farklılıklardan kaynaklanan çatışmayı azaltma ve ideal bir toplumun inşasına katkı sağlama gibi önemli amaçlara da hizmet eder. Bu makale, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkilerini irdelemektedir. Yaygın din eğitiminin, bireylerin sadece dini inançlarını güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda toplumsal yapıyı şekillendirme sürecine de katkı sağladığı görülmektedir. Yaygın din eğitimi, çeşitli platformlarda gerçekleşir ve ailenin bu süreçteki rolü büyüktür. Camiler, Kur'an kursları, kitle iletişim araçları ve sivil toplum kuruluşları yaygın din eğitiminin bileşenleridir. Bu bileşenler, din eğitiminin yaygınlaştırılması ve toplumun farklı kesimlerine ulaştırılmasını sağlamaktadır.

Din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkilerini anlamak, daha sağlam ve dinamik bir toplum yapısının oluşmasına katkı sağlar. Bu nedenle, din eğitiminin önemi toplumlar tarafından daha iyi anlaşılmalıdır. Din eğitimi faaliyetlerinin çeşitlendirilerek ve yaygınlaştırılarak, toplumların daha sağlıklı bir şekilde bir arada yaşamasına katkı sağlanabilir. Bu makale, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkilerini vurgulayarak, din eğitiminin önemini ortaya koymaktadır.

Araştırma, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkilerini belge araştırması ve literatür taraması yoluyla inceleyen bir çalışmanın sonuçlarını sunmaktadır. Araştırmanın yöntemi, belge araştırması ve literatür taraması olarak belirlenmiştir. İlgili akademik kaynaklar, araştırma makaleleri, kitaplar, raporlar ve güncel çalışmalar incelenerek, din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkileri hakkında literatür taraması yapılmıştır. Bu süreçte, din eğitimiyle ilgili farklı disiplinler ve yapılan bazı araştırmalar da göz önünde bulundurulmuştur.

1. Din Eğitimi

Eğitimin örtük hedeflerinden biri, toplumun bir araya gelmesini sağlamak,¹ çeşitli farklılıklardan kaynaklanan anlaşmazlıkları çözmek ve sonunda toplumsal uyumu sağlamaktır.² Eğitim, toplumun uyumunda önemli bir işleve sahiptir.³⁴ Din bütün toplumlarda diğer kurumları etkilemiştir. İlk yaygın eğitimin dini kurumlarda sağlandığı bilinmektedir. Sümer, Eti, Elam gibi antik çağlarda kurulmuş devletlerde, tapınakların genellikle birer okul işlevi gördüğünü gösteren kalıntılara rastlanmıştır.

¹ Veysel Sönmez, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 96.

² Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 293; Süleyman Akyürek, *Eğitime Giriş* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 65.

³ Hasan Basri Memduhoğlu - Kürşat Yılmaz, *Eğitime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 49.

Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla eğitim kurumları kiliselerin yanında yer almaya başlamış, İslam dininin doğuşuyla da eğitim kurumları camilerle birlikte gelişmeye başlamıştır.⁵ Vahiy yoluyla gelen ilahi mesajların insanlara öğretilmesi, benimsetilmesi ve davranışlarında dinin beklentileri doğrultusunda değişiklikler yapılması, temelde bir eğitim ve öğretimdir. Ortak inanç sistemi, farklı kültürlerle mensup insanlar arasındaki karşılaşmalarda kültürel şokları azaltmaya yardımcı olur. Dindaşlık duygusu, tüm farklılıklara rağmen ortak bir kimlik özelliği sunar. Bu nedenle, potansiyel çatışmaları artırmaktan ziyade, ortak inancın bir arada yaşama kültürünü olumlu yönde etkilediğini söylemek mümkündür.⁶

Toplum içinde farklı dinlere, kültürlerle ve etnik kökenlere sahip bireylerin en temel hakları olan yaşam, mülkiyet ve inanç özgürlüğüne saygı duyulması, ortak yaşama kültürünün temelidir. İslam'da, sosyal adaletsizlik, gelir eşitsizliği, etnik ve kültürel ayrımcılık gibi engellerin kaldırılması, toplumsal barışın sağlanmasında önemli rol oynar. Üstünlük, bireyin takvası ve erdemlerine dayanır.⁷ Din eğitimi, bireyin toplumsal ilişkilerde doğru şekilde davranmasına önemli katkıda bulunur. Ayrıca, din eğitimi, bu davranış biçimlerine katılmayanlara diğerlerinin göstereceği davranışları anlama ve bu durumda empati kurma becerisi kazandırır.⁸

Barış, hoşgörü ve adâletin egemen olduğu bir toplumsal ortamın oluşturulmasında dinin önemli bir rolü olduğu ifade edilebilir. Bazı toplumsal sorunların çözümünde, din eğitiminin toplumlara bir araya getiren doğası kullanılarak ortak bir din temelinde sağlanacak uzlaşma ile toplumsal uyum artırılabilir.⁹

Afetler, çatışmalar ve göç gibi zorlayıcı durumlarla karşılaşan bireylerin, bu sıkıntılı süreçleri atlatabilmek için manevi destek aradıkları ve dinî baş etme yöntemlerine başvurarak dinden olumlu destek aldıkları, yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır.¹⁰ Görüldüğü üzere, toplumlarda, karşılıklı saygı, barış ve hoşgörü ortamının inşa edilebilmesinde eğitim ve din eğitiminin sunabileceği katkılar göz ardı edilemez.¹¹ İç veya dış göç durumlarında her iki toplum arasında cehalet, ön yargı ve yanlış

⁵ Sönmez, *Eğitim Bilimine Giriş*, 89-90.

⁶ Ömer Faruk Işık, *Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 70.

⁷ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 187-203.

⁸ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2020), 98-99.

⁹ Ali Baltacı vd., "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *darulfunun ilahiyat* 30/2 (31 Aralık 2019), 383-405.

¹⁰ Sema Eryücel, "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.

¹¹ Aybıçe Tosun vd., "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (01 Haziran 2018), 4.

anlamaya dayalı dışlayıcı, yargılayıcı, aşağılayıcı ve ötekileştirici tutumlar ortaya çıkabilir. Bu tür tutumlar, barış, hoşgörü ve saygı yerine çatışma ve kavgalara neden olabilir.¹²

Eğitim ve din eğitimi, toplumların bir araya gelmesini, çeşitli farklılıklardan kaynaklanan anlaşmazlıkları çözmesini ve sonuç olarak toplumsal uyumu sağlamak için önemli bir potansiyel barındırmaktadır. Tarih boyunca dinî kurumlar ve eğitim kurumları birlikte gelişmiş ve toplumların değerlerini şekillendirmiştir. Din eğitimi, insanların doğru şekilde davranmasına ve farklılıkları anlayıp empati kurmasına katkıda bulunurken, toplumlar arasında barış, hoşgörü ve saygı ortamının oluşturulmasında dinin önemli bir rolü olduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle, eğitim ve din eğitimi, toplumların karşılıklı anlayış ve barış içinde bir arada yaşamasına önemli katkılar sağlayabilir.

2. Yaygın Din Eğitimi

Örgün eğitimin yanı sıra yaygın eğitimde de din kültürü, öğretim faaliyetlerinin bir unsurudur.¹³ Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde cami ve mescitler inancın bir unsuru olarak kullanılmış ve aynı zamanda topluma dini ve ahlaki boyutta yaygın din eğitimi veren yerler olarak faaliyet göstermiştir. Bu dönemde yaygın din eğitimi veren kurumların gelişmesiyle birlikte yaygın din eğitimi daha sistemli hale gelmiştir.¹⁴

Cemal Tosun'un yaygın din eğitimiyle ilgili yaptığı tanım ise şu şekildedir: "Yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dini bilgilerini arttırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir."¹⁵ Hüseyin Yılmaz ise yaygın din eğitimi "Örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitimi ve öğretiminin dışında, halkı din konusunda aydınlatmak, onları batıl inanç ve hurafelerden arındırmak, dinin kardeşlik, özveri, hoşgörü gibi ilkelerini bireylere kazandırmak ve ibadetlerin usulüne uygun olarak yerine getirilmesine yardımcı olmak üzere değişik mekânlarda yapılan etkinliklerin tümü." şeklinde tanımlar.¹⁶ Din eğitimi veren yaygın eğitim kurumları, her yaş ve eğitim seviyesindeki kişilere, örgün kurumlar haricinde hayat boyu dinin öğretildiği yerlerdir.¹⁷ Yaygın din eğitiminin temel amacı, bu alandaki teorilerle uygulamalar arasındaki ilişkileri araştırmak ve din

¹² Muhammed Esat Altıntaş, "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (31 Aralık 2018), 495.

¹³ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayınları, 2007), 122.

¹⁴ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2004), 98-99.

¹⁵ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 156.

¹⁶ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 128.

¹⁷ Hüseyin Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 333.

eğitiminin mahiyetini, alanını, amaçlarını, teori ve ilkelerini, yöntemlerini anlamaktır. Bu çerçevede, yetişkinlere yönelik din eğitiminin gerçekliğini bilimsel yöntemlerle inceleyerek betimlemek, açıklamak ve kanıtlanmış sistemli bilgilerle genellemeler yapmak hedeflenir.¹⁸

İnsanların ve toplumun din ile olan ilişkisi, hayat şartlarının sürekli değişim gösterdiği ve dini inanç ile yaşantının canlılığını koruduğu bir gerçektir. Bu durum, yaygın din eğitiminin vazgeçilmez bir zorunluluk halini almasına neden olmuştur. Yaygın din eğitimi toplumun daha geniş kesimleriyle din arasındaki bağı kuvvetlendirir. Yaygın din eğitimi, din bilgisini artırmak, dini anlayışını derinleştirmek ve dini yaşamın günlük hayata etkisini güçlendirmek amacıyla gerçekleştirilmektedir.¹⁹ Yaygın din eğitimi geniş bir kitleye hitap etmekte olup yaş, coğrafi bölge, ihtiyaç, faaliyet ve farklı öğrenme seviyeleri gibi durumlarda değişiklik göstermektedir.²⁰

Diyanet'in yaygın din eğitimi çalışmaları iki farklı şekilde ele alınabilir. Birincisi, cami içinde gerçekleştirilen faaliyetlerdir. Hutbeler, vaazlar ve Kur'an öğretimi bu kapsamda cami sınırları içinde yapılmaktadır. Kur'an kursları, irşat ekipleri, cezaevi vaazları, konferanslar ve yurtdışı din hizmetleri gibi faaliyetler, Diyanet'in koordinasyonunda cami dışında gerçekleştirilen yaygın din eğitimi faaliyetleridir.²¹

Hedef kitlenin din konusundaki bilgi düzeyinin artırılması, dinin daha sağlıklı bir şekilde yaşanmasını ve kişiler arası ilişkilerin gelişmesini sağlar. Bununla birlikte, dinin toplumsal bütünleşme, ahlaki gelişim ve yardımlaşma gibi önemli rolleri bulunduğundan, yaygın din eğitimi büyük önem taşır.²² Yaygın din eğitimi veren kurumlar genellikle aile, cami, Kur'an kursları, kitle iletişim araçları ve dini cemaatler olarak özetlenebilir.²³

Yaygın din eğitimi, toplumun farklı kesimlerine ulaşarak dinî bilgi düzeyini artırmayı amaçlar. Günümüzde aileler, camiler, Kur'an kursları, medya ve dini gruplar gibi çeşitli platformlar aracılığıyla bu eğitim verilmektedir. Bu eğitim, yaş, coğrafi bölge, ihtiyaç ve öğrenme seviyeleri gibi değişkenler göz önünde bulundurularak şekillenmektedir. Diyanet'in koordinasyonu ile yürütülen faaliyetler arasında cami içi ve dışında yapılan hutbeler, vaazlar, Kur'an kursları, irşat ekipleri ve cezaevi

¹⁸ AYTEKİN DEMİRCİOĞLU - BÜŞRA ÇELİK, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (05 Nisan 2020), 13.

¹⁹ Suat CEBECİ, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2015), 209.

²⁰ DEMİRCİOĞLU - ÇELİK, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", 14.

²¹ RECEP KAYMAKÇAN, *Yaygın Din Eğitiminde Yöntem* (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 55.

²² DEMİRCİOĞLU - ÇELİK, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", 14.

²³ YILMAZ, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 334.

hizmetleri yer almaktadır. Yaygın din eğitiminin temel amacı, dinî bilgiyi artırarak dinin daha sağlıklı bir şekilde yaşanmasını sağlamak ve toplumsal birliği, ahlaki gelişimine katkı sağlamaktır.

2.1. Aile

Aile, doğal eğilimlerin dini, hukuki ve örfi meşruiyet temelinde karşılandığı ve denetim altına alındığı sosyal bir birimdir. Aynı zamanda, toplum üyelerinin ve gelecekteki üyelerinin kalıtsal özelliklerini belirleyerek nüfusu şekillendirir. Aile, bireyin ilk duygusal kaynağı olarak hem yakın hem de uzak çevreyle kurulan ilişkilerde önemli katkılarda bulunur.²⁴ Aile yapısının güçlülüğü, toplumun geleceğini etkileyen önemli bir faktördür. Bir toplumun güçlü bir aile yapısına sahip olması, sağlam temeller üzerine inşa edilen güçlü ilişkilerle mümkün olur. İyi bir aile yapısı, aile üyeleri arasındaki ilişkilerin kalitesine ve çocukların yetiştirilmesine bağlıdır. Sağlıklı bir ailede büyüme ve tüm gelişimsel ihtiyaçların karşılanması, bireyin sağlıklı bir şekilde gelişimine ve yeteneklerinin doğru ve dengeli bir şekilde geliştirilmesine katkı sağlar. İnsanların doğuştan gelen bir yaratıcıya inanma ve ona bağlanma isteği vardır. Bu istek, çocukluk döneminden itibaren sağlam bir temel üzerine oturtularak ve eğitimle desteklenerek güçlü bir şekilde geliştirilmelidir. Çünkü bu, insanların manevi yönden tatmin olmalarını ve anlam arayışlarını karşılamalarını sağlayan önemli bir faktördür.²⁵

Ailenin sorumluluğu çocuğun sosyal, duygusal, psikolojik ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak olduğu kadar inanma ihtiyacını da karşılamaktır. Bu doğrultuda bireyin din duygusunun gelişimi ve çocuğa dini bilgilerin yüklenmesi görevi öncelikle aile kurumundadır.²⁶ Aile, birey için eğitimin başladığı ilk yerdir. Aile tarafından verilen bilgiler olumlu ya da olumsuz bir şekilde çocuğa aktarılır ve bu bilgiler bireyde giderek gelişir. Toplum tarafından olumlu olarak kabul gören bilgilerle donatılan çocuğun gelecekte olumsuz kabul edilen davranış ve tutumlara yönelme eğilimi zayıftır. Bu dönemde edinilen alışkanlıkların gelecekte değişmesi elbette imkânsız değildir, lakin çok zor bir ihtimaldir. Bu sebeple diyebiliriz ki ilk çocukluk dönemindeki eğitim bireyin geleceği için çok önemlidir. Bu nedenle aile kurumu, çocuğun sosyalleşme ve dış dünyaya açılma sürecinde ilk ve en önemli işlevleri yerine getirmekte ve onun evin dışındaki kimselerle olan ilişkilerinin temelini oluşturmaktadır.²⁷

²⁴ Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 20.

²⁵ Ayşegül Yiğit, "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (01 Mayıs 2006), 179.

²⁶ Süleyman Gümrükçüoğlu, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü", *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 3/1 (01 Haziran 2017), 39.

²⁷ Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 335.

2.2. Cami

Camiler gerek dini gerekse sosyal ve kültürel bakımdan İslam tarihi boyunca önemini korumuştur.²⁸ İslam'ın başlangıcından günümüze kadar Müslümanların yaşamında belirgin bir rol oynayan camiler, doğru dini bilgilerin edinilmesine yardımcı olan önemli merkezlerdir ve aynı zamanda batıl inançlardan arındırma sürecine de katkıda bulunurlar.²⁹

İslam tarihi boyunca, Müslümanların bireysel ya da toplu şekilde ibadet ettikleri cami ve mescitler, İslam kültür ve medeniyetinin oluşmasında ve gelişim sürecinde ciddi bir role sahip olmuştur. Bu merkezler, toplumun dinî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere tasarlanmıştır. Hz. Peygamber'in hicretten sonra ilk iş olarak bir mescit inşa etmiş olması ve bu mescidin bir bölümünü eğitim-öğretim için ayırmış olması, camilere yüklenen eğitim sorumluluğunu göstermektedir. Hz. Peygamber zamanında pek çok siyasi, idari ve sosyal amaca hizmet eden mescitler, öncelikli olarak ibadet olmak üzere din öğretiminin de yapıldığı önemli kurumlar olarak hizmet vermiştir. Camilerin bu rolleri, İslam kültür ve medeniyetinin oluşumuna katkıda bulunmuştur.³⁰

Tarih boyunca İslam toplumlarında camilerin eğitim ve öğretime katkısı büyük olmuştur.³¹ Camiler, asırlar boyunca din öğretiminin ve halk eğitiminin en yaygın biçimde gerçekleştirildiği dini ve sosyal bir merkez olarak hizmet vermiştir.³²

Camiler, insanların ruhen ve bedenen işlendiği temel alanları olan iman, ibadet ve ahlak açısından önemli bir görev yüklenmektedir.³³ Camiler, İslam toplumlarında sadece dini değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir merkez olarak kabul edilir. Camiler özellikle Müslümanların bir araya gelerek birlik ve beraberliklerini pekiştirdiği ve toplumun dayanışma duygusunu güçlendirdiği mekânlardır. Bu sebeple, camiler İslam toplumlarında önemli bir yere sahip olmakla birlikte, yaygın din eğitimi faaliyetleri açısından da önemli bir rol oynamaktadır.³⁴

2.3. Kur'an Kursları

Yaygın din eğitiminin yapıldığı önemli merkezlerden biri de Kur'an kurslarıdır.³⁵ Kur'an Kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 633 sayılı kanunun 7/d maddesi gereği kurulan ve ilgili yönetmelikler

²⁸ Ahmet Onay, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (01 Aralık 2006), 149-150.

²⁹ Hüseyin Yılmaz, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 9.

³⁰ Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 339.

³¹ Onay, "Cami Eksenli Din Hizmetleri", 149-150.

³² Yılmaz, *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*, 10.

³³ Demircioğlu - Çelik, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", 16.

³⁴ Şükrü Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yaklaşımlar* (Ankara: İlahiyat, 2013), 248.

³⁵ Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yaklaşımlar*, 255.

doğrultusunda işletilen yaygın din eğitimi kurumlarıdır.³⁶ Yaz Kur'an Kursları, örgün eğitim sürecinde bulunan çocuk ve gençlerin temel dini bilgileri öğrenmelerine yönelik önemli bir hizmet alanını oluşturur. Bu kurslar, özellikle yaz aylarında, çocuk ve gençlerin boş zamanlarını değerlendirerek dini eğitim almalarını sağlar.³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olan Kur'an kursları, din alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.³⁸ Bu kurumlarda başta Kur'an-ı Kerim'in yüzünden okunması olmak üzere, dini ve ahlaki konularda eğitim verilmektedir.

Daha çok ilkokul sonrası öğrencilerinin devam ettiği Kur'an kursları, Millî Eğitim Bakanlığı'nın denetiminde olmak üzere il ve ilçe müftülüklerince yürütülmektedir. Bu kurumlarda öğrencilere temel dini bilgiler verilmekte, isteyenler de hafızlık sürecine dahil edilmektedir. Toplumun dini öğrenmeye verdiği önem ve ilgi doğrultusunda Kur'an kursları her geçen gün gelişmektedir. Toplumun dini değerlere verdiği bu önemin, birlik ve beraberliğe katkısı her zaman olumlu yönde olmuştur.³⁹

2.4. Kitle İletişim Araçları

Günümüzde kitle iletişim araçları dış dünya ile kurduğumuz pek çok ilişkiyi etkilemektedir. Yapılan araştırmalar sonucu bu araçların kullanıcılar üzerinde kısa anlık duygusal tepkiler oluşturabilirken aynı zamanda hayata yaklaşımlarını değiştirebilecek düzeyde uzun süreli etkilerde de bulunabilmektedir.⁴⁰ Kitle iletişim araçları, son zamanlarda özellikle yaygın din eğitimi araçlarından biri olarak giderek daha önemli hale gelmiştir.⁴¹

Yaygın din hizmetlerinin etkinliğini artırmak için iletişim ve yayıncılık alanındaki gelişmelerden faydalanılmalıdır. Sesli ve görüntülü yayınların kalitesini artırmak için yeni yöntemler geliştirilmelidir. Kitle iletişim araçlarıyla sunulan dini içerikli programlar, toplumun farklı kesimlerine, yani yetişkinlere, gençlere, kadınlara ve halka hitap edecek şekilde düzenlenmelidir. Bu şekilde, dinin sosyal barışa yönelik mesajları, toplumsal ahlaka, birlikte yaşama kültürüne, sosyal dayanışmaya ve kaynaşmaya yönelik dini öğretiler, topluma daha kolay bir şekilde ulaştırılabilir.⁴²

Kitle iletişim vasıtalarının yaygın din eğitimi alanında kullanılması ve kitleye ulaşmada gelişen teknolojik araçlardan yararlanılması temel ilke olarak benimsenmelidir. Ancak bu bilgilerin bireyin ya

³⁶ Kur'an Kursları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve görevleri hakkındaki 633 sayılı kanunun 7/d fıkrası.

³⁷ Demircioğlu - Çelik, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", 14-16.

³⁸ Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 343.

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği.

⁴⁰ Ayşe Zişan Furat, "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 19 (27 Ekim 2010), 37.

⁴¹ Demircioğlu - Çelik, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", 19.

⁴² Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 346.

da toplumun dini hayatının sürdürülmesi sırasında ona zarar verecek olumsuzluklardan arındırılması gerekir. Günümüzde, toplumun ve toplumsal davranışların dikkate alındığı bir yaygın din eğitimi yaklaşımıyla, kitle iletişim araçlarının, kitlenin dini eğitim ve öğretim ihtiyacını karşılamak amacıyla program geliştirme çabaları içinde yer alması önemlidir.⁴³

2.5. Sivil Toplum Kuruluşları

Sanayi Devrimi sonrasında ortaya çıkan burjuva sınıfını tanımlamak için kullanılan sivil toplum kavramı, feodal düzene alternatif olarak gelişen kapitalizm ile birlikte yaygınlaşmıştır.⁴⁴ Devlet yapısı dışında farklı siyasi, kültürel, iktisadi ve ictimai faaliyetleri yürüten gönüllü kurumlara sivil toplum kuruluşları denmektedir.⁴⁵ Hükümet dışı kuruluşlar olarak İngiltere'den tercümesi yapılan sivil toplum örgütleri ülkemizin toplumsal yaşamında ve literatüründe daha çok gönüllü kuruluşlar şeklinde yer almaktadır.⁴⁶ Sivil toplum, devletle aile arasındaki kamusal alanda faaliyet gösteren, özerk, gönüllülük esasına dayanan, çoğulcu bir yapıya sahip olan ve bireyin devletle iletişimini sağlayan sosyal örgütlenmelerden oluşan bir ara alan olarak tanımlanabilir.⁴⁷

Modern toplumsal yapılara baktığımızda sivil toplum kuruluşlarının oldukça önemli olduğunu görüyoruz. Oda, sendika, siyasi parti, vakıf, dernek gibi çeşitli isimler altında faaliyette bulunan bu örgütler demokrasinin tüm toplum yapısında yaygınlaşması ve aynı zamanda katılımcı ve şeffaf yönetimin sağlanması açısından oldukça önem arz etmektedir.⁴⁸

İnsanlar, ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasi ihtiyaçlarını karşılamak için örgütlü ve organize bir şekilde hareket etmektedir. Bu teşkilatlar, ortak çıkarları ve hedefleri olan bireyleri bir araya getirerek, güç birliği yapmalarını sağlamaktadır. Özellikle son 10-15 yıl içinde, bu tür organizasyonlara sahip toplumlara "sivil toplum" denilmekte ve bu organizasyonlara "sivil toplum kuruluşları" (STK) adı verilmektedir. Sivil toplum kuruluşları, demokratik katılımı teşvik etmek, toplumsal değişimi desteklemek, insan haklarını korumak, sosyal hizmetler sunmak ve toplumsal gelişime katkıda

⁴³ Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yaklaşımlar*, 261-262.

⁴⁴ M. Zeki Duman, "İdris Küçükömerin Sivil Toplum Anlayışı", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (01 Mart 2004), 48.

⁴⁵ Yaşar Sarıbay - Fuat Keyman (ed.), *Küreselleşme-Sivil Toplum ve İslam* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 111-114.

⁴⁶ Said Demirel vd., "Sivil Toplum Örgütleri", *Mülkiye Dergisi* 26/233 (26 Şubat 2014), 49.

⁴⁷ Seyfettin Aslan, "Sivil Toplum ve Demokrasi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/2 (01 Haziran 2010), 360.

⁴⁸ Murat Aygen, "Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları ve MİSİAD Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (01 Haziran 2018), 161.

bulunmak gibi çeşitli amaçlarla faaliyet göstermektedir. STK'lar, toplumun sesini duyurmak, ihtiyaçlarına çözüm bulmak ve kamuoyunu etkilemek için önemli bir rol oynamaktadır.⁴⁹

Araştırmalar, Osmanlı döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında, yerel kültürümüzle uyumlu bir sivil toplumun var olduğunu göstermektedir. 1980'lerden itibaren dünya genelindeki trendlere paralel olarak, Türkiye'de de sivil toplumun geliştiği gözlenmektedir. Bu süreçte, sivil toplum kuruluşlarının toplum içinde daha yaygın hale geldiği ve öneminin arttığı görülmektedir.⁵⁰

Sivil toplum ile eğitim sistemi arasında görünürde bağlantısız gibi görünen kavramlar, aslında önemli kesişme noktalarına sahiptir. Her iki olgu da toplumun yaşam tarzını, ilerlemesini ve gelişimini ele alır.⁵¹ Sivil Toplum Kuruluşları (STK'lar), bireylerin ortak bakış, ortak çıkar, ortak duyarlılık ve ortak talepler gibi amaçlar doğrultusunda gönüllü olarak bir araya geldikleri yapılanmalardır. Bu kuruluşlar, eğitimle ilgili sorunlar ve gelişmeler konusunda toplumun ve bireylerin taleplerini dile getirme rolünü üstlenmektedirler.⁵²

Sivil toplum kuruluşları, demokratik bir devlet ve toplum anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu kuruluşlar, devletin eğitimde yetişemediği alanlarda maddi ve manevi destek sağlayarak önemli bir rol oynamaktadır. Toplum içinde grup üyelerini temsil ederek haklarını koruyan, istek ve beklentilerini kamuoyuna, yürütme organına ve yasamaya ileten demokratik örgütler bulunmaktadır. Bu örgütlerin eğitim sistemine önemli katkıları bulunmaktadır.⁵³ Ülkemizde din eğitimi alanında artan oranda etkinlik sağlayan dini guruplar resmen kabul görmemesi nedeniyle faaliyetlerini hukuki yapının uygun gördüğü formatta yapmaktadır.⁵⁴ Şimşek'in yaptığı araştırmaya göre yaygın din eğitimi araçlarıyla toplumsal uyum arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre yaygın din eğitimi araçları günümüzde kitle iletişim araçlarının öncelikli birleşeni haline gelmiştir. Televizyon, radyo, internet ve sosyal medya gibi platformlar kilitlerin dini öğrenme ihtiyacını karşılamak için etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu araçlar geniş kitlelere hızlı ulaşabilme özelliği sayesinde dini bilginin hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamaktadır. Kitle iletişim araçları aynı zamanda geleneksel din eğitime erişimi sınırlı olan insanlara da ulaşma imkânı sunarak eğitim fırsatlarının daha geniş bir tabana

⁴⁹ Mustafa Talas, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 29 (01 Mart 2011), 398.

⁵⁰ Mine Gözübüyük Tamer, "Tarihsel Süreçte Sivil Toplum", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (15 Aralık 2010), 104.

⁵¹ Ömer Uyanık, "Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Roller ve Katkıları", *Eğitim Yönetimi ve Politikaları Dergisi* 2/2 (27 Aralık 2021), 14.

⁵² Mukadder Boydak vd., "Sivil Toplum Kuruluşlarının Eğitimdeki Yeri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (31 Ocak 2016): 62.

⁵³ Şakir Berber, "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türk Eğitim Sistemi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 1/4 (04 Mayıs 2014), 119.

⁵⁴ Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 263.

yayılmına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda kitle iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen yaygın din eğitimi çalışmaları toplumun dini bilgi ve farkındalığını artırmak, toplumsal davranışları şekillendirmek ve dini değerlerin korunmasına katkıda bulunmak amacıyla önemli rol oynamaktadır.⁵⁵

Din eğitimi, barışsever bir kişiliğin kazandırılmasında önemli rol oynar. Din, insanın iç dünyasına etki ederek kötü duygulardan arındırır ve hoşgörüyü yaklaşılabilen bir kişilik oluşturur. Dolayısıyla, eğitim yoluyla dinin toplumsal barış için daha etkin hale getirilmesi önemlidir.⁵⁶ Farklılıkların anlamlandırılması ve zenginliğinin kavranması, toplumsal uyumun güçlenmesini sağlayabilir. Tüm bu din eğitimi araçları bir araya geldiğinde, birlikte yaşama kültürünün inşasına katkıda bulunarak toplumun bir arada olma yeteneği gelişebilir.⁵⁷

Sonuç

Bu makalede, yaygın din eğitiminin toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerindeki etkisi incelenmektedir. Din eğitimi, sadece bireylerin dini bilgi ve anlayışını artırmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal bütünlüğü güçlendirme, farklılıklardan kaynaklanan çatışmaları azaltma ve ideal bir toplumun inşasına katkı sağlama gibi önemli amaçlara hizmet etmektedir. Yaygın din eğitimi çeşitli platformlarda gerçekleşmektedir ve ailenin bu süreçteki rolü büyüktür. Ayrıca camiler, Kur'an kursları, kitle iletişim araçları ve sivil toplum kuruluşları da yaygın din eğitiminin araçları olarak kabul edilebilir. Bu çeşitlilik, din eğitiminin yaygınlaştırılması ve toplumun farklı kesimlerine ulaştırılmasını sağlamaktadır. Dinin toplumları birleştirici ve çatışmaları azaltıcı doğasının bu araçlarla yaygınlaştırılması toplumsal uyum ve kimlik inşası üzerinde önemli bir etkiye sahip olabilir. Yaygın din eğitimi toplumların dinî ve sosyal yapısına katkı sağlayarak, daha sağlam toplumlar oluşturulmasına yardımcı olabilir. Bu nedenle, din eğitiminin önemi toplumlar tarafından daha iyi anlaşılmalıdır. Din eğitimi faaliyetlerinin çeşitlendirilerek ve yaygınlaştırılarak, toplumların daha sağlıklı bir şekilde bir arada yaşamasına katkı sağlanabilir.

⁵⁵ Muhammed Emin Şimşek, *Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyumuna Katkısı Açısından Din Eğitimi* (Ankara: İlahiyat, 2024), 175-178.

⁵⁶ Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", 351.

⁵⁷ Muhammed Emin Şimşek Şimşek, *Din Eğitiminin Birlikte Yaşama Kültürü ve Farklılıkları Anlamlandırmaya Etkisi* (8. International Battalgazi Scientific Studies Congress, Malatya: IKSAD Institute, 2023), 125.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. Eğitime Giriş. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Akyüz, Yahya. Türk Eğitim Tarihi. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2004.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "DKAB Öğretmenlerine Göre Suriyeli Çocukların Devlet Okullarında Karşılaştıkları Sorunlar (Nitel Bir Araştırma)". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 18/2 (31 Aralık 2018), 469-499. <https://doi.org/10.33420/marife.460366>
- Aslan, Seyfettin. "Sivil Toplum ve Demokrasi". Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 15/2 (01 Haziran 2010), 357-374.
- Aydın, Muhammed Şevki. Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Aygen, Murat. "Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları ve MİSİAD Örneği". Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/1 (01 Haziran 2018), 139-164.
- Baltacı, Ali vd. "Suriyeli Sığınmacı Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". darulfunun ilahiyat 30/2 (31 Aralık 2019), 383-405.
- Berber, Şakir. "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türk Eğitim Sistemi". Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi 1/4 (04 Mayıs 2014), 119-154.
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Gün Yayınları, 2007.
- Cebeci, Suat. Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi. Ankara: Akçağ, 2015.
- Demircioğlu, Aytekin - Çelik, Büşra. "Yaygın Din Eğitiminin Neliği". Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/1-2 (05 Nisan 2020), 7-23.
- Demirel, Said vd. "Sivil Toplum Örgütleri". Mülkiye Dergisi 26/233 (26 Şubat 2014), 127-138.
- Duman, M. Zeki. "İdris Küçükömerin Sivil Toplum Anlayışı". Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2/1 (01 Mart 2004).
- Eryücel, Sema. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 10/23 (26 Ekim 2013), 251-271.
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği". Journal of Istanbul University Faculty of Theology 19 (27 Ekim 2010), 38-61.
- Gözübüyük Tamer, Mine. "Tarihsel süreçte sivil toplum". Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 27/1 (15 Aralık 2010), 89-105.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü". Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi 3/1 (01 Haziran 2017), 39-60. <https://doi.org/10.21798/kadem.20171301410>
- Işık, Ömer Faruk. Sosyal Uyum ve Din: Gaziantep'teki Suriyeli Ortaöğretim Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kaymakcan, Recep. Yaygın Din Eğitiminde Yöntem. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Keyifli, Şükrü. Yaygın Din Eğitiminde Yaklaşımlar. Ankara: İlahiyat, 2013.
- Konuk, Yurdağül. Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Memduhoğlu, Hasan Basri - Yılmaz, Kürşat. Eğitime Giriş. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Onay, Ahmet. "Cami Eksenli Din Hizmetleri". Değerler Eğitimi Dergisi 4/12 (01 Aralık 2006), 149-175.
- Özan, Mukadder Boydak Özkan Mukadder Boydak vd. "Sivil Toplum Kuruluşlarının Eğitimdeki Yeri". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 25/1 (31 Ocak 2016). <https://doi.org/10.18069/fusbed.58823>
- Sarıbay, Yaşar - Keyman, Fuat. Küreselleşme-Sivil Toplum ve İslam. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Sönmez, Veysel (ed.). Eğitim Bilimine Giriş. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.

- Şimşek, Muhammed Emin. Göçmenlerin Sosyo-Kültürel Uyumuna Katkısı Açısından Din Eğitimi. Ankara: İlahiyat, 2024.
- Şimşek, Muhammed Emin. Din Eğitiminin Birlikte Yaşama Kültürü ve Farklılıkları Anlamlandırmaya Etkisi. Malatya: IKSAD Institute, 2023.
- Talas, Mustafa. "Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektifi". Türklük Bilimi Araştırmaları 29 (01 Mart 2011), 387-401.
- Tezcan, Mahmut. Eğitim Sosyolojisi. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Tosun, Aybiçe vd. "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 19/1 (01 Haziran 2018), 107-133. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.457087>
- Tosun, Cemal. Din Eğitimi Bilimine Giriş. Ankara: Pegem Akademi, 10. Basım, 2020.
- Uyanık, Ömer. "Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Roller ve Katkıları". Eğitim Yönetimi ve Politikaları Dergisi 2/2 (27 Aralık 2021), 14-24.
- Yılmaz, Hüseyin. Camilerin Eğitim Fonksiyonu. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Hüseyin. Din Eğitimi ve Sosyal Barış. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Hüseyin. "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2001).
- Yiğit, Ayşegül. "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/22 (01 Mayıs 2006), 179-203. <https://doi.org/10.17120/omuifd.47183>

ترجيحات ابن رشد واعتراضاته وأخطاؤه في نقل آراء الحنفية في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد

مصطفى نبهان | 0009-0003-3489-3038 | nebhen95@gmail.com

طالب دكتوراه في جامعة إستانبول في قسم اللغة العربية

د. عدنان آلکول | 0000-0002-1052-3548 | adnanalgul47@hotmail.com

أستاذ مشارك، جامعة غازي عنتاب، قسم الفقه وأصوله، غازي عنتاب، تركيا

الملخص

إن الكشف عن دقة النقل من الكتب التي عنيت كتاباتها بجمع آراء عدة مذاهب في كتاب واحد له أهمية كبيرة، ومن المهم التيقظ والتحري عند التصدر للفتوى في مسألة شرعية ما وإن كان في الوصول إلى الحقيقة عنت ومشقة، وقد هدف البحث إلى بيان أهمية ذلك من خلال اعتماد كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد الحفيد نموذجاً لهذا الموضوع. وقد تم في هذا البحث تحقيق آراء الحنفية التي أوردها الإمام ابن رشد -رحمه الله- في قسم الأحوال الشخصية من هذا الكتاب، وذلك من خلال مقارنة هذه الأقوال بما هو معتمد في كتب المذهب الحنفي. وفي نهاية البحث ظهرت ثماني مسائل أيد فيها ابن رشد مذهب الحنفية في مواضع مختلفة من النكاح والطلاق والعدة والإيلاء واللعان. وخالفهم في تسع مسائل في أبواب مختلفة من النكاح والطلاق والخلع والعدة والظهار والحمل. كما تبين لنا أن هناك بعض الأحكام التي لم يتحرر ابن رشد الدقة في نقل القول المعتمد للحنفية فيها، وتعدادها تسع مسائل، وهي أيضاً في أبواب مختلفة من النكاح والطلاق والرضاع وغيرها.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الأحوال الشخصية، الحنفية، ابن رشد، بداية المجتهد.

Nebhen, Mustafa- Algül, Adnan. "İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktasid Adlı Eserinde Hanefî Mezhebine Ait Görüşleri Aktarıırken Yaptığı Tercihler, İtirazlar ve Hatalar". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 16-47.

معلومات العطف

07/03/2024	تاريخ الإرسال	
13/04/2024	تاريخ القبول	
30/04/2024	تاريخ النشر	
مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج	التحكيم	
وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على كتابنا تحقيق آراء الحنفية الواردة في كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد قسم الأحوال الشخصية، الذي صدر عام 2020م.	بيان القيم الأخلاقية	
يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع	البحث عن التشابه	
Turnitin تم البحث ببرنامج	إخار الخلل في القيم الأخلاقي	
akademikanalizdergisi@gmail.com	تضارب المصالح	
لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح	تصميم الدراسة: المؤلف-1 (55%) - المؤلف-2 (45%)؛ جمع البيانات: المؤلف-1 (60%) - المؤلف-2 (40%)؛ تحليل البيانات: المؤلف-1 (60%) - المؤلف-2 (40%)؛ كتابة المقالة: المؤلف-1 (45%) - المؤلف-2 (55%)؛ تقديم المقالة ومراجعتها: المؤلف-1 (50%)؛ المؤلف-2 (50%).	بيان المساهمة
لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة	التمويل	
يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب	حقوق الطبع والنشر والترخيص	
Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 ترخيص		

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid* Adlı Eserinde Hanefî Mezhebine Ait Görüşleri Aktarırken Yaptığı Tercihler, İtirazlar ve Hatalar

Mustafa Nebhen | 0009-0003-3489-3038 | nebhen95@gmail.com

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Adnan Algül | 0000-0002-1052-3548 | adnanalgul47@hotmail.com

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

Özet

Fıkıh ilmi, zaman içinde gelişmekte ve çeşitlenmektedir. Bu çeşitlenme içerisinde karşılaştırmalı fıkıh, önemli bir yer tutar. Karşılaştırmalı fıkıh, hicri beşinci yüzyılda ortaya çıkmış, ilmi kitaplar ve ansiklopediler aracılığıyla geliştirilmiş bir disiplindir. Bu alanda eser veren âlimler arasında, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid* eseriyle tanınan ünlü filozof ve fakih İbn Rüşd dikkat çekmektedir.

Karşılaştırmalı fıkıh, günümüze dek ilgi odağı olmayı sürdürmüş, fıkıh çalışmalarında öncü bir role sahip olmuş ve diğer alanlardaki çalışmalarla kıyaslandığında önemli başarılar elde etmiştir. Karşılaştırmalı fıkıh çalışmaları, sadece farklı mezheplerin fıkhi görüşlerini karşılaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bu görüşlerin sosyal ve kültürel bağlamlarını da anlamayı, İslam hukukunun evrensel prensiplerini ve bu prensiplerin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda nasıl uygulandığını ortaya koyar, böylece değerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunur. İbn Rüşd ve benzeri âlimlerin çalışmaları, bu bağlamda değerlendirildiğinde, sadece tarihî bir öneme sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda günümüz ve gelecekteki uygulamalar için de yol gösterici bir rol oynar.

İslam hukukunda, farklı mezheplerin görüşlerini tek bir kitapta birleştirmek büyük önem taşır. Ancak karşılaştırmalı fıkıh alanında çalışan her araştırmacının, incelenen her mezhebin görüşlerini doğru ve kabul edilebilir bir şekilde aktarıp aktaramadığı önemli bir soru olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmanın önemi, belirli bir mezhebe göre fetva verirken, karşılaştırmalı fıkıh kitaplarına dayanarak yetinmek yerine, o mezhebin ana kaynaklarına başvurmanın gerekliliğini vurgular. Bu yaklaşım, karşılaştırmalı fıkıh kitaplarının değerini azaltmaz ancak bazı âlimlerin kaynaklarında yapılan hatalara dikkat çekmek gerektiğini belirtir. Muhammed Avâme gibi âlimler, bazı eserlerde yapılan tahrifatlar ve hatalara işaret etmişlerdir. Bu tür hatalar, sonraki araştırmacıların bu eserleri sorgusuz sualsiz kabul etmelerine ve dolayısıyla orijinal kaynaklardan uzaklaşmalarına yol açabilir, bu da tehlikeli bir durumdur ve yazarların kaynaklarındaki bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını teyit etmek için asıl kaynakları gözden geçirmeleri gerektiğini vurgular.

Araştırma, İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid* adlı eserinde, Hanefî mezhebinin "Aile Hukuku" konusundaki görüşlerini incelemiş ve diğer üç mezhebin görüşlerine de yer vermiştir. Aile Hukuku'nun seçilmesinin sebebi, evlilik ve boşanma gibi konuların insan hayatındaki önemi ve günümüzde boşanmaların yaygınlaşmasıdır. Ailenin toplum yapısındaki rolü ve toplumun temeli olarak önemi, her Müslümanın bu hükümleri bilmek zorunda olduğunu gösterir çünkü bu, İslam dininin temel hedeflerinden biri olan neslin korunmasına katkı sağlar.

Araştırmanın bulgularına göre, İbn Rüşd Hanefî mezhebinin nikâh, boşanma, iddet, ilâ, li'an gibi çeşitli konularda sekiz meselede mezhebin görüşlerini desteklemiş ancak nikâh, boşanma, fesih, iddet, zihar, hamilelik gibi konularda dokuz meselede bu görüşlere karşı çıkmıştır. Ayrıca, İbn Rüşd'ün nikâh, boşanma, emzirme gibi farklı konularda Hanefî mezhebinin doğru görüşünü aktaramadığı dokuz farklı mesele tespit edilmiştir.

Önceki âlimler zamanında mevcut olan sınırlı kaynaklar ve araçlar göz önüne alındığında, bilgi aktarımında küçük hataların yapılabileceği kabul edilmelidir. Ancak bu, o âlimlerin değerini azaltmaz; aksine, onların çalışmalarının bugünkü araştırmalara yön verdiği ve zengin bir bilgi birikimi sağladığı anlaşılmalıdır. Günümüzde fıkıh alanındaki araştırmacılar, önceki âlimlerin karşılaşmış olduğu zorluklar olmadan en son teknolojik araçlara ve klasik kaynaklara kolaylıkla erişebilmektedir. Bu imkânlar, önceki dönemlerde yapılan hatalara düşme hakkımızın olmadığı anlamına gelir ve yanlış veya mezhebe dayanmayan fetvaları iletmek için

hiçbir mazeret kabul edilemez. Karşılaştırmalı fıkıh çalışmalarının değeri, bu tür hatalardan kaçınmak ve her bir mezhebin görüşlerini doğru ve adil bir şekilde ele almakta yatar.

Karşılaştırmalı fıkıh çalışmalarının en önemli ve belirgin dallarından biri olmasının yanı sıra bu alandaki araştırmaların doğruluk, adil bir yaklaşım ve geniş bir perspektif içermesi gerektiğini unutmamak önemlidir. Özellikle günümüzde, bazı kişilerin kendilerini bilgi ve fıkıh alanında yüksek makamlara ulaşmış olarak görmeleri ve önceki âlimlerin değerini küçümsemeleri, bilginin ve görüşlerin objektif değerlendirilmesinin önündeki en büyük engellerden biri olarak kabul edilir.

Karşılaştırmalı fıkıh çalışmaları, İslam hukuku alanında büyük bir öneme sahip olup bu tür çalışmaların titizlikle ve kapsayıcı bir biçimde gerçekleştirilmesi, gerçek bilginin aydınlanmasında kritik bir rol oynamaktadır. İbn Rüşd'ün çalışmaları gibi eserler, İslam hukukunun anlaşılması ve uygulanması konusunda yeni bakış açıları sağlayarak bu alanda rehberlik etmeye devam edecek değerli kaynaklardır. Bu çalışmalar, fıkıh biliminin geçmişin yansıması olmanın ötesinde, geleceğe yönelik dinamik bir disiplin olduğunu ortaya koyar. İbn Rüşd gibi âlimlerin mirası, karşılaştırmalı fıkıh çalışmaları için sağlam bir temel ve bilimsel ile metodolojik bir çerçeve sunar, bu alandaki ilerlemeyi teşvik eder.

Karşılaştırmalı fıkıh çalışmaları, aynı zamanda, İslam hukukunun günümüz dünyasında nasıl uygulanabileceğine dair yol gösterici olur. Bu çalışmalar, İslam hukukunun tarihî bir mirasın ötesinde, günümüz ve geleceğin sorunlarına çözümler sunabilecek canlı bir disiplin olduğunu vurgular. Karşılaştırmalı fıkıh araştırmaları, sadece akademik bir çaba olmakla kalmaz, aynı zamanda İslam hukukunun toplumsal ve kültürel bağlamlarda nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğine dair derinlemesine bir anlayış sunar. Bu süreç, İslam hukukunun evrensel değerlerini ve ilkelerini ön plana çıkarırken, İbn Rüşd'ün eserleri gibi kaynaklar bu anlayışın temel taşlarını oluşturur ve gelecek nesillere İslam hukuku alanında sağlam bir temel ve kapsamlı bir perspektif sunar.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Aile Hukuku, Hanefî Mezhebi, İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid.

Nebhan, Mustafa – Algül, Adnan. "İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* ve *nihâyetü'l-muktasid*

Atf Bilgisi Adli Eserinde Hanefî Mezhebine Ait Görüşleri Aktarırken Yaptığı Tercihler, İtirazlar ve Hatalar". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 16-47.

Geliş Tarihi	07/03/2024
Kabul Tarihi	13/04/2024
Yayın Tarihi	30/04/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma 2020 tarihinde basılmış olan <i>et-Tahkîku ârâi'l-Hanefiyye el-vâride fî kitâbi bidâyeti'l-müctehid ve nihâyeti'l-muktasid -kısmu'l-ahvâli's-şahsiyye-</i> isimli
Etik Beyan	kitabımız esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%55)- Yazar-2 (%45); Veri Toplanması: Yazar-1 (%60)- Yazar-2 (%40); Veri Analizi: Yazar-1 (%40)- Yazar-2 (%60); Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%45)- Yazar-2 (%55); Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50)- Yazar-2 (%50)
Katkı Oranı Beyanı	
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ibn Rushd's Preferences, Objections and Mistakes in his Work *Bidāyat al-muq̄tadahid wa nihāyat al-muq̄tasid* While Conveying the Views of Hanafism

Mustafa Nebhen | 0009-0003-3489-3038 | nebhen95@gmail.com

PhD Student, Istanbul University Social Institute of Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Istanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Adnan Algül | 0000-0002-1052-3548 | adnanalgul47@hotmail.com

Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Gaziantep, Türkiye

Abstract

The science of fiqh has been developing and diversifying over time, and comparative fiqh has an important place in this diversification. Comparative fiqh is a discipline that emerged in the fifth Hijri century and was developed through scholarly books and encyclopedias. Among the scholars who wrote in this field, the famous philosopher and jurist Ibn Rushd, known for his work *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, stands out.

Comparative jurisprudence has continued to be the center of attention until today, playing a pioneering role in jurisprudential studies and achieving significant successes compared to studies in other fields. The study of comparative jurisprudence not only compares the jurisprudential views of different madhhabs, but also seeks to understand the social and cultural contexts of these views, revealing the universal principles of Islamic law and how these principles are applied in different social and cultural contexts, thus contributing to a better understanding of its value.

The works of Ibn Rushd and similar scholars, when considered in this context, not only have a historical significance, but also play a guiding role for present and future applications.

In Islamic jurisprudence, it is of great importance to combine the views of different sects in a single book. However, it is an important question whether every researcher working in the field of comparative fiqh is able to convey the views of each sect in an accurate and acceptable manner. The importance of this study emphasizes the necessity of consulting the main sources of a particular madhab when issuing a fatwa according to that madhab, rather than relying on comparative fiqh books. This approach does not diminish the value of comparative fiqh books, but it emphasizes the need to draw attention to the mistakes made by some scholars in their sources. Scholars such as Muhammad 'Awāma have pointed out the distortions and mistakes made in some works. Such errors can lead to later scholars accepting these works unquestioningly and thus distancing themselves from the original sources, which is dangerous and emphasizes the need for authors to review the original sources to verify the accuracy or inaccuracy of the information in their sources.

Given the limited resources and tools available at the time of the earlier scholars, it must be acknowledged that minor errors in the transmission of knowledge can be made. However, this does not diminish the value of those scholars; on the contrary, it should be understood that their work has guided today's research and provided a wealth of knowledge. Today, researchers in the field of fiqh have easy access to the latest technological tools and classical sources without the difficulties faced by earlier scholars. These opportunities mean that we do not have the right to fall into the mistakes made in previous eras, and no excuse can be accepted for transmitting wrong or non-sectarian fatwas. The value of comparative fiqh studies lies in avoiding such mistakes and in dealing with the views of each madhhab accurately and fairly.

In addition to being one of the most important and prominent branches of comparative fiqh studies, it is important to keep in mind that research in this field should include accuracy, a fair approach and a broad perspective. Especially nowadays, the fact that some people consider themselves to have reached a high level of knowledge and jurisprudence and underestimate the value of previous scholars is considered one of the biggest obstacles to the objective evaluation of knowledge and opinions.

The study of comparative jurisprudence is of great importance in the field of Islamic law, and the rigorous and inclusive conduct of such studies plays a critical role in the enlightenment of true knowledge. Works such

as those of Ibn Rushd are valuable resources that will continue to guide the field by providing new perspectives on the understanding and application of Islamic law. These works demonstrate that fiqh is not just a reflection of the past, but a dynamic discipline that looks to the future. The legacy of scholars such as Ibn Rushd provides a solid foundation and a scientific and methodological framework for comparative fiqh studies, encouraging progress in this field.

Comparative fiqh studies also provide guidance on how Islamic law can be applied in the contemporary world. These studies emphasize that Islamic law is more than a historical legacy, but a living discipline that can offer solutions to the problems of the present and the future. Comparative fiqh research is not only an academic endeavor, but also offers an in-depth understanding of how Islamic law should be understood and applied in social and cultural contexts. This process foregrounds the universal values and principles of Islamic law, while sources such as the works of Ibn Rushd form the cornerstones of this understanding, providing future generations with a solid foundation and a comprehensive perspective on Islamic law.

Keywords: Fiqh, Family Law, Hanafi School, Ibn Rushd, Bidâyet al-mujtahid.

Citation Nebhen, Mustafa – Algül, Adnan. "Ibn Rushd's Preferences, Objections and Mistakes in his Work Bidâyat al-muqtadahid wa nihâyat al-muqtasid While Conveying the Views of Hanafism". *Academic Analysis 2* (April 2024), 16-47.

Date of Submission	07/03/2024
Date of Acceptance	13/04/2024
Date of Publication	30/04/2024
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	This study is based on our book titled <i>al-Tahkîku ârâ'i al-Hanafîyya al-wâride fî kitâbi bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid qism al-ahwâli al-shahsiyya</i> , which was published in 2020. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Author Contribution Statement	Study Design: Author-1 (55%)- Author-2 (45%); Data Collection: Author-1 (60%)- Author-2 (40%); Data Analysis: Author-1 (40%)- Author-2 (60%); Manuscript Writing: Author-1 (45%)- Author-2 (55%); Manuscript Submission and Revision: Author-1 (50%)- Author-2 (50%)
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

تطور الفقه الإسلامي عبر الأجيال، وانبثقت منه فروع عدة، فكان من أبرزها الفقه المقارن الذي نشأ في العصور القديمة وازدهر في القرن الخامس الهجري، حيث برز فيه العلماء المرموقون وصنفت فيه الكتب الغنية والموسوعات الفقهية. ونخص بالذكر من هؤلاء العلماء _ في بحثنا _ الفقيه القاضي ابن رشد الحفيد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، في كتابه: بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

إن المقارنة بين آراء الفقهاء هي من صميم الجد والاجتهاد، ويتطلب عقلاً ذا أفق واسع واطلاع عميق على آراء الفقهاء ومقاصدهم، ومعرفة الرأي الأصح المعتمد في المذهب، لاسيما في المسائل التي يقع فيها الخلاف بين أئمة المذهب أنفسهم، وهذا ما يظهر في المذهب الحنفي أكثر من غيره من المذاهب الأخرى.

ومن خلال البحث والاستقراء يتبين أن معظم من كتب في الفقه المقارن لم يستطع أن يتحرر النقل الصحيح والرأي المعتمد في مذهب مخالف ينقل عنه.

ولهذا قد أخذنا عينة من الكتب التي كتبت في هذا المجال على سبيل المثال، وهو كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام ابن رشد الحفيد، فعملنا على تحقيق آراء الحنفية الواردة في "قسم الأحوال الشخصية" من الكتاب.

وسبب اختيارنا لقسم "الأحوال الشخصية" هو ما لا يخفى على أحد من أهمية موضوعي النكاح والطلاق في حياة الناس، وخاصة في عصرنا الحاضر الذي تعج فيه فتاوى الطلاق عجباً، وتخرج الفتاوى من بعض طلبة العلم الذين يكتفون بمجرد العثور على الفتوى في أي كتاب دون تحري، وإن كان ليس من المراجع المختصة بالمذهب الذي يفتي فيه.

إضافة إلى دور الأسرة في أهمية تكوين المجتمع، فهي نواته الأولى، إذا صلحت صلح، وإذا فسدت فسدت. ولهذا كان لزاماً على كل مسلم أن يعلم هذه الأحكام من أجل بناء أسرة صالحة متماسكة، فيتحقق بهذا مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية الخمس ألا وهو حفظ النسل.

أهداف البحث: إن كل بحث علمي لا بد له من أهداف يطمح الباحث إلى تحقيقها، وإلا كان بحثاً عبثياً لا فائدة منه ولا جدوى، وإن هذا البحث يهدف إلى مجموعة من الأهداف العلمية والتوجيهية، ومنها:

رؤية نماذج من المسائل التي أوردها ابن رشد، ونسبها للمذهب الحنفي، ودراستها دراسة تحليلية مقارنة.

معرفة مدى صحة نقل أحكام الأحوال الشخصية الواردة في كتاب "بداية المجتهد" والعائدة إلى أئمة المذهب الحنفي.

الكشف عن بعض المسائل التي أخطأ المؤلف في نقله رأي المذهب الحنفي فيها.

الوقوف على بعض الأحكام التي أبدى ابن رشد رأيه فيها موافقاً للمذهب الحنفي أو اعتراض عليه.

الوصول إلى أهمية تحري الدقة في نقل آراء أئمة المذاهب الفقهية، وحثمية الرجوع إلى الكتب المعتمدة في كل مذهب

منهج البحث: وقد اعتمدنا في هذا البحث المناهج الآتية:

المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال استقراء جميع المسائل التي أوردها ابن رشد في قسم الأحوال الشخصية لمعرفة المسائل التي رجح فيها ابن رشد رأي الحنفية، علماً أن بعضها مخالف للمذهب المالكي الذي هو مذهب ابن رشد، ولمعرفة المسائل التي

خالفهم فيها، وللوقوف على المسائل التي لم يُصَبَّ ابن رشد فيها نقلَ الرأي المعتمد عند الحنفية. كل هذا يستدعي اعتماد المذهب الاستقرائي كمنهج أساسي في البحث.

المنهج التحليلي: ويتمثل بتحليل المسائل الواردة تحليلاً فقهياً، وذكر آراء المذاهب فيها، ثم مناقشة الأدلة دون إطناب في ذلك، ففي تحقيق آراء الحنفية تم الرجوع إلى خمسة كتب معتمدة في المذهب، واستغنيا عن عزو آراء كل مذهب - سوى المذهب الحنفي- إلى المؤلفات الخاصة فيه، واكتفينا بنقلها إما من كتاب "بداية المجتهد" نفسه، أو من الموسوعات الفقهية المقارنة، وذلك حتى لا يخرج البحث عن مضمونه الأصلي ومقصده المراد، وهو تحقيق آراء الحنفية التي الواردة في قسم الأحوال الشخصية.

المنهج المقارن: حيث بدأنا بدراسة المسائل وفق المنهجية المتبعة في الدراسات المقارنة، فبدأنا بتحرير محل النزاع في المسألة، وذلك بذكر ما اتفق عليه العلماء وما اختلفوا فيه، ثم سردنا الأقوال الواردة في المسألة لكل مذهب، ثم قمنا بالمقارنة بين ما نقله ابن رشد عن الحنفية وبين ما هو مذكور في كتبهم المعتمدة، وأخيراً عزونا آراءهم إلى تلك الكتب المعتمدة في المذهب.

حاولنا قدر المستطاع ترتيب المسائل وفق الكتاب، ولربما خالفنا هذا المنهج أحياناً بُغية الجمع والتنسيق بين المسائل المتقاربة. تخريج الأحاديث الواردة في البحث من كتب السنة، فإن كان الحديث وارداً في الصحيحين اكتفينا بذلك، وإلا رجعنا إلى تخريجه من الكتب التسعة الباقية، مع ذكر رقم الحديث والجزء والصفحة؛ وبشكل عام لم تخرج أحاديث البحث عن نطاق الكتب التسعة.

1. التعريف بالإمام "ابن رشد"، ومكانته العلمية

اسمه ونسبه: هو أبو الوليد، محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ولد سنة (520هـ = 1126م).

مولده ونشأته: ولد قبل موت جده بشهر سنة عشرين وخمس مئة، عرض (الموطأ) على أبيه، وأخذ عن أبي مروان بن مسرة وجماعة. وبرع في الفقه، وأخذ الطب عن أبي مروان بن حُرْبُول، ثم أقبل على علوم الأوائل وبلاياهم، حتى صار يضرب به المثل في ذلك¹.

نشأ ابن رشد في بيتٍ من بيوت العلم؛ فقد كان جدُّه ابن رشد فقيهاً عالماً، حافظاً للفقه، مُقَدِّماً فيه على أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، بصيراً بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم، نافذاً في علم الفرائض والأصول، من أهل الرئاسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل، والوقار والحلم، والسمت الحسن والهدى الصالح. نشأ ابن رشد الحفيد في هذا البيت، ومع أنه لم يُدرك جدُّه العظيم هذا -حيث توفي جدُّه وعُمر الحفيد شهر واحد- إلا أنه ورث العلم الغزير، خاصّة في الفقه عن أبيه الذي تربى وتعلّم على يد جده وعن غيره من فقهاء عصره. وتقلد القضاء بقرطبة وسار فيه بأحسن سيرة، وأقوم طريقة، ثم استعفى عنه فأعفى، ونشر كتبه ومؤلفاته ومسائله وتصانيفه. وكان الناس يلجؤون إليه، ويعولون في مهماتهم عليه وكان حسن الخلق، سهل اللقاء كثير النفع لخاصته وأصحابه، جميل العشرة لهم حافظاً لعهدهم كثيراً لبرهم².

¹ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405/ 1985)، 307/21.

² أبو القاسم ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1374 / 1955)، 547/1.

مكانته العلمية: قال ابن الأبار عنه: درس الفقه والأصول وعلم الكلام، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمألاً وعلماً وفضلاً. وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً وعني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه بأهله، وأنه سؤد- فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر- نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يفتنح إلى فتياه في الطب كما يفتنح إلى فتياه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة... وحمدت سيرته في القضاء بقرطبة، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة ولم يصرفها في ترفيع حال، ولا جمع آمال، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة.³

وقال العلامة عبد الله كُنون رحمه الله: كان إماماً في الفقه كما كان إماماً في الفلسفة، وإذا قلنا إماماً في الفقه فإن ذلك يعني إماماً في الدين، لأن الفقه في الإسلام من الدين، وكان له غيرته على الحكمة والشريعة معا هي التي جعلته طول حياته يقف موقف الدفاع عنهما وذلك هو سر عظمته رحمه الله.

ومما يدل على فضله واتساع شهرته إبان حياته؛ أن الإمام فخر الدين الرازي علم بمكانته فاستأجر سفينة من الإسكندرية ليرحل إلى الأندلس بنية لقائه، ولكن عدل عن ذلك لما علم بحلول النكبة به.

ومن ثناء العلماء عليه ما نقله الذهبي عن ابن أبي أصيبعة من قوله: كان أوحده في الفقه والخلاف، وبرع في الطب. وقول الذهبي نفسه عنه: وكان يُفزع إلى فتياه في الطب، كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع وفور العربية. وقيل: كان يحفظ ديوان أبي تمام والمتنبي.

4

وفاته: توفي رحمه الله في مراكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة وقبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه، ودفن بخارجها ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه.⁵

2. نبذة عن كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد

هو كتاب في الفقه المقارن، لم يقتصر ابن رشد فيه على مذهب مالك، بل جمع فيه أقوال المجتهدين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وأقوال أصحاب المذاهب الأربعة، وغيرها من المذاهب الأخرى كالظاهرية، ومذهب الأوزاعي، والليث بن سعد، وأبي ثور وغيرهم، مع ذكر أدلة كل قول وسبب الخلاف والترجيح في بعض الأحيان، وقد استوعب فيه ابن رشد جميع الأبواب الفقهية بدءاً بكتاب الطهارة وانتهاء بكتاب الأفضية.

ولقد رتبته صاحبه على أبواب الفقه، بين فيه أولاً الأحكام المتفق عليها في المسائل الشرعية، ثم الأحكام المختلف فيها، مع الأدلة باختصار شديد. ثم التنبيه على سبب الخلاف، ويسميا (مناشئ الخلاف)، ودليل كل رأي، ويلتزم منهجاً مقارناً سديداً بذكر الخطة التي سيسير عليها، ويحدد المسائل التي سيدرسها، ثم يذكر الأدلة الشرعية للباب أو المسألة، ثم يبين الأمور المتفق عليها مع الأدلة، ثم ينتقل للأمور المختلفة فيها بين الفقهاء، ويذكر رأي كل مذهب ويوجهه بالدليل والتعليل فقهياً وأصولياً.

وقد بين ابن رشد غرضه من الكتاب فقال: "إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسه على جهة التذكير من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على

³ محمد بن عبد الله ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، (لبنان: دار الفكر للطباعة، 1995/1415)، 73/2.

⁴ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 208/21.

⁵ ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، 74/2.

المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد".⁶

3. المسائل التي (رَجَّح) فيها ابن رشد قول الحنفية، تصريحاً أو إشارة

3.1. اعتبار رضا البكر البالغ في النكاح

تنقسم أحوال المرأة من حيث البكر والثيب إلى أربعة أقسام: بكر غير بالغ، بكر بالغ، ثيب غير بالغ، ثيب بالغ. فقد اتفق الجمهور على عدم اعتبار رضا البكر غير البالغ في النكاح واعتباره في الثيب البالغ. واختلفوا في اعتباره في الصنفين الباقيين وهما البكر البالغ والثيب غير البالغ، فقال أبو حنيفة لا بد من اعتبار رضا البكر البالغ وعدم إجبارها على النكاح، وأن إذنها هو صماتها، وحجته في ذلك ما ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال «تستأمر النساء في أبضاعهن فقالت عائشة رضي الله عنها إن البكر تستحي يا رسول الله؟ فقال ﷺ: إذنها صماتها»⁷ فإذا استأذنها فسكتت أو ضحكت أو بكت فذلك إذن منها وإن أثبت لم يزوجهما، وقالوا: إن ولاية الإيجاب في حالة الصغر تثبت بسبب عجز الصغيرة عن التصرف والقيام بما يناسب مصلحتها، وبالبلوغ والعقل يزول هذا العجز وتثبت القدرة حقيقة، إلا أنها تبقى ولاية ندب واستحباب.

وذهب مالك والشافعي إلى أنه للأب أن يجبرها على النكاح دون رضاها، واستدلوا على ذلك بمفهوم قوله ﷺ: «لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها»⁸، فدل على أن ذات الأب بخلاف اليتيمة، وقالوا: إن البكر، حتى لو كانت عاقلة بالغة، قد لا تكون على دراية بمصالح النكاح لأن معرفة هذه المصالح يتطلب التجربة، ولم تحدث بالفعل. السبب الرئيسي لاختلاف العلماء في هذا الأمر هو الاختلاف حول الموجب الذي يجب أن يكون مؤهلاً للنكاح، هل هو الصغر أم البكارة؟ فمن قال بأن الموجب هو الصغر، يعتبر أن رضا البكر البالغ كفيلاً بتحديد موافقتها للزواج، بينما من قال بأن الموجب هو البكارة، يعتبر بأن رضاها غير مؤثر في هذا الشأن، كما أن هناك سبب آخر في اختلافهم وهو: تعارض المفاهيم في الأدلة النقلية فقد قال عليه لصلاة والسلام: «لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها»⁹ والمفهوم منه أن ذات الأب بخلاف اليتيمة فلا تُستأذن، وقال عليه السلام: «والبكر يستأذنها أبوها».¹⁰ فيدل بعمومه على استئذان كل بكر¹¹.

وفي هذه المسألة رجَّح الإمام ابن رشد رأي أبي حنيفة القائل بعدم إجبار البكر البالغ على النكاح، ويظهر هذا من قوله بعد ما ذكر رأي الفرقين في الخلاف حول علة الإيجاب في النكاح فقال: "والأصول أكثر شهادة لأبي حنيفة"، أي يؤيد قوله إن علة الإيجاب هي الصغر لا البكارة.¹²

⁶ محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 9/1.

⁷ مسلم بن حجاج، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د-ت)، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، (1421): 1037/2.

⁸ علي بن عمر الدار قطني، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424/ 2004)، كتاب النكاح، (3550): 332/4.

⁹ قد سبق تخريجه.

¹⁰ أحمد بن الحسين البيهقي، *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/ 2003)، كتاب جماع أبواب ما على الأولياء وإنكاح الآباء البكر بغير إذنها ووجه النكاح والرجل يتزوج أمته ويجعل عتقها صداقها وغير ذلك، باب ما جاء في إنكاح الآباء الأُبكار، (13663): 186/7.

¹¹ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 33/3؛ علاء الدين الكاساني، *بداية الصنائع في ترتيب الشرائع*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 242/2؛ محمد أمين بن عمر ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)*، (بيروت: دار الفكر، 1992)، 58/3؛ كمال الدين ابن الهمام، *فتح القدير*، (بيروت: دار الفكر، د-ت)، 260/3.

¹² ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 34/3.

وفي قوله هذا خالف رأي إمام مذهبه مالك رحمه الله، وهذا ما يدل على عدم تعصبه في المذهب، ويتبين من ذلك صدق الموضوعية عند ابن رشد في كتابه بداية المجتهد.

3.2. جواز النكاح بغير ولي

اختلف الفقهاء في الولي هل هو شرط لصحة النكاح أو لا، فقال مالك والشافعي إلى أنه شرط وقال أبو حنيفة: ليس بشرط، فإذا عقدت المرأة نكاحها بدون ولي بحضور شاهدين وكان الزوج كفؤًا لها جاز النكاح؛ لكن لو أن المرأة زوجت نفسها من غير كفء دون ولي كأن أعطاهما الزوج دون مهر مثلها فيحق للولي الاعتراض على العقد وله أن يطالب بمهر مثلها وله أن يفسخه إذا لم يدفع الزوج مهر المثل، فيرفع الأمر إلى القاضي ويتم التفريق بينهما. والحاصل: أن المرأة إن زوجت نفسها من كفء لزم على الأولياء القبول وإلا فلا.

وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أن النكاح يبقى موقوفًا على إجازة الولي، فإن أجاز نفذ العقد وإلا فلا، وعلى هذا ذهب محمد في "الأصل" إلى أنه لا يجوز النكاح إلا بولي، فإذا تم الزواج دون إذن الولي، فإن النكاح موقوف حتى يجيزه الولي أو القاضي، مع ملاحظة أنه في حالة عدم وجود ولي للزواج، حينئذ يمكن للقاضي أن يجيز النكاح".¹³

يتبين لقارئ هذه المسألة أن ابن رشد سار مع قول الحنفية، في كون الولي ليس شرطًا في صحة النكاح، ويدل على ذلك بعض الكنايات، مثل قوله عن أدلة الفريقين بأن الأدلة: "كلها محتملة"، وأن المسقطين للولاية ليس عليهم دليل، لأن الأصل براءة الذمة، ثم بعد ذكره للأدلة قال: "الَّذِي يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لَوْ قَصَدَ الشَّارِعُ اشْتِرَاطَ الْوِلَايَةِ لَبَيَّنَ جِنْسَ الْأَوْلِيَاءِ وَأَصْنَافَهُمْ وَمَرَاتِبَهُمْ، فَإِنَّ تَأَخُّرَ الْبَيَّانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَجُوزُ. فَإِذَا كَانَ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - تَأَخُّرُ الْبَيَّانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَكَانَ عُمُومُ الْبَلْوَى فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَفْتَضِي أَنْ يُنْقَلَ اشْتِرَاطُ الْوِلَايَةِ عَنْهُ - ﷺ - تَوَاتُرًا أَوْ قَرِيبًا مِنَ التَّوَاتُرِ، ثُمَّ لَمْ يُنْقَلَ - فَقَدْ يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ أَحَدُ امْرَأَيْنِ: إِمَّا أَنَّهُ لَيْسَتْ الْوِلَايَةُ شَرْطًا فِي صِحَّةِ النِّكَاحِ، وَإِنَّمَا لِلْأَوْلِيَاءِ الْحِسْبَةُ فِي ذَلِكَ..."¹⁴. وهو بهذه المسألة أيضًا يكون قد خالف إمامه في المذهب.

3.3. الآثار المترتبة على نكاح المعتدة

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للأجنبي أن يتزوج المعتدة، بغض النظر عن سبب انفصالها، سواء كان طلاقًا أو وفاةً أو فسحًا أو شبهة. وسواء كان الطلاق رجعيًا أو بائنًا بينونة صغرى أو كبرى، لقوله تعالى: {وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ} [البقرة: 235]، واختلفوا فيمن تزوج امرأة في عدتها ودخل بها، فقال أبو حنيفة والشافعي: يجب أن يفرق بينهما في هذه الحالة، وتتداخل العدتان، ومعنى التداخل أنها لو كانت وطئت من قبل الزوج الآخر بعد مضي حيضة من العدة الأولى وجب عليها حيضتان بتمامهما وتحتسب بهما من عدة الثاني، وإذا انقضت العدة بينهما فلا بأس في أن يتزوجها الرجل الآخر مرة ثانية، وقال مالك: يُفَرَّقُ بينهما، ثم إن كان لم يدخل بها يخطبها كأبي خاطب بعد العدة وإن كان قد دخل بها يفرق بينهما ولا تحل له أبدا.¹⁵

¹³ محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تحقيق: الدكتور محمد بوبنوكال. (لبنان: دار ابن حزم، 2012)، 198/10؛ ابن الهمام، فتح القدير، 256/3؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 84/3.

¹⁴ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 36/3.

¹⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 204/3؛ ابن الهمام، فتح القدير، 326/4؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 132/3.

رجح ابن رشد في هذه المسألة قول أبي حنيفة والشافعي، بعدم تحريم زواج الرجل من المرأة التي قد دخل بها وهي في العدة، فيفرق بينهما وتتداخل العدتان حتى إذا انتهت العدة جاز له أن ينكحها، وفي هذا يقول ابن رشد: "وَالْأَصْلُ أَنَّهَا لَا تَحْرُمُ إِلَّا أَنْ يَقُومَ عَلَى ذَلِكَ دَلِيلٌ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ مِنَ الْأُمَّةِ".¹⁶

3.4. زواج المطلقة رجعيًا بعد انقضاء عدتها، دون علمها بمراجعة زوجها الأول لها

اختلف الفقهاء فيما يتعلق بمسألة الرجل الذي يطلق زوجته طليقة رجعية وهو غائب، ثم يراجعها بعد ذلك، ولكن يبلغها الطلاق دون أن يبلغها الرجعة، فتتزوج عند انتهاء عدتها، ثم يبلغها أن زوجها الأول قد راجعها، فما الذي ينبغي عليها فعله؟

ذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنها تعود لزوجها الأول فورًا، سواء كان دخل الثاني بها أو لم يدخل ويجب أن يفرق بينها وبين الثاني؛ لأن الرجعة صحيحة عند الحنفية وإن لم تُخبر الزوجة بها، لكن يستحب له أن يخبرها لأنه إذا راجعها ولم يخبرها بالرجعة فيحتمل أن تتزوج هذه المرأة بعد انقضاء عدتها، فكان ترك إخبارها مؤدياً إلى عقد حرام، فاستحب له أن يعلمها. والحاصل أن عقد الرجل الثاني عليها باطل لأنه عقد عليها وهي على عصمة زوجها الأول، فكان العقد باطلاً. وذهب مالك في الموطأ إلى أنها تكون في هذه الحالة للزوج الثاني سواء دخل بها أو لم يدخل. وروى عنه ابن القاسم أنه رجع عن القول الأول، وأنه قال بأحقية الأول بها إلا أن يدخل بها الثاني.¹⁷

وذهب ابن رشد في هذه المسألة مذهب الحنفية في أن المرأة المطلقة رجعيًا إذا راجعها زوجها، ولم يعلمها بذلك، فانقضت عدتها وتزوجت، ثم عاد زوجها الأول، يفرق بينها وبين الثاني، وتعود للأول؛ وبهذا القول قال الشافعي خلافاً لمالك؛ وفي هذا قال ابن رشد بعد ذكر مسألة الحنفية: "وهو الأبين"¹⁸

3.5. تفسير معنى القرء

إن لفظ القرء هو من المشترك اللفظي بناء على قواعد اللغة العربية وهو اللفظ الموضوع لمعنيين معا على سبيل البديل. أي أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى على سبيل الحقيقة فيهما، كالقرء، فإنه حقيقة في الحيض والطمهر.

واختلف الفقهاء في معنى القرء، فقال الحنفية وأحمد في المختار عنه: إن المراد بالقرء الحيض، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَيَّنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [البقرة: 228]، الله تعالى أمر بالاعتداد بثلاثة قروء، فوجب أن يتحقق العدد كما هو دون زيادة أو نقصان، وإلا سينتج عليه ترك العمل بالكتاب. وكما أشارت السنة فإنه ينبغي للرجل أن يطلق زوجته وهي في حالة الطهر، فإذا كان الطهر هو المراد بالقرء، فإن الاعتداد سيكون بطهرين وجزء من الثالث، لأن الطهر الذي وقع فيه الطلاق يُحسب من القروء. أما إن كان المقصود هو الحيض، فإن الاعتداد سيكون بثلاث كاملة، لأن الفترة المتبقية من الطهر الذي طلقها فيه لا تُحسب ضمن العدة، وبالتالي يتم العمل بما جاء في الكتاب. كما استدلوا بقوله تعالى {وَاللَّائِي يَيْئَسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ} [الطلاق: 4]، فيه دلالة على أن المراد بالقرء هو الحيض، وذلك لأن الاعتداد بالأقراء أصل، فلما كانت

¹⁶ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 70/3.

¹⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، 181/3.

¹⁸ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 105/3.

المرأة تفقد هذا الأصل الذي عبر عنه بالياس من الحيض دل على أنه الحيض، ولقول النبي ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش «فانظري فإذا أتاك قرؤك فلا تصلي، فإذا مر قرؤك فتطهري وصلي»¹⁹.

وذهب المالكية والشافعية إلى أن القرء في الآية الكريمة يُفسر بالطهر، فالمراد بالقرء الأطهار. لذا، إذا قام الرجل بطلاق زوجته وهي في حالة الطهر، وظل هناك جزء صغير من فترة الطهر بعد الطلاق، حتى لو كانت لحظة، فإنه يُحسب لها قرء. وقد استند أصحاب هذا القول إلى قول الله تعالى: "فَطَلُّوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"، أي في فترة عدتهن، مما يدل على أن العدة تُحسب بالطهر. وقد فسّر النبي ﷺ العدة بالطهر في حديثه حيث قال: "فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ"²⁰، واستدلوا أيضًا بقاعدة لغوية، من خلال قوله تعالى {ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ}، حيث يُقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة، والحيض مؤنث والطهر مذكر، مما يدل على أن المراد من الآية الطهر لا الحيض.²¹

رجح ابن رشد هنا رأي الحنفية في تفسير معنى القرء بالحيض، في قوله تعالى: {ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ}، خلافا لمذهب مالك والشافعي فقد قالوا بالطهر؛ فقال ابن رشد: "وَمَذْهَبُ الْحَنْفِيَّةِ أَظْهَرُ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى، وَحُجَّتُهُمْ مِنْ جِهَةِ الْمَسْمُوعِ مُتَسَاوِيَةٌ أَوْ قَرِيبٌ مِنْ مُتَسَاوِيَةٍ"، فقله أن كلا الفريقين حجته من جهة المسموع متساوية، وتغليب رأي الحنفية من جهة المعنى، فيه إشارة واضحة إلى ترجيحه لقولهم.²²

3.6. عدة الأمة المطلقة اليأس

اختلفت آراء الفقهاء حول تحديد سن اليأس للمرأة فذهب بعض الحنفية إلى أنه خمس وخمسون سنة، هو رواية الحسن عن أبي حنيفة، وقيل هو المعتمد في المذهب، فكل ما تراه المرأة من الدم بعدها فليس بحيض، إلا إذا كان دما خالصا فعندها يكون حيضا، وذهب بعضهم أنه خمسون سنة، وقال في الحاشية: عليه المعول والفتوى في زماننا.²³

لم يختلف الجمهور في أن عدة الأمة التي تحيض تكون قرأين، أي حيضتان أو طهران، على ما سبق من اختلاف في تفسير معنى القرء الذي ذُكر. وذلك لحديث النبي ﷺ الذي قال فيه: «طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان»،²⁴ فإن

الرق منصف إلا أن الحيضة لا تتجزأ فكمثل فصارت قرأين. وقد أشار عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى ذلك عندما قال: "لو استطعت أن أجعلها حيضة ونصفا لفعلت". أما في حالة عدم حدوث الحيض للمرأة بسبب صغر سنها أو إياسها، ففي المذهب الحنفي، تكون عدتها نصف عدة الحرة أي شهر ونصف، وهو القول الأظهر للشافعي أيضاً، وذلك لأن الأشهر يمكن تجزئتها، فتصبح قابلة للتصنيف. وقال مالك: تكون عدتها ثلاثة أشهر كالحرة، لأن العدة لأجل العلم ببراءة الرحم، وذلك أمر لا يختلف فيه الأمة عن الحرة.²⁵ وقد رجح ابن رشد في هذه المسألة قول الحنفية، أشار إلى أنه هو القياس المناسب لتخصيص العموم.

¹⁹ سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د-ت)، كتاب الطهارة، باب في المرأة تستحاض، ومن قال: تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض 211 (280): 72/1؛ أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، كتاب الطهارة، باب ذكر الأقراء، (211): 121/1.

²⁰ مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الطلاق، باب تخريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالفت وقع الطلاق، ويؤمّر برجعيتها (1471): 1093 / 2.

²¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 108/3؛ ابن الهمام، فتح القدير، 311/4.

²² ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 110/3.

²³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 304/1.

²⁴ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب في طلاق الأمة وعدتها، (2079): 62/1.

²⁵ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 112/3؛ أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدوري في الفقه الحنفي، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 / 1418)، 169؛ ابن الهمام، فتح القدير، 311/4.

3.7 متى يتحقق وقوع طلاق الإيلاء

الإيلاء لغة: اليمين، وشرعاً هو: حلف الزوج على ترك قرب زوجته مدة مخصوصة، وهو أن يقول لزوجته: والله لا أقربك أو لا أقربك أربعة أشهر، وإذا حلف على أقل من أربعة أشهر لم يكن مولياً.²⁶

اتفق الجمهور على مشروعية الإيلاء بين الزوجين وذلك لقوله تعالى: {لَلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَ اللّهُ عَفْوٌ رَّحِيمٌ وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّاهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 226-227].

تختلف الآراء بين الفقهاء في الزمن اللازم لوقوع الطلاق عبر الإيلاء، حيث يعتقد الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة أن المولي يمهّل أربعة أشهر كما جاء في القرآن الكريم. وخلال هذه الفترة، يمكن للزوج الاستمرار في عدم ممارسة الجماع مع زوجته حتى انتهاء الأربعة أشهر، أو العودة إليها قبل انتهاء المدة. وفي حال استمراره في الامتناع عن الجماع حتى انتهاء الفترة المحددة من الإيلاء، فإن هذا الإصرار يُعتبر سبباً يبرر الفراق بينه وبين زوجته، نظراً للإضرار الذي قد يتكبدها من هذا الامتناع. وفي هذه الحالة، يمكن للزوجة تقديم الشكوى إلى القاضي، الذي بدوره يأمر الزوج بالرجوع عن قسمه. فإذا أبى الزوج أمره القاضي بالطلاق فإن أبي طلقها القاضي بنفسه. وذهب الحنفية إلى أن الأمر لا يتوقف على محاكمة القاضي أو تدخله في المسألة، فإن الطلاق يقع بمجرد أن تنتهي الأربعة أشهر فوراً بلا فصل. وحجة الجمهور في ذلك قوله تعالى: {لَلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللّاهُ عَفْوٌ رَّحِيمٌ وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّاهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 226-227]. فإن الله عز وجل خير الرجل المولي بين الفيء وبين العزم على الطلاق بعد مضي الأشهر الأربعة، فدل هذا على أنه لا حكم قبل انتهاء المدة المحددة؛ ولقوله تعالى {وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّاهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} أي: سميع للطلاق، وهذا يشير إلى أن الطلاق هنا لا يقع بمجرد انتهاء المدة بل لا بد من نطق الطلاق من قبل الزوج وسماعه من قبل الزوجة.

واحتج الحنفية بأن المدة المحددة للتربص هي أربعة أشهر، وإذا أثبتنا التخيير لزوج بعد مضيها فقد أوجبنا زيادة على المدة المحددة، وهذا لا يجوز إلا بدليل؛ وأن في هذا عقاب للزوج إذ ظلم الزوجة بمنع حقها فكان ذلك الجزاء من الشرع بأن أزال عنه نعمة النكاح عند مضي هذه المدة. كما أجاب الحنفية عن الأدلة التي استند إليها الجمهور فقالوا: إن قولهم: "بأن الفيء ذكر بعد الأربعة أشهر" لا يوجب أن يكون الفيء بعد مضي المدة لأن هذا مثل قوله تعالى {فَإِذَا بَلَغَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ} [الطرق: 2] فقد ذكر الله الإمساك بمعروف بعد بلوغ الأجل، وكما هو معلوم بلا خلاف أن المقصود بوقت هذا الإمساك هو في العدة لا بعد انقضائها لأنه بعد ذلك تحصل البينونة، وكذا هو المقصود ههنا.

وأما احتجاج الجمهور بقوله تعالى: {وَإِن عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّاهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}، فأجاب عنه الحنفية بأن المراد من قوله "سميع" هنا أي: سميع بإيلائه، والإيلاء مما يُنطق به ويقال، فيتحقق السماع.²⁷

وفي هذه المسألة صرح ابن رشد في أن قول الحنفية هو قول قوي، ونسبه إلى أنه مروى عن ابن عباس، وهذا ما يشير إلى أنه مع الحنفية في هذا الرأي، والخلاف هنا هو: بعد اتفاقهم أن الواقع من المولي هو طلاق، واختلافهم في نوع هذا الطلاق هل هو رجعي أم بائن، اختلفوا في وقت تحقق وقوع هذا الطلاق، فذهب الحنفية أنه يقع فور انتهاء مدة الإيلاء، دون حاجة إلى أن يطلقها الرجل أو يتلفظ بالطلاق، وذهب الجمهور إلى أنه لا يقع إلا بأن يطلقها بعد انتهاء المدة، ولكل منهم أدلته قد سبق ذكرها في مكانه؛ وبعد

²⁶ القدوري، مختصر القدوري، 161، 162؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 422/3.

²⁷ الكاساني، بدائع الصنائع، 176/3؛ ابن الهمام، فتح القدير، 193/4.

أن سرد ابن رشد أقوال الفريقين وأدلتهم، قال وهو يعنى الحنفية: " وَبِالْجُمْلَةِ فَشَبَّهُوا الْإِيْلَاءَ بِالطَّلَاقِ الرَّجْعِيِّ، وَشَبَّهُوا الْمُدَّةَ بِالْعِدَّةِ وَهُوَ شَبَّهَهُ قَوِيٌّ، وَقَدْ رُوِيَ ذَلِكَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ".²⁸

3.8. مسألة الحد في نكول الزوج والزوجة في اللعان

ذهب الحنفية²⁹ إلى أن النكول الحاصل من الزوجين في اللعان لا يُوجب عليهما الحد، بل يُحبسان حتى يقومان باللعان، بينما يرى الجمهور أنهما يُحدان، ويكون الحد للزوجة هو الرجم إذا دخل بها ووجدت فيها شروط الإحصان، أما إذا لم يدخل بها فحدها الجلد. وتعود حجتهم إلى قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخْصَنَاتِ"، وهذا النص يشمل الزوج وغيره، حيث يُعتبر اللعان بين الزوجين مقام الشهود، فإذا قام اللعان يكون الزوج في موقع الراعي (القاذف) والزوجة في موقع المرمية (الزانية)؛ واعترض الحنفية بأن آية اللعان لا تدل على وجوب الحد عند النكول، وأن القول بوجوبه يعتبر زيادة في النص، والزيادة تُنسخ، والنسخ لا يجوز بالقياس أو بأخبار الآحاد. وأضافوا بأن القول بوجوب الحد على الزوج عند النكول، يوجب ألا يبقى لللعان فائدة له، وألا يكن له تأثير في إسقاط الحد، لأن اللعان يُعتبر يمينًا، واليمين لا يُسقط الحد. وقال ابن رشد مرجحاً رأي الحنفية: "فَأَبُو حَنِيفَةَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَوْلَى بِالصَّوَابِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. وَقَدْ اعْتَرَفَ أَبُو الْمَعَالِي فِي كِتَابِهِ الْبُرْهَانَ بِقُوَّةِ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَهُوَ شَافِعِيٌّ".³⁰

4. المسائل التي (لم يرحح) فيها ابن رشد قول الحنفية ومن وافقهم، تصريحاً أو إشارة

4.1. جواز إنكاح غير الأب من الأولياء

اتفق الجمهور على جواز إنكاح الأب لابنه الصغير وابنته الصغيرة البكر، لكن اختلفوا في إنكاح غير الأب لهما من الأولياء هل له ذلك أم لا؟

قال أبو حنيفة: للأولياء جميعاً أن يزوجوا الصغير والصغيرة ولهما الخيار إذا بلغا، إلا إذا كان الذي زوجها أب أو جد فلا خيار لهما ولو بعد البلوغ، وقال أبو يوسف رحمه الله: لا خيار لهما ولو كان المزوج أحد الأولياء اعتباراً بالأب والجد، وقال مالك: ليس لأحد أن يزوج الصغيرة إلا الأب أو من جعل الأب له ذلك إذا عيّن الزوج، وفي الصغير قال: يزوجه الأب والوصي؛ وقال الشافعي: يزوج الصغيرة الجد أبو الأب والأب فقط، وأما الصغير فليس لغير الأب إنكاحه.³¹

وأيد ابن رشد في ذلك الخلاف قول إمام مذهبه مالك مخالفاً في ذلك قول الحنفية محتجاً بأن قصر الولاية على الأب فيه حكمة إلهية حيث أن الرحمة والرأفة التي خص الله بها الأب على الأولاد لا توجد إلا بالأب فلذا كان هو أعلم من غيره بمصلحة الابنة من غيره.³²

4.2. نكاح المسلم الحر للأمة المسلمة:

اتفق الجمهور على جواز أن ينكح العبد الأمة، والحرّة العبد إذا رضيت بذلك هي وأولياؤها، واختلفوا في أن ينكح الحر الأمة، فذهب أبو حنيفة إلى الجواز بشروط:

²⁸ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 119/3.
²⁹ الشيباني، الأصل، 44/5؛ ابن الهمام، فتح القدير، 181/8.
³⁰ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 138/3.
³¹ الشيباني، الأصل، 186/10؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 34-35/3؛ القدوري، مختصر القدوري، 146/1؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 55/3؛ الكاساني، بلانغ الصنائع، 244/2.
³² ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 34/3.

ألا يكون تحته حرة.

إذا كان مطلقاً زوجته الحرة أن تكون خالية عن العدة وهذا عند أبي حنيفة، وقال صاحباه: ليس بشرط خلوها عن العدة إذا كان طلاقاً بائناً أو مطلقة ثلاثاً، ودليلهم في ذلك أن الحرة ليست بامرأة له وقد خرجت عن ملكه، وإنما كره له أن يتزوج أمة على حرة، ولأبي حنيفة أن آثار الزوجية ما زالت موجودة فلا يجوز؛ وقال الشافعي ومالك في المشهور عنه: لا يجوز إلا بشرطين: عدم الطول، وخوف العنت.

ولا خلاف بين الفقهاء أن طول الحرة لا يمنع نكاح العبد للأمة، لكن اختلفوا في الحر هل له أن ينكح الأمة إذا استطاع طول الحرة أم لا؟ فقال أبو حنيفة: يصح له ذلك مع الكرهة، وذهب مالك والشافعي إلى عدم جواز ذلك، وحجة الشافعي قوله تعالى: {وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ} [النساء: 25] فإن "من" هنا حرف شرط، أي أن الله تعالى جعل شرط نكاح الأمة أن يكون النكاح عاجزاً عن طول الحرة.³³

واحتج أبو حنيفة بعموم آيات النكاح من غير تفريق بين ما إذا كان قادراً على مهر الحرة أو لا، وذلك قوله تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ} [النور: 32]، وقوله عز وجل: {وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ} [النساء: 24]، وأن الآية التي احتج بها الشافعي تدل على جواز نكاح الأمة عند عدم طول الحرة، وإن هذا المفهوم لا ينفي الجواز عند القدرة والطول، لأن التعليق بالشرط يقتضي الوجود عند وجود الشرط لكن لا يقتضي العدم عند عدمه، فيتحقق الجواز عنده. كما قالوا إن الطول الذي ذُكر في الآية الكريمة قد يُفسر بأنه يشير إما إلى القدرة على دفع المهر، أو القدرة على الجماع؛ حيث يُذكر النكاح ويراد به الجماع. وبناءً على ذلك، يكون المقصود أن من لم يتمتع بالقدرة على الجماع مع النساء المحصنات - وهن الحرائر - والقدرة على الجماع مع الحرة، يتحقق في النكاح. فمن لم يتمتع بالقدرة على الجماع مع الحرة، أي لم يكن تحته حرة، فلا يمنع أي يتزوج من الأمة. أما من كان لديه القدرة على ذلك بأن كان تحته حرة، فلا يجوز له ذلك، ونقل هذا التأويل عن علي رضي الله عنه.³⁴

والكاساني ذكر في كتابه أن الزواج من الأمة جائز شرعاً، لكنه أشار إلى أنه مكروه بسبب احتمالية رِق الولد. حيث إن الولد يعتبر تابعاً لأمه حرة ورقاً، مما يمكن أن يؤدي إلى تقليل كرامة الزوج الحر، كما يمكن أن يسبب الاستياء للزوج بسبب انشغال زوجته بخدمة سيدها وأسرته. ويعبر عن هذا الفكر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أيا حر تزوج أمة فقد أرق نصفه"، إذ يظهر كيف يمكن أن يؤثر الزواج من الأمة على كرامة الزوج الحر.³⁵

والذي رجّحه ابن رشد هو رأي مالك والشافعي فقال: "والسبب في اختلافهم: معارضة دليل الخطاب في قوله تعالى: {وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ} [النساء: 25]، لعموم قوله: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ} [النور: 32] لكن دليل الخطاب أقوى ها هنا - والله أعلم -....."³⁶

4.3 الآثار المترتبة على نكاح الكافر إذا أسلم

اتفق الجمهور على أن الكافر لو أسلم وكان متزوجاً أكثر من أربع نسوة أو كان يجمع بين أختين يفرق بينهما، لكن اختلفوا في كيفية التفريق بينهم فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن النكاح في هذه الحالة لا يخلو إما أن يكون قد تم بعقد واحد أو بعقود متفرقة،

³³ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 66/3

³⁴ الشيباني، الأصل، 263/10-266؛ ابن الهمام، فتح القدير، 238/3.

³⁵ الكاساني، بدائع الصنائع، 266/2

³⁶ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 66/3.

فإن كان بعقد واحد فيفرق بينهم جميعاً، وإن كان بعقود متفرقة فيثبت نكاح أول أربعة كان قد نكحهن ويفرق بينه وبين الباقي منهن، كما أنه يثبت نكاح الأخت الأولى من الأختين.³⁷

وقال محمد والأئمة الثلاثة: في هذا الحالة يختار من الخمس أو أكثر أربعة، ومن الأختين واحدة سواء تزوجهن في عقد واحد أو في عقود متفرقة واحتجوا بما روي "أن غيلان أسلم وتحتة عشر نسوة فأمره رسول الله ﷺ أن يختار أربعة منهن"³⁸ فإن رسول الله ﷺ خيره دون أن يستفسر عن كون نكاحهن كان دفعة واحدة أو على الترتيب.

ولأبي حنيفة وأبي يوسف أنه لو تزوج الرجل خمساً في عقد واحد، لم يجز ووجب التفريق لأنه قد حصل نكاح كل واحدة منهن إذ ليست إحداهن بأولى من الأخرى، والجمع محرم فكان لا بد من التفريق، وكذا لو تزوج الأختين في عقد واحد. أما لو كان تزوجهن على الترتيب في عقود متفرقة، فنكاح الأربع الأوائل منهن يقع صحيحاً، إذ يحق للكافر والمسلم الزواج بأربعة نساء، ولم يصح نكاح الخامسة لحصول الجمع الممنوع شرعاً، لكن لما كان كافراً لم يكن لدينا سلطة على منعه لجواز ذلك في ديانتهم، وعندما أسلم أصبح لدينا تلك السلطة فيرجع إلى الأصل المباح وهو أربعة فيفرق بينه وبين الخامسة، وكذلك إذا كان تزوج الأختين في عقدين.

وأما الحديث الذي احتج به الجمهور فنوقش بأنه لم يثبت للزوج الخيار في أن يختار النساء اللواتي يريدن، لكن أثبت له الاختيار لتجدد العقد عليهن، أو أثبت له الاختيار ليمسكهن بالعقد الأول.³⁹

وقد ذهب ابن رشد في هذا الصدد إلى تأييد قول الجمهور ومخالفة قول الحنفية، وعلل ذلك بأن تشبيه العقد على الأواخر قبل الإسلام بالعقد عليهن بعد الإسلام هو قياس ضعيف مخالف للأثر.⁴⁰

4.4. الخلع بقصد الإضرار

إنَّ النشوز إن كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ من الزوجة شيئاً لقوله تعالى {فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا} [النساء: 20]، نهى عن الأخذ منها عند عدم نشوزها وكون النشوز منه.

وإذا كان الإجماع على حرمة أخذ مال المسلمة بغير حق متأكداً، وعند إمساكها لمالها ليس للرجعة بل لإلحاق الضرر وتقيد حريتها، مما يؤدي إلى أخذ مالها كتكلفة لإطلاق سراحها من الظروف القاسية التي يفرضها عليها، فإن ذلك يُعتبر استيلاءً غير مشروع على مال المسلم. والله تعالى يقول: "وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا. وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" (البقرة: 231). وبالتالي، يُعتبر هذا الفعل حراماً. إلا أنه لو أخذ منه شيئاً بموافقتها، كان جائزاً وصح الخلع شرعاً عند الحنفية فيحكم بصحة التملك، وإن كان بسبب خبيث؛ خلافاً للجمهور، فلم يجزوا ذلك.⁴¹

فقد ذكر ابن عابدين في حاشيته: أن قوله تعالى {فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ} [البقرة: 229]، يدل على حلّ الأخذ مطلقاً إذا رضيت، سواء كان النشوز صادراً منه أو منها أو منهما، ثم قال ما نصه: "الآية الأولى {فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا} [النساء: 20]، فيما إذا كان النشوز منه فقط، والثانية {فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ} [البقرة: 229]، فيما إذا لم يكن منه فلا تعارض بينهما، وأنهما لو

³⁷ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 72/3

³⁸ محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د-ت)، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، 628/1: (1953)؛ الدار قطني، سنن الدار قطني، كتاب النكاح، باب المهر، (3685): 404/4.

³⁹ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 200/3؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 314/2.

⁴⁰ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 72/3.

⁴¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 90/3

تعارضتا فحرمه الأخذ بلا حق ثابتة بالإجماع، ويقوله تعالى: {وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا} [البقرة: 231] وإمساكها لا لرغبة بل لإضرار لأخذ مالها في مقابلة خلاصها منه مخالف للدليل القطعي فافهم. "والله أعلم. 42 وصرح ابن رشد بشذوذ أبي حنيفة فيما ذهب إليه من الحكم في هذه المسألة. 43

4.5. حكم الطلاق الصادر من المكره أو السكران

اتفق الجمهور على صحة طلاق الزوج العاقل البالغ الحر إذا كان غير مكره، واختلفوا في طلاقه إذا كان مكرهاً أو سكران، أما المكره: فذهب أبو حنيفة إلى أنه واقع طلاقه، وقال مالك والشافعي وأحمد⁴⁴: غير واقع؛ وحجة الحنفية أنه لم يرد تخصيص ولا تقييد بعدم وقوع طلاق المكره فقد قال تعالى: {فَطَلَّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ} [الطلاق: 1]، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه» ولأن الناتج عن طلاق الإكراه هو عدم الرضا الطبيعي للإنسان، وأن هذا الرضا ليس بشرط لوقوع الطلاق، وذلك لوقوع طلاق الهازل علماً أن الطبع ليس راضياً به. وأما الحديث الذي احتج به الطرف الآخر على الحنفية الوارد عن النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ⁴⁵». 46 قيل إن المقصود منه الإكراه على الكفر؛ لأن القوم كانوا حديثي العهد بالإسلام، وكان الإكراه على الكفر ظاهراً يومئذ، وكان يُسمع من أفواههم كلمات الكفر خطأ وسهواً، فعفا الله جل جلاله في ذلك عن هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ. 47

وأما طلاق السكران فقد اتفق الجمهور- إلا في أحد قولي الشافعي- على أن طلاقه واقع، وفرق الحنفية بين ما إذا كان قد سكر بمعصية أو غير معصية، فإن كان سكر بمعصية يقع باتفاق لأنه زال عقله بسبب هو معصية فجعل هذا الحكم في حقه زجراً له، وإن كان بغير معصية لا يقع، كما لو أكره على شرب الخمر ثم طلق، أو أنه تداوى بعلاج فسكر به ثم طلق فلا يقع طلاقه في الأصح، وخالف هذا الرأي من الحنفية أنفسهم الإمام الكرخي والطحاوي فقالا بعدم وقوع طلاق السكران كما عند الشافعي في أحد قوليه، لأن صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار كزواله بالبنج والدواء. 48

ورجح ابن رشد في هذه المسألة رأي الجمهور حيث رأى أن المكره على الطلاق يتحقق فيه اسم المكره وإن كان قد تلفظ بالطلاق باختيابه لقوله تعالى: {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} [النحل: 106]". 49

4.6. الخلاف في عدة أم الولد

اختلف الجمهور في عدة أم الولد على قولين: فذهب الجمهور- عدا الحنفية- إلى أن عدتها حيضة، وقال الحنفية عدتها ثلاث حيض، ودليل مالك أنها ليست زوجة فتعدت بعدة الوفاة، وليست مطلقة فتعدت بثلاث حيض، بل الواجب عليها أن تستبرئ رحمها، وذلك يتحقق بحيضة، وذلك تشبيهاً منه بالأمة التي يموت عنها سيدها. ودليل الشافعي أنه وجبت العدة بزوال ملك اليمين لا بزوال ملك النكاح، فكان وجوبها بطريق الاستبراء فيكتفى بحيضة واحدة، كما تستبرئ سائر المملوكات. 50 وللحنفية ما

42 ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 445/3؛ ابن الهمام، فتح القدير، 216/4

43 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 90/3.

44 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 101/3

45 ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (2043): 659/1.

46 الكاساني، بدائع الصنائع، 180/7.

47 الشيباني، الأصل، 299/7؛ القدوري، مختصر القدوري، 156؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 128/7.

48 الشيباني، الأصل، 552/4؛ ابن الهمام، فتح القدير، 489/3.

49 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 102/3.

50 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 115/3

روي عن سيدنا عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا: "عدة أم الولد ثلاث حيض"، وهذا نص فيه، وبه يتبين أن الواجب هو العدة لا الاستبراء، والعدة لا تقدر بحيضة واحدة، فلزمت ثلاث حيضات.⁵¹

وقد صرح ابن رشد في تضعيف قول الحنفية فقال: "وَأَمَّا مَنْ شَبَّهَهَا بِالرَّوْجَةِ الْأَمَةِ فَضَعِيفٌ، وَأَضْعَفُ مِنْهُ مَنْ شَبَّهَهَا بِعِدَّةِ الْحَرَّةِ الْمُطْلَقَةِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ".⁵²

4.7. تحريم الظهار للوطء ودواعيه

اتفق الجمهور على تحريم الوطء على المظاهر، واختلفوا فيما يتعلق بالمسّ والملاطفة واللذة البصرية وغيرها من الأفعال التي قد تؤدي إلى الوطء في أماكن غير الفرج. فيرى الحنفية⁵³ والمالكية وقول عند أحمد أن هذه الأفعال تُحرم مثل الوطء نفسه، ويستندون إلى قول الله تعالى: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا"، حيث يُلزم نص الآية بكفارة قبل "التماس" والتماس يُفسر هنا على أنه لمس باليد أو أي جزء آخر من الجسم، مما يشمل الوطء أيضًا. وبما أن الوطء محرم بالاتفاق، فإن الأفعال التي تؤدي إليه مثل المس والتقبيل بشهوة والملاطفة في مناطق غير الفرج تُعتبر محرمة أيضًا، استنادًا إلى قاعدة فقهية تقول: "ما أدى إلى الحرام حرام". أما الشافعية ورواية عند أحمد، فيرون أنه يُباح للمظاهر القيام بكل فعل سوى الوطء، وذلك بسبب أن المقصود من المس في الآية الكريمة هو "الجماع"، فلا يُحرم ما عداه من التقبيل والمس بشهوة والملاطفة في مناطق غير الفرج. ويُقارنون تحريم الوطء بالظهار بتحريم الوطء في فترة الحيض، حيث يُعتبر كل منهما وطء محرّمًا ولكن لا يُؤثر ذلك على صحة النكاح. وبناءً على هذا المقارنة، يُفسرون أن تحريم الوطء بالظهار لا يشمل تحريم الأفعال التي تؤدي إليه.⁵⁴

وقد رجّح ابن رشد في هذه المسألة قول الشافعية وخالف إمام مذهبه، فقال بعد أن ذكر رأي الحنفية والمالكية: "... وَلِدَلِكِ الْقَوْلُ بِهِ فِي عَايَةِ مِنَ الضَّعْفِ".⁵⁵ يقصد قول الحنفية والمالكية.

4.8. تعدد الكفارة على من ظاهر أكثر من امرأة

لا خلاف بين الفقهاء في أن من ظاهر من أربع نساء له بكلمة واحدة أو بكلمات فإنه يكون مظاهرا منهن جميعا، لكن اختلفوا في الكفارة الواجبة، هل تتعدد بتعدد النسوة أم تجزئ كفارة واحدة في ذلك؟ فذهب الحنفية⁵⁶ والشافعية إلى أنه يكفر لكل منهن كفارة على حدة لأن الكفارة في الظهار هي لرفع الحرمة، والحرمة متعددة بتعدد النساء، ولأنه أضاف الظهار إليهن فكان إضافة الطلاق إليهن يطلقن جميعا، وذهب مالك وأحمد إلى أنه يجزئه كفارة واحدة كما في الإيلاء، وأجاب الحنفية على هذا بأن الكفارة في الإيلاء تجب لحرمة اسم الله تعالى جبرا لهتكه، والاسم اسم واحد فلا تجب إلا كفارة واحدة، أما في الظهار فالسبب مختلف.

57

51 الشيباني، الأصل، 4/413؛ القدوري، مختصر القدوري، 169؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 3/193؛ ابن الهمام، فتح القدير، 4/322.

52 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/116.

53 الكاساني، بدائع الصنائع، 3/234؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/468.

54 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/127.

55 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/128.

56 الكاساني، بدائع الصنائع، 3/235؛ ابن الهمام، فتح القدير، 4/256؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/471.

57 ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/131.

تشير عبارة ابن رشد في هذا الموضوع إلى تأييده رأي إمام مذهب مالك، حيث ذهب إلى إجزاء كفارة واحدة على المظاهر أكثر من امرأة، وفي هذا الموضوع قال ابن رشد ما نصه: "فَمَنْ سَبَّهَهُ بِالطَّلَاقِ أَوْجَبَ فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ كَفَّارَةٌ؛ وَمَنْ سَبَّهَهُ بِالْإِيلَاءِ أَوْجَبَ فِيهِ كَفَّارَةٌ وَاحِدَةً، وَهُوَ بِالْإِيلَاءِ أَشْبَهُهُ".⁵⁸

4.9. أقل مدة الحمل

اتفق الجمهور من الفقهاء على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، لقوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} [الأحقاف: 15] وقال: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ} [البقرة: 233]، فالآية الأولى حددت مدة الحمل والفظام بثلاثين شهراً، والثانية تدل على أن مدة الفطام عامان فبقي لمدة الحمل ستة أشهر، ولكن اختلفوا في بداية الوقت لهذه المدة، فذهب المالكية والحنابلة إلى أنها تعتبر من وقت الدخول؛ وذهب الشافعي إلى أنه من وقت الخلوة بعد العقد؛ وذهب أبو حنيفة⁵⁹ إلى أنها من وقت العقد لا من وقت الدخول ولا الخلوة بعد العقد، وفي هذا قال القدوري ما نصه: "إذا تزوج امرأة فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه وإن جاءت به لستة أشهر فصاعداً ثبت⁶⁰". وقال في الفتح: "حتى لو جاءت بولد لستة أشهر من وقت العقد ولأقل منها من وقت الوطاء ثبت نسبه كما في الصحيح⁶¹".

وأيضاً في هذه المسألة صرح ابن رشد بشذوذ قول أبي حنيفة في ما ذهب إليه، فقال ابن رشد في هذا الصدد: "وَسَدَّ أَبُو حَنِيفَةَ، فَقَالَ: مَنْ وَقَّتِ الْعُقْدَ، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّ الدُّخُولَ غَيْرُ مُمَكِّنٍ حَتَّى أَنَّهُ إِنْ تَزَوَّجَ عِنْدَهُ رَجُلٌ بِالْمَغْرِبِ الْأَفْصَى امْرَأَةً بِالْمَشْرِقِ الْأَفْصَى، فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ لِرَأْسِ سِتَّةِ أَشْهُرٍ مِنْ وَقَّتِ الْعُقْدَ أَنَّهُ يَلْحَقُ بِهِ إِلَّا أَنْ يَنْفِيَهُ بِلِعَانٍ، وَهُوَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ظَاهِرٌ مَحْضٌ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا اعْتَمَدَ فِي ذَلِكَ عُمُومَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ - الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ"⁶²، وَهَذِهِ الْمَرْأَةُ قَدْ صَارَتْ فِرَاشًا لَهُ بِالْعُقْدِ، فَكَأَنَّهُ رَأَى أَنَّ هَذِهِ عِبَادَةٌ غَيْرٌ مُعَلَّلَةٌ، وَهَذَا شَيْءٌ ضَعِيفٌ".⁶³

5. المسائل التي أخطأ ابن رشد في نقل قول الحنفية فيها

لقد توصلنا في هذا البحث عبر منهج الاستقراء إلى المسائل التي ثبت فيها عدم التوافق بين ما نقله ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" من آراء الحنفية وبين ما في كتبهم المعتمدة، وإن ما يندرج تحت هذا العنوان من مسائل لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون الحكم المنقول من قبل ابن رشد - رحمه الله - في المسألة ظاهر التناقض وذلك من خلال عرضه على الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي.

وإما أن يكون الحكم المنقول ليس دقيقاً فهو يحتمل التوافق وعدمه. وكلا الأمرين قد أدرجناه هنا وشرعنا في بيانه:

⁵⁸ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 131/3.

⁵⁹ ابن عابدين، *حاشية ابن عابدين*، 134/3.

⁶⁰ القدوري، *مختصر القدوري*، 171.

⁶¹ ابن الهمام، *فتح القدير*، 367/3.

⁶² محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، 54/3.

⁶³ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 135/3.

5.1. اختلاط اللبن بشيء غيره

اتفق الجمهور⁶⁴ على تحريم رضاع اللبن إذا كان صافياً لا يشوبه شيء، واختلّفوا فيما إذا كان اللبن مختلطاً بشيء آخر، فعند الحنفية في المسألة تفصيل لا بد منه، وهو أن اللبن لا يخلو من اختلاطه بأحد الأمور الأتية: الماء والطعام ولبن الحيوان "الشاة" ولبن الإنسان.

فإذا اختلط اللبن بالماء وكان اللبن هو الغالب كان محرّماً، وإن غلب الماء لم يحرم لأن المغلوب غير موجود حكماً فلا يظهر في مقابلة الغالب.

وإن اختلط بالطعام فإن مسته النار حتى نضج لم يحرم بالاتفاق؛ لأن اللبن تغير عن طبعه بالطبخ، وإن لم تمسه النار، فإن كان الغالب هو الطعام لم تثبت الحرمة؛ لأن الطعام عندما يكون غالباً يسلب قوة اللبن ويزيل معناه الأساسي وهو التغذي فلا تثبت الحرمة به. وإن كان اللبن غالباً على الطعام فلا يحرم أيضاً عند أبي حنيفة رحمه. وقالوا: إذا كانت الغلبة للبن كان محرّماً، وحجة الإمام في ذلك أن الطعام أصل واللبن تابع له، فصار في حكم المغلوب، أما الصحابان فالعبرة عندهما للغالب ولذا قالوا بالتحريم. وإن اختلط اللبن بالدواء وكانت الغلبة للبن يحرم أيضاً؛ لأن اللبن يبقى هو الأساس.

وإذا اختلط اللبن بلبن شاة وكانت الغلبة للبن الأول كان محرّماً أيضاً، وإن غلب لبن الشاة لم يحرم نظراً لأمر الغالب.

وإذا اختلط لبن امرأتين ببعضهما فعند أبي يوسف رحمه الله يكون المحرم هو الغالب منهم، وقال محمد وزفر: وقع التحريم في كليهما لأن الجنس لا يغلب الجنس، وعن أبي حنيفة في هذا روايتان.⁶⁵

قال ابن رشد رحمه الله: "وَأَمَّا هَلْ مِنْ شَرِطِ اللَّبَنِ الْمُحَرَّمِ إِذَا وَصَلَ إِلَى الْخَلْقِ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مُخَالِطٍ لِغَيْرِهِ؟ فَإِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ أَيْضًا، فَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: إِذَا اسْتُهِلِكَ اللَّبَنُ فِي مَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ، ثُمَّ سَقِيَهُ الطِّفْلُ - لَمْ تَقَعْ الْحُرْمَةُ، وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ".

فالظاهر من هذه العبارة أن اللبن إذا اختلط بشيء ثم سقيه الرضيع لم تقع به الحرمة، والحقيقة أن هذا القول مطلق في الحكم، ولم ينقل عن أبي حنيفة هذا الإطلاق، بل إن المعتمد في المذهب عنده هو الغلبة في الشيء، فإذا اختلط اللبن بالماء وكان اللبن هو الغالب كان محرّماً، وإن غلب الماء لم يحرم، لأن المغلوب غير موجود حكماً فلا يظهر في مقابلة الغالب.⁶⁶

5.2. الشهادة المعتبرة في الرضاع

اختلف الجمهور في صفة وعدد الشاهدين المعتبرين في الرضاع، فقال أبو حنيفة لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وقال الشافعي يقبل فيه شهادة أربعة نسوة، وترددت الرواية عن مالك بين المرأتين والمرأة. وحجة أبي حنيفة في ذلك من الأثر: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: لا يقبل على الرضاع أقل من شاهدين وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم يظهر التكثير من أحد؛ فيكون إجماعاً.⁶⁷ ولأن هذا مما يمكن اطلاع الرجال عليه فوجب ألا يقبل فيه شهادة النساء بانفرادهنّ، فثدي الأمة يجوز

⁶⁴ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 62/3

⁶⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 451/3؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 9/4.

⁶⁶ ابن الهمام، فتح القدير، 451/3؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 9/4.

⁶⁷ الشيباني، الأصل، 250/2؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 14/4.

للأجانب النظر إليه، وئدي الحرة يجوز لمحارمها النظر إليه فلا يقبل فيه شهادة النساء على الانفراد؛ حيث إن قبول شهادة النساء بالانفراد في أصول الشرع تكون للضرورة فقط، ولم توجد هنا.

لكن أضاف الحنفية أنه لو شهدت امرأة على الرضاع فيندب الأخذ بقولها لما روي أن عُقْبَةَ بِنِ الْحَارِثِ، تَزَوَّجَ ابْنَهُ لِأَبِي إِهَابِ بْنِ عُرَيْزٍ فَاتَّئَهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِيَّيْ قَدْ أَرْضَعْتُ عُقْبَةَ وَالَّتِي تَزَوَّجَ، فَقَالَ لَهَا عُقْبَةُ: مَا أَعْلَمُ أَنَّكَ أَرْضَعْتِي، وَلَا أَحْبَبْتِي، فَرَكِبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ" فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ، وَنَكَحَتْ زَوْجًا غَيْرَهُ".⁶⁸ فالنبي لم يفرق بينهما بل أعرض ولو كان التفريق واجبا لما أعرض، بل فرق فور إخباره بذلك، فدل قوله "فارقها" على بقاء النكاح، وندب التفريق.⁶⁹

قال ابن رشد رحمه الله: "... وَالَّذِينَ أَجَارُوا أَيْضًا شَهَادَةَ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَشْتَرِطْ فُشُوَ قَوْلُهَا قَبْلَ الشَّهَادَةِ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ. وَمِنْهُمْ مَنْ اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهِيَ رِوَايَةٌ عَنْ مَالِكٍ..."

إن العبارة بنصها تدل بوضوح على أن الحنفية قالوا بجواز شهادة امرأة واحدة في الرضاع، ووجوب التفريق إذا شهدت امرأة بذلك، وليس الأمر كذلك، فإن الثابت في مراجع الحنفية المعتمدة أنهم يشترطون لقبول الشهادة على الرضاع رجلاً أو رجلاً وامرأتين، للآثار الواردة عندهم في ذلك. إلا أن الكاساني من الحنفية أورد في كتابه بدائع الصنائع: أنه لو شهدت امرأة على الرضاع فالأفضل للزوج أن يفارقها، واستدل على ذلك بأثر عنده قد سبق ذكره.⁷⁰

ومما سبق يظهر أن الأمر لربما التبس على الإمام ابن رشد بين وجوب الترك بشهادة امرأة وبين أفضلية ذلك. والله أعلم.

5.3. نكاح المسلم الحر للأمة المسلمة

اتفق الجمهور على جواز أن ينكح العبد الأمة، والحر العبد إذا رضيت بذلك هي وأولياؤها، واختلفوا في أن ينكح الحر الأمة، فذهب أبو حنيفة إلى الجواز بشروط، وقال الشافعي ومالك في المشهور عنه: لا يجوز إلا بشرطين: عدم الطول، وخوف العنت. ولا خلاف بين الفقهاء أن طول الحر لا يمنع نكاح العبد للأمة، لكن اختلفوا في الحر هل له أن ينكح الأمة إذا استطاع طول الحر أم لا؟ وقد سبق تفصيل ذلك في المسألة الثانية من فصل "المسائل التي لم يرجح فيها ابن رشد قول الحنفية ومن وافقهم، تصريحاً أو إشارة" فيمكن النظر في تفصيل المسألة هناك، إلا أننا أوردناها هنا لتبيين خطأ ابن رشد في نقل القول المعتمد للحنفية فيها. فقد قال ابن رشد رحمه الله: "وَاحْتَلَفُوا فِي نِكَاحِ الْحُرِّ الْأُمَّةِ. فَقَالَ قَوْمٌ: يَجُوزُ بِإِطْلَاقٍ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ ابْنِ الْقَاسِمِ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ إِلَّا بِشَرْطَيْنِ: عَدَمِ الطَّوْلِ، وَخَوْفِ الْعَنْتِ، وَهُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيِّ".⁷¹

فإن عبارة ابن رشد تدل بمنطوقها على أن مذهب أبي حنيفة في شرط نكاح الحر للأمة المسلمة مع طول الحر هو مذهب مالك والشافعي، والتحقيق أنه ليس كما ذكر، لأن الإمام أبا حنيفة قد أجاز للمسلم الحر نكاح الأمة المسلمة مع القدرة على طول الحر،

⁶⁸ البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، كتاب العلم، باب الرِّجْلَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ، وَتَغْلِيمِ أَهْلِهِ، (88): 29/1؛ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، (السعودية: دار المعنى للنشر والتوزيع، 2000/1412)، كتاب النكاح، باب شهادة المرأة الواحدة على الرضاع، (2301): 1446/3.

⁶⁹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 62/3.

⁷⁰ الكاساني، بدائع الصنائع، 14/4.

⁷¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 66/3.

والذي اشترطه هو ألا يكون تحته حرة، وإذا كان مطلقاً زوجته الحرة أن تكون خالية عن العدة وقد سبق بيان ذلك مع أدلة الفرقين في المسألة.

5.4. ردّ المرأة بسبب عيب فيها

اتفق أئمة المذاهب الأربعة على جواز التفريق بين الزوجين للعيوب، واختلفوا في كون الطرفين لهما الحق بالفسخ أم لا؟ فقال الحنفية: يكون التفريق بعيوب الزوج دون عيوب الزوجة، فجعلوا التفريق حقا للزوجة وحدها، لأن الرجل يستطيع أن يطلق بخلاف المرأة.

وأما العيوب التي يحق للمرأة أن تفسخ بها فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن حق المرأة في التفريق يكون بالجيب⁷² والعنة⁷³ فقط، وزاد محمد على ذلك: الجنون والجدام والبرص، وهو مذهب الشافعي ومالك.⁷⁴

ودليل الشيخين: أن الأصل عدم الحق في إعطاء الخيار للزوج بالفسخ إذا كان بالمرأة عيب، وإنما جاز هنا تجوزاً، لأن هذين العيبين مخلان بالمقصد المشروع له النكاح وهو التوالد فإنه لا يحصل بهذا العيب، بخلاف غيرها من العيوب فإنها غير مخلة بالمقصد؛ وحجة محمد: أنه قد ثبت لها الحق برد النكاح في ذاك العيبين لدفعه الضرر عنها، وإن هذه العلة نفسها موجودة بوجود هذه العيوب لأنها من الأمراض المتعدية عادة، فلما ثبت لها الخيار بتلك، كان ثبوته هنا أولى. وأما إن كانت المرأة عالمة بذلك وقت النكاح، فلا خيار لها لرضاها بذلك، وإن لم تكن عالمة به فإنها تخير للحال، ولا يؤجل، فإن اختارت الفرقة، وفرق القاضي بينهما فلها كمال المهر، وعليها كمال العدة إن كان قد خلا بها عند أبي حنيفة، وعندهما لها نصف المهر، وعليها كمال العدة، وإن كان لم يخل بها فلها نصف المهر ولا عدة عليها بالإجماع.⁷⁵

قال ابن رشد رحمه الله: "وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ وَالثَّوْرِيُّ: لَا تُرَدُّ الْمَرْأَةُ فِي النِّكَاحِ إِلَّا بِعَيْبَيْنِ فَقَطُّ: الْقَرْنِ وَالرَّتْقِ".⁷⁶

ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المرأة لا ترد بسبب عيب فيها، فجعل الحق في الرد بسبب العيب للزوجة فقط دون الرجل، لما أن الرجل قادر بما متعه الله فيه أن يتزوج امرأة غيرها صحيحة من العوائق البدنية، أو يطلقها إن كان ولا بد، بخلاف المرأة فليس لها ذلك من الحقوق الشرعية، ولهذا كان لها الحق في رد الزوج بسبب العيب، وقد وقع خلاف بين الإمام وأبو يوسف من جهة وبين محمد من جهة أخرى في العيوب التي ترد بها المرأة، كما سبق بيانه.

وإن عبارة ابن رشد تدل على أن للرجل الحق في الرد أيضاً عند أبي حنيفة كما للمرأة، وليس الأمر كذلك لما قد بينّا.

⁷² الجيب: هو عند الجمهور: قطع الذكر والأنثيين، ومثله في الحكم قطع الذكر وحده.

⁷³ العنة: هي عند الجمهور: العجز عن الوطء مع سلامة العضو، وسمي بذلك لأن الذكر يعن يمنة ويسرة ولا يطأ في الفرج.

⁷⁴ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 74/3.

⁷⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 303/4؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 327/2.

⁷⁶ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 74/3.

5.5. الزواج بشرط التحليل

اتفق الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية على أن تزوج البائن بينونة كبرى على أن يحلها لزوجها الأول كان فعله حراماً، وقال أبو حنيفة بالكراهة التحريمية؛ لقوله ﷺ: «ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: هو المحلل، لعن الله المحلل له».⁷⁷

وقد صرح الجمهور⁷⁸ (المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية) بأن النهي يدل على فساد المنهي عنه، فذهبوا إلى أن النكاح فاسد، ولأن النكاح هنا فيه تأقيت كونه مشروطاً بالإحلال ولاشك أن التأقيت في النكاح يفسده، وإذا كان الأمر كذلك فلا يقع بمثل هذا النكاح التحليل، ويؤيد هذا القول قول عمر رضي الله عنه: " لا أُوَيِّ بِمُحَلِّ وَلَا بِمُحَلَّلَةٍ إِلَّا رَجَمْتُهُمَا"⁷⁹.

وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أن التحليل يكون صحيحاً لصحة النكاح، فتحل لزوجها الأول بعد أن يطلقها الثاني وتنتهي عدتها، إلا أن هذا الفعل يكره للثاني والأول كراهة تحريم؛ واستدلوا على قولهم بأن عمومات النكاح تقتضي الجواز من غير فصل بين ما إذا شرط فيه الإحلال أو لا، فكان النكاح بهذا الشرط نكاحاً صحيحاً، فيدخل تحت قوله تعالى: {حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} [البقرة: 230] فتنتهي الحرمة عند وجوده، كما قالوا بأن تسمية النبي له بالمحلل تدل على صحة النكاح؛ لأن المحلل هو المثبت للحل، فلو كان النكاح فاسداً لما سمي فاعله محللاً. إلا أن النكاح هنا مكروه لوجود شرط ينافي المقصود من النكاح وهو السكن والتوالد والتعفف. وقال محمد: النكاح الثاني صحيح، ولا تحل للأول؛ لأن النكاح عقد مؤبد، فكان شرط الإحلال استعجال ما أخره الله تعالى، فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحاً، لكن لا يحصل به الغرض أي الإحلال.⁸⁰

قال ابن رشد رحمه الله: "إِذَا تَزَوَّجَهَا عَلَى شَرْطٍ أَنْ يُحَلَّلَهَا لِزَوْجِهَا الْأَوَّلِ: فَقَالَ مَالِكٌ: النَّكَاحُ فَاسِدٌ يُفْسَحُ قَبْلَ الدُّخُولِ وَبَعْدَهُ، وَالشَّرْطُ فَاسِدٌ لَا تَحِلُّ بِهِ، وَلَا يُعْتَبَرُ فِي ذَلِكَ عِنْدَهُ إِزَادَةُ الْمَرْأَةِ التَّحْلِيلِ، وَإِنَّمَا يُعْتَبَرُ عِنْدَهُ إِزَادَةُ الرَّجُلِ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ: النَّكَاحُ جَائِزٌ، وَلَا تُؤَثِّرُ النِّيَّةُ فِي ذَلِكَ".⁸¹

وسبب إيرادنا لهذه المسألة هو التعليق على ما أورده ابن رشد رحمه الله، فإن ما ذكره من أن نكاح المحلل عند الحنفية صحيح، هو صحيح كذلك، لكن مع قولهم بالصحة قالوا بكراهته تحريماً، أي هو إلى الحرام أقرب عندهم، وعلى فرض أنه حرام فالحرمة والحلية لا تؤثر بصحة عقد أو بطلانه، فرب شيء يكون فعله حراماً إلا أن حكمه يصح، وهذا مكانه في علم أصول الفقه.

لكن ما دفعنا لأن ندرج هذه المسألة تحت هذا العنوان هو التحرز عن سوء فهم الحكم، فربما يفهم من قول ابن رشد "وقال أبو حنيفة، والشافعي: "هو نكاح صحيح" أن الفعل صحيح دون إثم، والأمر ليس كذلك؛ فالجمهور متفق من جهة التكليف على وقوع من فعل هذا بالإثم، لكن اختلفوا من جهة الوضع فذهب أبو حنيفة والشافعي إلى الصحة، وذهب مالك وأحمد إلى البطلان، وقد سبق ذكر أدلة كلٍّ منهم.

⁷⁷ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب المحلل والمحلل له، (1936): 623/1؛ الدار قطني، سنن الدار قطني، كتاب النكاح، باب المهر، (3618): 369/4.

⁷⁸ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 107/3.

⁷⁹ أبو بكر ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409)، كتاب النكاح، في الرجل يطلّق امرأته فيتزوجها رجلاً ليحلّها له (17080)، 552/3.

⁸⁰ ابن الهمام، فتح القدير، 181/4.

⁸¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 107/3.

5.6. وقت إيقاع الطلاق بعد مراجعة الزوجة

اختلف الذين قالوا بالرجعة في الوقت الذي يُشرع له أن يطلقها فيه، فذهب مالك والشافعي إلى أنه يمسكها حتى تطهر من تلك الحيضة ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها.⁸²

وأما قول الحنفية في المسألة فقد تردد القول بين الإمام وصاحبيه فذكر في فتح القدير ما نصّه: فإذا طهرت وحاضت ثم طهرت فإن شاء طلقها وإن شاء أمسكها. قال: وهكذا ذكر في الأصل. وذكر الطحاوي أنه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الأولى. قال أبو الحسن الكرخي: ما ذكره - أي الطحاوي - قول أبي حنيفة، وما ذكر في الأصل قولهما. وقال المحقق ابن الهمام بعد سرد هذه الأقوال: والظاهر أن ما في الأصل قول الكل. وذكر القدوري أنه إذا طهرت وحاضت ثم طهرت فإن شاء طلقها وإن شاء أمسكها. دون ذكر أي خلاف في المسألة، مما يؤيد قول ابن الهمام. والسبب في اختلافهم هو اختلاف الرواية عن النبي ﷺ فقد أخرج مسلم في صحيحه: "مره فليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها لظهرها"⁸³، وأخرج أيضا: "مره فليراجعها حتى تطهر، ثم تحيض حيضة أخرى، ثم تطهر، ثم يطلق بعد، أو يمسك"⁸⁴، فالحديث الأول يدل على جواز الطلاق بمجرد انتهاء الحيضة الأولى، بخلاف الحديث الآخر فظاهره يدل على وجوب الانتظار لانتهاء الحيضة الثانية، ثم يطلقها في الطهر الذي يليها إن شاء أو يمسك.⁸⁵

قال ابن رشد عند الكلام في هذه المسألة: "وَقَوْمٌ قَالُوا: بَلْ يُرَاجِعُهَا، فَإِذَا طَهَّرَتْ مِنْ تِلْكَ الْحَيْضَةِ الَّتِي طَلَّقَهَا فِيهَا: فَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ، وَبِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَالْكُوفِيُّونَ."⁸⁶

ويظهر من خلال ما توصل إليه البحث أن القول قد تردد عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسألة، فقد قال الإمام الشيباني في الأصل: أن المرأة في هذه الحالة ينتظر الرجل أن تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق، وهذا القول يوافق ما قاله ابن رشد.

وقال المحقق ابن الهمام في الفتح: أن الإمام الطحاوي قال: إذا طهرت بعد الحيضة الأولى، إن شاء أمسك وإن شاء طلق، ثم قال ابن الهمام بعد هذا، والظاهر أن ما في الأصل قول الكل.

وقد ذكر القدوري أنه إذا طهرت وحاضت ثم طهرت فإن شاء طلقها وإن شاء أمسكها. دون ذكر أي خلاف في المسألة، مما يؤيد قول ابن الهمام.

وبناء على ما سبق يكون ما نقله ابن رشد عن الحنفية ليس بالصحيح المطلق. والله أعلم.

5.7. تملك الطلاق للزوجة وبيان آثاره

قد أورد الإمام ابن رشد رحمه الله قول الإمام أبي حنيفة في مسألة تملك الطلاق والخيار فيه، فقال: "وقال أبو حنيفة، وأصحابه: الخيار ليس بطلاق"، وإن نقله للقول بهذا الإطلاق أوجبنا إلى الإطالة في الكلام عن الحكم، حتى ينكشف الغموض عن المسألة:

⁸² ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 87/3
⁸³ مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق، ويؤمر برجعتها، (1471): 1097/2.
⁸⁴ مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق، ويؤمر برجعتها، (1471): 1095/2.
⁸⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 482/3؛ القدوري، مختصر القدوري، 155.
⁸⁶ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 87/3.

فقد اتفق الجمهور على جواز تملك الطلاق للزوجة من قبل الزوج، واختلفوا في بعض الأحكام المتعلقة به، والكلام هنا سيكون حول مسألتين قد تناولهما ابن رشد في كتابه؛ الأولى منهما: مدة المجلس الذي يحق للمرأة فيه اختيار نفسها، فذهب المالكية والشافعية إلى أن لها الخيار ما دامت في المجلس.⁸⁷

وذهب الحنفية إلى التفريق بين ما إذا كان تملك الطلاق مطلقاً عن الوقت أو مقيداً به: فإن كان مطلقاً: مثل قوله "اختاري نفسك" "أمرك بيدك" فتتبعين مدة الخيار للمرأة في المجلس، فإن اختارت نفسها في المجلس وقع الطلاق وإلا فلا، وإن صدر عنها في المجلس ما يدل على إعراضها، كأن تتكلم مع أحد بشأن آخر ليس له علاقة بنفس الأمر كبيع أو شراء، أو قامت من المجلس ففعلت شيئاً ثم عادت، لم يكن لها الخيار، بخلاف ما لو كانت قائمة ثم قعدت فلا يبطل خيارها كما ذكر الكاساني، لأن القعود يجمع الرأي والقيام يفترقه فكان القعود دليل إرادة التأمل، والقيام دليل إرادة الإعراض، وهذا إذا كان التفويض مطلقاً. أما لو كان مقيداً، فهو على ضربين:

إما أن يكون هذا التقييد مطلقاً عن الوقت، كأن يقرنه بلفظ "كلما" مثلاً، كأن يقول "اختاري نفسك كلما شئت"، أو كل لفظ يدل على الإطلاق، فالحكم أنه يحق لها أن تطلق نفسها متى شاءت في المجلس وبعد المجلس لأن هذا التملك لازم من جانب الزوج فلا يملك الرجوع عنه لأنه ملكها الطلاق، ومن ملك غيره شيئاً فقد زالت ولايته من الملك فلا يملك إبطاله بالرجوع.

وإما أن يكون هذا التقييد مقيداً بوقت معين، كأن يقول "اختاري نفسك شهراً" أو "أسبوعاً"، فيحق لها الاختيار في المدة المحددة دون غيرها.

ولو اختارت الزوجة زوجها بعد أن خيرها فقالت: "اخترت زوجي" أو قالت: "لا أختار الطلاق"، فالحكم على قولين: ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أن ذلك يكون سبب لخروج الخيار من يدها فلم يعد لها حق في اختيار نفسها بعد، لأن قولها: "اخترت زوجي" هو رد للتمليك أصلاً، فبطل حقها في إرجاعه.

وذهب أبو يوسف إلى بطلان خيارها في ذلك المجلس فقط لا في مجلس آخر، وعلل هذا بأن إعراضها في بعض الوقت لا يُلغى خيارها في جميع الوقت، فكما أن قيامها من مجلسها أو انشغالها بأمر يدل على الإعراض لا يجعل خيارها باطلاً، فكذلك اختيارها لزوجها في هذا المجلس لا يدل على بطلان خيارها في جميع المجالس.

والثاني من المسألتين هو الكلام حول التملك والاختيار، فعند الشافعي التملك والاختيار بمعنى واحد، فلو قال لها "اختاري وأمرك بيدك سواء"، ويكون هذا طلاقاً إن نواه وإلا فلا، فإن نوى واحدة يقع واحدة وإن ثلاثاً فثلاث.

وفرق مالك بينهما فقال: التملك هو تملك المرأة إيقاع الطلاق، فهو يحتمل الواحدة أو أكثر، بخلاف الخيار لأنه يقتضي إيقاع طلاق تنقطع معه العصمة فلم يكن لها إلا أن تختار زوجها أو تبين منه بالثلاث. إلا إذا كان التخيير مقيداً، مثل أن يقول لها: اختاري تطليقة أو تطليقتين، فيقع كما قال.

وأما الحنفية فقد وضعوا ضابطاً لهذه الألفاظ فقالوا: كل الألفاظ التي تصلح أن تكون طلاقاً من الزوج تصلح أن تكون جواباً من المرأة وما لا فلا، إلا لفظ (الاختيار) فإنه لا يصلح طلاقاً من الزوج ويصلح جواباً من المرأة.

⁸⁷ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 93/3

وأما الطلاق الواقع بالألفاظ المعتمدة: ففرق الحنفية بين ألفاظ التملك وبين ألفاظ الاختيار، أما التملك فجعلوه على قسمين: أن يكون التملك بلفظ الصريح أو الكناية:

فإن كان صريحا بأن قرن بالتملك ذكر الطلاق كأن قال: أمرك بيدك في "تطبيقه"، فاختارت نفسها تقع طلقة واحدة يملك الرجعة فيها لأنه فوض إليها باللفظ الصريح، وبهذا التفويض لم يكن قد ملكها نفسها، وإنما ملكها التطبيق، والمفيد للبينونة إذا قرن بالصريح صار رجعيًا، إلا أن يُتَّيح لها أكثر من واحدة، كقوله: طلقي نفسك ما شئت، فيكون الطلاق هنا بائنا، لأنه ملكها نفسها، وإنما تصير مالكة نفسها إذا كان طلاقًا بائنا لا رجعيًا.

وإن كان كناية كقوله لها: "أمرك بيدك" يكون الطلاق بائنا، لأنه بقوله هذا جعلها مالكة نفسها، وإنما يتحقق ملكها لنفسها بالبائنا لا بالرجعي. وبناء عليه لو نوى الزوج في هذه الحالة الطلاق ثلاثًا كان ثلاثًا، وإن نوى واحد تقع واحدة، وكذلك إن نوى اثنتين فهي واحدة عند أبي حنيفة وصاحبيه خلافًا لزفر.

وأما الاختيار: فقالوا يختلف عن التملك في شيئين:

أحدهما: أن الزوج إذا نوى الثلاث في قوله: أمرك بيدك تصح نيته ويقع الطلاق كما نوى، بخلاف قوله "اختاري" فلا يصح نية الثلاث وإن نوى ثلاثًا، لأن القياس ألا يقع طلاق بلفظ الاختيار لأن الاختيار ليس من ألفاظ الطلاق وإنما جعل طلاقًا بالشرع ضرورة صحة التخيير، وحق الضرورة يصير متحققًا بالواحدة البائنة.

الثاني: أن في لفظ "اختاري" لا بد من ذكر لفظ (النفس) في أحد الكلامين، وذلك في تفويض الزوج أو في جواب المرأة بأن يقول لها: اختاري (نفسك) وتقول: اخترت، أو يقول لها: اختاري فتقول اخترت (نفسك)، أو ذكر ما يدل على الطلاق أو المفارقة، وذلك لأن قوله: "اختاري" معناه اختاري إياي أو نفسك، فإن قالت: اخترت، لم يتبين هل اختارت نفسها أو زوجها.

وقد توسع الإمام الكاساني في تفصيل هذه المسألة كثيرًا، وما ذكرناه هو انتقاء ما يفي بالغرض في هذا الموضوع، وللتوسع ينظر في بدائع الصنائع.⁸⁸

قال ابن رشد رحمه الله: "وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَأَصْحَابُهُ: الْخِيَارُ لَيْسَ بِطَلَاقٍ، فَإِنْ طَلَّقَتْ نَفْسَهَا فِي التَّمْلِكِ وَاحِدَةً فَهِيَ بَائِنَةٌ".⁸⁹

إن ما نقله الإمام ابن رشد في هذا الموضوع هو حکمان في سياق واحد، وبمقارنة ما ذكره مع الكتب المعتمدة في البحث، يتبين أنه لم يُصَب في نقل الحكم الأول وأصاب في الثاني.

فأصاب بقوله إنه إن طلقت الزوجة المملكة نفسها طلقة واحدة بلفظ الكناية -وقد سبق بيان معنى ذلك- وكان الزوج قد نوى ذلك فهي طلقة بائنة.

أما قوله إن أبا حنيفة قال: الخيار ليس بطلاق، فالأمر ليس كذلك كما سبق تفصيله. وإذا كان الأمر كذلك يتبين أن الخيار هو كالتملك يقع به الطلاق أيضًا إذا استوفى الشرطان المذكوران. والله أعلم بالصواب.

⁸⁸ الكاساني، بدائع الصنائع، 113/3-119؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 323/3.

⁸⁹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 93/3.

5.8. حكم الطلاق بألفاظ الكناية

إن المعتمد في المذهب الحنفي أن ألفاظ الكناية على قسمين:

قسم يثبت به طلاق رجعي طلقة واحدة وإن نوى أكثر، وهي الألفاظ الآتية: "اعتدي" و"استبرئي رحمك" و"أنت واحدة"، لأنه بقوله "اعتدي" كأنه قال: طلقتك فاعتدي أو اعتدي لأني طلقتك، وقوله "استبرئي رحمك"، وقوله "أنت واحدة" لأنه إذا نوى الطلاق صار لفظ "واحدة" صفة لمصدر محذوف أي طالق طلقة واحدة فأصبح كصريح الطلاق وصريح الطلاق يثبت الرجعة. وما دون هذه الألفاظ عند الحنفية فإذا نوى بها الطلاق، فإنها تعتبر طلقة واحدة بائنة، وإذا نوى ثلاث طلقات، كانت ثلاث طلقات، وإذا نوى طلقتين، تعتبر طلاقاً واحداً، كما في عبارات مثل: "أنت بائن"، "حرام"، "حبلك على غاربك"، "الحقي بأهلك". وإذا لم يكن لديه نية، فلا يعتبر استخدام تلك الكلمات طلاقاً، ما لم تكن جزءاً من مناقشة الطلاق -أي أن تطلب منه المرأة أن يطلقها- ففي هذه الحالة يُعتبر الطلاق صحيحاً في القضاء لا في الديانة. وإذا لم يكونا في مناقشة الطلاق وكانا غاضبين أو متشاجرين، يُعتبر الطلاق واقعاً باستخدام أي كلمة لا يقصد بها السب والشتم، ولا يقع باستخدام كلمات قصد بها السب والشتم.⁹⁰

قال ابن رشد رحمه الله: "وَأَبُو حَنِيفَةَ يُطَلِّقُ بِالْكِنَايَاتِ كُلِّهَا إِذَا اقْتَرَنَتْ بِهَا الْقَرِينَةُ إِلَّا أَرْبَعًا: حَبْلُكَ عَلَى غَارِبِكَ، وَاعْتَدَيْ، وَاسْتَبْرَيْ، وَتَقَمَّي. لِأَنَّهَا عِنْدَهُ مِنَ الْمُحْتَمَلَةِ غَيْرِ الظَّاهِرَةِ".⁹¹

الحقيقة أنه لم نجد هذا التقسيم الذي قال به ابن رشد عند الحنفية، وإنما ما ذهبوا إليه هو أن ألفاظ الكناية من الطلاق جميعها يقع بها الطلاق، لكنهم جعلوها على قسمين: طلاق رجعي وطلاق بائن، فالطلاق الرجعي رغم أن اللفظ المنطوق هو لفظ كناية ليس صريحاً، إلا أنهم قالوا يقع رجعياً لأن اللفظ يدل على الطلاق الصريح، وذلك في ألفاظ محددة قد سبق ذكرها، وأما ما دونها من الألفاظ فيقع بحسب نية القائل، إن نوى واحدة أو اثنتين فتقع واحدة، وإن ثلاثاً فثلاثاً.

لكن في ألفاظ طلاق الكناية الذي يقع رجعياً، هناك لفظان متفقان مع الألفاظ التي أوردها ابن رشد فيما لا يقع بها الطلاق، وهما: "استبرئي رحمك" و"اعتدي"، فيحتمل أن يكون ابن رشد قد التبس عليه الأمر، فقال بعدم وقوع الطلاق بهذه الكلمات بدلاً من قوله، أنها تقع إلا أنها تكون رجعية.

5.9. كون الحكمين من أهل الزوجين

ذهب الجمهور من الحنفية⁹² والشافعية والحنابلة إلى أن الأولى في الحكمين أن يكون رجل من أهل الزوج والثاني من أهل الزوجة، وذلك على وجه الاستحباب لا الوجوب، لقول الله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [النساء: 35]، وذلك لأن الحكمين في هذه الحال يكونان أعلم بالحال وأشفق من غيرهما، ويجوز أن يكونا من غير أهلها، لأن القرابة لا تشترط في الحاكم ولا في الوكيل، فكان الأمر بذلك إرشاداً واستحباباً، وذهب مالك⁹³ إلى أنه لا يجوز بعث أجنبيين مع إمكان الأهلين، فإن بعثتهما مع الإمكان فالظاهر نقض حكمهما، لأن ظاهر الآية يدل على عدم قبول غيرهما إذا وُجدا.

⁹⁰ القدوري، مختصر القدوري، 155؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 106/3؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 302/3.

⁹¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 97/3.

⁹² ابن الهمام، فتح القدير، 244/4.

⁹³ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 117/3.

قال ابن رشد رحمه الله: "وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْحَكَمَيْنِ لَا يَكُونَانِ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الرَّوْجَيْنِ: أَحَدُهُمَا مِنْ قِبَلِ الرَّوْجِ، وَالْآخَرُ مِنْ قِبَلِ الْمَرْأَةِ، إِلَّا أَنْ لَا يُوْجَدَ فِي أَهْلِهِمَا مَنْ يَصْلُحُ لِذَلِكَ فَيُرْسَلُ مِنْ غَيْرِهِمَا".⁹⁴

ظاهر عبارة ابن رشد توهم أن جميع الفقهاء قد اشتروا كون الحكمين بين الزوجين من أهلها، والصحيح أنه قد وقع خلاف بين الفقهاء في هذه المسألة، فذهب جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن يكون الحكمان من أهل الزوجين على سبيل الاستحباب لا الوجوب، لأنهما يكونان أعلم بالحال وأشفق من غيرهما. وعلى هذا: لو كان الحكمان من غير أهل الزوجين يقبل تحكيمهما؛ بخلاف مالك فلم يجز ذلك مع إمكان الأهلين، وذهب إلى نقض حكمهما إن حصل ذلك.

الخاتمة

وأخيراً ننهي بحمد الله تعالى كما بدأنا به أولاً، حيث أعاننا على إتمام ما شرعنا به، وقدر لنا التوفيق والنجاح في الأمر. وإلى هنا يكون هذا البحث "ترجيحات ابن رشد واعتراضاته وأخطاؤه في نقل آراء الحنفية في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، قد انتهى مطافه وحط رحاله، أملين أن يكون هو سبباً في إنارة السبيل لطلبة العلم، ليبدؤوا من حيث انتهى، فإن ما اشتمل عليه البحث بالغاً في الأهمية كما أسلفنا في المقدمة، وخاصة في عصر قد ضعفت فيه العزائم وفترت فيه الهمم، وأصبحت الفتاوى تصدر من كتب الفقه المقارن، فباتت الأخطاء تتوارد من سلف إلى خلف، دون الرجوع إلى بطون الكتب المعتمدة في المذهب المراد فتواه.

هذا وقد تمّ في هذا البحث تحقيق آراء الحنفية التي أوردها الإمام ابن رشد -رحمه الله- في قسم الأحوال الشخصية من كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وذلك من خلال مقارنة هذه الأقوال بما هو مسطور في الكتب المعتمدة في هذا المذهب.

وقد كان البحث مكوناً من ثلاثة أقسام: القسم الأول منها: أطلقنا عليه المسائل التي رجّح فيها ابن رشد قول الحنفية، تصريحاً أو إشارة. وبعد الاستقراء ظهر ثماني مسائل أيد فيها ابن رشد مذهب الحنفية في مواضع مختلفة من النكاح والطلاق والعدة والإيلاء واللعان.

والثاني منها: أطلقنا عليه المسائل التي لم يرحّج فيها ابن رشد قول الحنفية ومن وافقهم، تصريحاً أو إشارة. وهي تسع مسائل في أبواب مختلفة من النكاح والطلاق والخلع والعدة والظهار والحمل.

والثالث منها: أطلقنا عليه المسائل التي أخطأ ابن رشد في نقل قول الحنفية فيها. وتعدادها تسع مسائل، وهي أيضاً في أبواب مختلفة من النكاح والطلاق والرضاع وغيرها.

وهنا نريد التنويه إلى أمر لا مفرّ منه ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه التعالي والاستصغار من شأن الأئمة السابقين من قبل أناس ظنوا أنفسهم أنهم حازوا أعالي مراتب العلم والفقه، وأخذوا يتتبعون المسائل التي زلّت بها ألسنة أولئك الأبطال للتدريج بها في نسف كل رأي لا يوافق هواهم ومعتقداتهم.

فلسنا هنا بموضع مؤيدٍ لعصمة أفعال السلف في أقوالهم وأحوالهم، فكلُّ يؤخذ منه ويرد عليه إلا المشرّع البشري صلوات الله وسلامه عليه، وإنما أردنا الإشارة إلى واقع الأئمة السابقين في كيفية تلقيهم للعلم ودراستهم له، فإننا نجد الإمام ابن رشد على الرغم من عظم مكانته العلمية وبراعة نزاهته الفقهية لم يسلم من الوقوع في بعض الأخطاء القليلة، ولا غرابة في الأمر، لأنه لو رجع بنا

⁹⁴ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 117/3.

الزمن قرابة ألف سنة ورأينا كيف كان الأئمة يدرسون مسائل الفقه، وما هي الأدوات التي كانت تتوفر لديهم، لالتمسنا لهم أعماراً تبيح لهم الوقوع حتى في أكثر مما زلت به ألسنتهم، وذلك لضعف آلات المصادر والمراجع آنذاك، بل لعدم توفر حتى أبسط وسائل القراءة والكتابة، فقد كانوا يحفظون أكثر العلم مشافهة من أفواه الرجال، وقلما يكون هناك كتاب يُحفظ منه أو يتم الرجوع إليه عند الحاجة.

وكوننا أصبحنا الآن في زمن يتوفر فيه بين أيدينا أحدث الآلات التكنولوجية فضلاً عن الوسائل الكلاسيكية، فلم يعد لنا حق الوقوع بما وقع به أسلافنا السابقون، كما أن العذر أصبح غير مقبول في نقل الفتاوى الخاطئة أو غير المعتمدة في المذهب.

ومن أجل هذا قد قمنا بتقديم هذا العمل المتواضع الذي نسأل الله أن يكتب لنا فيه القبول، وأن يكون موطئاً للتشمير عن سواعد الأبطال والإخوة من طلبة العلم لمتابعة هذه المسيرة العلمية التحقيقية.

المراجع

- ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواسي العبسي. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409.
- ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي. *التكملة لكتاب الصلاة*. تحقيق: عبد السلام الهراس. لبنان: دار الفكر للطباعة، 1995م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. *فتح القدير*. دار الفكر.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. *الصلة في تاريخ أئمة الأندلس*. تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني. مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، 1955م.
- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، 2004م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. *رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)*. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1992م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- أبو داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية.
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون. مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م.
- الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. *موطأ الإمام مالك*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1985 م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْدِي الخراساني أبو بكر البهقي. *السنن الكبرى*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2003 م.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني. *سنن الدارقطني*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم. لبنان: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2004 م.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي السمرقندي. *مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)*. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. السعودية: دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1985م.
- الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني. *الأصل*. تحقيق: الدكتور محمد بونوكال. لبنان: دار ابن حزم. الطبعة الأولى، 2012 م.
- القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري. *مختصر القدوري في الفقه الحنفي*. تحقيق: كامل محمد محمد عويضة. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية، 1986م.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الموسوعة الفقهية الكويتية*. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مصر: مطابع دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1427هـ.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي. *السنن الكبرى*. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م.

Kaynakça

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b. Esad eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût-Adil Mürşit vd. Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, 2001.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasânî Ebû Bekr el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Üçüncü Baskı, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar min Umûri Rasûlullah ve Sünenihi ve Eyêmihi*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru Tûku'n-Necâh, Birinci Baskı, 1422.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd b. Nu'mân Dinâr el-Bağdâdî ed-Dârekutnî. *Sünen-i Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Hasan Abdülmun'îm Şelbî, Abdullatîf Hırzullah, Ahmed Berhûm. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl b. Behram b. Abdussamed ed-Dârimî et-Temîmî es-Semerkindî. *Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'rûf bi (Süneni'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selim Esad ed-Derânî. Suudiyye: Daru'l-Muğnî lî'n-Neşr ve't-Tevzî', Birinci Baskı, 2000.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye.
- İbn Beşkûvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik. *es-Sıla fî Târîhi E'immeti'l-Endelüs*. thk. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî. Mektebetü'l-Hancî, İkinci Baskı, 1955.
- İbni Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâzîz Âbidîn. *Reddü'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr (Hâşiyetü İbni Âbidîn)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, İkinci Baskı, 1992.
- İbni Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân Havâsitî el-Abî. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ahâdisi ve'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, Birinci Baskı, 1409.
- İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî.
- İbnü Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî el-Belensî. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs. Lübnan: Dâru'l-Fikr lî'-Tabâ'a, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethü'l-Kadîr*. Dâru'l-Fikr.
- İmâm Mâlik, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta' el-İmâm Mâlik*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Lübnan: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-'Arabî, 1985.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'iu's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. İkinci Baskı, 1986.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî. *Muhtasaru'l-Kudûrî fî'l-Fikhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Birinci Baskı, 1418/1997.
- Mevsû'atü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiyye*. Vizâratü'l-Evkâf ve Şüünü'l-İslâmiyye. Mısır: Matâbi'u Dâru's-Safve, Birinci Baskı, 1427.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-Sahîhü'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Rasûlillâh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Terâsi'l-'Arabî.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, 2001.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Dr. Muhammed Boynukalın. Lübnan: Dâru İbni Hazm. Birinci Baskı, 2012.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Müessesetü'r-Risâle, 1985.

مفهوم النظر عند الإمام الطحاوي في كتابه معاني الآثار

د. نذير عدس | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com
طالب دكتوراه في جامعة كارابوك، معهد العلوم الاجتماعية، فرع الحديث، كارابوك، تركيا

الملخص

إن معرفة النظر الاجتهادي في الفقه الإسلامي وأدلته، والاطلاع على سير ومنهج الفقهاء الذين يرجع إليهم في هذا الباب من الأمور المهمة، التي ينبغي العناية بها وإيضاحها، فلا يمكن أن تعرف أصول وقواعد العبادة إلا بمعرفة دراية أدلتها، وبمعرفة العلماء الذين يعتمد عليهم في هذا الباب. لذلك شرفت أن يكون بحثي هذا عن واحد من أولئك المحدثين الفقهاء الأفذاذ الذين كان لهم الأثر الكبير في الاجتهاد والنظر الأصولي والحديثي، ولقد اختصتُ بحثي بنماذج من المسائل التي نظر فيها الطحاوي، ملقياً الضوء على شخصية الإمام الطحاوي الثقافية والعلمية وبيان منهجه من خلال "معاني الآثار".

وإن السُّنة النَّبَوِيَّة هي أصل مرادف للوحي الشريف بقرآنيته، وهي المصدر الثاني من حيث الترتيب، وإلا فهي القرآن وحي من الله، بدليل "ألا إِيَّيْ أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ"، ولذا لها مكانتها الجليلة، التي لا تخفى على أحد، وذلك لإضافتها إلى رسول الله ﷺ، وكونها ترجمان القرآن حين الإجمال والتشابه، وكونها منشئة بعض الأحكام التي سكت عنها الوحي بالقرآن؛ ولذلك تتابعت الأجيال في نقلها وتحليلها ونقدها، من خلال مؤلفاتهم رواية ودراية.

ومن المعلوم أنَّ للسنة النبوية أقسام وجوانب عديدة متفرعة ومتشعبة، ولكلٍّ منها أهميتها الخاصة بها، وهذا البحث يدرس جانباً منها، وهي: فقه الحديث ودرايته، ولذلك اعتنى الفقهاء بأحاديث الأحكام في مؤلفاتهم، وأفردوها بشكل مستقل بمسميات ومنها: "أحاديث الأحكام"، وبالجملة وحسب الكتب والأبواب الفقهية المتنوعة في مصنفاتهم، ككتب السنن الأربعة وموطأ الإمام مالك والشروحات والمختصرات على كتب الطحاوي، وابن التركماني، وآخرهم إعلاء السنن للتهانوي.

ولقد اختصتُ دراسة الباحث هذه بنماذج للمسائل التي أعمل الطحاوي فيها النظر والتأمل الاجتهادي.

الكلمات المفتاحية: النظر، الآثار، الرأي، الراجح، الحديث، التناقض، الطحاوي، معاني الآثار.

Adas, Nathir. "Tahâvî'nin Meânü'l-âsâr Eserinde Nazarın Kavramsal Kullanımı".
Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 48-76.

معلومات العطف

10/02/2024 تاريخ الإرسال

10/04/2024 تاريخ القبول

30/04/2024 تاريخ النشر

مراجعات خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع

تم البحث ببرنامج Turnitin

akademikanalizdergisi@gmail.com

لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح

لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم
بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0.

بيان القيم الأخلاقية

البحث عن التشابه

إخار الخلل في القيم الأخلاقي

تضارب المصالح

التمويل

حقوق الطبع والنشر والترخيص

Tahâvî'nin *Meâni'l-âsâr* Eserinde Nazarın Kavramsal Kullanımı

(Doktora Öğrencisi) Nathir Adas | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com
Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye

Özet

İslam fıkında icthadi bakış açısını ve delillerini anlamak, bu konuda öncü olan fakihlerin hayatlarını ve yöntemlerini incelemek, önem verilmesi ve açıklığa kavuşturulması gereken mühim konulardandır. İbadetlerin usul ve kaideleri ancak bu konuda eserler vermiş güvenilen âlimlerin metodolojisini tanımakla öğrenilebilir. Bu düşünceden hareketle çalışmamız, hadis, fıkıh, usûl-ü fıkıh ve akâid alanlarında büyük bir etkiye sahip olan seçkin muhaddis fakihlerden İmam Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Ma'âni'l-âsâr* adlı eserindeki yöntemini analiz etmeyi hedeflemektedir.

Sünnet-i Nebeviye, Kur'ân'dan sonra dinin temel ikinci kaynağı olarak kabul edilmektedir. Zira Kur'an ve Sünnetin her ikisi de vahiy temellidir. Bu husus ayet-i kerimede "Andolsun ki sana Kitab'ı ve onunla beraber onun mislini de verdik." ifadesiyle delillendirilmiştir. Bu nedenle Sünnet, Resulullah'a (s.a.v.) atfedilmesi, Kur'an'ın mücmel ve müteşabih ayetlerini açıklaması ve Kur'an'da hüküm verilmeyen bazı hükümleri teşri etmesi bakımından açık bir öneme sahiptir. Bu sebeple nesiller boyunca sünnetin rivayeti, tahlili ve tenkidi üzerine birçok eser kaleme alınmıştır.

Sünnet-i Nebeviyenin birçok alt dalı bulunmaktadır ve her birinin kendine özgü bir önemi vardır. Bu araştırma, sünnetin bir dalı olan ahkam hadisleri ve dirâyeti üzerine yoğunlaşmaktadır.

Fakihler, eserlerinde ahkâm hadislerine özel bir önem vermiş ve bu hadisleri "ahkâm hadisleri" başlığı altında özel olarak incelemiştir. Ayrıca, fıkıh kitaplarının çeşitli bölümlerinde ve bablarında da ahkâm hadisleri yer almaktadır. Bu eserlere örnek olarak, Kütüb-i Sitte, İmam Malik'in Muvatta'sı, Tahavi'nin ve İbn'u't-Turkmânî'nin eserleri ve son olarak da Tehanevi'nin *İ'la-i's-Sünne'si* gibi eserler gösterilebilir.

Çalışmamızda Tahavi'nin icthadî bakış açısı ve fıkıh delillerini kullanma yöntemi incelenmekte ve eserlerinde yer alan fikhî meselelerin analizine ve bu meselelerin çözümünde kullandığı delillere odaklanılmaktadır.

Makalede, Tahâvî'nin görüşleri zikri geçen eserinden rastgele örnekler seçilerek incelenmiş, onun nazar konusundaki metodolojisinin aydınlatılmasına gayret edilmiştir. Ayrıca onun fikhî konularda rivâyetler üzerindeki düşünce biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onun yorumlarında rivâyet ve dirâyet arasında bir denge kurduğu anlaşılmaktadır. Ne tam bir re'y ehli gibi davranmış, ne de sadece bir rivâyet aktarıcısı olmuştur. Rivâyetlerle re'y arasında hassas bir denge kurmuştur. Re'y ile tespit edilemeyecek konularda yorumda bulunmaktan kaçınmıştır. Söz gelimi müteşabihâtlarla alakalı detaya girmemiş ve bunlara muhkem naslar çerçevesinde bir açıklama getirmekle yetinmiştir. Bu durumda onun batıl te'villere dalmadığı net bir şekilde ifade edilebilir. Onun rivâyet-dirâyet konusunda güçlü bir sisteminin olduğu anlaşılmaktadır. Rivâyetleri muteber görmede hassas davrandığı, bu konuda bazı sahabîlerin fetvâlarına muhalif bir hüküm bile olsa cesaretle güvendiği hadislerle amel ettiği çeşitli örneklerde görülmektedir. Bu durum, sahabenin namazda ik'â' (topukların üzerinde oturma) yaptığını iddia edenlere cevap veren kitabın sonuç kısmında açıkça ifade edilmiştir. Cevap şu şekildedir: "Allah Resulü (s.a.a), Yüce Allah'ın yarattıkları üzerindeki delilidir. Bu sahabelerin bu yasağı duymamış olmaları muhtemeldir ve eğer bu rivâyet onlara ulaşmış olsaydı, buna karşı çıkmazlardı."

İki bölümden oluşan makalede birinci bölümde Tahâvî ve *Meâni'l-âsâr* isimli eseri hakkında genel bilgilere ve ilmî yöntemine yer verilmiştir. Bu bölümde "nazar" kelimesinin ilgili eserdeki kullanıma istatistiğine de yer verilmektedir. Buna göre "nazar" 291 kere tekrar ederken, "nazar yöntemi" tamlaması 91 kere tekrar etmektedir. Birinci bölümde ayrıca Tahâvî'nin hayatı, yazdığı eserlere yapılan şerhler, hakkında yapılmış klasik

ve güncel çalışmalara değinilmiştir. Onun *Meâni'l-âsâr* eserinin yanı sıra özet bir akâid risalesi olan *el-Akîdesi* de dikkate alınmıştır. Nitekim bu risale onun düşünce yapısı hakkında önemli pasajlar içermektedir. Bu eserinin mukaddimesinden dahi onun Hanefî mezhebinin iyi bir takipçisi olduğu görülmektedir. Nitekim bu kitabını İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in inancı üzerine yazdığını kaydetmektedir.

İkinci bölümde ise rivâyetleri yorumlamada “nazar ve istidlâli” kullanma yöntemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için hüküm çıkardığı hadislerden çeşitli örnekler seçilmiştir. Bu bağlamda kadının mahremi olmadan yolculuğa çıkması, ihram giyildikten sonra koku sürülmesi, ihram giyip, tavaf ve sa'y eden kimsenin durumu, suyu kirlenmiş kuyunun temizlenmesi, insan artığının hükmü, abdest öncesi besmele çekilmesi, bismelinin ahkâmı konuları incelenmiştir.

Bu çalışmanın temel bulgularının şunlar olduğu kaydedilebilir: 1- Tahâvî Hanefî mezhebine mensup bir âlim olmakla birlikte, bu onu rivâyetlere dönerek hüküm vermesine engel olmamıştır. 2- Tahâvî'nin İsâ İbn Ebân ve Dâbüsî'nin benimsediği rivâyet odaklı yöntemine öncülük ettiği söylenebilir. 3- Tahâvî'nin nazar ve istidlâl yöntemi mutedil bir çizgidedir. Ne nassı ihmal etmekte ne de sadece literal bir okuma yapmaktadır. 4- Tahâvî'nin rivâyetler arasında tearuz olması durumunda, öncelikle farklı görüşleri birleştirmeye çalıştığı, buna imkân bulamazsa görüşler arasından güçlü olanı tercih ettiğini, buna da imkân bulamazsa nesih düşüncesine gittiğini görmekteyiz. Bu, cumhurun yöntemi olup, Hanefî mezhebinin meşhur uygulamasına aykırıdır.

Tahavî üzerine çeşitli çalışmalar yapılmışsa da onun, istidlâl metodu, usûl anlayışı ve tartışma metodolojisi üzerine yeni araştırmalar yapılabileceği kaydedilebilir. Ayrıca sonuç olarak yeni araştırmacılara şu tavsiyelerde bulunulabilir:

- 1- Tahavî'nin bırakmış olduğu ilmî mîras bir bütün olarak incelenmelidir. Nitekim onun fıkıh, hadis, usûl ve kelâm gibi ayrı ilim dallarını bir arada inceleyen eserleri bulunmaktadır.
- 2- Tahavî'nin İslâm düşünce tarihi içerisinde orta tutumlu bir âlim olduğu görülmektedir. Günümüzdeki aşırılıklar göz önünde bulundurulduğunda bu âlimi ön plana çıkarıcı çalışmaların yapılması yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nazar, Rivâyet, Re'y, Tercih, Hadis, Tenâkuz, Tahâvî, Meâni'l-âsâr.

Atf Bilgisi Adas, Nathir. “Tahâvî'nin *Meânü'l-âsâr* Eserinde Nazarın Kavramsal Kullanımı”.
Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 48-76.

Geliş Tarihi	10/02/2024
Kabul Tarihi	10/04/2024
Yayın Tarihi	30/04/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Conceptual Use of Nazar in Tahāwī's Meān al-asār

(PhD student) Nathir Adas | 0009-0009-2598-8768 | nzerads.duma@gmail.com
Karabuk University, Basic Islamic Sciences, Department of Hadith, Karabük, Türkiye

Abstract

It is crucial to comprehend the ijthadi perspective and its evidences in Islamic jurisprudence, as well as to study the lives and methods of the pioneering jurists in this field. The methods and principles of worship can only be learned by gaining familiarity with the methodology of the trusted scholars who have written works on this subject. This study is based on the premise that an analysis of the methodology of Imam al-Taḥāwī (d. 321/933) is necessary. Imam al-Taḥāwī was a distinguished muhaddith jurist who had a significant impact on the fields of hadīth, fiqh, usul al-fiqh and aqā'id. His work Ma'ānī al-asār provides a valuable insight into his methodology.

The Prophet's Sunnah is accepted as the second fundamental source of religion after the Qur'an. This is because both the Qur'an and the Sunnah are based on revelation. This is evidenced by the statement in the verse: "We have certainly given you the Book and with it its like." For this reason, the Sunnah is of great importance in terms of being attributed to the Messenger of Allah (PBUH), explaining the mumbled and mutashabih verses of the Qur'an, and enacting some provisions that are not ruled in the Qur'an. As a result, numerous works have been written on the narration, analysis and criticism of the Sunnah over generations.

The Sunnah al-Nabawiyah comprises numerous sub-branches, each of which is of significance. This research concentrates on ahkam hadiths and their authenticity, which is a branch of the Sunnah.

This study examines Tahāwī's jurisprudential perspective and his method of using fiqh evidences. It also analyses the fiqh issues in his works and the evidences he used in the solution of these issues.

The article analyses al-Taḥāwī's views by randomly selecting examples from the aforementioned work. It also illuminates his methodology on nazar. Furthermore, his approach to narrations in the context of jurisprudence is also explored. It is evident that he sought to strike a balance between the use of narrations and the application of dirāyah in his interpretations. He did not adopt a purely narrative or purely rational approach, but rather sought to establish a nuanced equilibrium between these two modes of reasoning. He refrained from commenting on matters that could not be determined by re'y. For example, he did not provide a detailed analysis of the mutashabihāt, instead offering an explanation within the context of the perfect scriptures. This demonstrates that he did not engage in false interpretations. It is evident that he had a robust system of narration-dirāyet. It is evident from various examples that he was discerning in determining the credibility of narrations, even in the face of contrary rulings by some Companions. He demonstrated this courage in acting upon the hadith he trusted. This is clearly expressed in the concluding part of the book, which responds to those who claim that the Companions did ik'ā' (sitting on their heels) in prayer. The answer is as follows: "The Messenger of Allah (s.a.w.) is the proof of Allah Almighty over His creatures. It is possible that these Companions were unaware of this prohibition, and if they had been made aware of it, they would not have opposed it."

The initial section of the article, comprising two parts, provides an overview of al-Taḥāwī and his work, Meān al-asār, as well as his scientific methodology. This section also includes a statistical analysis of the frequency of the word "nazar" in the aforementioned work. The analysis reveals that while "nazar" is repeated 291 times, the phrase "method of nazar" is repeated 91 times. In the first chapter, Tahāwī's life, the commentaries on his works, and the classical and contemporary studies on him are also mentioned. In addition to his work al-Ma'an al-asār, al-Aqīdah, which is a summary treatise on aqīdah, is also taken into consideration. As a matter of fact, this treatise contains important passages about his thought structure. From the outset of this work, it is evident that he espoused the Hanafi madhhab. Indeed, he states that he wrote this book on the beliefs of Imam Abū Hanīfa, Imam Abū Yusuf and Imam Muhammad.

In the second part, the method of using "nazar and istidlāli" in the interpretation of narrations is sought to be determined. In order to achieve this objective, a number of examples were selected from the hadiths in question. These examples were then subjected to analysis in order to ascertain the author's stance on a number of pertinent issues. These included the permissibility of a woman travelling without her mahram, the application of perfume after wearing ihram, the status of a person who wears ihram and performs tawaaf and sa'i, the cleaning of a well whose water is contaminated, the ruling of human waste, the use of besmela before ablution, and the ahkām of "besmela". It can be observed that the principal findings of this study are as follows:

1. Despite the fact that al-Taḥāwī was a Hanafī scholar, this did not prevent him from making judgements based on the narrations.
2. It can be stated that al-Taḥāwī was the pioneer of the narration-oriented method adopted by Isā Ibn Abān and Dābūsī.
3. Al-Taḥāwī's method of nazar and istidlāl can be described as moderate. He neither neglects the nass nor does only a literal reading.
- 4- In the event of a conflict between the narrations, we see that Tahāwī first attempts to reconcile the differing opinions. If this is not possible, he opts for the more robust opinion. If this is also not possible, he resorts to the concept of naskh. This is the methodology of the republic and is at odds with the renowned practice of the Hanafī madhhab.

Despite the numerous studies that have been conducted on al-Taḥāwī, it is evident that further research can be conducted on his method of reasoning, his understanding of usul and his methodology of argumentation. In conclusion, the following recommendations can be made to new researchers:

- 1- Tahāwī's scholarly legacy should be analysed as a whole. Indeed, there are instances where his works examine various branches of science, including fiqh, hadith, usul and kalām, in a unified manner.
2. Tahāwī is regarded as a scholar with a moderate attitude in the history of Islamic thought. In light of the current prevalence of extremism, it would be beneficial to conduct studies that highlight this scholar's contributions.

Keywords: Theory, Akhbār, Opinion, Rajeh, Hadith, Contradiction, Tahāwī, Maāni al-akhbār.

Citation	Adas, Nathir. "The Conceptual Use of Nazar in Tahāwī's Meān al-asār". Academic Analysis 2 (April 2024), 48-76.
Date of Submission	10/02/2024
Date of Acceptance	10/04/2024
Date of Publication	30/04/2024
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحابه ومن تبعهم الى يوم الدين. أما بعد:

من المسلم به أنّ للسنة الشريفة جوانب عديدة متفرّعة ومتشعبة ولكل منها أهميتها الخاصة بها، وهذا البحث يدرس جانباً واحداً منها، وهي: فقه الحديث ودرايته، ولذلك اعتنى الفقهاء بهذا الموضوع في مؤلفاتهم، وأوردوه بشكل مستقل بمسمى أحاديث الأحكام، وبالجملة حسب الكتب والأبواب الفقهية المتنوعة في مصنفاتهم. وهذا البحث يتناول مسألة النظر والاجتهاد عند الإمام الطحاوي في أوّل وباكورة مدوّناته الحديثية "معاني الآثار"، محاولاً جمع نماذج ودراسة بعض من الأحاديث الواردة في أبواب متفرقة نقداً وتحليلاً، وعلى الله التكلان.

1. نظرات تعريفية بالطحاوي وكتابه معاني الآثار

1.1. إحصائية استقرائية لأهم مصطلحات الاجتهاد

1.1.1. إحصائية أهم المصطلحات

لقد أتت مادة الكتاب على 6491 نصّاً مسنداً حسب ترقيم الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية من عام 1399هـ.

وإحصائية مصطلح النظر ومتعلقاته حسب ما تيسّر لي بشكل شخصي:

تكرر ذكر لفظة النظر 291 مرة خلال 285 صحيفة. وتكرر مصطلح طريق النظر 91 مرة. وتكرر مصطلح معاني الآثار 43 مرة. وتكرر مصطلح فرأينا 64 مرة ورأينا 37 مرة رأينا 200 مرة كلاً حسب لفظه. وتكرر مصطلح رأى 144 مرة ولم ترد لفظة رأي أو رأيت ألبتة. وتكرر مصطلح أفلا ترى 49 مرة.

وهذه الاستقراء الناقص العشوائي، إنّما يرشدنا إلى منهجية الإمام الطحاوي وخصوصيته في الاجتهاد والنظر.

1.1.2. ترجمة المصنّف¹

هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة (الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي)، ابن أخت الحافظ المزني، (229-321 هـ)، وهو إمام حافظ ثقة ثبت، تميّز وأمّ وناظر في علوم شتى ومن أهمها فتي الفقه والحديث حيث تتلمذ وروى عن مئة وخمس عشرة شيخاً² والبعض أوصلهم إلى ثلاثمئة ونيف³، وإليه انتهت رياضة الحنفية في مصر بعد أن كان شفعياً، فصار صيرفي الحنفية فقها وأصولاً وتنظيراً⁴، وكما روي في معظم كتب التراجم عن سبب انتقاله للحنفية: أنّه تكلم

¹ عبد القادر الفرشي، الجواهر المضبّة، (الهند حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1/، 1332 هـ)، 79/1؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تج: شعيب الأرنؤوط وفريقه، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط1/، 1422 هـ)، 23/29، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ وذبوله، تج: زكريا عميرات، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط1/، 1419 هـ- 1998 م)، 21/3؛ عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 258/3؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (إسطنبول: وكالة المعارف 1943)، 1143/2.

² حسب إحصائية شخصية قام بها إبراهيم محمد النعيمي في مقالته، للتفصيل انظر إبراهيم محمد النعيمي "جهود الإمام الطحاوي في الجرح في كتابه شرح معاني الآثار"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 23/15 (2021)، 5.

³ محمد المطر، "آراء الإمام الطحاوي ومنهجه في العقيدة"، نقلاً عن عبد الله نذير في كتابه "أبو جعفر الطحاوي" مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببني سويف، 13 (2021)، 167-192.

⁴ علي بن الحسين ابن عساكر، تاريخ دمشق، 369/5، ابن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، 3/1.

يومًا بحضرة المزني في مسألة، فقال له المزني: "والله لا تفلح أبدا"، فغضب من قول المزني، وانقطع إلى أبي جعفر بن أبي عمران⁵ وكما قيل: "ربّ ضارة نافعة".

غير أنّه ذكر أبو يعلى الحنبلي، في كتابه "الإرشاد، في ترجمة المزني"، أن الطحاوي المذكور كان ابن أخت المزني وأن محمد بن أحمد الشروطي، قال: قلت للطحاوي: لم خالفت خالك، واخترت مذهب أبي حنيفة؟

فقال: لأني كنت أرى خالي يُديم النظر في كتب أبي حنيفة، فلذلك انتقلت إليه.

قلت: هذا هو الأليق بشأن هذا الإمام، والأحرى به، وأنه لم ينتقل من مذهب إلى مذهب بمجرد الغضب، وهوى النفس، لأجل كلمة صدرت من أستاذه وخاله، في زمن الطلب والتعلم، بل لما استدل به على ترجيح مذهب الإمام الأعظم، وتقدمه في صحة النقل، وإيضاح المعاني بالأدلة القوية، وحسن الاستنباط من كون خاله المزني مع جلاله قدره، ووفور علمه، وغزير فهمه، كان يديم النظر في كتب أبي حنيفة، ويتعلم من طريقته، ويمشي على سننه في استخراج الدقائق من أماكنها، والجواهر من معانها، نفعنا الله ببركة علومهم جميعاً⁶. وصنّف مؤلفات متميّزة نافعة، وطبع منها سبعة عشر، والباقي ما زال مخطوطاً أو مفقوداً، ومنها: "شرح معاني الآثار"⁷ و"بيان مشكل الآثار" و"اختلاف العلماء" و"الشروط الكبير والصغير والأوسط"، و"أحكام القرآن"، و"مختصر الفقه"⁸، و"متن العقيدة الطحاوية" وغيرها.

ويمكن أن يقال إن كتاب "معاني الآثار" هو أول كتاب في فقه السنّة؛ لأنّه جمع بين دفتيه فقه الحديث وحسن الاستنباط، وتكلم فيه على طريقة الأصوليين إضافة على اشتماله على فوائد حديثية، وأقوال في الجرح والتعديل والناسخ والمنسوخ، والمعلول من الحديث.

1.1.3. ما كتب عن الكتاب من شروح ومختصرات وتعليقات

من المعروف أنه لا يتصدى لتوفيق بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً إلا من كان على دراية واسعة بعلم الحديث رواية ودراية والفقه وأصوله، وهذا ما اشتهر به الإمام الطحاوي من خلال كتبه وسيرته، إذ كان يعدّ من الأفاضل المتقدّمين الفقهاء المحدّثين البارزين، ومن أهم كتبه الدالّة على نضوج شخصيته العلمية كتابه: "شرح معاني الآثار أو معاني الآثار" وهو من أوائل مصنفاته⁹، ومن أجلّ دواوين السنّة القيمة التي ألّفت في منهج التعامل مع الأدلة الشرعية بطريق تبقى لنصوص الوحيين مكانتها التشريعية والتشريفية.

ولما كانت مخدّرات "شرح معاني الآثار" مقنّعة تحت نقابها، ومستورات محتجبة وراء حجابها، وأزهاره مستورة، وثماره مخبّأة في أكمامها، أراد الأئمة أن يجلوها على منصّة الإيضاح والإفصاح، ليصير عرضة للخطاب وبغية الطلاب، بأن يدوّن شرحاً يزيل صعابه، ويستخرج من القشور لبابه، ويبين ما فيه من المشكلات ويكشف ما فيه من المعضلات، فهو مشتمل على أحاديث الأحكام وأدلة المسائل الفقهية الخلافية مرتباً على الكتب والأبواب الفقهية، ذكر فيه مصنّفه الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي يتوهم أن بعضها ينقض بعضها وبين ناسخها من منسوخها ومقيدتها من مطلقها وما يجب به العمل وما لا يجب، ولذلك يعد الكتاب أحد مصادر الحديث النبوي الشريف المعتبرة، وقد عدّه الحافظ بن حجر في كتابه "إتحاف المهرة" أحد الكتب الحديثية

⁵ ابن عساکر، تاريخ دمشق: 369/5.

⁶ المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري الحنفي، الطبقات السنّية في تراجم الحنفيّة، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض، السعودية، دار الرفاعي، ط/1، 1989 م)، 137/1.

⁷ عبد القادر القرشي، الجواهر المضئية، 104/1؛ مصطفى عمار، معجم ما طبع من كتب السنّة، 179.

⁸ وهو مطبوع بتحقيق أبي الوفاء الأفعاني، سنة 1370 هـ في القاهرة/مصر.

⁹ القرشي، الجواهر المضئية في طبقات الحنفيّة، 79/1؛ الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 258/3.

التي تلي الكتب الستة من حيث كونها مظنة الحديث الصحيح وذلك لما احتوى عليه هذا الكتاب من فوائد تتعلق بالأحاديث سنداً وامتناً، وبيان وجوه الاستنباطات، وإظهار وجوه المعارضات، وتمييز النواسخ من المنسوخات، وأقوال في الجرح والتعديل تساعد في قبول الأخبار وردّها، مع حسن ترتيبه وتبويبه، قاله العيني وغيره بتصرف¹⁰.

1.1.4. شروحات الكتاب القديمة

نظراً لأهمية كتاب "شرح معاني الآثار" وقد تجلت قيمته باهتمام العلماء به قديماً وحديثاً، شرحاً، واختصاراً، وتخریجاً، وبياناً لمنهجه، وترجمة لرجاله، واستخراجاً لزوائد أحاديثه على الكتب الستة، ومن ذلك ما يلي مرتباً حسب تاريخ وفيات مؤلفيها:

1- نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت: 855هـ)¹¹

و"مباني الأخبار في شرح معاني الآثار" لبدر الدين العيني¹².

و"مغاني الأخبار في أسامي رجال معاني الآثار" لبدر الدين العيني.

2- "أماني الأخبار في شرح معاني الآثار"، لمحمد يوسف الكاندهلوي المعروف بـ "حضرت جي" (ت: 1384هـ)، طبعة إدارة تأليفات أشرفية، باكستان.

3- "شرح معاني الآثار للطحاوي"، للحافظ أبو محمد علي بن زكريا المنبجي (ت: 686هـ) صاحب كتاب "اللباب في الجمع بين السنة والكتاب".

1.1.5. الكتب والرسائل والمقالات العلمية الحديثة

ومن أهم ما وقفت عليه مجموعة كبيرة من رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعة الأردن تحقيق ودراسة معاني الآثار، وكذا بعض الجامعات الإسلامية، ومنها ما يلي:

1- ترجيحات الإمام الطحاوي في العبادات من خلال كتابه شرح معاني الآثار دراسة فقهية مقارنة، الشمري، جاسم كاظم عبادي، أطروحة دكتوراه لعام (2007)، كلية الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية ببغداد، بإشراف أم د محمود خلف جراد.

2- مخالقات الإمام الطحاوي لأئمة مذهبه من خلال كتابه شرح معاني الآثار، إيهاب جمال نومان، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الآداب، الدراسات الإسلامية، جامعة طيبة، تخصص الفقه.

3- الآراء الفقهية للإمام الطحاوي في الجنائيات والحدود من خلال كتابه شرح معاني الآثار

بواسطة: علي، شيماء عبد الله عبد الرحمن منشور: (2014)

¹⁰ العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، 9/1.

¹¹ محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي -نسبة لمدينة عنتاب التركية-، الحنفي أبو محمد، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط/1، 2008).

¹² محمد الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، 43؛ كارل بروكمان، تاريخ الأدب العربي، 282/2؛ فؤاد سيّركين، تاريخ التراث العربي، 93/3.

4- شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي من نهاية باب الضوء هل يجب لكل صلاة أم لا؟ إلى بداية باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم للقرآن، دراسة وتحقيق: أنس يوسف سلامة، رسالة ماجستير، المشرف: محمد عبد محمود. كلية الدراسات العليا، جامعة الأردن، منشور: (2010).

5- الحاوي لرجال الطحاوي: الكنى والأنسب والألقاب والمبهمات، للمحدث العلامة المحقق حبيب الرحمن الأعظمي (ت:1412هـ)؛ حققه الأستاذ عبد الكريم محمد جراد عن نسخة مخطوطة، وقدمه رسالة جامعية.

وهو أول كتاب يجمع رجال كتاب (مشكل الآثار) للطحاوي، ورجال كتاب (معاني الآثار) له، والذين اعتنوا برجال الطحاوي قبله أو بعده اقتصر على رجال (معاني الآثار) دون المشكل.

1.1.6. سند الطحاوي لابن حجر

سند ابن حجر للطحاوي¹³: أخبرنا به الشيخ أبو إسحاق التنوخي مشافهة أنبأنا أبو محمد عبد الرحمن بن عبد المولى بن إبراهيم اليلداني إجازة إن لم يكن سماعا ولو لبعضه عن إسماعيل بن أحمد العراقي إجازة إن لم يكن سماعا عن الحافظ أبي موسى محمد بن أبي بكر المديني أنبأنا إسماعيل بن الفضل الأخشيذ أنبأنا منصور بن الحسين أنبأنا أبو بكر بن المقرئ أنبأنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي.

1.2. ملامح منهجية الطحاوي وعقيدته

1.2.1. عقيدة الطحاوي

وأهم وأشهر ما يؤخذ على الطحاوي -حسب كلام المدّعين- مسألة أصل الإيمان، حيث يقول: "الإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان... والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية، والتقى..."¹⁴. فهنا أخرج العمل من مسمى الإيمان، وجعل الإيمان شيئا واحدا! وهذا خلاف مذهب السلف المتفق عليه، بأن الإيمان قول، وعمل، واعتقاد، وأنه يزيد وينقص. وبالتالي يتفاضل أهله فيه.

وقال في مقدمة كتابه "رسالته": "هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به رب العالمين"¹⁵.

وعقيدة الإرجاء هذه أخذها من فقهاء المذهب الحنفي والتي قالها حماد بن أبي سليمان، وتبعه عليها أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وهؤلاء عند أهل الحديث والأثر وافقوا السنة والجماعة في أكثر المسائل، لكنهم خالفوهم في الإيمان؛ ولهذا أطلق عليهم مرجئة الفقهاء وإن كان هو أحسن أقوال المرجئة وأقربها إلى السنة والجماعة، وهم بهذه الفكرة مرجئة؛ لأن كلامهم في الإيمان كلام المرجئة؛ لأنهم أرجؤوا العمل عن مسمى الإيمان، وقالوا: "إن أهله في أصله سواء". وقيل لهم: مرجئة الفقهاء نسبة لفقهاء مدرسة الحنفية الذين اشتهروا بذلك.

¹³ ابن حجر العسقلاني، المعجم المفهرس، 53/1.

¹⁴ الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، (بيروت: دار ابن حزم، 1995)، 137.

¹⁵ الطحاوي، العقيدة الطحاوية، 1.

وإن تكلف بعضهم في تأويل الأحاديث تكلفاً ظاهراً كما حُكي عن أبي المعين النسفي(508هـ)¹⁶ أنه طعن في صحّة الحديث شعب الإيمان "الإيمان بضع وسبعون شعبة . . ." ، بأنّ الراوي قال: "بضع وستون أو بضع وسبعون" ، فقد شهد الراوي بغفلة نفسه حيث شكّ فقال "بضع وستون أو بضع وسبعون" مع أنّ البخاري ومسلم إنّما رووه "بضع وستون"¹⁷ من غير شكّ، ... مع احتجاج كلّ أئمة الحديث به ومنهم البخاري ومسلم في صحيحيهما¹⁸.

وبالتحقيق والنظر يجد المنصف أنّ الخلاف نظري ليس إلا¹⁹، فلا ثمرة ولا أثر له على سلامة نظرهم وقوة حجّتهم العقديّة، لا كما قالوا: "يظهر من هذا التقديم أنّ هذا المؤلّف مبنيٌّ على كلام أهل السنة والجماعة بعامّة، وعلى مذهب مرجئة الفقهاء في الإيمان بخاصّة" كما قالته السلفية المعاصرة حاملة لواء المشاغبة والفوضى، والحق الذي عليه السادة الحنفيّة أنهم براء من تلك الدعوى المنمقة، بل هم حملة لواء السلف الصالح الذي تلقته الأمة بالقبول كبراً عن كبر، وهذا صريح كلام العقيدة الطحاوية " فهذا ديننا واعتقادنا ظاهراً وباطناً، ونحن براء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه وبيّناه، ونسأل الله تعالى أن يثبتنا على الإيمان، ويختم لنا به، ويعصمنا من الأهواء المختلفة والآراء المتفرقة والمذاهب الردية، مثل: المشبهة، والمعتزلة، والجهمية، والجبرية، والقدرية وغيرهم من الذين خالفوا السنة والجماعة، وحالفوا الضلالة، ونحن منهم براء، وهم عندنا ضلال وأردياء، وبالله العصمة والتوفيق"²⁰.

وإن جمهور العلماء تلقوا عقيدة الطحاوي بالقبول والاستحسان على اختلاف مذاهبهم، ولذلك شرحها سبعة من كبار أئمة الحنفيّة، ومنهم العلامة ابن أبي العز الحنفي (ت792هـ).

وقال السبكي الشافعي: " جمهور المذاهب الأربعة على الحقّ يقرون عقيدة الطحاوي التي تلقّاها العلماء بالقبول"²¹.

ولهذا فقد اعتنى بإخراج الكتاب وتحسينه وتحقيقه بضبط نصوصه وتخريج أحاديثه عدد من أهل العلم والباحثين منها: تحقيق الشيخ أحمد شاكر، والشيخ شعيب الأرناؤوط، والدكتور عبد الله التركي وغيرهم.

1.2.2. سبب تأليف الكتاب

وقد صرّح الإمام الطحاوي -في مقدّمة كتابه الذي لم يعنونه- سبب تأليفه فقال²²: أنّ بعض أصحابه من أهل العلم سأله أن يضع له كتاباً يذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي يتوهم أهل الإلحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضها لقلّة علمهم بناسخها من منسوخها، وما يجب به العمل منها، لما يشهد له من الكتاب النّاطق والسنة المجتمع عليها، وأن يجعل لذلك أبواباً يذكر في كلّ كتاب منها ما فيه من الناسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء، واحتجاج بعضهم على بعض، وإقامة

¹⁶ النسفي: ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفي عالم بالأصول والكلام، كان بسمرقند وسكن بخارى من كتبه: بحر الكلام، وتبصرة الأدلة في الكلام؛ والتمهيد لقواعد التوحيد والعمدة في أصول الدين، وغيرها، توفي سنة 508 هـ؛ الفرشي، الجواهر المضبّة، (527/3)، خليفة حاجي، كشف الظنون، 225/1؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط/15، 2002)، 341/7.

¹⁷ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، صحیح البخاري، تج: حمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط: 1، 1422هـ)، "الإيمان"، 9؛ ومسلم بن الحجاج بن مسلم بن وزيّد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تج: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، عام: 1955)، "الإيمان"، 58.

¹⁸ البخاري "الإيمان"، 9؛ مسلم "الإيمان" 35.

¹⁹ ناصر الدين الألباني، تخريج العقيدة الطحاوية لأحمد الطحاوي، (بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ)، 62 / 1.

²⁰ الطحاوي، العقيدة الطحاوية، 223/1.

²¹ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، معبد النعم ومبید النقم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط/1، 1986)، 62.

²² أحمد الطحاوي، مقدّمة معاني الآثار، تج: شعيب الأرناؤوط، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط/1، 1994)، 1/1.

الحجة لمن صحَّ عنده قوله منهم بما يصحُّ به مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم، وأنه نظر في ذلك.

1.2.3. توصيف أبواب الكتاب ومحتواه

العنوان مفتاح الكتاب عموماً، وههنا الطحاوي اعتمد معنى الآثار بالمعنى الشمولي، فذكر المتصل والمنقطع والموقوف، وبسند المتصل، مع بيان صنعه الحديثية في الحكم على مروياته، وهذه حسنة معتبرة، وعليه فقد أورد غالب أبواب الدين من العقيدة والفقه والتزكية والتفسير وأمثالها²³، وقسم كتابه بتقسيم كتب الفقه المعهودة ابتداءً من كتاب الطهارة وانتهاءً باب الميراث، وقسمه إلى (373) باباً، وعنوان لكل باب بما يدلّ على المعنى الفقهي الذي يقصده، فيذكر أحاديث متفرقة من أول الكتاب إلى آخره.

1.2.4. منهج الطحاوي في كتابه

من حيث الصنعة الحديثية، منهجه في بيان طرق الحديث واختصارها: نوع الطحاوي في أساليب رواية الحديث وبيان طرقها، فمن ذلك:

1-التحويل بين الأسانيد (إحالة إسنادية): أي الانتقال من اسناد إلى اسناد آخر بوضع حاء التحويل (ح).

2-الجمع بين الشيوخ بالعطف: إذا سمع الطحاوي الحديث الواحد من شيخين أو أكثر، يجمع بينهم بحرف الواو، ثم يذكر الجزء المشترك من الإسناد بكامله.

3-الإحالة على الأحاديث: فهو يحيلك في بعض الأبواب على ما ذكره من أحاديث في أبواب أخرى.

4-الإشارة إلى المتن (إحالة متنية): إذا روى حديثاً بإسناده ومثله ثم أتبعه بإسناد آخر لا يذكر المتن، وإنما يكتفي بالإشارة إليه بقوله: "مثله" أو "نحوه".

وورد في "منهاج السنة النبوية" لابن تيمية²⁴: "الطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم، ولهذا روى في "شرح معاني الآثار" الأحاديث المختلفة، وإنما يرجح ما يرجحه منها -في الغالب- من جهة القياس الذي رآه حجة، ويكون أكثرها مجروحاً من جهة الإسناد لا يثبت، ولا يتعرّض لذلك، فإنه لم تكن معرفته بالإسناد، كعرفة أهل العلم به، وإن كان كثير الحديث فقيهاً عالماً".

وقال ابن رجب في "شرح العلل"²⁵: "الطحاوي من أكثر الناس دعوى لترك العمل بأحاديث كثيرة، وعمامة هذه الأحاديث قد ذكرناها في مواضعها من الكتاب".

فترك العمل بالحديث قد يكون بالقول بنسخه بدون دليل واضح، كما فعل الطحاوي في "شرح معاني الآثار" في مسألة الصلاة على الجنائز في المسجد، فقد ذهب إلى نسخ حديث عائشة الذي أخرجه مسلم في "صحيحه"²⁶ بحديث أبي هريرة مع ضعفه²⁷،

²³ أسامة الخياط، *مختلف الحديث*، (بيروت: دار ابن حزم ودار الفضيلة، 2001)، 413.

²⁴ تقي الدين ابن تيمية، *منهاج السنة النبوية*، تح: محمد رشاد سالم، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط/1، 1986)، 195/8.

²⁵ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الشهير بابن رجب الحنبلي، *شرح العلل*، تح: نور الدين عتر، 332/1.

²⁶ مسلم، "كتاب الجنائز"، 34.

²⁷ أبو داود، *سنن أبي داود*، تح: شعيب الأرنؤوط - محمّد كامل قره بللي، (بيروت، دار الرسالة العالمية، ط/1، 2009)، "كتاب الجنائز"، 54 - باب الصلاة على الجنائز في المسجد، (رقم: 3191)؛ أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط/2، 1999)، (رقم: 9728 و65

فقال الطحاوي²⁸: " فَلَمَّا اخْتَلَفَتْ الرِّوَايَاتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْبَابِ، فَكَانَ فِيهَا رَوِيْنَا فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ إِبَاحَةَ الصَّلَاةِ عَلَى الْجَنَائِزِ فِي الْمَسَاجِدِ، وَفِيهَا رَوِيْنَا فِي الْفَضْلِ الثَّانِي كِرَاهَةَ ذَلِكَ، اخْتَجْنَا إِلَى كَشْفِ ذَلِكَ لِتَعَلُّمِ الْمُتَأَخَّرِ مِنْهُ، فَتَجَعَلَهُ نَاسِحًا لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَلِكَ... "فصار حديث أبي هريرة أولى من حديث عائشة لأنَّه ناسخ له!" وهو أمر لا يصحُّ دراية ولا رواية كما يقول الخصوم، بل هو النسخ بعينه بدلالة التاريخ والله الموفق.

1.2.5. منهجه في الجرح والتعديل وتعريف الرواة

قلَّ كلام الطحاوي في الرجال جرحًا وتعديلاً، فتراه يقول مثلاً: "فإنما رواه مطر الوراق، ومطر عندهم ليس هو ممن يحتج بحديثه"²⁹، ويقول: "وهو حديث صحيح؛ لأن الحسن بن عياش وإن كان هذا الحديث إنما دار عليه فإنه ثقة حجة قد ذكر ذلك يحيى بن معين وغيره"³⁰.

وأقوله في الجرح والتعديل عموماً تنقسم إلى ثلاثة أقسام عموماً:

- 1- ما كان صادراً عنه: وكانت أقواله في الجرح قليلة ومعدودة فمجموع الرواة الذين حكم بتضعيفهم من كلامه خمسة.
- 2- ما نقله عن غيره من العلماء: مثل قوله في تضعيف يزيد بن الأدهم: "فقد ضعفه عمرو بن دينار في خطابه للزهري، وترك الزهري الإنكار عليه، وأخرجه من أهل العلم، وجعله أعرابياً بوالاً"³¹.
- 3- ألفاظ الجرح التي أوردها على لسان خصومه للاحتجاج بها عليهم: وأكثر عبارات الجرح في كتاب الطحاوي كانت من هذا النوع ومن ذلك قوله في تضعيف صدقة بن عبد الله: "قيل لهم: صدقة بن عبد الله هذا، عندكم ضعيف، فكيف تحتجون؟"³². وقد يعتذر عما صدر منه من كلام في جرح بعض الرواة فيقول: "ولم أرد بشيء من ذلك الطعن على عبد الله بن أبي بكر، ولا على ابن لهيعة، ولا على غيرهما ولكي أردت بيان ظلم الخصم"³³.

1.2.6. منهجه في تراجم الأبواب

ويترجم الباب على مسائل الفقه المعتادة، وينبئ بذلك على استنباطات عزيزة من الأحاديث، فغالب تراجم أبواب معاني الآثار (التراجم الظاهرة): وهي التي يدل عنوان الباب فيها على مضمونه من الأحاديث دلالة واضحة، ومن المسالك التي استخدمها الطحاوي في هذا النوع من التراجم:

- 1- تصنف تراجم الطحاوي في "شرح معاني الآثار" ضمن التراجم الظاهرة المباشرة. مثال: باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن.

و10568)، وقال الأرنؤوط في تحقيقه لأبي داوود وأحمد: إسناده ضعيف. صالح مولى التوأمة قد اختلط، وهو ضعيف فيما انفرد به، لا سيما أنه خالف

في روايته هذه حديث عائشة الصحيح السابق، وقد ضعف هذا الحديث الإمام أحمد فيما حكاه النووي في "شرح مسلم" -شرح الحديث (973).

28 الطحاوي، معاني الآثار، 241/2؛ محمود العيني، نخب الأفكار، 317/07.

29 الطحاوي، معاني الآثار، 20/5.

30 الطحاوي، معاني الآثار، 465/1.

31 الطحاوي، معاني الآثار، 21/5، العيني، نخب الأفكار، 324/10.

32 الطحاوي، معاني الآثار، 146/1، العيني، نخب الأفكار، 101/2.

33 الطحاوي، معاني الآثار، 144/1.

2- نَوَّع الإمام الطحاوي في تراجمه ما بين إخراجها بصيغة مباشرة. ومثاله: باب حكم بول الغلام والجارية قبل أن يأكلا الطعام³⁴، باب المسح على النعلين³⁵.

3- الصيغة الخبرية العامة: وهي التي تحتل أوجه عدّة من المسألة، وهي أكثر أبواب المصنف ولم يأت بالصيغة الخبرية الخاصّة. الاستفهام: مثل قوله "باب صفة التيمم كيف هي؟"³⁶.

4- الاقتباس: وقد يقتبس الإمام الطحاوي الترجمة من حديث الباب كما في قوله: "باب معنى قول رسول الله ﷺ: شهر عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجة"³⁷، أو من معناه كما في قوله: "باب إنزاء الحمير على الخيل"³⁸.

5- لا يصح الإمام الطحاوي باختياره الفقهي في ترجمة الباب، وإنما يكون ذلك في كلامه

ومناقشاته ومثاله كما في: "باب الرجل لا يجد إلا نبيذ التمر هل يتوضأ به أو يتيمم"³⁹، ثم يذكر آراء العلماء ويرجح بينهما.

1.2.7 منهجه العام في معالجة الآثار الفقهية والحكم عليها

1- منهجه منهج جمهور المحدثين الفقهاء نفسه، من حيث البداية بطريقة الجمع ثم الترجيح ثم النسخ، وإنه قد عني في الكتاب بوجوه مسلك الجمع أكثر من غيره تمشياً مع القاعدة التأسيسية: "الإعمال أولى من الإهمال"، ولم يتأثر بمذهبه الحنفي القائل بتقديم النسخ على الجمع.

2- ذكره للأقوال في المسائل المتنوعة مع نسبتها لأصحابها بالأسانيد: وإذا كان الأمر متعلقاً بعلم الحديث فإنه يرجع فيه إلى المحدثين كأحمد وابن معين والبخاري، فيسوق الأخبار التي يتمسك بها أهل العلم في مسائل الخلاف الفقهي بسنده، ويتوسّع في سرد الأسانيد، ثم يدرسها دراسة حديثة وينقدها، ويذكر أدلّة المخالفين له في الباب مع إثبات أدلّة الحنفية، ثم يرجح ما استبان له وجه الصواب منها، وغالباً ما يأتي بالرأي المخالف له في الأول، وهو في كلّ هذا يتبع الدليل والأثر، فكتابه هذا يشتمل على كثير من آثار الصحابة والتابعين، ويظهر إنصافه واعتداله وأدبه مع من يتكلم فيهم من الرواة، وكما يوجد فيه الكثير من كلام الأئمة في الأحاديث والرواة، ويعرّف الراوي من حيث نسبه واسمه وصحبته، ويضبط اسمه بالحروف إن لزم الأمر، وينبّه على خطأ في اسم الراوي إن وجد.

3- المقارنة والترجيح: ومن ذلك كلامه على مسألة نقض الوضوء من مس الذكر حيث قال بعد أن أورد روايات من احتج على نقض الوضوء من مس الذكر وناقشها قال: "فقد ثبت فساد هذه الآثار كلها التي يحتج بها من يذهب إلى إيجاب الوضوء من مس الفرج وقد رويت آثار عن رسول الله ﷺ يخالف ذلك"⁴⁰، ثم ذكر الروايات التي تدل على ما رجّحه من عدم النقض.

وأفاد وأجاد مع الإطناب في موضع الإطناب، والإيجاز في موضع الإيجاز.

³⁴ الطحاوي، معاني الآثار، 183/1، العيني، نخب الأفكار، 242/2.

³⁵ الطحاوي، معاني الآثار، 194/1، العيني، نخب الأفكار، 293/2.

³⁶ الطحاوي، معاني الآثار، 220/1، العيني، نخب الأفكار، 391/2.

³⁷ الطحاوي، معاني الآثار، 107/4، العيني، نخب الأفكار، 295/8؛ البخاري، "كتاب الصوم"، 12- باب شهر عيد لا ينقصان، (رقم 1912)؛ مسلم، "كتاب الضياع"، 7، (رقم: 32-1089).

³⁸ الطحاوي، معاني الآثار، 52/7، محمود العيني، نخب الأفكار، 450/12؛ أبو داود، "الجهاد"، 75، رقم: (256)؛ النسائي، "الخيال"، 10- التشديد في حمل الحمير على الخيل، (رقم 4421).

³⁹ الطحاوي، معاني الآثار، 189/1، العيني، نخب الأفكار، 274/2.

⁴⁰ الطحاوي، معاني الآثار، 148/1، 144.

4- الإشارة إلى تواتر الحديث: فقد ورد قوله بتواتر بعض الأحاديث قرابة الثلاثين موضعاً، ومنها على سبيل المثال قوله في قراءة صلاة المغرب: مَعَ تَوَاتُرِ الرَّوَايَةِ فِيهِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ...⁴¹

وقوله: "وقد جاءت الآثار عن رسول الله ﷺ مجيئاً متواتراً في نهيه عن أكل لحوم الحمر الأهلية"⁴²، ثم ساق الروايات عن اثني عشر صحابياً بطرق مختلفة عن كل صحابي.

5- الإشارة إلى نفي السماع وإثباته: فيقول مثلاً: هذا حديث منقطع أيضاً لأن مكحولاً لم يسمع من عنبسة بن أبي سفيان شيئاً، حدثنا بذلك بن أبي داود قال: سمعت أبا مسهر يقول ذلك⁴³.

6- التضعيف والتصحيح: فتراه مثلاً يقول في حديث طلق بن علي مرفوعاً: "هل هو إلا بضعة منك"، ومن عباراته: "فهذا حديث صحيح مستقيم الإسناد غير مضطرب في إسناده ولا في متنه"⁴⁴، و"فهذا الحديث صحيح الإسناد"⁴⁵، و"هذا الحديث منقطع لا يقوم بمثله حجة"⁴⁶.

فميزة منهجه وصناعته الحديثية أنها ظاهرة واضحة، تصلح للارتقاء بطالب الحديث دربة ومعرفة وتمكناً، كما أنها تنفع المتقدم؛ لما جمعه من فنون النقد وسعته وغزارة مصادره.

1.3.1 أهم ما قيل في نقده

وبالرغم من هذه الصفات العظيمة التي أسبغها عليه أهل العلم بحق، فإنه رحمه الله لم يسلم ممن ينتقص قدره، ويصفه بقلة المعرفة، ويتهمه بما هو بريء منه.

1.3.1 مسألة العمل والإيمان

مما اعترض عليه كما سبق قوله في مسألة الإيمان: "الإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان... والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية، والتقى..."⁴⁷، حيث أخرج العمل من مسمى الإيمان، وجعل الإيمان شيئاً واحداً!

وورد في "نخب الأفكار"⁴⁸ للعيبي -في مسألة البسملة في الوضوء-: أي لم يرد النبي ﷺ بذلك أي بقوله: "ليس المؤمن الذي يبيت شعبان، وجاره جائع"، أنه خرج بتركه ذلك عن الإيمان إلى الكفر؛ لأن حقيقة الإيمان موجودة فيه لعدم ما يضاده، ولكنه ﷺ أراد بذلك أنه ليس المؤمن الكامل في مراتب الإيمان، والإيمان له مراتب، وشعب كما قال ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون شعبة" فتركه شعبة منها لا يخرج عن حقيقة الإيمان، ولكن عن تلك الشعبة التي هي من فضائل الإيمان.

قوله: "في أشباه لهذا كثيرة" يتعلق بمحذوف، أي كما أراد ﷺ هذا المعنى في أشباهه، أي أمثال ونظائر لهذا، أي للحديث المذكور.

41 الطحاوي، معاني الآثار، 208/2.

42 الطحاوي، معاني الآثار، 398/8.

43 الطحاوي، معاني الآثار، 148/1.

44 الطحاوي، معاني الآثار، 150/1.

45 الطحاوي، معاني الآثار، 158/1.

46 الطحاوي، معاني الآثار، 319/8.

47 الطحاوي، متن العقيدة الطحاوية، 137/1، الألباني، تخريج العقيدة الطحاوية، 62/1.

48 العيبي، نخب الأفكار، 234/1.

والحقيقة أنّ المسألة نظريّة دقيقة لا تطبيقية واقعية، فواقع الحنفية العمليّ وجوب العمل كغيرهم من المذاهب العقدية والفقهية، غير أنهم اعتبروا العمل من كمال الإيمان وهذا ملمح عزيز يُحسب لهم، وعليه فقد ميّزوا بين أصل الإيمان وأسباب زيادته ونقصانه.

1.3.2. قلة الصنعة الحديثية

فقد ذكر الإمام البيهقي في كتابه "معرفة السنن والآثار"، قال الشيخ أحمد: ونحن إنما اعتمدنا في الباب على ما مضى وحديث عمرو بن شعيب⁴⁹ يؤكد إلا أن هذا الشيخ لعله سمع شيئاً فلم يحكمه، فأردت أن أبين خطأه في ذلك، وقد سكت عن كثير من أمثال ذلك، فبين في كلامه أن علم الحديث لم يكن من صناعته، وإنما أخذ الكلمة بعد الكلمة من أهله، ثم لم يحكمها.⁵⁰

وفي هذا تجريح قاس لأبي جعفر، وطعن بعدالته، واتهام له بالجهل في صنعة الحديث وقد تولى غير واحد من أهل العلم الرد على هذا الطعن، وبيان أنه صادر عن عصبية وهوى، فقد قال الحافظ عبد القادر القرشي، في "الجواهر المضية"⁵¹ بعد أن أورد كلام البيهقي: هكذا قال. وحاشا لله أن الطحاوي رحمه الله يقع في هذا، فهذا الكتاب الذي أشار إليه هو الكتاب المعروف بـ "معاني الآثار"، وقد تكلمت على أسانيده، وعزوت أحاديثه وإسناده إلى الكتب الستة، و "المصنف" لابن أبي شيبة، وكتب الحفاظ، وسميته بـ "الحاوي في بيان آثار الطحاوي"،...".

وفي "غاية البيان" للإتقاني أقول لا معنى لإنكارهم على أبي جعفر فإنه مؤتمن لا متهم مع غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه في معرفة المذاهب وغيرها فإن شككت في أمره فانظر شرح معاني الآثار هل ترى له نظيراً في سائر المذاهب فضلاً عن مذهبنا هذا".

وما سبق من بيان درجته وعلميته في الصنعة الحديثية مما يكفينا جواباً وردّاً عن هذه الدعوى المستعجلة.

1.3.3. الاختيارات الفقهية للطحاوي

الاختيارات الفقهية للطحاوي: وقيد الطحاوي الاختيارات الفقهية المنسوبة إلى غيره من الفقهاء.

أولاً: اختيارات أبي جعفر الطحاوي، وهي:

1. ما رجحه قولاً له، أخذ به صراحة، دلّ على ذلك قوله الذي لا يحتمل سوى ذلك.
2. ما صوّب فيه الطحاوي قولاً من أقوال الفقهاء واستدلّ له، وتبيّن من خلال استدلاله ميله إلى هذا الاتجاه الفقهي.

ثانياً: أثر اختياراته الفقهية على مذهب الأحناف، وتقريره الذي يعني:

1. حكاية المذهب على وجه التحقيق والتصويب لرواياته.
2. تقرير المذهب من جهة إثبات فروعه، والاستدلال على صحتها.
3. بيان أوجه القوة والضعف في فروع المذهب وقواعده، من خلال موافقة المذهب الحنفي أو مخالفته.

⁴⁹ الطحاوي، معاني الآثار، 1/144، 148.

⁵⁰ البيهقي، معرفة السنن والآثار، تح: عبد المعطي أمين قلعي، (باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، (دمشق - بيروت: دار قتيبة)، ط/1، 1991)، رقم: 1101.

⁵¹ القرشي، الجواهر المضية، 431.

4. تقرير فروع المذهب الحنفي الفقهية، وتقريبها للعقول.

5. المبالغة في تحقيق المعنى، وتصويره بعبارات مختلفة وأدلة متنوعة (فيما يتعلّق بفروع المذهب الفقهية).

6. محاولة حمل المخالف للمذهب على الإقرار بصحته؛ بتقرير الأدلة، وإيضاح أبعادها ودفع الطعون الملقاة في وجه المذهب من جهة الأصول والفروع معا

2. مسالك الطحاوي في تأويل الآثار بالرأي ومنهجيته

2.1. المطلب الأول

2.1.1. مسالك الطحاوي النُّظَر في تفسير الآثار بالرأي

تعريف الرأي لغة: مهموز من قولهم: رأيت رأيا حسنا، فالراء والهزمة والياء أصل يدل على نظر وإبصارٍ بعين أو بصيرة كما قاله ابن فارس⁵²، فالرأي: ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه الآراء، فهو يطلق على الاعتقاد والنظر والتأمل. واصطلاحا: استنباط الأحكام الشرعية بموجب قواعد مقررة. وعرف المناوي: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة ظن. وقيل: هو استخراج صواب العاقبة. وقيل: ما يترجح للإنسان بعد فكر وتأمل.

ومن استقراء اجتهاد الصحابة نجدهم استعملوا الرأي الحر ضمن دائرة فهم النص، أو حال وجود نص محتمل، بينما القياس عند عدم وجود النص لحديث أبي موسى، وهذا فارق مهم بمنهجية المتقدمين على المتأخرين، ويلاحظ في هذه التعريفات مجتمعة أنّه يقصد بالرأي فيها ما كان للعقل فيه نظر وبحث للتوصل إلى شيء مجهول أو ترجيح⁵³.

ولذا عرّفه الباجي بأنّه: اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم ينصّ عليه.

فعند المتأخرين أعملوا القياس الذي هو رديف الرأي، وتركوا الرأي لعدم أهليتهم وقلة بضاعتهم غالبًا، وعليه نجد كتبهم ملئت من أحكام القياس واندمجت مدرستي الحديث والرأي بإطار شبه موحد من قواعد التأصل والنظر لخدمة الشريعة وأحكامها. النُّظَر: "هُوَ الْفِكْرُ فِي حَالِ الْمُنْظُورِ فِيهِ"؛ ليؤدي إلى علمٍ أو ظنٍّ، بمطلوب تصديقي أو تصوري. الفكر: "حركَةُ النفس في المعقولات"⁵⁴.

وتبرز أهمية النظر والرأي عند الأصوليين والمحدثين الفقهاء في مصنفاتهم، فيعرفون الاجتهاد بذكرها، ويعرفون الدليل بذكرها، ويصفون أهل الاجتهاد بها في بيان مهمات أعمال الفكر والنُّظَر في الدليل فقالوا: الاجتهاد: "هو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه". الدليل: "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري".

وبعد دراسة كتاب "معاني الآثار"، يظهر للباحث أن للإمام الطحاوي مسالك متميزة في تفسير الآثار بالرأي، ويمكن تلخيصها في الأمور التالية وهي:

⁵² أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 2 / 472.

⁵³ أبو الوليد الباجي، الحدود، تح: د. نزيه حماد، (بيروت: مؤسسة الزعي للطباعة والنشر، ط1/ 1973)، 64؛ محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعريف، تح: د. محمد رضوان الداية، (دمشق: دار الفكر، ط1/ 1990)، 354/1؛ محمد رواس قلعي - وقنيبي حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، (بيروت: دار الفنايس، ط1/ 1985)، 218 / 1.

⁵⁴ المارديني، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات، 13/1؛ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 551/1؛ الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، 6/1؛ أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، 184/1.

1- الموازنة بين المأثور والرأي وضرورة الربط بينهما: ذهب الإمام الطحاوي في تفسيره بالرأي إلى ضرورة الموازنة بينهما بضوابط دقيقة ملموسة لعدم التناقض بينهما بحالة ما.

2- عدم الخوض في الأمور التي ليس للرأي فيها مجال: إن الإمام الطحاوي يحصر - بشكل عام - على أن ينبه على الأمور التي ليس للرأي فيها مجال، وبالتالي فلا ينبغي للإنسان ولا يجوز له أن يخوض في هذه الأمور برأيه واجتهاداته؛ لأن السبيل الوحيد إلى معرفتها هو السماع والنقل.

3- تفسير المتشابهات بالمحكمات: وقد وردت عبارة المحكم والمتشابه في تفسير الإمام الطحاوي في مواضع عدة وكان المحكم والمتشابه عند الإمام الطحاوي لهما معاً ويمكن القول أن المحكم عند الإمام الطحاوي هو: معقول المراد أو المتفق على المراد به.

وأما المتشابه هو المختلف في المراد به أو المحتمل للتأويل، فقد صرح الإمام الطحاوي عن هذا المبدأ في التفسير بالرأي، في مقدمة تفسيره، قال فيها: "... لأن حكم المتشابهات إنما يلتمس من الآيات المحكمات التي جعلها الله عز وجل للكتاب ثم من أحكامه التي أجزاها على لسان نبيه ﷺ تبينا لما أنزله في كتابه متشابها"⁵⁵.

4- الابتعاد عن التأويلات الفاسدة: الإمام الطحاوي حين أجاز لنفسه التفسير بالرأي ليس معناه أنه أباح لنفسه قبول تأويلات فاسدة أو ما يخالف أقوال السلف الصالح؛ بل كان يتحرى في قبول التفسير بالرأي، لذا نجد في ثنايا كتابه "أحكام القرآن الكريم"، كيف الرد على هذا التأويل الفاسدة: "ولم نجد لهم متقدماً في هذا التأويل، وما روي عن المتقدمين في هذا أولى، سيما عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأحب إلينا؛ إذ كانوا يتعلمون التأويل مع تعلمهم القرآن"⁵⁶.

5- قلة استشهاده بالقرآن: حيث بلغت المسائل التي استدلت له عشر مسائل، والحديث بمسألتي القبر وحديث جبريل، غير أنه يشير إلى أحاديث أخرى كالرؤية ويصححها دون الاقتباس منها وما ذلك إلا اختصاراً، كما ورد عن محمد المطر⁵⁷

6- استدلاله بخبر الآحاد في العقيدة عموماً.

7- كثرة الألفاظ المجملة التي يستعملها الطحاوي، ولجلالة مكانته يحملها كل فريق حسب وجهته التي هو مولياها⁵⁸.

2.1.2. من حيث الصنعة الفقهية والأصولية

يبدأ الطحاوي بسرد عدد من الآثار والأدلة التي يذهب إليها المخالف، ثم يتبعها بالآثار المعارضة التي يراها أولى بالاتباع، ويرجحها، والباب الأول خير نموذج لمنهجيته السردية، ويرجح بينها وينصر مذهب أبي حنيفة غالباً إلا في مواضع يسيرة، ويكون هذا نهاية كل باب وهذا كله قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد... حيث كررت هذه العبارة بلفظها (250) وبمعناها مئات المرات.

⁵⁵ الطحاوي، مقدمة أحكام القرآن، (إسطنبول: المكتبة الوقفية، 1995)، 59/1.

⁵⁶ الطحاوي، أحكام القرآن، 245/1.

⁵⁷ المطر، "آراء الإمام الطحاوي ومنهجه في العقيدة"، 12؛ حماد بن زكي الحماد، شرح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2015)، 1/2.

⁵⁸ المطر، "آراء الإمام الطحاوي ومنهجه في العقيدة"، 14.

منهجه في المذهب الحنفي: أما منهجه في المذهب وترجيحه للأقوال فإنه يعتبر قدوة ومدرسة في ذلك، فلم يمنعه التزامه بمذهب أبي حنيفة النظر في الأدلة والأقوال المخالفة لمذهبه، وترجيح بعضها على بعض بحسب ما يراه راجحا، وما يتبين له من الحق، وهذا من أمثل المناهج في التفقه والنظر، وذلك لمن حصلت له الأهلية في ذلك.

ومن الشواهد الحقة في بيان علو كعبه في الصنعة الحديثية دراية وأصولاً، ما قيل في حقه، ومنها:

ومما يؤيد ذلك ما قاله ابن زولاق⁵⁹: " سمعت أبا الحسن علي بن أبي جعفر الطحاوي يقول: سمعت أبي يقول: وذكر فضل أبي عبيد بن جرثومة وفقهه، فقال: كان يذاكرني في المسائل فأجبتة يوما في مسألة فقال لي: ما هذا قول أبي حنيفة!

فقلت له: أيها القاضي أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به؟ فقال: ما ظننتك إلا مقلدا، فقلت له: وهل يقلد إلا عصبياً، فقال لي: أو غيبياً، قال: فطارت هذه بمصر حتى صارت مثلاً وحفظها الناس⁶⁰."

وقال شعيب الأرنؤوط في مقدمة (شرح معاني الآثار) ما يدل على أنه كان يتبع الدليل حيثما كان، ويأخذ به، فقد جاء فيها⁶¹: "أن بعض أصحابه من أهل العلم سأله أن يضع له كتاباً يذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام التي يتوهم أهل الإلحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضها لقلّة علمهم بناسخها من منسوخها، وما يجب به العمل منها،...".

وقد صرح في مقدمة كتاب⁶² "الشروط" بأنه لا يتقيد يقول أحد إلاً بدليل، فقال: وقد وضعت هذا الكتاب على الاجتهاد مني لإصابة ما أمر الله عزّ وجلّ به من الكتاب بين الناس بالعدل على ما ذكرت في صدر هذا الكتاب ممّا على الكاتب بين الناس، وجعلت ذلك أصنافاً، ذكرت في كلّ صنف فيها اختلاف الناس في الحكم في ذلك، وفي رسم الكتاب فيه، وبينت حجّة كلّ فريق منهم، وذكرت ما صحّ عندي من مذاهبهم، وما رسموا به كتبهم في ذلك، والله أسأله التوفيق، فإنه لا حول ولا قوة إلاً به".

ثم قال: "وما يمنعه من الاجتهاد وقد تحققت له أدواته، واكتملت له عدته، فهو حافظ، واسع الاطلاع، دقيق الفهم، متنوع الثقافة، جمع إلى معرفة الحديث ونقلته، والعلم بالروايات وعللها علماً بالفقه والعربية، وتمكنا منها كلها، وتبحرا فيها".

وقال أيضاً: "وأما قول ابن كمال باشا في بعض رسائله: إنّ الطحاوي في طبقة من يقدر على الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها، ولا يقدر على صاحب المذهب، لا في الفروع ولا في الأصول، فقد رده الإمام اللكنوي في (الفوائد البهية)⁶³ فقال: إن الإمام الطحاوي له درجة عالية، ورتبة شامخة، قد خالف بها صاحب المذهب في كثير من الأصول والفروع، ومن طالع (شرح معاني الآثار) وغيره من مصنفاته يجده يختار خلاف ما اختاره صاحب المذهب كثيراً إذا كان ما يدلُّ عليه قوياً، فالحقُّ أنّه من المجتهدين المنتسبين الذين ينتسبون إلى إمام معين من المجتهدين، لكن لا يقلّدونه لا في الفروع ولا في الأصول، لكونهم متّصفين بالاجتهاد، وإنّما انتسبوا إليه لسلوكهم طريقه في الاجتهاد، إن انحط عن ذلك، فهو من المجتهدين في المذهب القادرين على استخراج الأحكام من القواعد التي قررها الإمام ولا تنحط مرتبته عن هذه المرتبة أبداً على رغم أنف من جعله منحطاً.

59 الصفدي، الوافي بالوفيات، 109/4؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 47/32.

60 ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 263/1.

61 أحمد الطحاوي، مقدمة معاني الآثار، 1/1.

62 أحمد الطحاوي، الشروط، 21/1.

63 أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تح: محمد بدر الدين الحلبي، (مصر: مطبعة السعادة، ط/1 1324 هـ)، 31-

وكذلك مقالة صاحب "الجواهر المضبية" في الدفاع عن الطحاوي وإثبات إمامته⁶⁴.

وما أحسن كلام المولى عبد العزيز المحدث الدهلوي في (بستان المحدثين)⁶⁵ حيث قال ما معناه: إن مختصر الطحاوي يدل على أنه كان مجتهداً، ولم يكن مقلداً للمذهب الحنفي تقليداً محضاً، فإنه اختار فيه أشياء تخالف مذهب أبي حنيفة لما لاح له من الأدلة القوية. وبالجملة فهو في طبقة أبي يوسف ومحمد لا ينحط عن مرتبتهما في القول المسدد⁶⁶.

وقال شهاب الدين المرجاني كما في (حسن التقاضي)⁶⁷ ردًا ونقدًا على تقسيم طبقات الحنفية وتعليقًا على مقالة ابن كمال باشا - أحمد بن سليمان- في الطحاوي والخصاف والكرخي من الطبقة الثالثة الذين لا يقدر على مخالفة أبي حنيفة لا في الأصول ولا في الفروع: إنه ليس بشيء، فإن ما خالفه فيه من المسائل لا يُعد ولا يُحصى، ولهم اختيارات في الأصول والفروع، وأقوال مستنبطة بالقياس والمسموع واحتجاجات بالمعقول والمنقول على ما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه والخلافات والأصول.

فهو لا شك ممن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق وإن حافظ على انتسابه إلى أبي حنيفة كغيره من أئمة المذهب المعترين. "وأما تصانيفه، فتصانيف حسنة، كثيرة الفوائد، لاسيما كتاب معاني الآثار؛... ثم قال: "وذلك لزيادة ما فيه من وجوه الاستنباطات، وإظهار وجوه المعارضات، وتمييز النواسخ من المنسوخات، ونحو ذلك..." قاله العيني⁶⁸.

2.2. ملامح مصطلح النظر عند الطحاوي

ملامح مصطلح النظر عند الطحاوي: ومذهبه في معنى النظر في كتابه ومن خلال الاستقراء والنماذج العشوائية، أنه يريد بيان رأي المذهب الاجتهادي في المسألة المطروحة، وذلك بعد بيانه الأحاديث والآثار ووجهة علماء المذهب فيها، ومن الأمثلة على هذه الدعوى:

2.2.1. مسألة سفر المرأة بغير محرم

فقد اتفقت هذه الآثار كلها عن النبي ﷺ في تحريم السفر ثلاثة أيام على المرأة بغير ذي محرم واختلفت ما دون الثلاث فنظرنا⁶⁹ في ذلك فوجدنا النهي عن السفر بلا محرم مسيرة ثلاثة أيام فصاعداً ثابتاً بهذه الآثار كلها وكان توقيته ثلاثة أيام في ذلك إباحة السفر دون الثلاث لها بغير محرم ولولا ذلك لما كان لذكره الثلاث معنى... فلم يخل تخبر الثلاث من أحد وجهين: إما أن يكون هو المتقدم، أو أن يكون هو المتأخر، فإن كان هو المتقدم فقد أباح السفر بأقل من ثلاث بلا محرم، ثم جاء بعده النهي عن سفر ما هو دون الثلاث بغير محرم، فحرم ما حرم الحديث الأول، وزاد عليه حرمة أخرى وهي ما بينه وبين الثلاث، فوجب استعمال الثلاث على ما أوجبه الأثر المذكور فيه وإن كان هو المتأخر وغيره المتقدم فهو ناسخ لما تقدمه والذي تقدمه غير واجب العمل به، فحديث الثلاث واجب استعماله على الأحوال كلها، وما خالفه فقد يجب استعماله إن كان هو المتأخر، ولا يجب إن كان هو المتقدم، فالذي قد وجب علينا استعماله والأخذ به في كلا الوجهين أولى مما قد يجب استعماله في حال وتركه في حال، وفي ثبوت

64 محمد زاهد الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، (مصر: دار الانوار للطباعة)، 109.

65 ولي الله الدهلوي، بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين، 1/ 119.

66 عبد القادر الفُرشي، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، 124/2.

67 محمد زاهد الكوثري، حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، 109.

68 نقلاً عن عبد الله نذير في كتابه "أبو جعفر الطحاوي" نقله عن مخطوط العيني، مباني الأخبار شرح معاني الآثار، 229-230.

69 الطحاوي، معاني الآثار، 207/4.

ما ذكرنا دليل على أن المرأة ليس لها أن تحج إذا كان بينها وبين الحج مسيرة ثلاثة أيام إلا مع محرم، فإذا عدت المحرم وكان بينها وبين مكة المسافة التي ذكرنا فهي غير واجدة للسبيل الذي يجب عليها الحج بوجوده.

وورد في "نخب الأفكار"⁷⁰: أشار بهذا الكلام إلى بيان وجوب العمل بالأحاديث التي فيها تعيين مدة الثلاث، والتوفيق بينها وبين الآثار التي فيها التعيين بيوم ويومين، بيانه ملخصا: أن هذه الآثار كلها متفقة على حرمة السفر عليها بغير ذي محرم مسافة ثلاثة أيام، والاختلاف فيما دونها، والنهي عن السفر مسافة ثلاثة أيام فما فوقها ثابت بهذه الآثار كلها، ثم في تقييده بالثلاث إباحة لما دونها، إذ لو لم يكن كذلك لما كان لتعيين الثلاث فائدة، ولكان نهي مطلقا، وكلام الحكيم مصون عما لا فائدة فيه وعن الحشو، ولا سيما رسول الله ﷺ الذي أوتي جوامع الكلم.

2.2.2. مسألة الطيب بعد لباس الإحرام

فقد بيّنّا وجوه هذه الآثار فاحتجنا بعد ذلك أن نعلم كيف وجه ما نحن فيه من الاختلاف من طريق النظر، فاعتبرنا ذلك فرأينا الإحرام يمنع من لبس القميص والسراويلات والخفاف والعمائم ويمنع من الطيب وقتل الصيد وإمساكه⁷¹.
ثم رأينا الرجل إذا لبس قميصا أو سراويلا قبل أن يحرم ثم أحرم وهو عليه أنه يؤمر بنزعه وإن لم ينزعه وتركه عليه كان كمن لبسه بعد الإحرام لبسا مستقبلا فيجب عليه في ذلك ما يجب عليه فيه لو استأنف لبسه بعد إحرامه.

2.2.3. مسألة من أحرم وطاف وسعى

فهذا وجه هذا الباب من طريق تصحيح معاني الآثار والتي تكررت سبعة عشر مرة. وأما وجه ذلك من طريق النظر، فإننا قد وجدنا الأصل أنّ من أحرم بعمرة وطاف لها وسعى، أنه قد فرغ منها وله أن يحلق ويحلّ، هذا إذا لم يكن ساق هديا.
ورأيناه إذا كان قد ساق هديا لمتعة فطاف لعمرته وسعى، لم يحلّ من عمرته، حتّى يوم النحر، فيحلّ منها ومن حجّته إحلالا واحدا، وبذلك جاءت السنّة "عن رسول الله ﷺ جوابا لحفصة رضي الله عنها لما قالت له ما بال الناس حلّوا ولم تحلّ أنت من عمرتك...."⁷²

2.2.4. مسألة من أحصر

وأما وجهه من طريق النظر، فإننا قد رأيناهم أجمعوا أنّ إحصار العدو، يجب به للمحصر الإحلال كما قد ذكرنا.
واختلفوا في المرض، فقال قوم: حكمه حكم العدو في ذلك، إذا كان قد منعه من المضى في الحجّ، كما منعه العدو. وقال آخرون: حكمه بائن من حكم العدو. فأردنا أن ننظر، ما أبيح بالضرورة من العدو، هل يكون مباحا بالضرورة بالمرض أم لا؟⁷³
فوجدنا الرجل إذا كان يطيق القيام، كان فرضا أن يصبّي قائما، وإن كان يخاف إن قام أن يعاينه العدو فيقتله، أو كان العدو قائما على رأسه، فمنعه من القيام، فكلّ قد أجمع أنه قد حلّ له أن يصبّي قاعدا، وسقط عنه.

⁷⁰ العيني، نخب الأفكار، 22/9.

⁷¹ العيني، نخب الأفكار، 119/9؛ أحمد الطحاوي، معاني الآثار، 240/4.

⁷² العيني، نخب الأفكار، 451/9؛ أحمد الطحاوي، معاني الآثار، 368/4.

⁷³ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 192/2.

2.2.5. النظر بمعنى الاستقراء البحثي التام

1- فإننا قد رأينا الإناء يغسل، فلم لا كانت البئر كذلك؟ ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر⁷⁴، لما طهرت حتى تغسل حيطانها ويخرج طينها ويحفر. فلما أجمعوا أنّ نوح طينها وحفرها غير واجب، كان غسل حيطانها أخرى أن لا يكون واجباً، وهذا كله قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد.

2- وأنّ عبید أمهات المؤمنین كانوا في حكم النظر إليهنّ في حكم القرباء منهنّ الذين لا رحم بينهم وبينهنّ، لا في حكم ذوي الأرحام منهنّ المحرّمة.⁷⁵

3- ثمّ نظرنا، هل نجد عن النبيّ ﷺ في ذلك، دليلاً آخر، يدلّنا على ما ذكرنا.⁷⁶

- ثمّ نظرنا، هل روي عن النبيّ ﷺ، ما ينفي أن تكون الصّباب ممسوخاً؟⁷⁷

- من قبل أنّه مسخ أو قبل ما جاز أن يكون مسخاً. ثمّ نظرنا فيما روي فيه خلاف ما ذكرنا، هل نجد في شيء من ذلك، ما يدلّنا على إباحة أكله.⁷⁸

- ثمّ نظرنا هل روي عنه ما يبيّن ذلك.⁷⁹

- واحتمل أن يكون صلاها بعد التلث، فيكون قد بقيت بقيّة من وقتها بعد خروج التلث.

فلما احتمل ذلك، نظرنا فيما روي في ذلك.⁸⁰

- فلما اختلف عن النبيّ ﷺ فيما يبدأ بوضعه في ذلك نظرنا في ذلك فكان سبيل تصحيح معاني الآثار: أنّ وائلا لم يختلف عنه وإنّما الاختلاف عن أبي هريرة ؓ فكان ينبغي أن يكون ما روي عنه لَمَّا تكافأت الروايات فيه ارتفع وثبت ما روى وائل فهذا حكم تصحيح معاني الآثار في ذلك.⁸¹

- ثمّ نظرنا هل روي عنه ما يبيّن ذلك؟⁸²

- فهؤلاء جميعاً من أصحاب النبيّ ﷺ كانوا يوترون بثلاث فمنهم من كان يسلم في الاثنتين منهن، ومنهم من كان لا يسلم.

فلما ثبت عنهم أن الوتر ثلاث؛ نظرنا في حكم التسليم بين الاثنتين منهن كيف هو؟ فرأينا التسليم يقطع الصلاة ويخرج المسلم به منها حتى يكون في غير صلاة، وقد رأينا ما قد أجمعوا عليه من أن الفرض لا ينبغي أن يفصل بعضه من بعض بسلام، فكان النظر على ذلك أن يكون الوتر كذلك لا ينبغي أن يفصل بعضه من بعض بسلام.⁸³

74 الطحاوي، شرح معاني الآثار، 18/1.

75 الطحاوي، معاني الآثار، 153/9.

76 الطحاوي، معاني الآثار، 378/8.

77 الطحاوي، معاني الآثار، 386/8.

78 الطحاوي، معاني الآثار، 387/8.

79 الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2/2.

80 الطحاوي، شرح معاني الآثار، 264/1.

81 الطحاوي، شرح معاني الآثار، 439/1.

82 العيني، نخب الأفكار، 74/5.

83 العيني، نخب الأفكار، 110/5.

2.3. نماذج عشوائية للنظر والاجتهاد

2.3.1. مسألة تطهير البئر التي تنجس ماؤها⁸⁴

ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر، لما طهرت حتى تغسل حيطانها ويخرج طينها ويحفر فلماً أجمعوا أن نزع طينها وحفرها غير واجب، كان غسل حيطانها أخرى ألا يكون واجبا. وهذا كله، قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، رحمهم الله تعالى. وكما قال بدر الدين العيني: هذا السؤال قد نشأ من وجه قياس عدم وجوب طم البئر النجسة على عدم وجوب كسر الإناء النجس، بيانه أنكم لما أوجبتم غسل الإناء النجس ولم توجبوا كسره حيث قلتتم أمر رسول الله ﷺ بغسله ولم يأمر بكسره، والحال أنه قد تشرب من الماء النجس وقستم البئر النجسة عليه حيث حكتم بطهارتها بالنزع ولم تحكموا بالطم والحال أن حيطانها قد تشربت من الماء النجس، فلم ما حكتم بغسل حيطانها قياساً على الإناء؟ قوله: "وقد ثبت طهارتها في حال ما ... إلى آخره جواب عن سؤال مقدر تقريره أن يقال: سلمنا أن غسل البئر متعسر غير مستطاع ولكن إخراج الطين غير متعسر فكان ينبغي أن يجب ذلك"⁸⁵. وهذه دلالة صريحة على تقديم ما طريقه النص على القياس والعقل، وقريب من هذه المسألة وإعمال النص وترك القياس فيما ورد النص، قول الإمام علي في المسح على الخفين: "لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه"⁸⁶.

2.3.2. مسألة التطهر من سؤر الهر والكلب⁸⁷:

فمن الحسن في هرّ ولغ في إناء أو شرب منه قال "يصبّ ويغسل الإناء مرة... الخنزير والكلب والهرّ. وقد شدّ هذا القول النظر الصحيح، وذلك أنا رأينا⁸⁸ اللّحمان على أربعة أوجه:

- 1- فمنها لحم طاهر مأكول، وهو لحم الإبل والبقر والغنم، فسؤر ذلك كله طاهر، لأنّه ماسّ لحما طاهرا.
- 2- ومنها لحم طاهر غير مأكول وهو لحم بني آدم وسؤرهم طاهر، لأنّه ماسّ لحما طاهرا.
- 3- ومنها لحم حرام، وهو لحم الخنزير والكلب، فسؤر ذلك حرام، لأنّه ماسّ لحما حراما.
- فكان حكم ما ماسّ هذه اللّحمان الثلاثة كما ذكرنا، يكون حكمه حكمها في الظهارة والتّحريم.
- 4- ومن اللّحمان أيضا لحم قد نهى عن أكله، وهو لحم الحمر الأهليّة⁸⁹ وكلّ ذي ناب من السّباع أيضا.

⁸⁴ الطحاوي، معاني الآثار، 17/1.

⁸⁵ العيني، نخب الأفكار، 141/1.

⁸⁶ ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، رقم: 219 - (4) رواه أبو داود وإسناده صحيح؛ محمد بن أحمد بن عبد الهادي شمس الدين الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، (رقم: 266)، وقال الحافظ عبد الغني المقدسي إسناده صحيح ورجاله ثقات كلهم.

⁸⁷ أحمد الطحاوي، معاني الآثار، 24/1.

⁸⁸ العيني، نخب الأفكار، 162/1؛ قوله: "وذلك" إشارة إلى النظر الصحيح في محل الرفع على الابتداء، وقوله: "أنا رأينا" خبره ولهذا فتحت "أنّ" وأراد بالنظر الصحيح: القياس، وهو ظاهر.

⁸⁹ تنبيه: جاء في ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (بيروت، دار المعرفة، 1379، عدد الأجزاء/13)، 656/9، قال الطحاوي: لو تواتر الحديث عن رسول الله ﷺ بتحريم الحمر الأهلية لكان النظر يقتضي حلها لأن كل ما حرم من الأهلي أجمع على تحريمه إذا كان وحشيا كالخنزير، وقد أجمع العلماء على حل الحمار الوحشي فكان النظر يقتضي حل الحمار الأهلي. هكذا وقعت الكلمة في هذه المطبوعات (لو)، وصوابها في ظني: (لولا)؛ لأنها مقتضى وسياق العبارة. ومما يدل على صواب ما صوبت نقل العيني لها عن الحافظ فقال: قال الطحاوي: (لولا) تواتر الحديث؛ كما هو في بدر الدين العيني، عمدة القاري، 131/21.

ومن ذلك السَّنَوْر، وما أشبهه، فكان ذلك منهياً عنه، ممنوعاً من أكل لحمه بالسَّنة.⁹⁰ وكان في النَّظَر أيضاً سؤر ذلك حكمه حكم لحمه، لأنَّه ماسٌّ لحما مكروهها، فصار حكمه كما صار حكم ما ماسَّ اللَّحْمَانِ الثَّلَاثِ الأوَّلِ حكمها. والنظر ههنا بمعنى القياس والتفكير والمآل لجامع العلة بينها فثبت كراهة سؤر السَّنَوْر قياساً على ما حرم أكله من اللحم، فلا يفترق في ذلك حكم شيء منها، كذلك أسأرها كلها، فالنَّظَر على ذلك أن يكون حكمها حكمها، فثبت بذلك كراهة سؤر السَّنَوْر، فبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة⁹¹. وكذا القول في حديثه ﷺ: "إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مزارات والثامنة بالتراب"⁹² وأما النَّظَر في ذلك فقد كفانا الكلام فيه ما بيَّنا من حكم اللَّحْمَانِ في باب سؤر الهرّ.

وقد ذهب قوم⁹³ في الكلب يلغ في الإناء أنّ الماء طاهر ويغسل الإناء سبعا⁹⁴، وقالوا إنّما ذلك تعبّد، تعبّدنا به في الآنية خاصّة. فكان من الحجّة عليهم أنّ رسول الله ﷺ لمّا سئل عن الحيض التي تردها السَّبَاع فقال إذا كان الماء قلّتين لم يحمل خبثاً⁹⁵، فقد دلّ ذلك أنّه إذا كان دون القلّتين حمل الخبث ولولا ذلك، لما كان لذكر القلّتين معنى ولكن ما هو أقلّ منهما وما هو أكثر سواء، فلمّا جرى الذّكر على القلّتين ثبت أنّ حكمها خلاف حكم ما هو دونهما، فثبت بهذا من قول رسول الله ﷺ أنّ ولوغ الكلب في الماء ينجّس الماء.

وهذه دلالة صريحة على تقديم ما طريقه النص على ما طريقه القياس والرأي، وقريباً من هذه مسألة تطهير الآبار وأمثالها.

2.3.3. مسألة سؤر بني آدم⁹⁶

عن عبد الله بن سرجس قال نهى رسول الله ﷺ أن يغتسل الرّجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرّجل ولكن يشرعان جميعاً".⁹⁷ وقولُ عبدِ اللهِ بنِ سرجس: "تَوْضُأُ أَنْتَ هَهُنَا وَهِيَ هَهُنَا فَإِذَا حَلَّتْ بِهِ فَلَا تَقْرَبْتَهُ" رواه الأثرم.⁹⁸ وروى الحكم بن عمرو الغفاري، "أن رسول الله نهى أن يتوضأ الرجل بفضل ظهور المرأة". وفي رواية: "وضوء المرأة". رواه الخمسة، وحسنه الترمذي.⁹⁹

فقد روينا في هذه الآثار تطهّر كلّ واحد من الرّجل والمرأة بسؤر صاحبه¹⁰⁰ فصاد ذلك ما روينا في أوّل هذا الباب فوجب النَّظَر هاهنا لنستخرج به من المعنيين المتضادّين معنى صحيحاً.¹⁰¹ فوجدنا الأصل المتفق عليه أنّ الرّجل والمرأة إذا أخذنا بأيديهما الماء معاً من إناء واحد أنّ ذلك لا ينجّس الماء.

⁹⁰ "عن ابن عباس، قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير"، البخاري، "كتاب الذبائح والصيد"، 27، (رقم: 5530)؛ مسلم، "كتاب الصيد والذبائح"، 3 - باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، 12، 13، 14 - (رقم: 1932).

⁹¹ الطحاوي، معاني الآثار، 24/1.

⁹² الطحاوي، معاني الآثار، 29/1.

⁹³ العيني، نخب الأفكار، 190/1؛ أراد بالقوم: الأوزاعي ومالك وأصحابه وبعض الظاهرية فإنهم قالوا: إنّ الإناء إذا ولغ فيه الكلب لا ينجس الماء ولا الإناء، إنّما يغسل سبعا تعبداً.

⁹⁴ الطحاوي، معاني الآثار، 29-30/1.

⁹⁵ أبو داود، "كتاب الطهارة"، 32 - باب ما يُنجّس الماء، (رقم: 63، 64، 65)؛ البيهقي، معرفة السنن والآثار، 84/2، (رقم: 1854).

⁹⁶ الطحاوي، معاني الآثار، 30/1.

⁹⁷ أبو داود، "كتاب الطهارة"، 32.

⁹⁸ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، 402/29، (رقم: 17863)؛ وَقَالَ فِي رِوَايَةِ أَبِي طَالِبٍ أَكْثَرُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُونَ ذَلِكَ، وَهُوَ لَا يَقْتَضِيهِ الْقِيَاسُ، فَيَكُونُ تَوْقِيفًا؛ مصنف عبد الرزاق الصنعاني، (رقم: 385).

⁹⁹ أبو داود، كتاب الطهارة، 37 - باب الوضوء بفضل وضوء المرأة، (رقم: 82).

¹⁰⁰ الطحاوي، معاني الآثار، 32/1؛ وعن ابن عباس: "أنّ النَّبِيَّ ﷺ كان يغتسل بفضل ميمونة". وعن ابن عباس قال: أخبرني ميمونة أنّ النَّبِيَّ ﷺ اغتسل وهي من إناء واحد؛ البخاري، كتاب الغسل، باب غسل الرجل مع امرأته، (رقم: 250 و253)، و باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها، (رقم: 261 و263)، و باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب، (رقم: 271)؛ مسلم، "كتاب الحيض"، 41 - 47 (رقم: 319).

¹⁰¹ الطحاوي، معاني الآثار، 36/1.

ورأينا التّجاسات كلّها إذا وقعت في الماء قبل أن يتوضّأ منه أو مع التّوضؤ منه أنّ حكم ذلك سواء. فلمّا كان ذلك كذلك، وكان وضوء كلّ واحد من الرّجل والمرأة مع صاحبه لا ينجّس الماء عليه، كان وضوءه بعده من سورّه في النّظر أيضا كذلك. فثبت بهذا ما ذهب إليه الفريق الآخر، وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمّد بن الحسن رحمهم الله تعالى. وهذا من باب القياس لجامع العلة بين الحالتين، وعدم المانع المتفق عليه، كون حديث بن سرجس رجاله رجال الصحيح ما خلا ابن خزيمة كما ورد عن العيني¹⁰².

وقد جمع بينهما بأن تحمل أحاديث النهي على ما تساقط من الأعضاء، والجواز على ما بقي من الماء، أو يحمل النهي على التّزويه جمعا بين الأدلة. وقال حمّد الخطابي: وإسناد حديث عائشة أجد من إسناد خبر النهي.¹⁰³ وأخرجه الدارقطني: ... ثم قال: خالفه شعبة،... عن عبد الله بن سرجس قال: "توضّأ المرأة وتغتسل من فضل غسل الرجل وطموره، ولا يتوضّأ الرجل بفضله غسل المرأة ولا طمورها". وهذا موقوف صحيح وهو أولى بالصواب.¹⁰⁴ ووردت رواية عند البيهقي، قال عليّ: هذا موقوف، وهو أولى بالصواب.¹⁰⁵

2.3.4. مسألة التّسمية على الوضوء¹⁰⁶

"لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه"¹⁰⁷ وذكر توجيه المذاهب للحديث على قولين عدم الصّحة عملا بظاهر النص، وعدم كمال، فلمّا احتمل هذا الحديث من المعاني ما وصفنا ولم يكن هناك دلالة يقطع بها لأحد التّأويلين على الآخر وجب أن يجعل معناه موافقا لمعاني حديث المهاجر حتّى لا يتضادّان ... وأمّا وجه ذلك من طريق¹⁰⁸ النّظر فإنّنا رأينا أشياء لا يدخل فيها إلّا بكلام كعقود البيع والنكاح والصلاة... ثمّ رجعنا إلى التّسمية في الوضوء، هل تشبه شيئا من ذلك؟ فرأيناها غير مذکور فيها إيجاب شيء كما كان في النّكاح والبيع. فخرجت التّسمية لذلك من حكم ما وضعنا، ولم تكن التّسمية أيضا ركنا من أركان الوضوء كما كان التّكبير ركنا من أركان الصّلاة كالتّكبير في الصلاة، والتلبية في الحج، فخرجت بذلك أيضا من حكم ذلك، فحينئذ بطل القول بأنه لا بد منها في الوضوء كما لا بد من الإيجاب في المعاملات، والقول المخصوص في العبادات، فافهم¹⁰⁹.

والخلاصة: أنّ منهجيّة الطحاوي واضحة المعالم في استقراء المسائل التي لا بدّ من الكلام حولها للدخول فيها وتخرجها من غيرها عبر جمع أدلة الطرفين وتنقيح مناط الحكم عن طريق طرح الأسئلة التي تظهر مكنم الإشكال، ومن ثمّ تحقيقه وفق متطلبات أصول الفقه ودراية الحديث وأصول قواعده المعتبرة عند كل مذهب، ومن ذلك تبيان الحكم التكليفي لكل حالة من مواضع التسمية من الفرضية والوجوب إلى التحريم وما بينهما من السنة والكرهية ودراجتهما.

2.3.5. أحكام البسملة

وللبسملة أربعة أحكام القسم الأوّل: أن تكون شرطا في صّحة العمل. مثال ذلك: التسمية عند الذبح والصيد؛ فالتسمية شرط لصّحة الذبيحة والصيد؛ فلا يجوز أكل الذبيحة أو الصيد إلا إذا افتتح بالبسملة عند القائلين بشرطيتها.

¹⁰² العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، 195/1.

¹⁰³ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 300/1.

¹⁰⁴ العيني، نخب الأفكار، 195/1.

¹⁰⁵ البيهقي، السنن الكبرى، رقم: 937.

¹⁰⁶ الطحاوي، معاني الآثار، 37/1؛ أبو داود، "كتاب الطهارة"، 46 - باب في التسمية على الوضوء، (رقم: 101).

¹⁰⁷ أبو داود، "كتاب الطهارة"، 46 - باب في التسمية على الوضوء، (رقم: 101)؛ الطحاوي، معاني الآثار، 37/1.

¹⁰⁸ الطحاوي، معاني الآثار، 40/1.

¹⁰⁹ العيني، نخب الأفكار، 236/1.

القسم الثاني: أن تكون واجبة. مثال ذلك: التسمية قبل الأكل؛ لما ثبت في "الصحيحين"؛ من حديث عمر بن أبي سلمة مرفوعاً: "يا غلام، سمّ الله، وكل بيمينك، وكل ممّا يليك"¹¹⁰.

القسم الثالث: أن تكون مستحبة. وهذا هو الأصل في التسمية، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل. ومثال ذلك ممّا تستحبّ فيه التسمية: التسمية عند جماع الزوجة؛ فالرسول ﷺ قال: "لو أنّ أحدكم إذا أتى أهله، قال: باسم الله، اللهمّ جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقتنا، فقضي بينهما ولد؛ لم يضره"؛ ولذلك بوّب البخاريّ على هذا الحديث بقوله: "باب التسمية على كلّ حال، وعند الوقاع" الحديث متفق عليه من حديث ابن عباس¹¹¹، فاستدلّ بهذا الحديث على مشروعية التسمية عند الجماع وهذا من فقاهاة الإمام البخاري الظاهرة عموماً وخاصة عند ترجمته للأبواب.

الخروج من البيت: عن أمّ سلمة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا خرج من بيته يقول: "باسم الله، اللهمّ إنّي أعوذ بك أن أزلّ أو أضلّ، أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي"¹¹²

القسم الرابع: أن تكون غير مشروعة. ويمكننا تقسيم الأعمال التي لا تشرع فيها التسمية إلى قسمين: القسم الأول: الأعمال التي جاء في بدايتها ذكر معين من قبل الشارع غير التسمية. ومثال ذلك: 1 - الذكر عند دخول الخلاء: من حديث أنس قال: كان النبيّ ﷺ إذا دخل الخلاء، قال: "اللهمّ إنّي أعوذ بك من الخبث والخبائث" أخرجه السبعة¹¹³. وفي رواية لسعيد بن منصور وأبي حاتم وابن السكن في "صحيحه": "بسم الله، اللهمّ إنّي أعوذ بك من الخبث والخبائث"¹¹⁴. وأمّا زيادة البسملة في أول هذا الذكر فأخرجها الطبراني والدارقطني وابن السني فهي زيادة شاذة؛ لأنّها من طريق المعمرى.¹¹⁵ والصواب: ما جاء في الصحيحين، وفي السنن الأربع، وغيرها بدون التسمية. 2 - أيضاً: لا تشرع التسمية عند الدخول إلى المسجد: لقول النبيّ ﷺ: "إذا دخل أحدكم المسجد، فليقل: اللهمّ افتح لي أبواب رحمتك..."¹¹⁶، وزيادة التسمية منكرة.¹¹⁷ 3 - أيضاً: لا تشرع التسمية عند الخروج من الخلاء، وإنّما يقتصر على قول: "غفرانك"؛ كما جاء في حديث عائشة في السنن. فخلاصة هذا القسم: أنّ العمل الذي خصّص له الشارع ذكراً أو دعاء معيناً، وليس فيه ذكر التسمية: فلا يشرع. حينئذٍ للإنسان أن يزيد التسمية فيه؛ بل يقتصر على ما جاء به الشرع.

القسم الثاني: ممّا لا تشرع فيه التسمية: الأعمال المحرّمة: فإذا كان العمل محرّماً فيحرم على الإنسان أن يبدأ بالتسمية؛ لأنّ مقصود الإنسان بالتسمية: هو الاستعانة بالربّ عزّ وجل، والتبرّك باسم خالقه ومولاه سبحانه وتعالى، فهو يلجأ إلى الله في إنجاز عمله، فإذا كان العمل محرّماً فكيف يستعين بالله ويتبرّك بذكر اسمه عزّ وجل على الشيء المحرّم؟!

هذا نوع استخفاف واستهزاء؛ لأنّه يطلب من ربّه أن يعينه على الحرام! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

¹¹⁰ البخاري، "كتاب الأطعمة"، 1- باب التسمية على الطعام والأكل باليمين، (رقم 5376)؛ مسلم، "كتاب الأشربة"، 108، (رقم 2017).
¹¹¹ البخاري، كتاب الإيمان، 8- باب التسمية على كلّ حال وعند الوقاع، (رقم 141)، مسلم، "كتاب النكاح"، 18- باب ما يستحب أن يقوله عند الجماع، 116، (رقم 1434)؛ وجاء في فتح الباري: "أي الجماع وعطفه عليه من عطف الخاص على العام للاهتمام، به وليس العموم ظاهراً من الحديث الذي أورده لكن يستفاد من باب الأولى؛ لأنه إذا شرع في حالة الجماع وهي ممّا أمر فيه بالصمت فغيره أولى" ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 424/1.
¹¹² أبو داود، كتاب الصلاة، 365- باب في الاستعاذة (رقم: 1544)، 111 - باب ما يقول إذا خرج من بيته، (رقم: 5094).
¹¹³ البخاري، "كتاب الوضوء"، 9 (رقم: 142)؛ مسلم "كتاب الحيض"، 122 (رقم 375).
¹¹⁴ ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تح: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، (الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط/1، 2004)، 390/2، ابن أبي حاتم الرازي، علل الحديث، (رقم: 167).
¹¹⁵ أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط الهاشمي الجعفري مولاهم الدينوري المشهور بابن السني، عمل اليوم والليلة، (بيروت: مؤسسة العلوم القرآن، بدون تاريخ)، 28/1؛ أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي، الضعفاء الكبير، 371/3.
¹¹⁶ مسلم، "كتاب صلاة المسافرين وقصرها"، 68 (رقم 713).
¹¹⁷ ابن السني، عمل اليوم والليلة، 167/1، (رقم: 88)؛ العسقلاني، نتائج الأفكار، 282/1.

ترك التسمية على الذبيحة عمدا¹¹⁸:... قيل له: ما ثبت في حكم النظر أنّ من ترك التسمية على الذبيحة متعمدا أنّها لا تؤكل، لقد تنازع الناس في ذلك. فقال بعضهم: تؤكل، وقال بعضهم: لا تؤكل. فأما من قال تؤكل فقد كفيينا البيان لقوله. وأما من قال لا تؤكل، فإنّه يقول: إن تركها ناسيا تؤكل، وسواء عنده كان الذابح مسلما أو كافرا، بعد أن يكون كتابيا. فجعلت التسمية هاهنا في قول من أوجبها في الذبيحة، إنّما هي لبيان الملة. فإذا سمى الذابح صارت ذبيحته من ذبائح الملة المأكولة ذبيحتها وإذا لم يسم جعلت من ذبائح الملل التي لا تؤكل ذبائحها. والتسمية على الوضوء ليس للملة إنّما هي مجعولة لذكر على سبب من أسباب الصلاة فرأينا من أسباب الصلاة، الوضوء وستر العورة، فكان من ستر عورته لا بتسمية، لم يضره ذلك. فالتظر على ذلك أن يكون من تطهر أيضا، لا بتسمية، لم يضره ذلك. وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن.

وهنا يظهر جليا أعمال النظر الاجتهادي في العلة الجامعة بين التسمية في الوضوء والتسمية على الذبيحة.

الخاتمة

وقد تبين من خلال هذه الدراسة أنّ الإمام الطحاوي جمع ومزج في كتابه بين بيان السنة وما أثر عن الصحابة والتابعين وبما قرره لسان العرب وما استنبطه العقل، وبعبارة أخرى: يجمع بين المأثور والرأي. وإن كان اللون الغالب في منهجيته فقه النظر الاجتهادي كما هو الغالب في عصره. ومن مسالكة بالمأثور: الجمع والتوفيق بين مرويات السلف التي وردت في الروايات كلما أمكن ذلك، الاختيار والمفاضلة بين المرويات بعد نقد علمي لها، أما مسالكة في تفسير الروايات والرأي فهي الموازنة بين المأثور والرأي وضرورة الربط بينها، وعدم الخوض في الأمور التي ليس للرأي فيها مجال، كتفسير المتشابهات بالمحكمات، والابتعاد عن التأويلات الفاسدة، وتوضح من خلال هذه المسالك أنّ الإمام الطحاوي قد بنى منهجه في الروايات والرأي على أسس متينة وقواعد سليمة، وتقيدته بما يدل عليه الحديث وإن كان مخالفه في ذلك الصحابة، كما تراه في ختام الكتاب مجاوبا عن محتج بالعبادة من الصحابة أنهم يقعون في الصلاة ويقول: "فكان جوابنا له في ذلك: أن رسول الله ﷺ هو حجة الله تعالى على خلقه، وقد يحتمل أن يكون هؤلاء العبادة لم يبلغهم هذا النهي، ولو بلغهم لما خالفوه، ولا خرجوا عنه"

فلم يمنعه التزامه بمذهب أبي حنيفة النظر في الأدلة والأقوال المخالفة لمذهبه، وترجيح بعضها على بعض بحسب ما يراه راجحا، وما يتبين له من الحق، وهذا من أمثل المناهج في التفقه والنظر، وذلك لمن حصلت له الأهلية في ذلك فصار من الأئمة المعتمدين ومن المحدثين الفقهاء.

أما التوصيات:

1. أهمية البحث العلمي، وتشجيع ذلك من قبل الجهات العلمية وولاية الأمر، وإخراج ما اندثر من كتب ومخطوطات ودراساتها وتحقيقتها.
2. دراسة جوانب المؤلف العلمية والكشف عنها بوضوح، لاسيما الفقهية والأصولية، وما سيتعلق بالجدل والمناظرة.
3. إبراز شخصية المؤلف في اعتداله في مؤازرة مذهبه، باتباع الدليل والقياس، ونبذ التقليد الذي ينحرف إلى التعصب والهوى، وفي ذلك تصحيح للرؤية الخاطئة عن التمدد، وأنه تعصب وجمود وتقليد.

أسأل الله أن يوفقنا لقول الحق والعمل به إنه ولي ذلك والقادر عليه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا
وسيدنا ورسول رب العالمين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع

- ابن السني، أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن أسباط الهاشمي الجعفري مولاهم الدينوري. *عمل اليوم والليلة*. بيروت: مؤسسة العلوم القرآن، بدون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. تح: محب الدين الخطيب. 13 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. *لسان الميزان*. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، 1971.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري. *صحيح ابن خزيمة*. تح: الدكتور محمد مصطفى الأعظمين. مجلدان. بدون مكان: المكتب الإسلامي، ط/3، 2003.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. *سنن أبي داود*. تح: شعيب الأرنؤوط- محمّد كاويل قره بللي. 7 مجلدات. بيروت: دار الرسالة العالمية، ط/1، 2009.
- أحمد بن حنبل. أبو عبد الله. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون. 50 مجلد. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط/2، 1999.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه*. تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، القاهرة: دار طوق النجاة، ط/1، 1422 هـ.
- الحماد، حماد بن زكي. *شرح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين*. مجلدان. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 2015.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تح: شعيب الأرنؤوط وفريقه. دمشق: مؤسسة الرسالة، ط/1، 1422 هـ.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري. *معاني الآثار*. تح: شعيب الأرنؤوط. 16 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط/1، 1994.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري. *العقيدة الطحاوية*. بيروت: 1420 هـ.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيتابي الحنفي بدر الدين. *نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار*. تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. 19 مجلد. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى 2008.
- القرشي، محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء الحنفي المصري. *الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية*. مجلدان. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامي، الطبعة الأولى، 1332 هـ.
- مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*. تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955.
- المطر، محمد. "آراء الإمام الطحاوي ومنهجه في العقيدة". *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ببني سويف*. 13 (2021)، 167-192.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. Thk. Şuâyb Arnaût vd. 50 Cild. Lübnan: Müessesetü'r-risâle. 2. Basım. 1999.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddîn. *Nuhabü'l-efkâri fî tenkîhi mebâni'l-ahbâri fî şerhi meâni'l-âsâr*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 cilt. Katar: Vizâratü'l-evkâfi ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1. Basım. 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmiü's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr. Kahire: Dâru Tûki'n-necât. 1. Basım. 1422 h.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşîr es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 cild. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 1. Basım. 2009.
- Hammâd, Hammâd b. Zekî. *Şurûhu'l-akîdeti't-Tahâviyye beyne ehli's-sünneti ve'l-mütekellimîn*. 2 cild. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 2015.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebü'l-Fadl. *Fethü'l-Bârî şerü sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhibbuddin el-Hatîb. 13 cild. Beyrut: Dârü'l-ma'rife. 1379 h.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebü'l-Fadl. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-e'lemî li'l-matbûât. 2. Basım. 1971.
- İbn Huzeyme, Ebûbekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *Sahîhu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zameyn. 2 cild. Yy: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım. 2003.
- İbnü's-sünnî, Ahmed b. Muhammed. *Amelü'l-yevmi ve'l-leyle*. Beyrut: Müessesetü'l-ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Kureşî, Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîeti fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 cilt. Haydarabad: Matbaatü meclisi dâireti'l-meârifi'n-nizâmiyye. 1. Basım. 1332 h.
- Matar. Muhammed. "Ârâü'l-imâmî't-Tahâvî ve menhecuhu fi'l-akîde" *Mecelletü külliyyeti't-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyyeti li'l-benâti ve benî süveyf*. 13 (2021), 167-192.
- Müslim, İbn Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşerî en-Nisâbûrî. *el-Müsnedü's-sahîhü'l-muhtasari mine's-sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1995.
- Tahavî, Ebû Ca'fer. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1420 h.
- Tahavî, Ebû Ca'fer. *Meâni'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Basım. 1994.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh. *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dimeşk: Müessesetü'r-risâle. 1. Basım, 1422 h.

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

د. أحمد الألبالي | 0000-0001-6849-4623 | ahmetalabalik@hotmail.com
أستاذ مساعد في جامعة اليرموك، كلية العلوم الإسلامية، قسم التفسير، اليرموك، تركيا

الملخص

إن منهج محمد رشيد رضا في التفسير كأستاذه الإمام محمد عبده، وهو يعرف بأنه أحد أبرز الأمثلة على المدرسة الأدبية الاجتماعية والعقلانية التي كان أستاذه أحد مؤسسيها. كان رشيد رضا يشرح القرآن مستعيناً بآيات القرآن المناسبة لما يشرحه منه، وبالسنة الثابتة، وبما درج عليه وارتآه الصحابة والتابعين، وبلغة العرب وسنن الله في خلقه، كما قال في الجزء السادس من تفسيره. ويمتاز تفسيره بالأسلوب السهل المترسل، والعناية بتوضيح المشكلات، ورفع الشبهات الموجهة إليه، وإبراز هديه، وحكم تشريعه، ومعالجة أمراض المجتمع في أثنائه، وإظهار سنن الله في كونه. وفي نطاق دراستنا، قمنا بتلخيص طريقة التفسير المستخدمة في تفسير المنار على النحو التالي:

- 1- الاهتمام بمقصد القرآن والغاية من إنزاله وهي الهداية ومعالجة أمراض المجتمع من خلال هدي هذا الكتاب. وقد أكد على موضوع الهداية في مقدمة تفسير المنار باعتبارها أكبر مقاصد القرآن.
- 2- عدم التقيد بأقوال المفسرين السابقين.
- 3- الاهتمام بصحيح السنة النبوية والابتعاد عن الضعيف والموضوع.
- 4- عدم الخوض في الإسرائيليات.
- 5- القرآن عنده لا تحكمه العقيدة، بل القرآن هو الذي يحكمها.
- 6- عدم حشد مباحث الفنون والعلوم المختلفة في تفسيره.
- 7- جمع الآيات التي تتحدث عن الموضوع نفسه.
- 8- سهولة العبارة مع روعة الأسلوب الذي يمكن الناس من قبوله واستيعابه.

وفي معرض التطرق إلى أبرز سمات التفسير في دراستنا، نذكر أن هناك آراء مخالفة للإجماع في بعض المسائل، وأن هناك تقديراً للثقافة الغربية المادية الملموسة والعقل المدرسي، وأنه من وقت لآخر يُستبعد العقل من الممارسة في تفسير بعض الآيات، وأخيراً، تحدثنا عن موقفه من المعجزات مثل انشقاق القمر، وحقيقة الملائكة، ومسألة آدم مع الشيطان عندما أمر الناس بالسجود له، وغيرها من المواضيع.

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

Alabalik, Ahmet. "Muhammed Reşid Rıza'nın Tefsirü'l-Menâr Adli Eserindeki Tefsir Metodu (İnceleme ve Değerlendirme)". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 77-97.

معلومات العطف

تاريخ الإرسال 27/09/2023

تاريخ القبول 04/04/2024

تاريخ النشر 30/04/2024

التحكيم مراجعان خارجيان / تحكيم مزدوج

يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع

تم البحث ببرنامج Turnitin

إخار الخلل في القيم الأخلاقي akademikanalizdergisi@gmail.com

تضارب المصالح لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح

التمويل لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة

يمتلك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم
Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 بموجب ترخيص

حقوق الطبع والنشر والترخيص

Muhammed Reşid Rıza'nın *Tefsîrü'l-Menâr* Adli Eserindeki Tefsir Metodu (İnceleme ve Değerlendirme)

Dr. Ahmet Alabalık | 0000-0001-6849-4623 | ahmetalabalik@hotmail.com
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

Özet

Muhammed Reşid Rıza'nın tefsirdeki metodu, hocası İmam Muhammed Abduh'un metoduna benzemektedir. O, hocasının, kurucularından biri olduğu sosyal ve rasyonel edebiyat ekolünün en belirgin örneklerinden biri olarak bilinen *el-Menar* adlı tefsirinin ilk cildinde şöyle der: "İnsanların Kur'ân-ı Kerim'in, ayetlerinin misyon, yol gösterici ve islâhatına uygun olarak, hidâyete götüren bir tefsire olan ihtiyaçları zarûî bir hal almıştır." Bunun yanı sıra Tefsîr'inin dördüncü cildinde ise, "Tefsirdeki amacımız, Kur'ân'ın manasını açıklamak ve bu çağda Kur'ân'ın kılavuzluğunda izlenecek yolları belirlemektir". der. Bu amaç doğrultusunda, Kur'ân'ı ayetler ve sahîh hadisler ışığında, sahabe ve tâbiûn görüşlerini dikkate alarak, Arap dili ve belağatına uygun ve Allah'ın evrende koymuş olduğu yasalara (sünnetullâh'a) münasip bir şekilde açıkladığını kitabının altıncı bölümünde belirtmiştir. Muhammed Reşid Rıza'nın tefsirinde kolay ve anlaşılır bir üslup kullandığı, müşkül (kapalı) ifadeleri açıklamaya önem verdiği ve Kur'an'a yönelik şüpheleri ortadan kaldırmaya çalıştığı, Kur'an'ın yol göstericiliğini, hukuk kurallarını ve bunların toplum içerisindeki huzursuzluğu gidermesi ve bu yasaların evrende düzeni sağlamaya yönelik olduğunu ortaya koymaya çalıştığı açıkça görülmektedir.

Tefsîrü'l-Menâr, Muhammed Abduh tarafından Nisâ suresinin 128. ayetine kadar tefsir edilen, daha sonrasında ise Muhammed Reşid Rıza tarafından Yusuf Suresinin sonuna kadar tamamlanan ve akabinde ise birçok kez basılan ve ilmî değeri yüksek olan tamamlanmamış bir tefsirdir. Tefsirin yazılması hususunda Muhammed Reşid Rıza'nın, hocasının derslerinin yazıya geçirilmesini teklif etmesi ve onu Kur'ân-ı Kerim'deki şüphe ve itirazlara cevap vermeye teşvik etmesi etkili olmuştur. Söz konusu bu tefsir, *el-Menâr* dergisi aracılığı ile Müslümanlar arasında yaygın olmasının yanı sıra, birçok âlim tarafından araştırma konusu yapılan ve kendisine başvurulmuş bir eserdir.

Üç bölüme ayrılan makalede birinci bölümde Muhammed Reşid Rıza'nın hayatı, yetiştiği ilmi ortam ve hocaları hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde Reşid Rıza'nın tefsirinde kullandığı metod ve kendisine yapılan itirazlar incelenmiştir. Tefsirine özellikle şu hususların çokları tarafından tenkit edildiği söylenebilir: 1- Ölülerin diriltilmesi hakkındaki açıklaması, 2- Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkındaki söylemleri, 3- Büyük günah işleyenlerin durumu hakkındaki görüşleri, 4- Hz. Adem'e Meleklerin secde etmesi meselesi, 5- Melekler hakkındaki düşünceleri, 6- Sihirle ilgili ortaya koyduğu açıklamalar.

Üçüncü bölümde Reşid Rıza'nın ba's konusundaki âyetin ölülerin diriltilmesine delaleti hakkındaki yaklaşımı, meleklerin mâhiyeti hakkındaki görüşü, Hz. Adem ve İblis kıssasına getirdiği yorumlama, Cinler hakkındaki düşüncesi konuları ele alınmıştır. Reşid Rıza'nın bu sayılan konularda klasik İslâm düşüncesine aykırı bir düşünce içerisinde bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak onun bu farklı tutumu metafizik konuları gayr-i müslimler açısından daha kabul edilebilir bir zemine çekme çabası olarak da yorumlanabilmektedir. Söz gelimi Hz. Adem ve İblis'in kıssasının mecâzî bir anlatım olduğunu, gerçekte bir secde hadisesinin yaşanmadığını kabul eder. Ona göre bu kıssa insanın madde üzerindeki tasarruf yetkisinin dile getirili biçimidir ve kevnî kurallar ve güçler melekler olarak ifade edilmiştir. Onun melek ve cinler hakkındaki görüşü de benzer bir niteliktedir. Yaptığı yorumlar onların insan gibi ayrı bir varlık türü olarak görülmebileceğine yönelik açıklamalar içermektedir.

Reşid Rıza birçok konuda hocası Muhammed Abduh'un görüşlerini genel anlamda benimsediği bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan, kendi dönemindeki materyalist bir zihniyetin kabul etmekte zorlanacağı anlatımları mecâzî bir söylem olarak değerlendirmesi problemleri bir yaklaşım olarak görülmektedir. Nitekim bu üslup, geçmiş ulemaya ters olduğu gibi, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına da imkân tanımayacaktır. Bu şekilde hareket edildiği takdirde dileyen aynı üslubu kullanarak istediği âyete istediği anlamı yükleyebilecektir.

Reşid Rıza'nın tefsirini incelediğimizde Kur'an-ı Kerim'in belagatine ve mucizeviliğine dikkat çekildiğini, israiliyyata ve zayıf rivayetlere karşı keskin bir duruş ile çağın ruhuna ve diline göre yazıldığını ve bilimsel terminolojiden uzak kaldığını görmekteyiz. Tefsirin asıl gayesinden uzaklaşmamasını amaç edinerek ihtiyaç olmadığı durumlarda belagî inceliklere ve ilmi terimlere değinilmemiştir. Eserde yer alan mukaddime bölümünde kullanılan tefsir metodundan bahsedilmiştir. Biz de çalışmamız dahilinde *Tefsir'ül Menar*'da kullanılan tefsir metodunu şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Kur'an'ın hedefine, nüzul amacına, hidayet oluşuna ve rehberliğiyle toplumun hastalıklarını tedavi etmesine dikkat çekmiş, *Menar Tefsiri*'nin girişinde hidayet konusunu Kur'an'ın en büyük gayesi olarak değerlendirmiş ve vurgulamıştır.
- 2- Önceki müfessirlerin eserlerini taklitten uzak durmuştur.
- 3- Peygamber Efendimiz'in sahih sünnetine çok dikkat etmiştir, zayıf ve uydurma olanlardan uzak durmuştur.
- 4- İsrailiyyata yer vermemiştir.
- 5- Ona göre akide, Kur'an'ın metnine tehakküm etmez, aksine Kur'an onu yönetir.
- 6- Tefsirinde çeşitli sanat ve bilim konularına yer vermemek
- 7- Aynı mevzudan bahsedilen ayetleri bir araya getirmek
- 8- Kabule ve kavrayışa ulaştırın görkemli bir üslup ile ifade kolaylığı sağlamak

Çalışmamızda tefsirin öne çıkan özelliklerine değinirken bazı meselelerde icmaya muhalif görüşlerin yer aldığından, somut materyalist batı kültürüne ve itizalci akla karşı bir beğenin görüldüğünden, zaman zaman bazı ayetlerin tefsirinde nassı asıl manasından uzaklaştırarak akli fonksiyonunun dışında kullandığından, son olarak da en önemli konuları arasında Peygamber Efendimiz'in -Allah ona salat ve selam etsin- ayın yarılmaması gibi mucizeleri konusundaki tutumunun, meleklerin hakikati konusundaki tutumunun, Adem aleyhisselam'ın, insanlara kendisine secde etmelerini emrederken şeytanla olan meselesinden ve diğer konuların yer aldığından bahsettik.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Tefsîr-i Menâr, Sosyolojik Tefsir, Metodoloji.

Atf Bilgisi Ahmet, Alabalık. "Muhammed Reşid Rıza'nın Tefsîr-ü'l-Menâr Adli Eserindeki Tefsir Metodu (İnceleme ve Değerlendirme)". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 77-97.

Geliş Tarihi	27/09/2023
Kabul Tarihi	04/04/2024
Yayın Tarihi	30/04/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Method of Tafsir in Muhammad Rashid Reza's Tafsir al-Manar (Review and Evaluation)

Dr. Ahmet Alabalik | 0000-0001-6849-4623 | ahmetalabalik@hotmail.com
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Yalova, Türkiye

Abstract

Muhammad Rashid Reza's method of exegesis is similar to that of his teacher Imam Muhammad 'Abduh. In the first volume of his tafsir al-Manar, which is known as one of the most prominent examples of the social and rational school of literature of which he was one of the founders, he states: "The need of the people for an exegesis of the Holy Qur'an that leads them to guidance in accordance with the mission, guidance and reform of its verses has become imperative." In addition, in the fourth volume of his Tafsir, he says, "Our aim in Tafsir is to explain the meaning of the Qur'an and to determine the paths to be followed under the guidance of the Qur'an in this age." For this purpose, he stated in the sixth chapter of his book that he explained the Qur'an in the light of verses and authentic hadiths, taking into account the opinions of the Companions and Tâbiûn, in accordance with the Arabic language and eloquence, and in accordance with the laws (sunnatullâh) that Allah has established in the universe. It is clearly seen that Muhammad Rashid Reza uses an easy and understandable style in his tafsir, attaches importance to explaining obscure expressions and tries to eliminate doubts about the Qur'an, and tries to reveal the guidance of the Qur'an, the rules of law and the fact that these laws are intended to eliminate the unrest in society and to maintain order in the universe.

Tafsir al-Manar is an incomplete tafsir of high scholarly value, which was tafsired by Muhammad 'Abduh up to the 128th verse of Surah al-Nisa and then completed by Muhammad Rashid Riza until the end of Surah Yusuf and then published many times. The writing of the tafsir was influenced by the fact that Muhammad Rashid Riza proposed to transcribe his teacher's lectures and encouraged him to answer the doubts and objections in the Qur'an. In addition to being widespread among Muslims through al-Manar magazine, this tafsir is a work that has been the subject of research and consulted by many scholars.

In the first part of the article, which is divided into three sections, general information about the life of Muhammad Rashid Reza, the scholarly environment in which he grew up and his teachers is given. In the second part, the method used by Rashid Reza in his tafsir and the objections made to him are analysed. It can be said that the following points in his tafsir have been criticised by many: 1- His explanation about the resurrection of the dead, 2- His statements about the miracles of the Prophet, 3- His views on the situation of those who commit great sins, 4- The issue of angels prostrating to Adam, 5- His thoughts about angels, 6- His explanations about magic.

In the third chapter, Rashid Reza's approach to the evidence of the verse on the resurrection of the dead, his view on the essence of angels, his interpretation of the parable of Adam and Iblis, and his opinion on the jinn are discussed. It has been determined that Rashid Reza had an opinion contrary to the classical Islamic thought on these issues. However, this different attitude of his can also be interpreted as an effort to bring metaphysical issues to a more acceptable ground for non-Muslims. For instance, he accepts that the parable of Adam and Iblis is a metaphorical narrative and that there was no prostration in reality. According to him, this parable is a way of expressing the authority of man over matter, and the universal rules and powers are expressed as angels. His view on angels and jinn is of a similar nature. His interpretations include explanations that they may not be seen as a separate type of being like human beings.

It is known that Rashid Reza generally adopted the views of his teacher Muhammad 'Abduh in many issues. It is seen as a problematic approach that he considers the expressions in the Qur'an, which a materialist mentality of his time would have difficulty in accepting, as a metaphorical discourse. As a matter of fact, this style is contrary to the past scholars and will not allow the correct understanding of the Qur'an. In this way, anyone who wishes can use the same style and attribute any meaning to any verse he wants.

When we examine Rashid Reza's tafsir, we see that it draws attention to the eloquence and miraculousness of the Holy Qur'an, and that it is written according to the spirit and language of the age with a sharp stance against Israiliyyah and weak narrations, and that it is far from scientific terminology. In order not to distract from the main purpose of the tafsir, rhetorical subtleties and scientific terms were not mentioned when they were not needed. The method of tafsir used in the introduction section of the work is mentioned. Within the scope of our study, we can summarise the method of tafsir used in Tafsir al-Manar as follows:

- 1- He drew attention to the goal of the Qur'an, the purpose of its revelation, its being a guidance and treating the diseases of the society with its guidance, and in the introduction of Tafsir al-Manar, he evaluated and emphasised the issue of guidance as the greatest goal of the Qur'an.
- 2- He stayed away from imitating the works of previous commentators.
- 3- He paid close attention to the authentic Sunnah of the Prophet and avoided the weak and fabricated ones.
- 4- He did not give place to Israiliyyah.
- 5- According to him, Aqeedah does not dominate the text of the Qur'an, on the contrary, the Qur'an governs it.
- 6- Not including various art and science subjects in his commentary
- 7- Bringing together verses that mention the same subject
- 8- To provide ease of expression with a splendid style that leads to acceptance and comprehension

In our study, while mentioning the prominent features of the tafsir, we have mentioned that there are opinions contrary to ijma in some issues, that there is an appreciation for concrete materialist western culture and italist reason, and that from time to time in the exegesis of some verses, the reason is used outside its function by distancing the nass from its original meaning. Finally, we mentioned that among the most important topics are the Prophet's (peace and blessings of Allaah be upon him) attitude towards the miracles of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) such as the splitting of the moon, his attitude towards the truth of the angels, the issue of Adam (peace and blessings of Allaah be upon him) with Satan when he ordered people to prostrate to him, and other issues.

Keywords: Muhammad Abduh, Rashid Reza, Tafsir al-Manar, Sociological Tafsir, Methodology.

Citation	Alabalik, Ahmet. "The Methodology of Muhammed Rashid Riza in Tafsir al-Manar (Analysis and Assessment)". <i>Academic Analysis 2</i> (April 2024), 77-97.
Date of Submission	27/09/2023
Date of Acceptance	04/04/2024
Date of Publication	30/04/2024
Peer-Review	Double anonymized- Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes- Turnitin
Conflicts of Interest	akademikanalizdergisi@gmail.com
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

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

فإن القرآن كتاب الله وهو حبل الله المتين عصمة لمن اعتصم به ونبراس لمن اهتدى به، لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد. وقد انبرى المسلمون يصنفون المؤلفات في هذا الكتاب المبين، فشرحوا إعجازه وبلاغته، وبيّنوا إعرابه وأحكامه، ومواعظه وآدابه، وأقسامه وأمثاله.

وقد بلغ أمر الإسلام ما بلغ الليل والنهار حين تمسك المسلمون بهذا الكتاب وجعلوه دستوراً لحياتهم، فلما زاغوا عن هديه ضعفوا وذلوا فسلط الله عليهم عدوه وعدوهم فزادهم ضعفاً وشتت أمرهم وفرقهم. ولما كان العلماء ورثة الأنبياء فقد آلمهم حال المسلمين ومآلهم فأرادوا أن يعز الإسلام وأن يعود للقرآن مكانه ومكانته في حياة المسلمين فكانت دروس الإمام محمد عبده والتي كانت بطلب من تلميذه الشيخ رشيد رضا نواة هذا التفسير والذي يحاول إبراز هدي القرآن ويدفع عنه شبهات أعدائه.

وفي هذا البحث محاولة للتعريف بهذا التفسير وأسلوب جمعه والمنهج المتبع فيه وما أخذ عليه من مآخذ. وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث: أولاً تعريف بالمفسر والتفسير والمنهج المتبع فيه، ثانياً منهج محمد رشيد رضا في تفسير المنار. وثالثاً مناقشة بعض الآراء الشاذة في التفسير والرد عليها.

وأسأل الله أن أكون قد وفقت في هذا البحث وأن أكون قد بينت ولو اليسير عن هذا الموضوع. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

1. التعريف بالمفسر العلامة محمد رشيد رضا وتفسيره

هو محمد رشيد بن علي بن رضا بن محمد شمس الدين بن السيد بهاء الدين، ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي رضي الله عنه، وكان يؤكد ذلك في كل مناسبة فيقول: عن الإمام علي كرم الله وجهه جدنا، وكذلك يقول: عن الإمام الحسين، يقول: جدنا الحسين عليه السلام، ويقول: جدنا الإمام جعفر الصادق عليه السلام.¹ ولد في أواخر شهر جمادى الأولى سنة 1282هـ، مما يوافق الثامن عشر من شهر أكتوبر سنة 1865م، في قرية قطن وهي إحدى قرى لبنان على شاطئ البحر الأبيض المتوسط جنوب طرابلس الشام.²

حفظ محمد رشيد رضا رحمه الله القرآن الكريم في صغره والتحق بالمدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس الشام، وقد كان من أساتذة هذه المدرسة من جمع بين العلم وحسن الفهم ومعرفة طبيعية العصر، ومن أبرز من تأثر به الشيخ رضا من هؤلاء الأساتذة الشيخ حسين الجسر، ولم تنقطع صلته به حتى بعد إغلاق تلك المدرسة ثم التحق بالمدرسة الدينية حتى نال الشهادة العالمية.³ وقد تأثر بكتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي تأثراً شديداً في شبابه بلغ به أن جعله ينزع نحو التصوف، حسب ما قال عن نفسه⁴ ثم نلاحظ قد دخل إلى مرحلة جديدة من حياته فقلب حياته وغيرها من التصوف والإنزواء إلى المسلك الجديد الذي سلكه بقية حياته.⁵

¹ فهد بن عبد الرحمن الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، 170-171؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 51/1، 49/11.

² فهد بن عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 803/2.

³ الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، 803/2.

⁴ رشيد رضا، تفسير المنار، 16-15/1.

⁵ رشيد رضا، تفسير المنار، 16-15/1.

المرحلة الجديدة من حياة الإمام محمد رشيد رضا: رأى الشيخ في مجلة العروة الوثقى منهجاً للإصلاح والنهوض بالعلم الإسلامي، يقوم على أساس أن المسلمين أخوة وأن رابطة الدين تعلق كل رابطة. فعزم على الالتحاق بأصحاب هذه الدعوة الإصلاحية.⁶ وكان الشيخ يرغب في الاتصال بأستاذه جمال الدين الأفغاني لكنه تأخر في اللحاق به لأنه كان مقيماً في الأستانة، فلما توفاه الله اتصل بتلميذه الشيخ محمد عبده.⁷ وقد اتصل بالشيخ محمد عبده ولازمه ملازمة تامة.

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

أما بعد وفاة الإمام رشيد رضا هو قد استقلل بالعمل بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، كما قال.⁸، ولكنه كان في بعض الأحيان يستطرد في بعض المسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها فكانت غايته تثبيت عقائدهم الدينية بما يتناسب والعصر الذي عاش فيه، وهو بذلك يقوي حجتهم على خصومهم من الكفار والمبتدعة، أو يحاول حل بعض المشكلات التي أعاها حلها لبعض العلماء بما يطمئن به قلوبهم وتسكن إليه نفوسهم.

القدر الذي تناوله في تفسيره: ابتداءً تفسير المنار من أول سورة الفاتحة وانتهى بسورة يوسف عليه السلام، ولم يكمل السورة حيث توفاه الله قبل أن يكملها. وقد أكمل الأستاذ بهجت البيطار تفسير سورة يوسف عليه السلام وطبع تفسير هذه السورة مستقلاً في كتاب يحمل اسم الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى.

2. منهج محمد رشيد رضا في تفسير المنار

أثبت الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمة كتابه رؤيته للتفسير الذي يريد والمنهج الذي سيسير عليه في تفسيره، وأوضح المآخذ التي أخذها على التفاسير السابقة وابتعادها عن المقصود الحقيقي من هذا الكتاب - وهو أنه كتاب هداية - وهذا الذي ينبغي على التفاسير أن تعتني بإظهار والكشف عنه في كتاب الله الحكيم.⁹

ذكر الشيخ المسالك التي سلكتها التفاسير قبله من الإغراق في مباحث ابتعدت عن الهدف الأسمى كالاهتمام بالبلاغة أو الإعراب، أو الإغراق في القصص والإسرائيليات، أو الاهتمام بغريب القرآن أو الأحكام أو العقائد، أو جعله للمواعظ والرقائق وأكثر من ذلك الإشارة التي خلطت كلام الصوفية بالباطنية.¹⁰

⁶ رشيد رضا، تفسير المنار، 12/1.

⁷ رشيد رضا، تفسير المنار، 16/1.

⁸ رشيد رضا، تفسير المنار، 20/1.

⁹ رشيد رضا، تفسير المنار 21/1.

¹⁰ رشيد رضا، تفسير المنار، 21/1.

ثم بين أن التفسير قسمان "الأول: جاف مبعد عن الله وعن كتابه وهو ما يقصد به حر الألفاظ وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية"¹¹، وهو يقر بأنه لا ينبغي أن يسمى ذلك تفسيراً، وإنما قصد به ضرب من التمرين في الفنون، كالنحو والبلاغة والمعاني وغيرهما.

"وثانيهما: وهو التفسير الذي قلنا: إنه يجب على الناس على أنه فرض كفاية، هو الذي يستجمع تلك الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول"¹²، ويريد به الحكمة من التشريع في العقائد والأحكام وذلك على الوجه الذي يجذب الأرواح إليه، فهو يسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، وذلك ليتحقق فيه معنى قوله: "وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" (الأعراف 52/7).

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

وكان منهج الإمام في التفسير كما يتحدث عنه تلميذه حيث يقول: "كانت طريقته في قراءة الدرس على مقربة مما ارتآه في كتابة التفسير، وهو أن يتوسع فيه فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون، ويختصر فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات"¹³، لقد كان الشيخ يقارن في ذلك على عبارات تفسير الجلالين الذي هو من أوجز التفاسير، فكان يقرأ عبارته أولاً، فيقرأها أو ينتقد منها ما يراه منتقداً، ثم بعد ذلك يتحدث في الآية أو الآيات المنزلة بما فتح الله عليه.

بقي أن أذكر بما قلته سابقاً وهو القدر الذي فسره الإمام محمد عبده وهو من أول القرآن الكريم وحتى الآية: (126) من سورة النساء، فأصل تفسير هذه الآيات هو تفسير الإمام مع بعض الزيادات أو الحذف اليسير.

ولما توفي الإمام اختلف أسلوب الشيخ رضا في تفسيره وخالف منهج أستاذه، فتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة وفي المسائل الخلافية بين العلماء وفي الإكثار من شواهد الآيات في السورة المختلفة.¹⁴

ويعلق الدكتور حسين الذهبي على ذلك فيقول ويبدو لنا أن هذا التوسع الذي كان من الشيخ رشيد - خصوصاً في المسائل الاجتماعية - لم يدفعه إليه إلا كونه رجلاً وصحفيًا اتصل عن طريق مجلته بالناس على اختلاف منازعهم ومشاربهم، وفيهم المتدين والملحد والكافر فأراد أن يتمشى بكتابته مع الجميع، فيثبت المتدين على دينه ويرد الملحد عن إحداه ويكشف عن محاسن الإسلام لعل الكافر أن يثوب إلى رشده ويرجع عن كفره.¹⁵

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

11 رشيد رضا، تفسير المنار، 26/1.

12 رشيد رضا، تفسير المنار، 26/1.

13 رشيد رضا، تفسير المنار، 19/1.

14 ذكرت عبارته بنصها فيما سبق.

15 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (مصر: مكتبة وهبة، 1995)، 622/2.

الاهتمام بمقصد القرآن والغاية من إنزاله وهي الهداية وإظهار حكم تشريعه، ومعالجة أمراض المجتمع من خلال هدي هذا الكتاب. وقد أكد على موضوع الهداية في مقدمة تفسير المنار باعتبارها أكبر مقاصد القرآن.¹⁶

عدم التقيد بأقوال المفسرين السابقين.

الاهتمام بصحيح السنة النبوية والابتعاد عن الضعيف والموضوع.

عدم الخوض في الإسرائيليات.

القرآن لا تحكمه العقيدة، بل القرآن هو الذي يحكمها.¹⁷

عدم حشد مباحث الفنون والعلوم المختلفة في تفسيره.

جمع الآيات التي تتحدث عن الموضوع نفسه.

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

الماخذ على هذا التفسير: من أبرز ما انتقد في هذا التفسير ما يلي:

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

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

ولقد وافق الشيخ رشيد رضا شيخه محمد عبده في تفسيره لهذه الآية، وحملها على أنها نوع من التشريع الذي وجد على زمن بني إسرائيل وذلك لأجل الوصول إلى معرفة القاتل المجهول، وما هي إلا معجزة لسيدنا موسى عليه السلام، واستندوا بذلك على ما ورد في التوراة، "وهو أنه إذا قتل قتيل لم يعرف من قاتله، فوجب أن تذبح بقرة غير ذلول في واد دائم السيلان".¹⁸ يقول محمد رشيد رضا في معرض تأييده لشيخه فيقول: "أن الحكم المتعلق بقتل البقرة هو في أول الفصل الحادي والعشرين من سفر تثنية الاشتراع"¹⁹. فهو بذلك يعتبر أن هذا العمل كان وسيلة للفصل في الدماء عند التنازع وعدم معرفة القاتل، فيفعلوا ذلك لمعرفة الجاني، فهما لا ينكران الحادثة ولا يعتبرانها حدث تاريخي، إنما يثبتان أنه حكم شرعي عند بني إسرائيل.

وقد برر لهما الشيخ شلتوت²⁰ ذلك فقال: "ربما حمل الأستاذ الإمام على هذا التفسير فيما نظن؛ هو رغبته في التخلص من الاعتراض الذي حمله بعض المستشرقين مع وجود النص التشريعي الذي أشار إليه الشيخ بمعناه ونقله إلينا الشيخ رشيد بنصه"²¹.

¹⁶ ضحى محمد صالح محمد - محمد عبد الكريم الخضر، "التجديد في التفسير صوره وضوابطه واتجاهاته"، مجلة الجامعة العراقية 1/36 (2016)، 36.

¹⁷ من أمثلة ذلك: رأيه بأن قاتل النفس وأكل الربا خالدان في النار لنص الآية.

¹⁸ رشيد رضا، تفسير المنار، 348-347/1.

¹⁹ رشيد رضا، تفسير المنار، 348-347/1.

²⁰ محمود شلتوت، 1893-1963م، عالم مصري وشيخ الأزهر، عين شيخاً للأزهر سنة 1958، وكان أول من حمل لقب الإمام الأكبر.

²¹ محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم، (بيروت: دار الشروق، 1983)، 44-43.

رأيه في معجزات النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث يقرر أنه لا معجزة للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - غير القرآن الكريم، وأول انشقاق القمر في الآية بأنه ظهور الحجة²². فهو يجيز وقوع المعجزات عقلاً ويجب الإيمان بها على ظاهرها، باعتبار أن المعجزة هي أمر خارق للعادة، بين أنه لا يمكن إثبات آية إلا بها وأن الخوارق الكونية شبهة عند العلماء لا حجة، لأنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى.²³

رأيه في أصحاب الكبائر: وفي هذه المسألة نجد مخالفاً لأهل السنة فهو يرى أن صاحب الكبيرة التي في درجة أكل الربا وقتل المؤمن عمداً إذا مات ولم يتب فهو خالد في النار، لأن الله تعالى قال عن المرابين: "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة، 275/2) وأنكر على الإمام الرازي انتصاره لمذهبه الأشعري وجعل هذه الآية حجة على القائلين بخلود أصحاب الكبائر.

رأيه في قصة السجود لآدم عليه السلام: يوافق الشيخ رضا في هذه القضية رأي أستاذه الإمام فيرى بأن السجود إنما هو خضوع وتسخير قوى الكون للإنسان وأن الشياطين تمردت على ذلك. وهو بذلك يثبت القول الشائع من حصول السجود ولا ينكره، بل يضيف وجهاً جديداً لمعنى السجود.

رأيه في الملائكة: يرى الشيخ أن المقصود بالملائكة أرواح أو قوى طبيعية أو خواطر باعثة على الخير، وهو يخالف في ذلك ما أجمعت عليه الأمة، وقد أزرى بمن يخالفه فقال: "أفلا تزعمون أن لله ملائكة في الأرض وملائكة في السماء؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض؟ هل حددت أمكنتها ورسمت مساكنها؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك الظلام أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك وما بين يديك وما خلفك وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، وبالعبارة التي تلقفتها عنهم كي لا يوحشك بما يدهشك وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها".²⁴

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

وهذا ما ذكره العلماء من المآخذ على مدرسة المنار إجمالاً وفيما يلي أذكر رأي محمود رشيد في النقاط التالية بالتفصيل مثل إحياء الموتى والملائكة وقصة آدم عليه السلام مع إبليس وموقفه من رؤية الجن.

3. مناقشة بعض الآراء الشاذة في تفسيره

3.1 رأي محمد رشيد رضا في إحياء الموتى باعتباره آية للدلالة على البعث

وذلك في أكثر من موطن في القرآن الكريم منها ما جاء في قوله تعالى "وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ. فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِنَجْوَاهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (البقرة، 72/2-73).

ذكر ابن الجوزي خلاصة سبب أمرهم بذبح البقرة التي وردت بها الآيات قبل ذلك في قوله تعالى "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوجًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ" (البقرة، 67/2). فقال "روى ابن سيرين عن عبدة قال: كان في بني إسرائيل رجل عقيم لا يولد له، وله مال كثير، وكان ابن أخيه وارثه، فقتله واحتمله ليلاً فأتى به حياً آخر،

²² رشيد رضا، تفسير المنار، 314/1-315.

²³ رشيد رضا، "استدراك على تفسير ج 9 و 10 في القراءات"، مجلة المنار، 34، (مايو 1935)، 793.

²⁴ رشيد رضا، تفسير المنار، 225/1-226.

فوضعه على باب رجل منهم ثم أصبح يدعيه حتى تسلحوا وركب بعضهم إلى بعض، فأتوا موسى فذكروا له ذلك، فأمرهم بذبح البقرة²⁵.

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

يقول ابن كثير "فضربوه فحي ونبه تعالى على قدرته وإحيائه الموتي بما شاهدوه من أمر القتيل، جعل تبارك وتعالى ذلك الصنيع حجة لهم على المعاد وفاضلاً ما كان بينهم من الخصومة والعناد"²⁶. لكننا نجد صاحب المنار يخالف ما ذكره المفسرون ولا يرى كون ذلك آية دالة على البعث، بل ينكر ذلك ويتجه وجهة أخرى في تفسير الآية، إذ يحكي ما قاله المفسرون ثم يستبعده مؤولاً الآية بتحكم ظاهر، وهو يقصد أنهم قالوا: إنهم ضربوه بها فعدت إليه الحياة، وعندما أفاق قال: قتلني أخي، أو ابن أخي فلان، إلى آخر ما قالوه، والآية هنا ليست نصاً في مجمله، فكيف بتفصيله؟ ويتضح مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل، ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يده وفعل ما نوجبه الشريعة فهو بريء من الدم، ومن لم يفعل ذلك ثبتت عليه الجناية.

وإن معنى إحياء الموتي على هذا؛ حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف الحاصل في قتل تلك النفس، أي: يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الإحياء هنا طبقاً لقوله تعالى "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ" (المائدة، 32/5)، وقوله: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"²⁷، فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين، ثم قال: "فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (البقرة، 73/2)، وبما يفصل بها في الخصومات، ويزيل من أسباب الفتن والعداوات.²⁸ وبنفس الطريقة ينظر صاحب المنار إلى تفسير قول الله تعالى:

"أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة، 259/2).

فإن هذه الآية الكريمة تحكي دليلاً واقعياً آخر على البعث، ولا يعارض هذا الدليل حكماً من أحكام العقل الثلاثة من وجوب أو استحالة أو إمكان بل هذا دليل يحكم عليه العقل بالإمكان وفي تفسير هذه الآية يرى القاسمي رحمه الله أن المعنى أولم تر إلى مثل الذي، أو إلى الذي قد مر على قرية، كيف يهديه الله تعالى ويخرجه من ظلمة الاشتباه إلى نور الشهود، بعد أن كانت خالية ساقطة حيطانها على سقوفها، "قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا" أي كيف عمّر الله هذه القرية بعد أن كانت خراباً، فكان منه كالوقوع في الظلمات، فأراه الله هذا الدليل على الإحياء الحقيقي في نفسه مبالغة في قلع الشبهة، وإخراجاً له من الظلمات إلى النور، "فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ" ليندرس بالكلية، "ثُمَّ بَعَثَهُ" أي أحياه ببعث روحه إلى بدنه، "قَالَ كَمْ لَبِثْتَ" قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ" قاله بناء على التخمين، أو استقصاراً لمدة لبثه، قال الله: "بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ" وإنما كان سؤاله تعالى ليظهر له عجزه عن الإحاطة بشؤون

²⁵ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (بيروت: دار ابن حزم والمكتب الإسلامي، 2002)، 601.

²⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ابن كثير، (بيروت: دار ابن حزم، 2000).

²⁷ البقرة، 179/2.

²⁸ رشيد رضا، تفسير المنار، 200/1.

دنياه، وأن إحياءه لم يكن بعد مدة يسيرة، لأنه ربما يتوهم أن ذلك هين بالجملة، إنما كان بعد مدة طويلة، ولكي ينحسم به مادة استبعاده بالمرّة، ويطلع بضعفه على أمر آثار قدرته تعالى، وهو إبقاء الغذاء المتسارع إلى الفساد بالطبع على ما كان عليه دهرًا طويلًا من غير تغيير ما.²⁹

وهذا المعنى الذي ذهب إليه جمهور المفسرين يخالفه صاحب المنار عندما يجعل هذا اللبث نوعاً من النوم أو السبات الطويل من غير أن تفارق الروح البدن وهو بذلك يخالف سياق الآيات وما ترمي إليه من الاستدلال على البعث بهذه الآية العجيبة الظاهرة، ومعناه: ألبثه مائة عام ميتاً، وذلك لأن الموت لا يكون إلا في لحظة واحدة.

ويوضح الشيخ رشيد ما ذهب إليه بقول شيخه الإمام محمد عبده في نفس القضية، وهو يسير فيها على نهجه ويقول بمذهبه، قال الأستاذ الإمام: وفاتهم أن من الموت ما يمتد زمنًا طويلًا وهو ما يكون من فقد الحس والحركة والإدراك من غير أن تفارق الروح البدن بالمرّة، وهو ما كان لأهل الكهف، وقد عبر عنه تعالى بالضرب على الآذان هو المراد بالشق الثاني من قوله تعالى "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (الزمر، 42/39). والبعث هو: الإرسال؛ فإذا كان هذا النوع من الموت يكون بتوفي النفس أي: قبضها؛ فزواله إنما يكون بإرسالها وبعثها.

وأقول: قد ثبت في هذا الزمان أن من الناس من تحفظ حياته زمنًا طويلًا يكون فيه فاقد الحس والشعور، ويعبرون عن ذلك بالسبات وهو النوم المستغرق الذي سماه الله وفاة.³⁰

سلك صاحب المنار هذا المنهج نفسه في تفسير قوله تعالى "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِم مِمَّن لَّمْ يَلْمُكَ لِيُظْمَرُ بِكَ وَيَعْتَدُكَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكَ حُجُجٌ ۗ لَئِن يَرَوْكَ كَالَّذِي أُخْرِجُوا مِنَ الْقَبْرِ يَخْتَفُونَ" (البقرة: 260/2). فالجمهور على أن معنى الآية أن الله تعالى طلب من إبراهيم عليه السلام في مجال إقامة الدليل لقومه على البعث أن يأخذ أربعة من الطير فيذبهن ويقطعهن ويجعل على رؤوس الجبال من كل منهن جزءاً ثم يدعوهم فسوف يحييهم الله تعالى ويأتيه سعيًا.³¹ لكن صاحب المنار يأبي هذا التفسير، ويذكر ما قاله الجمهور في معناها، ثم يورد ما قاله أبو مسلم المفسر الشهير:³²

ساق الشيخ رشيد بعد ذلك ما حكاه الرازي من تفسير أبي مسلم للآية وما أورده على قوله.³³ وتكلف من الردود على ما أورده الرازي على قول أبي مسلم ما يوافق رأيه الذي ارتآه في المسألة، وانتهى إلى التأكيد على ما ذهب إليه بقوله: "آية فهم الرازي وغيره فيها خلاف ما فهمه جميع المفسرين من قبله، ولم يقل أحد إن فهم فئة من الناس حجة على فهم الآخرين، على أن ما فهمه أبو مسلم هو المتبادر من عبارة الآية الكريمة".³⁴

²⁹ جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، بدون تاريخ)، 604-605.

³⁰ رشيد رضا، تفسير المنار، 42/3.

³¹ علي بن محمد الشوقاني، فتح القدير للشوكاني، (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 360-359/1؛ محمود الألوسي، روح المعاني، (بيروت: دار الفكر، 1994)، 49-42/3.

³² رشيد رضا، تفسير المنار، 47/3.

³³ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الفكر، 1985)، 46-45/7.

³⁴ رشيد رضا، تفسير المنار، 48/3.

وبقوله: "وجملة القول: أن تفسير أبي مسلم للآية هو المتبادر الذي يدل عليه النظم، وهو الذي يجلي الحقيقة في المسألة".³⁵

3.2. موقف صاحب المنار من حقيقة الملائكة والرد عليه

أولاً: موقف صاحب المنار: وذكر صاحب المنار عن أستاذه في شأن الملائكة قولين: أولهما ينسب إلى السلف³⁶، وأما الرأي الثاني في الملائكة فينقله عن شيخه بمال يلي:

"قال الأستاذ: وذهب بعض المفسرين مذهباً آخر في فهم معنى الملائكة، وهو أن مجموع ما ورد في الملائكة من كونهم موكلين بالأعمال من إنماء نبات، وخلقة حيوان وحفظ إنسان وغير ذلك فيه إيماء إلى الخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة وهو أن هذا النمو في النبات لم يكن إلا بروح خص نفخه الله في البذرة فكانت به هذه الحياة النباتية المخصوصة وكذلك يقال في الحيوان والإنسان فكل أمر كلي قائم بنظام مخصوص تمت به الحكمة الإلهية في إيجادها وإنما قوامه بروح إلهي سمي في لسان الشرع ملكاً، ومن لم يبال في التسمية بالتوقف يسمي هذه المعاني القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة، والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة أمر هو مناطها، وبه قوامها ونظامها لا يمكن لعاقل أن ينكره، وإن أنكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكاً وزعم أنه لا دليل على وجود الملائكة أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموساً طبيعياً لأن هذه الأسماء لا ترد في الشرع فالحقيقة واحدة والعاقل من لا تحجبه الأسماء عن المسميات".³⁷

وأضاف إلى ما قال شيخه بأن الأسباب الخيرة قد تسمى ملائكة وأسباب الشر بالشیطان³⁸. ولا شك أن جعل الملائكة قوة طبيعية مجردة في وظائفها، أو خواطر باعته على الخير أو نحو ذلك بحجة عدم المبالاة بالتسمية أمر يخالف ما أجمعت عليه الأمة من جهة، كما أن نصوص القرآن الكريمة والسنة النبوية المطهرة تأبى هذا المعنى من جهة أخرى. ومن ذلك قول الله تعالى: "أَمَرَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۗ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ" (البقرة: 285/2).

وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" (النساء 136/4). وفي السنة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما سأله جبريل عن الإيمان "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسله وتؤمن بالبعث".³⁹ وفي رواية مسلم "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره".⁴⁰

لقد أجمعت الأمة على الإيمان بالملائكة ركن من أركان الإيمان، ولا يتم إيمان العبد بدونه، فهذه الآية الكريمة شاهدة من شواهد القرآن التي تدل على وجوب الإيمان بالملائكة وكذلك الحديث المشتهر عن جبريل عليه السلام. ومن مقتضيات الإيمان بالملائكة الإيمان بما ورد من أوصافهم وأعمالهم في القرآن الكريم فمن أوصافهم ما ذكر من أنهم ذوي أجنحة.⁴¹ وكذلك ما ذكر من إمكان ظهورهم في صورة البشر.⁴²

³⁵ رشيد رضا، تفسير المنار، 48/3.

³⁶ رشيد رضا، تفسير المنار، 211/1.

³⁷ رشيد رضا، تفسير المنار، 222/1.

³⁸ رشيد رضا، تفسير المنار، 223/1.

³⁹ البخاري، "كتاب الإيمان"، 38.

⁴⁰ مسلم، "كتاب الإيمان"، 93.

⁴¹ "الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۗ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (فاطر 1/35).

⁴² "فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا" (مريم، 17/19).

وحدیث جبریل الذی تمثّل فی صورة رجل شدید بیاض الثیاب شدید سواد الشعر لا یرى علیه أثر السفر ولا یعرفه من الصحابة الجلوس حول النبی - صلی الله علیه وسلم - وسأل النبی عن الإیمان.

أما أعمالهم: فمنهم حملة العرش قال الله تعالى "وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَخِمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ" (الحاقة، 17/69). وقال سبحانه: "الَّذِينَ يَخِمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ" (غافر، 7/40)

ومنهم كتبة الأعمال⁴³، ومنهم الموكلون بحفظ العبد⁴⁴، ومنهم الموكل بالوحي⁴⁵، ومنهم الموكل بالموت⁴⁶، ومنهم خزنة النار وخزنة الجنة⁴⁷. على هذا النحو جاء ذكر الملائكة خلقاً ووصفاً في القرآن والسنة وقد مضى سلف هذه الأمة وخلفها على الإیمان بذلك، ولكن صاحب المنار خالفهم في ذلك وحاول أن يبرر موقف شيخه من الملائكة بأنه ما فعل ذلك إلا محاولة منه إقناع منكري الملائكة بوجودهم على نحو يتلاءم مع مألوف ما تقبله عقولهم.⁴⁸

ولم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزرى بمن يخالفه رأيه ببعض الأسئلة التي طرحها كـ "أفلا تزعمون أن لله ملائكة في الأرض؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يسارك؟ ومن يكون عن يمينك؟ هل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك في الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟"⁴⁹

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

لقد قدم الإمام محمد عبده وتلميذه الشيخ رشيد رضا تنازلات لهؤلاء البعيدين عن الدين حينما فتحوا باب التأويل وهذه التنازلات تركت أثراً سيئاً فيما بعد، وكنا نود من أصحاب هذه المدرسة أن يكتفوا بما قاله السلف والخلف في تفسير تلك الآيات ونذكرهم بما قال الله تعالى عن ملائكة في القرآن الكريم بشكل صريح⁵⁰ والآيات لا تحمل التأويل الذي أولوه لأنها قطعية في ثبوتها قطعية في دلالتها.

ولا نقبل من أصحاب هذه المدرسة قولهم بأن مجموع ما ورد في الملائكة فيه إيماء للخاصة بما هو أدق من ظاهر العبارة لا نرضى بهذا القول ولا نسلم له لأن عبارات القرآن غاية في الوضوح ولا داعي للخروج عن ظاهر معناها إلى الرمزية والإشارة الخفية. وإلا فجازر أن يقال ذلك كذلك في آيات البعث ومعجزات الأنبياء وغير ذلك من الآيات.

43: "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ. يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ." (الانفطار، 12-10/82).

44: "لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ." (الرد، 11/13).

45: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (الشعراء 193-195/26).

46: "قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" (السجدة 11/32).

47: "وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ رُمًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ. قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ. وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ رُمًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ." (الزمر، 73-71/39).

48: رشيد رضا، تفسير المنار، 224/1.

49: رشيد رضا، تفسير المنار، 226-225/1.

50: "وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ" (الأنعام، 111/6).

فالقول بأن الملائكة من قوى الطبيعة قول خطير، إن ألفاظ القرآن الكريم عربية واضحة لها معان محددة. وتعم الفوضى إن فقدت الألفاظ مفاهيمها ودلالاتها، كما كان عند السفسطائية فإذا أجزنا تسمية الملائكة قوى طبيعية فإنه من الممكن أن يقول قائل: أنا لا أؤمن بأن الله هو الخالق كما تسمونه وإنما اسمه الطبيعة ولا أسمى رسولكم نبياً وإنما عبقرياً أو فيلسوفاً. أقول: هذا باب خطير لا ينبغي فتحة، حتى لا تدخل منه معاول الهدم للدين ممن في قلبه مرض لقد كان أصحاب هذه المدرسة متأثرين بالحضارة الغربية التي لا تؤمن إلا بما هو في دائرة الحسن، وهذا ما أدى بهم إلى هذا التأويل تقريباً لهؤلاء الغربيين ومن تأثر بهم.

3.3. موقف صاحب المنار من قصة آدم وإبليس

ويتفرغ على ما ذكره الشيخ رشيد من نقله ما قاله أستاذه في شأن الملائكة ودفاعه عنه موقفه من قصة آدم وإبليس وخاصة أمر الله تعالى الملائكة والسجود لآدم عليه السلام، ورفض إبليس ذلك، فعند تفسير قول الله تعالى الملائكة والسجود لآدم عليه السلام، ورفض إبليس ذلك، فعند تفسير قول الله تعالى "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" (البقرة، 34/2) نقل عن أستاذه الإمام محمد عبده ما خالف به إجماع العلماء من فهم القصة على حقيقتها، وإجراء آياتها على ظاهرها وذهابه في هذا الصدد إلى أن القصة كناية عن خضوع قوى الكون المعبر عنها بالملائكة للإنسان واستثناء قوة الشر المعارضة لذلك، فهم لا يخطئون المعنى المستقر، بل يسوقونه معناً جديداً لجعله في دائرة الاحتمال، وهم بذلك يستعملون فإن صح هذا فلا يستبعد.

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

قال "ولو أن نفساً مالت إلى قبول هذا التأويل لم تجد في الدين ما يمنعها من ذلك والعمدة على اطمئنان القلب هو ركون النفس إلى ما أبصرت من الحق".⁵¹

وكما فعل الشيخ في دفاعه عن شيخه الإمام في مسألة الملائكة، وإلتماسه العذر له فيها، فإنه هنا يتبنى نفس الموقف في انحيازه إلى تفسير أستاذه الإمام لقصة آدم عليه السلام وإبليس، فيقول

"ذلك وأن ترتيب النظم يلتزم مع التأويل الذي أورده الأستاذ الإمام في السياق، فإن هذه المعاني التي وردت بصيغة الحكاية، وبرزت في صورة التمثيل جاءت عقب قول الله تعالى "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ" وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (البقرة/29) وبقي شيء واحد لم يصرح به في الدرس وقد سبقت الإشارة إليه، وهو أن كل قوة من قوى هذه الأرض وكل ناموس من نواميس الطبيعة فيها خلق خاضعاً للإنسان، وخلق الإنسان مستعداً لتسخيره لمنفعته إلا قوة الإغراء بالشر، وناموس الوسوسة بالإغراء الذي يجذب دائماً إلى شر طباع الحيوان، ويعيقه عن بلوغ كماله الإنساني، فالظاهر من الآيات أن الإنسان

⁵¹ رشيد رضا، تفسير المنار، 223/1.

لا يغلب هذه القوى ولا يخضعها مهما ارتقى وكمل، وقصارى ما يصل إليه الكاملون هو الحذر من دسائس الوسوسة والسلامة من سوء عاقبتها بالأبداً يكون لها سلطاناً على نفس الكامل تجعله مسخراً وتستعمله بالشور⁵².

لقد أفرط أصحاب هذه المدرسة في العلوم المادية ولم ينظروا أن الله هو المسبب، وكان هذا تحت اسم التجديد في المنهج. أقصى ما يمكن أن يقول الغربي إن الله خلق الشيء بالشيء، ولا يمكن أن يرى الغربي ويؤمن بأن الله خلق الأشياء من عنده. وهل النتيجة تحصل بالسبب أم عند السبب؟ إذا كانت عند السبب فهو يدل على أن السبب ليس له تأثيراً على المسبب، وهذا رأي أهل السنة. وأما إذا قلنا إن النتيجة، ولهذا رأي المعتزلة، فهذه الفكرة كانت أقرب إلى الحس في رأي محمد عبده وله نتائج ملموسة.

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

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

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

3.4 موقفه من الجن (رؤية الجن)

الجن من عالم الغيب ولا يتعارض وجودهم مع أحكام العقل لأنه ممكن عقلاً، وجاء الوحي من القرآن الكريم والسنة الصحيحة يثبت وجودهم، والقرآن أثبت حقيقة الجن، وأنهم خلق من خلق الله تعالى خلقوا من النار⁵³، وإنهم خلقوا مع الإنس لعبادة الله تعالى⁵⁴، وأنهم يتزوجون⁵⁵، وأنهم يتناسلون⁵⁶. وللإنصاف فإن صاحب المنار قد أثبت الجن وآمن بوجوده، ولكنه خالف إجماع العلماء فيما ذهب إليه من عدم إمكان رؤية الجن متمثلاً في صورة مما يتشكل بها، وتناول ما ثبت في الصحيح من ذلك مما رؤي من الجن الذي كان يسرق طعام الصدقة بأنه نوع من القرود الراقية التي تسمى السعلاة، أو أن المسألة كلها نوع من التخيل.

وقبل أن نسوق ما قاله الشيخ رشيد رضا في هذا المقام نؤكد أولاً أن هناك روايات صحيحة وحسنة في شأن ظهور الجن في صورة كائنات تسرق من طعام الصدقة التي كان يوكل بحفظها بعض صحابة النبي صلى الله عليه وسلم أو مما يملك البعض الآخر من

⁵² رشيد رضا، تفسير المنار، 227/1.

⁵³ "وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ" (الحجر، 27/15).

⁵⁴ "وَأَنَا مِمَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِمَّا الْقَائِمُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا. وَأَمَّا الْقَائِمُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا." (الجن، 14/72-15).

⁵⁵ "فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنْ يَسْئَلَهُنَّ وَلَا جَانٌّ" (الرحمن، 56/55).

⁵⁶ "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِكُمْ وَأَنْتُمْ عَنْكُمْ لِغَالِبِينَ بَدَلًا" (الكهف، 50/18).

التمر كما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه⁵⁷، وعن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه تنقل رواية أنه التقى بجني فيما روى الترمذي.⁵⁸

وفيما يلي أنقل نص ما قاله صاحب المنار في شأن الجن في سياق تفسيره لقول الله تعالى "قُلْ أَدْعُوْا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُوْنَهُ إِلَى الْهُدَىٰ ائْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَأَمْرًا نُنَاسِلُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (الأنعام، 71/6). قال:

"والظاهر أن بعضهم كان يخيل إليه الخوف في البراري المنقطعة شيئاً يتلون، فيهم على وجهه خوفاً منه لاعتقاده أنه من الجن، ويحتمل أن يكون بعضهم قد رأى بعض القردة الراقية التي تشبه العجوز القبيحة الوجه فسموها السعلاة وأن تكون السعلاة التي أكلت من التمر في حديث أبي أيوب منها إن صح ما روي عنه وكان عن مشاهدة، وإلا كان مبنياً على ما توارثه قبل نفي النبي صلى الله عليه وسلم له أو قبل العلم بهذا النفي، وقد قال الله تعالى في الشيطان "يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۗ إِنَّهُ يَرََاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ" (الأعراف 27/8). وقال ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير الجن حين استمعوا القرآن منه، بل علم ذلك بالوحي، لقوله تعالى "قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا" (الأحقاف 1/46). ولكن في حديث ابن مسعود وكان معه أنه رأى أسودة تشبه السحاب، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه، وروى البيهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربيع سمعت الشافعي يقول: من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبياً. وقد حملوه كما حملوا الآية على من يدعي رؤيتهم بصورتهم التي خلقهم الله عليها دون الصور التي يتمثلون بها.

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

⁵⁷ "وكلفني رسول الله صلى الله عليه وسلم بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته فقلت والله لأرفعنك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إني محتاج وعليّ عيال ولي حاجة شديدة، قال: فخليت عنه، فأصبحت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك البارحة؟ قال: قلت يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيلاً فرحمته فخليت سبيله، قال: أما إنه قد كذبتك وسيعود، فعرفت أنه سيعود لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سيعود، فرصدته، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: دعني، فإني محتاج وعليّ عيال لا أعود، فرحمته فخليت سبيله، فأصبحت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة، ما فعل أسيرك؟ قلت: يا رسول الله شكا حاجة شديدة وعيلاً فرحمته فخليت سبيله، قال: أما إنه قد كذبتك وسيعود، فرصدته الثالثة، فجعل يحثو من الطعام، فأخذته وقلت: والله لأرفعنك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا آخر ثلاث مرات، وإنك تزعم لا تعود ثم تعود، قال: دعني أعلمك كلمات ينفعك الله بها، قلت: ما هن؟ قال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي، حتى تختم الآية فإنك لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنك شيطان حتى تصبح، فخليت سبيله، وأصبحت، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما فعل أسيرك البارحة؟ قلت: يا رسول الله زعم أنه يعلمني كلمات ينفعني الله بها فخليت سبيله، قال: ما هي؟ قلت: قال لي: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي من أولها حتى تختم الآية، وقال لي: لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح، وكانوا أحرص شيء على الخير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما إنه قد صدقك وهو كذوب، تعلم من تخاطب منذ ثلاث ليل يا أبا هريرة؟ قال: لا، قال: ذاك شيطان" البخاري، "كتاب الوكالة"، 10.

⁵⁸ "أنه كانت له سهوة فيها تمر، فكانت تجيء الغول فتأخذ منه، قال: فشكا ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فاذهب فإذا رأيتها فقل: بسم الله أجيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فأخذها فحلفت ألا تعود فأرسلها، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت ألا تعود، فقال: كذبت وهي معاودة للكذب، قال: فأخذها مرة أخرى فحلفت أن لا تعود فأرسلها، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفت أن لا تعود، فقال: كذبت وهي معاودة للكذب، فأخذها وقال: ما أنا بتاركك حتى أذهب بك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: فقالت: إني ذاك لك شيئاً آية الكرسي، اقرأها في بيتك فلا يقربنك شيطان ولا غيره، قال: فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: فأخبره بما قالت، قال: صدقت وهي كذوب". الترمذي، "كتاب فضائل القرآن"، 2.

وقوله: رأى السعلاة – وهي نوع من القردة – قد تكون هي من أكل من التمر في حديث أبي أيوب الأنصاري يرد بأن القرد لا يتكلم فضلاً عن أن يحاور ويعلم غيره. ومن الأحاديث الصحيحة التي وردت في رؤية الجن فيما يتشكلون به من الصور فمنها ما أخرجه البخاري ومسلم⁵⁹.

استد النووي بمجموع الروايات على وجود الجن وامكانية الإنسان لرؤيتهم وحمل الآية التي تخبر أن الشياطين يرون الناس من حيث لا يرونهم⁶⁰، على الغالب، فلو كانت رؤيتهم محالاً لما قال النبي صلى الله عليه وسلم ما قال من رؤيته إياه، ومن أنه كان يربطه لينظروا كلهم إليه، ويلعب به ولدان أهل المدينة.⁶¹

وقال الشوكاني عند تفسير قول الله عز وجل "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ" (الأعراف، 27/7)، ما نصه "وقد استدل جماعة من أهل العلم من هذه الآية على أن رؤية الشياطين غير ممكنة، وليس في الآية ما يدل على ذلك، وغاية ما فيها أنه يرانا من حيث لا نراه، وليس فيها أنا لا نراه أبداً، فإن انتفاء الرؤية منا له في وقت رؤيته لنا لا يستلزم انتفاءها مطلقاً".⁶²

كذلك يذكر الشيخ رشيد رضا في موطن آخر أن الميكروبات التي اكتشفت حديثاً أن تكون نوعاً من الجن، فيقول "والمتكلمون يقولون إن الجن أجسام حية خفية لا ترى، وقد قلت في المنار غير مرة إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة، وتسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض".⁶³ والشيخ في هذه النقطة قد اعتمد على معنى الجن اللغوي وهو الستر، إلا أنه مخالف للحقيقة الشرعية في المراد بالجن كما أوضحها القرآن الكريم والسنة المطهرة. وهذه بعض القضايا التي خالف فيها صاحب المنار إجماع العلماء.

الخاتمة

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

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

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

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

⁵⁹ "إن عفريتاً من الجن تفلت البارحة ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذته، فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان قال رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي" إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، فرددته خاسئاً، البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء"، 57؛ مسلم، "كتاب المساجد ومواضع الصلاة فيها"،

⁶⁰ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (الأعراف، 27/7)،

⁶¹ محي الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار المعرفة، 1995)، 32/5.

⁶² الشوكاني، فتح القدير، 247/2.

⁶³ رشيد رضا، تفسير المنار، 80/3-81.

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

من أهم إيجابيات تفسير المنار اهتمامه بإبراز بلاغة القرآن وإعجازه، موقفه من الإسرائيليات موقفاً ناقداً، وكذلك من الروايات المكذوبة، وعدم خوضه في تعيين ما أبهمه القرآن، وابتعاده عن كثرة اصطلاحات العلوم المذكورة في كتب التفسير السابقة. ويغلب على هذا التفسير المنهج الإصلاحى حيث تأتي التفسيرات بعيدة عن تقليد القدماء مواكبة لروح العصر ولغة العصر، محاولة تحقيق هداية القرآن من خلال إصلاح المجتمع بهذا القرآن.

أما أهم ما يؤخذ على هذا التفسير:

إعجابه بالحضارة الغربية المادية المحسوسة، مع انتقاده لها في بعض المواضع.

إعجابه بالعقلية الاعتزالية.

وضع العقل في غير موضعه أحياناً في تأويل بعض الآيات.

خالف الإجماع في بعض المسائل.

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

وأخيراً، فإننا لا ننكر لصاحب المنار حرصه ودفاعه عن الإسلام والقرآن وردة لما يثيره أعداء الإسلام وخصومه من الشبهات تلك ميزة للشيخ وإيجابية من إيجابياته الكثيرة، فالشيخ كان يشغله الهم الإصلاحى وواقع المسلمين المتدني، الذي اختلط فيه تدينهم السني بالبدعي، وشاع فيهم الفهم السلبي للدين، ولعله أراد بمثل هذه الأفكار بث الوعي في المسلمين، وما ناقشناه وخالفناه فيه من الآراء، فإننا كنا نود أن لا يصدر عن مثل الشيخ فإن عمل البشر مهما علا شأنه لا يسلم من المآخذ، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا النبي صلى الله عليه وسلم.

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

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير*. بيروت: دار ابن حزم والمكتب الإسلامي، الطبعة 1، 2002.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *تفسير القرآن العظيم*. بيروت: دار ابن حزم، الطبعة 1، 2000.
- الآلوسي، محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الفكر، 1994.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. دمشق ورياض: دار السلام ودار الفيحاء، الطبعة 1، 1998.
- الترمذي، محمد بن عيسى. *جامع الترمذي*. الرياض: دار السلام، بدون تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. مصر: مكتبة وهبة، الطبعة 6، 1995.
- الرازي، مفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، الطبعة 3، 1985.
- رضا، محمد رشيد. *تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار*. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن. *اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 4، 1997.
- الشوكاني، علي بن محمد. *فتح القدير*. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 3، بدون تاريخ.
- ضحى محمد صالح محمد - محمد عبد الكريم الخضر. "التجديد في التفسير صورته وضوابطه واتجاهاته". *مجلة الجامعة العراقية العراقية* 1/36 (2016)، 60-19.
- القاسمي، جمال الدين. *محاسن التأويل*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة 1، بدون تاريخ.
- مسلم، أبو الحسين الحجاج. *صحيح مسلم*. الرياض ودمشق: دار السلام ودار الفيحاء، الطبعة 1، 1999.
- النووي، محيي الدين. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج مع صحيح مسلم*. بيروت: دار المعرفة، الطبعة 2، 1995.

Kaynakça

- Alusi, Mahmud. *Rûhu'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azîm ves-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Riyad ve Dimeşk: Daru's-Selam ve Daru'l-Fahya, 1.Basım, 1998.
- İbn Kesir, İsmail bin Ömer. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1. Basım, 2000.
- İbnü'l-cevzi, Abdurrahman bin Ali. *Zadü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 1.cilt. Darü İbni Hazm ve el-Mektebü'l-İslami, ts.
- Kâsımî, Cemaleddin. *Muhasinu't-te'vil*. Beyrut: Müessetü't-Tarihi'l-Arabi, 1.Basım, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad ve Dimeşk: Daru's-selam ve Daru'l-fahyâ, 1. Basım, 1999.
- Nevevî, Muhyiddin. *el-Minhacu Şerhi Sahihi Müslim bin el-Haccac mea Sahihi Müslim*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 2.Basım, 1995.
- Râzî, Fahreddin. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Daru'l Fikr, 3.Basım, 1985.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-hakîm el-Müsemma bi-tefsîri'l-menar*. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye. ts.
- Rûmî, Fehd bin Abdurrahman. *İtticahatü't-Tefsiri fi'l-Garni'r-Rabi' Aşer*. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 4.Basım, 1997.
- Salih, Duha Muhammed Muhammed – Hızır, Muhammed Abdülkerim. "et-Tecdidü fi't-tefsir, suveruhu ve davabiduhu ve İtticahatuhu". *Mecelletü'l Camiati'l İrakiyye* 36/1 (2016), 19-60.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Darü'l-ma'rife,3. Basım, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Camiu't-Tirmizî*. Riyad: Darü's-selam, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsiru ve'l-Müfessirun*. Mısır: Mektebetü Vehbe, 6. Basım, 1995.

مراجعة كتاب: الرسائل الكاملة للمفكر التركي سعيد حليم باشا، الترجمة: رامي البني (الدوحة: مؤسسة وعي، 2022)، 234
صفحة، الرقم الدولي 978-9933-567-86-6

د. إبراهيم إسماعيل أوغلو | 0000-0002-0982-8774 | ibrahem.isma3el@gmail.com
الباحث في العقائد والأديان، الدوحة، قطر

ملخص

تعرض هذه المراجعة لكتاب تأخرت ترجمته إلى العربية حوالي قرن من الزمان، فتعرّف بمؤلفه شبه المجهول في الثقافة العربية اليوم، وتلخص أبرز أفكاره المنثورة في رسائل الكتاب الثمانية. يكتسب هذا الكتاب قيمته من جانبين، الأول: من مؤلفه فهو قامة كبيرة وهو مفكر وسياسي وشاهد على عصره وتحولات زمنه، والثاني: من مضمونه إذ تمثل الرسائل التي احتواها الكتاب تأريخاً لجانب من التحديات الفكرية في مرحلة حاسمة من مسيرة الأمة التركية مطلع القرن العشرين، ويعد الوقوف عليها مفتاحاً لفهم التحولات اللاحقة والتي تمتد آثارها إلى اليوم.

الكلمات المفتاحية: سعيد حليم باشا، الدولة العثمانية، الحركات الفكرية المعاصرة .

İsmailođlu, İbrahim. "Kitap İncelemesi: er-Resâilü'l-kâmile li'l-mufekkiri't-Türkî Saîd Halîm Paşa". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 98-110.

معلومات العطف

23/01/2024	تاريخ الإرسال
01/04/2024	تاريخ القبول
30/04/2024	تاريخ النشر
مراجعات خارجيات / تحكيم مزدوج	التحكيم
يُعلن أن هذه الدراسة قد تم إعدادها وفقاً للمبادئ العلمية والأخلاقية، وأن جميع الدراسات التي تم الاستفادة منها قد تم ذكرها في قائمة المراجع	بيان القيم الأخلاقية
تم البحث ببرنامج Turnitin	البحث عن التشابه
akademikanalizdergisi@gmail.com	إخار الخلل في القيم الأخلاقي
لم يتم الإبلاغ عن تضارب في المصالح	تضارب المصالح
لم يتم استخدام تمويل خارجي لدعم هذه الدراسة	التمويل
يملك المؤلفون حقوق الطبع والنشر لأعمالهم المنشورة في المجلة، ويتم نشر أعمالهم بموجب ترخيص Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0	حقوق الطبع والنشر والترخيص

Kitap İncelemesi: *er-Resâilü'l-kâmile li'l-mufekkiri't-Türkî Saîd Halîm Paşa*, Çev. Rami el-Bennâ (Doha: Müessesetü va'y, 2022), 234 sayfa, ISBN: 978-9933-567-86-6

Dr. İbrahim İsmailoğlu | 0000-0002-0982-8774 | ibrahem.isma3el@gmail.com
Dinler Tarihi Araştırmacısı, Doha, Katar

Öz

Arapçaya çevirisi neredeyse bir asır gecikmiş olan bu kitap hakkındaki bu inceleme, bugün Arap kültüründe neredeyse hiç tanınmayan yazarı tanıtmakta ve kitabın sekiz mektubundaki ana fikirleri özetlemektedir. Bu kitabın iki açıda değerli olduğu söylenebilir. Birincisi, büyük bir şahsiyet, düşünür, siyasetçi olan yazarın son dönemdeki değişimlerin bir tanığı olması, ikincisi ise kitapta yer alan mektupların, Türk ulusunun yirminci yüzyılın başındaki konumlanması hakkında entelektüel bilgi sunmasıdır. Bunların anlaşılması günümüze kadar uzanan sonraki dönüşümleri anlamak için bir anahtar mesabesinde.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, Osmanlı devleti, Çağdaş düşünce akımları.

Atıf Bilgisi İsmailoğlu, İbrahim. "Kitap İncelemesi: *er-Resâilü'l-kâmile li'l-mufekkiri't-Türkî Saîd Halîm Paşa*". Akademik Analiz 2 (Nisan 2024), 98-110.

Geliş Tarihi	23/01/2024
Kabul Tarihi	01/04/2024
Yayın Tarihi	30/04/2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	akademikanalizdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Book Review: al-Rasa'il al-Kāmilah lil-Muffakkir al-Turkī Sa'īd Ḥalīm Bāshā, Translation: Rāmī al-Bannī (Doha: Mu'assasah Wa'y, 2022), 234 pages, ISBN: 978-9933-567-86-6

Dr. İbrahim İsmailođlu | 0000-0002-0982-8774 | ibrahem.isma3el@gmail.com

Researcher in History of Religions, Doha, Qatar

Abstract

This review presented a book whose translation into Arabic was delayed for about a century, introducing it to its semi-anonymous author in Arab culture today, and summarizing its most prominent ideas scattered in the eight letters of the book. This book acquires its value from two aspects, the first: from its author, he is a great stature, a thinker and a politician, and a witness to his era and the transformations of his time, and the second: from its content, as the messages contained in the book represent a history of part of the intellectual challenges at a crucial stage of the Turkish nation's march at the beginning of the twentieth century, and standing on them is a key to understanding the subsequent transformations whose effects extend to today.

Keywords: Said Halim Pasha, Ottoman state, Contemporary thought currents.

Citation İsmailođlu, İbrahim. "Book Review: al-Rasa'il al-Kāmilah lil-Muffakkir al-Turkī Sa'īd Ḥalīm Bāshā". Academic Analysis 2 (April 2024), 98-110.

Date of Submission 23/01/2024

Date of Acceptance 01/04/2024

Date of Publication 30/04/2024

Peer-Review Double anonymized- Two External

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks Yes – Turnitin

Conflicts of Interest akademikanalizdergisi@gmail.com

Complaints The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

المدخل

يتألف الكتاب من مقدمة للمشرف على ترجمة الكتاب الأستاذ الدكتور رمضان يلدرم يعرف فيها بشكل مجمل بصاحب الرسائل سعيد حليم باشا وبرسائله، ذكر فيها أن سعيد حليم باشا هو حفيد محمد علي باشا صاحب مصر، وأنه ولد في القاهرة عام 1864م وانتقل إلى إستانبول عام 1870م وأنه كان يجيد عدة لغات منها العربية والفارسية والفرنسية والإنكليزية، وأنه أتم تعليمه في سويسرا في مجال العلوم السياسية، وأنه عمل مع السلطان عبد الحميد حتى عينه والياً على الروملي (شبه جزيرة البلقان والمقاطعات التابعة لها)، لكن علاقته ساءت بالسلطان حتى طرد من إستانبول وانضم بعد ذلك للجهة المعارضة للسلطان عبد الحميد، وعين لاحقاً في عدد من المناصب حتى وصل إلى منصب الصدر الأعظم في الدولة العثمانية 1913م واستقال من منصبه في 1917م، اتهم لاحقاً بمسؤوليته عما سمي بإبادة الأرمن ونفي إلى مالطا وانتهى به المقام في روما التي اغتيل فيها عام 1921م على يد أحد الأرمن.

تنقل سعيد حليم باشا بين عدة بلاد وأقام مدة في فرنسا، ورسائله نشرها بالفرنسية ابتداءً ثم ترجمت للعثمانية ولغات أخرى بعد ذلك، وهي بمجملها تعود للفترة بين 1910م و1921م، وبذلك يظهر أنه لم يتخلى عن اشتغاله الفكري حتى وهو في منصب الصدر الأعظم.

وتبدو معارضته للسلطان عبد الحميد -كما بين مشرف الترجمة على الكتاب- تعود لفهمه المجرّد لمبادئ الإسلام التي قدّر أنه تم الجور عليها، ولم يكن انخراطه مع إسلاميين آخرين في معارضة السلطان عبد الحميد عائد لدوافع قومية ولا تغيرية، حيث تظهر رسائله رغبته في ترشيد مرحلة التغيير التي تلت عبد الحميد، وتحذر من انحرافها إلى استيراد أعمى.

يلاحظ أن سعيد حليم باشا نشر مقالاته بالفرنسية، ثم ترجمت إلى التركية، ويبدو أنه كان يريد لأفكاره أن تكون عالمية ولا سيما أن الترجمة عن الفرنسية شائع بعكس الترجمة عن التركية في تلك الحقبة، ولعله قدّر أن ذلك أدهى لأن يطلع عليها التيار التغريبي فرنسي الهوى في المجتمع العثماني نفسه.

يتألف الكتاب من ثمانية رسائل، وهي بالرغم من كتابتها في فترات متفرقة لكنها ليست أجنبية عن بعضها وتبدو في نهاية الأمر وكأنها فصول من كتاب واحد، وأما مضامينها فيمكن تلخيصه في نقاط رئيسية:

النقطة الأولى: التوعية بأزمة الانسحاق الحضاري والتنكر للهوية والذوبان في الوعي الغربي، حيث شنع في جميع رسائله على النخبة "المتنورة" التي ظهرت باسم مجتمعتها وتنكرت لهويته واقتاتت في الوقت نفسه على أفكار مستوردة، فكانت نخبة طفيلية في الاتجاهين، لم تؤد واجباتها كما ينبغي، وأقحمت المجتمع والدولة في مشاكل مستوردة.

النقطة الثانية: تأكيد الاختلاف بين طرق مكة وطرق روما، وهو مصطلح أدبي استعمله سعيد حليم باشا ليشير فيه إلى الاختلاف بين الهوية الإسلامية والهوية الغربية، وأن طرق الغرب إن أوصلتهم إلى روما؛ فلا بد لطرق المسلمين أن تنطلق من مكة وتنتهي إليها، بمعنى أن حلولهم لمشاكلهم ينبغي أن تنطلق من أفكار الإسلام لا أفكار الغرب.

النقطة الثالثة: الاعتراف بتخلف المسلمين، لكن رده إلى عوامل اجتماعية واقتصادية ومادية، يمكن تعويضها بالتربية والتعليم، ورفض تحليلات الغربيين برد تخلف المسلمين للإسلام نفسه، فذلك نقل للمشكلة إلى سياق ميتافيزيقي وإهمال للعوامل الموضوعية، وهو بنفس الوقت هجوم غربي باسم المادية على الإسلام لا يقل عن الهجوم الصليبي باسم المسيحية قبل ذلك.

النقطة الرابعة: الحث على تفعيل الإسلام باعتباره منظومة متكاملة يرتبط بعضها ببعض بشكل لا يتجزأ، فالتمسك بالإسلام يعني التمسك به في مستوياته العقدية والتشريعية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ويرأيه فالانحطاط يبدأ بالابتعاد عن الإسلام سواء تم عبر استعادة سلوكيات ما قبل الإسلام، أو تم عبر استيراد أفكار الغربيين الثقافية والاجتماعية.

النقطة الخامسة: التأكيد على أن تطوير مؤسسات المسلمين بدلاً من استيراد مؤسسات الغربيين، فالتطوير يراكم التجارب والخبرات، بعكس الاستيراد فهو سلوك الكسالى ومآله الفشل.

النقطة السادسة: رفضه للتوجه القومي وتأكيد أن الإنسان في الإسلام ليس عنصراً قومياً، وأن القومية ستؤدي للنسبية الأخلاقية وستهدر المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وبالتالي تصبح الأخلاق قاصرة داخل العرقية الواحدة، ويباح تركها مع بقية الأعراق، فالقومية بهذا الشكل سلوك مرفوض إسلامياً، ومخالف لهوية الدولة العثمانية وتركيبها الاجتماعية.

النقطة السابعة: حثه على ضرورة وجود طبقة اجتماعية مميزة داخل المجتمع، تتمتع بمكانة محترمة ونفوذ اجتماعي نتيجة لتميزها بما وهبته من ملكات وما طورته واكتسبته من معارف وقدرات، فتؤدي دورها في التعبير عن هوية المجتمع وإنعاشه، وتأكيد أن هذه الطبقة المتميزة يفرزها المجتمع الحي بشكل طبيعي فهي ليست شيئاً يسيراً مثل تعيين موظفي الدولة وندماء الحكام، ويرأى سعيد حلیم باشا فإن القطيعة مع الروابط الاجتماعية والتراث الروحي والفكري من العوامل التي تعيق وتمنع ظهور هذه الطبقة المميزة التي يمكن أن تعالج مشاكل المجتمع.

ما سبق عرض مجمل عن المؤلف وأفكاره الكبرى، وفيما يلي تعريف برسائله على التوالي:

1. الرسالة الأولى: مقلدنا

سلط الضوء فيها على أن جهود العثمانيين في خلع السلطان عبد الحميد فتحت المجال للسؤال حول الطريقة المثلى للمرحلة التي تليه، ويبين سعيد حلیم باشا أن عدداً كبيراً من رجال تلك المرحلة رأوا الحل باستيراد أفكار الغربيين وأنظمتهم وتطبيقها كما هي بين العثمانيين، لكنه سعى للقول بأن هذا الأسلوب فيه الكثير من الإشكالات، وأن التخلص من استبداد عبد الحميد يقتضي السعي نحو عدم الوقوع تحت استبداد آخر، ذلك أن استيراد منتجات الآخرين وفرضها في بيئة أخرى هو استبداد جديد وهذا يعني الفشل في الحفاظ على مكتسب الحرية.

ثم ينتقل للقول بأن تقدم الحضارة الغربية وما أنتجته من مؤسسات ولّد شعوراً بالانبهار بها، لكن رغبة النخبة العثمانية بالاستفادة من هذه الحضارة لم تسلك سبيلاً صحيحاً، فهي سعت لاستيراد تصورات وافدة غريبة عن البيئة العثمانية وما تستند إليه من تصورات وأفكار ذاتية، وفي هذه النقطة يبين سعيد حلیم باشا بأن أفكار كل مجتمع؛ فيها نمط من خصوصياته واحتياجاته، وهذا تحديداً ما يجعل فكرة الاستيراد عقيدة وغير مفيدة، ويرى بأن طريق الاستيراد هذا من عمل الكسالى فهو مغرٍ لما فيه من سهولة، لكنه عائق من أداء الواجبات الاجتماعية بشكل عقلائي.

يرى سعيد حلیم باشا بأن الاضطراب الذي حصل بعد خلع عبد الحميد أشعر بالحاجة لتعديل القوانين، فلجأت النخبة العثمانية إلى التاريخ الغربي عموماً والفرنسي بشكل خاص لتستخرج منه قواعد ونظريات تفرضها على المجتمع دون إدخال أي تعديل فيها، وبذلك تم تبني مجموعة من الأفكار والتصورات غير المنسجمة مع هوية المجتمع وتاريخه، ظناً أن ذلك كاف للإصلاح. ويرأى سعيد حلیم باشا فالأصل تقديم هوية المجتمع واحتياجاته على محاولات الترفيع الفكري لأن هوية المجتمع ستظهر مرة أخرى على السطح وستظهر خواء البناء الذي تجاهلها، كما أن سعيد باشا يشير لكون مسعى الاستيراد ذلك تم على يد فريق من المجهولين المشكوك

بأمرهم ورأى ضرورة تدارك ذلك الخلل بإصلاحات عن طريق جماعة من المخضرمين والخبراء ليتم التخلص من الأفكار الأجنبية التي لا يمكن تطبيقها، الأمر الذي يساهم في الوصول لنظام دستوري يناسب المتطلبات والاحتياجات في تركيا.

ويشير سعيد حليم باشا لأحد صور التقليد والمتمثلة بمسألة تشكيل الأحزاب المتصارعة، ويرى أن بعض العثمانيين رأوا أن هذا النموذج الموجود في الغرب هو الأصل في السياسة، إذ لا سياسة في جو من الائتلاف والتضامن، فأسسوا أحزاب متصارعة من قبيل رسم واستعارة لمظهر سياسي فقط، ويسأل: هل عدم وجود سياسة قائمة على الائتلاف والتضامن يعني استحالة تطبيقها؟ ويدعو إلى التأسّي بأرباب العلوم البعيدين عن الأناية فهم يجعلون اختلافهم باعثاً للاتحاد، ولذلك تبني بعض العلوم على بعض ويتقدم العلم، وهذا هو الواقع الذي يحتاجه المجال السياسي العثماني كي يحصل انتعاش اقتصادي.

يختم سعيد حليم باشا هذه الرسالة بتأكيد أنه السعي نحو تغيير عادات وأعراف المجتمع فجأة، وليد جهل بسنن التطور البشري، وأن من أراد الاستفادة من التجربة الغربية فليس الطريق استيرادها عبر انسحاق حضاري فالمجتمعات الغربية بنت أنظمتها وفقاً لاحتياجاتها ولم ينقل بعضها من بعض كما يفعل العثمانيون اليوم.

2. الرسالة الثانية: المشروطة

يتحدث فيها عن نظام الملكية الدستورية الذي أقر عام 1908م، وفي موضوع الدساتير هو يرى بأن ما عرف باسم التنويريين من النخبة السياسية غاب عنهم أن الدساتير والقوانين ليست هي التي تصنع الإنسان، بل الإنسان هو الذي يصنعها، ولذلك أخطأوا حين ظنوا بأن ترجمة الدساتير الغربية والقوانين الفرنسية كافية لوحدها لإحداث التغيير وصيانته من الانحراف، ويعرض في هذه الرسالة للآثار التي ترتبت على صنيعهم وبأن الدستور المستورد لم يكن الحل السحري لواقع البلاد، وبأن العيوب التي حاربوها في شخص عبد الحميد؛ عادت بصورة أخرى أحدثت فوضى نتيجة لسعي المتنفذين لزيادة صلاحياتهم أو سوء استعمالهم لها، حيث يرى سعيد حليم باشا بأن بعض الصلاحيات ما كان ينبغي لها أن تسلب من صاحب السلطة، وأن توزيعها على مجلس ضعيف يفتقد القوة والاحترام قاد للتشرذم والاضطراب.

يعيب سعيد باشا على النخبة العثمانية استيراد دستور لا يناسب واقع العثمانيين وهويتهم وتاريخهم ومثل ذلك استيراد أنظمة القضاء، والتخلي عن النظام القضائي في الإسلام، الأمر الذي لم يؤد إلى نتائج مفيدة بل يتوقع لها أن تكون مدمرة مع الوقت، وقد يحتاج للتخلص من آثارها السلبية عدة أجيال.

كما ينبه سعيد حليم باشا إلى أن الوحدة السياسية في السياق الغربي تقوم على القومية بينما هي تقوم على الدين في السياق العثماني المتنوع، وتقليد الغربيين في هذا سيعني الانسلاخ عن الهوية العثمانية وما تدين به، وسيؤدي ذلك لانسلاخ العثمانيين عن وجودهم التاريخي بأكمله.

ويختم سعيد حليم باشا هذه الرسالة بتأكيد أنه الدستور ينبغي أن يكون عملاً وطنياً خالصاً ويكون محصلة للتطور الطبيعي للأمة، وإلا فمن يستورد الدساتير هو وكيل للغربيين في الدولة العثمانية وعدو لمؤسساتها التي لا تزال محافظة على هويتها.

3. الرسالة الثالثة: أزمنا الاجتماعية

يتحدث سعيد حليم باشا في هذه الرسالة عن مظاهر التفكك في المجتمع العثماني ويحلل أسبابها، ومن ذلك قضية المؤثرات الأجنبية فمع مقارنة الواقع العثماني المتردي بالواقع الغربي المتقدم؛ انبهرت فئة من العثمانيين بأضواء الحضارة الغربية ورأوا أن تجاوز مشاكل الواقع العثماني والعبور إلى واقع متقدم يقتضي السعي نحو التغريب والفرنسة تحديداً، حتى إن من تحدث الفرنسية بدلاً عن التركية؛ ومن هجر الدين وانغمس في القمار واتخاذ العشيقا؛ فقد بلغ أعلى درجات التمدن بمقياس هؤلاء، وهذا يعني بالضرورة جر الفساد والانحطاط لدين الدولة وأخلاقها وعاداتها التي كانت تعد من معوقات الحداثة، فتم التعدي عليها بشكل عنيف، والتحق عدد كبير من الطلاب ليدرسوا في فرنسا والواقع أن الدول الغربية أنشأت مؤسسات مالية وتعليمية لجذب المؤيدين وقابلي الانتداب، والمبشرين بثقافة تلك الدول.

ويرى سعيد حليم باشا أن مؤسسات التعليم التي أنشأت وفق الرؤى التغريبية، أفقد التشبه العقيم بطرق التعليم الغربي بما فيه من تنحية لهوية المجتمع وتقاليد القائمة على التربية والاحترام تلك المؤسسات قيمتها، وخرّج مجموعة من الطلاب دون مرتبة الجهال، وزال احترام الآباء، أعقب ذلك صدور قوانين بدعوى حماية الطفولة رفعت سلطة الوالد عن ولده، وبذلك كانت أفعال الطبقة المتنورة عاملاً في الانحدار والانحلال.

ومن علامات تلك الأزمة الاجتماعية أن الاستبداد دمر ظهور طبقات اجتماعية مميزة ينتجها المجتمع بشكل طبيعي يكون لها إسهام في إنعاشه، وظهور مثل هذه الطبقة ليس شيئاً سيراً مثل تعيين موظفي الدولة وندماء الحكام، ويرأيه فإن القطيعة مع الروابط الاجتماعية والتراث الروحي والفكري من العوامل التي منعت ظهور هذه الطبقة المميزة التي يمكن أن تعالج مشاكل المجتمع، فهو يرى أن الواجبات الاجتماعية تنبع من المبادئ الأساسية للإسلام، فأداء مثل هذه الواجبات يعني أداء الواجبات الدينية، لكن الحاصل أنه بدل البحث في القيم الدينية والروحية للخلاص من هذه الإشكالات، يتم اللجوء إلى النظرة المادية وحدها وبذلك تهدر فرص القيام بالواجبات الاجتماعية كما كان ينبغي لها.

ويرى سعيد حليم باشا بأن أخطر جوانب الانهيار الاجتماعي العثماني تتمثل بشعارات النساء المتعلقة بخلع الحجاب والاختلاط واستيراد نمط معيشة نساء الغرب، وهي مطالب ينادي بها بعض الرجال أيضاً وتقدم بقلب العمل النبيل. ولأن المجتمع يبدي معارضته لمثل ذلك توسع الصراع واستخدم دعاة الفكر النسوي هذا البروبغندا لنشر أفكارهم.

ومن أبرز تلك العيوب التي يشير لها سعيد حليم باشا هي عدم إدراك النخبة السياسية ورجال الدولة لما سبق ذكره من إشكالات، والادعاء بأن سبب ذلك هو الجهل، ففي ذلك تزكية للنفس من التقصير وكأنه لا عيوب إلا قلة العلم، وأما الإشكالات الأخلاقية فكأنه لا قيمة لها!

ويختم سعيد حليم باشا هذه الرسالة بالقول إن المجتمع العثماني فقد قوته العقابية بسبب الفوضى والاضطراب، ولم يعد بإمكانه منع السلوكيات السيئة، أو إجبار من يعارضون المجتمع على الخضوع والالتزام، وما ذلك إلا دلالة على واقع التفكك الاجتماعي، ويرأيه فقوانين السلطة التنفيذية قد لا تكون مفيدة لضبط ذلك الواقع إلا إن استعانت بوسائل اجتماعية مثل تشجيع إنشاء منظمات للدفاع الاجتماعي، وتوعية الرأي العام واقتران وربما تقديم الصفات الأخلاقية مثل الفضيلة والتربية والأدب على المعرفة.

4. الرسالة الرابعة: أزمنا الفكرية

يرى سعيد حليم باشا بأن أزمة العثمانيين الفكرية تتمثل في أن بعض نخبهم الثقافية بدلاً من الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية وتوظيفها في تقدم الدولة العثمانية؛ اختارت الذوبان في الوعي الغربي، ولذلك فهم ينشرون المرض الذي ألم بهم على أنه العلاج للتححر الوطني، وينتج عن ذلك أنه باسم التقدم والنهضة؛ يتم تعكير المجتمع وجره إلى المجهول.

والمفارقة التي يشير لها سعيد حليم باشا بأن طريقة هذه النخبة التغريبية لا تشبه العقلية التي جعلت منها سيداً لها (وهي العقلية الغربية)، فهذه النخبة تشتم بلدها وتكيل له الاتهامات، ونتيجة لجهلهم بحقيقة مجتمعهم يمارسون الأستاذة في كيفية بناء المجتمع كما يتصورون. لكن العقلية الغربية في حال ظهر خطأ ما، أو ظهرت الحاجة لتصحيح ما؛ فإنهم يسعون للتصحيح وتلافي الخطأ، وأما النخبة التغريبية فإنها تهدم الموجود وتستبدله على الفور، فطريقة الغربيين هي الإصلاح، وطريقة تلك النخبة هي التدمير والاستبدال والبدء دوماً من الصفر، وهذا يحرم من تراكم الخبرات، ويمنع الاستفادة من دروس الماضي، كما أن الاستبدال الذي يفعلونه هو في حقيقته إجبار، وبالتالي فهو استبدال وتعسف سيقود للحكم المطلق وتغييب العقل والقانون، ونهاية ذلك كارثية، والدرس الذي يخلص له سعيد حليم باشا أن المعارف المكتسبة عشوائياً لا تمنح صاحبها كفاءة ولا قوة لأنها بلا منهج ولا غرض، وأذاها لا يقتصر على أصحابها بل يتعدى إلى إيذاء الآخرين.

يرى سعيد حليم باشا أن احتقار التغريبيين لتاريخ العثمانيين بما فيه من أخلاق ودين؛ جعلهم يظنون أن مجتمعهم حديث التشكل، وما ذلك إلا لاحتقارهم أسلافهم وجهلهم بتاريخهم، لذلك يسعون لتبديل روح المجتمع وهجر أفكاره، ويشدد سعيد حليم باشا بأن أوجب الواجبات هي إدراك الذات ومعرفة النفس ثم مقارنة ذلك بما عند الآخرين، ويقترح أن تدرس الروح التجديدية الغربية في بيئتها بدلاً من السعي لجلبها للمجتمع العثماني فتدمره وتضره، ويشبه سعيد حليم باشا تلك النخبة التغريبية بالطفيلي فهو طفيلي متعلق بالغربيين من جهة، وهو طفيلي على مجتمعه يعيش بفضله ويزدرية من جهة أخرى.

ويشير سعيد حليم باشا لأحد تناقضات الساحة الفكرية العثمانية، فالمثقفين القدامى جهلوا حضارة الغرب فأشاعوا عداوتها، والمنهريين بالغرب من المثقفين الجدد أنستهم التبعية للغرب أنفسهم، فصاروا أشد ضرراً من أسلافهم، ومثل ذلك حال التعليم فالتعليم بالأمس لم يواكب التطورات والتجارب، وتعليم اليوم يشبه العلم لكنه زيف.

يختم سعيد حليم باشا هذه الرسالة بقوله إن الشغف بالتغريب والإيمان به والتنكر للأمة هو أساس المشكلة، وهو أمر لا يفعله الغربيون أنفسهم، فلو قيل للألمان إن خلاصكم يتطلب هجر الحضارة والحكمة الألمانية، هل يعدون ذلك القائل مصلحاً ألمانياً؟ ويرى بأنه لا بد من الإفادة من الحضارة الغربية لكن "عبر تكييفها مع حضارتنا وتعزيز وجودنا الروحي وتنمية قدراتنا فهذه هي الطريقة الشرعية بعكس الانهزام الحضاري، وبهذه الطريقة ندرك أن طريق التجربة من عوامل حضارة الغربيين لكن اللادينية نتيجة انحراف في فكرهم وبالتالي فهي ليس علامة تفوق فكري مثله مثل العقلية العلمية".

5. الرسالة الخامسة: التعصب

يذكر سعيد حليم باشا بدايات الحضارة الغربية التي ابتدأت بالصراع بين رجال الدين المسيحيين الذين تعصبوا للجهل فولد ردة فعل نتج عنها عدا للدين بسبب رجال الدين، كما إن الجغرافية الإسلامية الملاصقة للغربيين بما امتلكته من كنوز أدت ليصير العالم الإسلامي مكروها من طرف الكهنة المسيحيين، وقد أدرك المسلمون ذلك وخبروه عبر الحروب الصليبية، حيث كانت رؤية الغربيين للمسلمين تجعلهم في مرتبة المخلوقات المنحطة.

ومع تجاوز الغربيين للخرافات المسيحية ترجع عداؤهم -المنطلق من خلفيات دينية- للمسلمين ظاهرياً، لكن مع انتشار الفكر المادي، صار العدا المستند للفلسفة المادية يؤدي دور العدا القديم المستند لخلفيات دينية، وبذلك عاد العدا القديم بثوب

الاستعمار الجديد، فصار العسكر بديلاً للقديسين، ووقع العالم الإسلامي تحت هجمات الغرب باسم التحضر والإنسانية بدلاً من الحملات الصليبية القديمة.

يرى سعيد حليم باشا بأن ربط تطور الإنسانية بترك الدين كما يدعي الغربيون دعوى لا دليل عليها، بل الدليل عكسها، فتطور الإنسانية كان يقاس بتطور الأفكار الدينية، ولذلك فهذه أحكام تعسفية سخيفة نتيجة مقارنات عشوائية بين المسيحية التي لا يعرفونها إلا قليلاً، وبين الإسلام الذي لا يعرفونه أبداً، ومنشئ الخلل اعتقادهم بأن اشتراك المسيحية والإسلام بمسمى الدين؛ كاف للحكم عليهما بنفس الطريقة، فالشريعة الإسلامية كانت مصدر تأثير فعال في المجال الإسلامي. لكن ينسب المسيحيون تخلف المسلمين إلى الدين لأن الدين؛ الذي انتمى له الأحرار والرهبان كان سبب تخلفهم، ففكروا بذات الطريقة، على أن تصورهم هذا خاطئ لا تسنده الحقائق التاريخية وتجارب المجتمعات الإسلامية، بل إن تخلف المسلمين عائد لعدم اتباعهم قواعد دينهم.

ويرى سعيد حليم باشا أن الاتهامات الموجهة للإسلام باسم العلم والتقنية والأفكار الحديثة، ليست أكثر إنصافاً من الاتهامات باسم المسيحية، لكن الفرق أن الاتهامات الجديدة "يريدون إسكاتنا عبرها ويتهموننا بالتعصب، بالرغم من أنه لا أهداف عدوانية لدينا تجاه الغرب لحرمانهم من دينهم وأوطانهم وحررياتهم وثرواتهم" ومرد عداء المسلمين للغرب هو الدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم وعقيدتهم، بينما تظهر عداوة الغرب حتى باستخدام المشاعر الإنسانية المشجعة على التقدم، كما أن تهم التعصب التي يلصقونها بالعالم الإسلامي تنبع من غضبهم العميق الناجم عن عدم قدرتهم على تدمير الشخصية الإسلامية، وضياع جهود الحملات الصليبية وجهود التنصير هباء، وبذلك فالشخصية الإسلامية هي محارب قوي، بإمكانها مقاومة غزو الغرب وتستحيل هزيمتها، وهذا ما يستفز الغربيين ويحرضهم للمثابرة على غزو المسلمين.

6. الرسالة السادسة: لماذا تأخر المسلمون؟

يسجل سعيد حليم باشا ملاحظة مفادها أن حديث التغيير والتقدم ومشكلة تخلف العالم الإسلامي كان حديث زمانه، ولأن تخلف المسلمين كان عاماً؛ ولأن البحث في أسباب تخلفهم لم تكن موضوعية وحيادية؛ فقد أعاده البعض للقاسم الجامع بينهم وهو الإسلام، وبذلك أخذت قضية تخلف المسلمين شكلاً دينياً، ويرأي سعيد حليم باشا فلو لم يطرح المسيحيون هذا التفسير ويجعلوا منه موضع نقاش؛ فلا شك أن هذا الأمر لم يكن ليصل إلى هذا النحو.

يرى سعيد حليم باشا بأن الحدث الاجتماعي تؤثر فيه المعتقدات الدينية كما تؤثر فيه عوامل مثل التاريخ ونمط الشخصية والطبيعة العقلية والبيئة والمناخ، ويرى بأن سؤالاً مثل: لماذا حال الدين الإسلامي بين الدول الإسلامية وبين التقدم الذي يعيشه الغرب؟ هو سؤال خاطئ، وآثاره سلبية، لأنه يوجه البحث عن حل للتخلف في سياق ميتافيزيقي، وبذلك سترك الطبيعة التاريخية والاجتماعية للحدث، وسيتم الوصول لنفس النتيجة السلبية التي وصل إليها من سلك ذات الطريق قبلنا، يرى سعيد حليم باشا أن تخلف المسلمين ناتج عن سلوكيات جاهلية تجاوزت الإسلام حيث استوردت بعض الأقوام الإسلامية من تاريخها الجاهلي قبل الإسلام، كما أنه تخلف مادي تجريبي، ساهمت في تكريسه عداوة الدول الغربية لدول المسلمين، فهو يرى أن الحروب الصليبية والعداوات اللاحقة خلقت نوعاً من الكره المتبادل، الأمر الذي جعل بعض المسلمين يزدرون التطور التدريجي للحضارة الغربية ولا سيما عبر المنهج التجريبي في دراسة الطبيعة، التي كانت الصناعة أول ما ازدهر من آثاره، فوفرت الصناعة قدراً كبيراً من الكفاءة مع القليل من الجهد، خصوصاً مع اكتشافات الفيزياء والكيمياء، لكن ذلك التقدم الصناعي أيقظ شهوة الربح على حساب الآخرين، فكان الاستغلال والسيطرة والغزو ونهب ثروات الآخرين، وبذلك الواقع الصناعي المتقدم عجز المسلمون عن مواجهة الغربيين بسبب المعدات

وأدوات الحرب الجهنمية، وبذلك ساهم الغزاة بسلوكياتهم الوحشية مرة أخرى بتكريس ردة فعل المسلمين، فالناس لا يطيقون الرضوخ للهيمنة.

يشير سعيد حليم باشا لإشكالية أن دعاة التنوير في العالم الإسلامي لديهم تصورات خاطئة تحول دون أدائهم لواجباتهم، فالأمر عندهم يحل بتقليد الغرب، ويرى أن عموم الأمة تنشد التقدم عبر المبادئ والتقاليد النابعة من دينها، لكن التنويريين قلة، وهم وإن كانت أهدافهم وطنية لكنها قائمة على مبادئ غربية، ولذلك فثمة فجوة بين عموم المجتمع وبين التنويريين في جميع أنحاء العالم الإسلامي، نتج عن ذلك ازدياد التنويريين للمجتمع الذي لا يطيعهم فيما أرادوا، وأدى عجز التنويريين عن إقناع الشعب بمشروعهم لجعلهم يمارسون ضغوطاً مترافقة مع الضغوط التي يثيرها الأجانب، فوصلت الحياة المعيشية إلى حد لا يطاق.

يرى سعيد حليم باشا إن بناء نموذج حضاري مثالي لا يستمد من دين الأمة وتاريخها لا يمكن الوصول إليه أبداً، لأن المثل التي لا تستند إلى قيم أخلاقية ومعنوية دينية لن تؤثر في قناعات الناس بشكل فعال، وستتحول إلى شعارات تفتح المجال للانتهازية والأناية، كما أن الطبقة المثقفة في بلاد المسلمين لن تؤدي واجباتها بشكل جيد إلا إن خدمت الأهداف الوطنية للمجتمعات الإسلامية، لا جعلها مسرحاً لتجربة مختلف الأفكار الغربية.

7. الرسالة السابعة: الأسلمة

يرى سعيد حليم باشا بأن الإسلام يمثل أعلى مستوى من النظام الاعتقادي، والنظام الاعتقادي مبني على نظام أخلاقي، والنظام الأخلاقي نابع من النظام الاجتماعي، ويتولد من النظام الاجتماعي السياسي، وبذلك تترابط هذه الرباعية، وتشكل واقعاً متناعماً، ولذلك فالإسلام دين إنساني لكونه يجمع بين النظريات والعلوم ومنها المادية والتجريبية، وبين المعتقدات الغيبية، وبذلك فهو ليس مثالياً يتعالى على التطبيق والتمثل في الحياة، وليس متروكاً لفهم الناس وتقريراتهم بشكل كامل، بل فيه المثل العليا، وفيه الاجتهادات التي تسعى للاقتراب من تلك المثل وتحقيقها، وبذلك فمعنى الأسلمة كما يقول بها سعيد حليم باشا تعني التفسير المستمر للمعتقدات والأنظمة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للإسلام بالطريقة الأنسب لاحتياجات الوقت والبيئة، والمسلم هو من يعمل وفقاً لذلك وأما من يتبع النظام الأخلاقي لكانظ والقانون الفرنسي فهو جاهل مهما بلغ علمه، كما أنه متناقض لإقراره بمجموعة من الأفكار المتصارعة.

إن النظام الاعتقادي في الإسلام كما يرى سعيد حليم باشا؛ يؤمن بوحدانية الله، وكلما تطور العلم اتضحت وحدانيته بما يناسب وعي الناس المستجد، كما أن الإيمان بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم يكشف مبادئ الحرية والعدالة والتضامن، وهي مبادئ لسعادة الإنسان، وكلما ترقى العقل البشري فإنه يدرك تعالي الإسلام وحقائقه، كما أن عقيدة المسلم المؤيدة بأقوى الأدلة تعني أنه يحمل أقوى القناعات، وبذلك فالإلحاد واللا دينية مجرد انحطاط فكري وروحي، كما أن النظام الأخلاقي في الإسلام مستمد من النظام الاعتقادي، وعلى سبيل المثال فقد ضمن الإسلام الحرية لكي يتطور عقل الإنسان، فالحرية على ذلك ليست حقاً سياسياً أو قانونياً بل واجب ديني، وأما النظام الاجتماعي في الإسلام فهو نابع من القيم الأخلاقية الإسلامية، فيؤمن النظام الاجتماعي الحرية والمساواة ويحافظ على التمايز بين الناس بالقدرات والإمكانات التي يتولد عنها طبقات تؤدي واجباتها الاجتماعية بحسب استعداداتها، ونظراً لارتباط النظام الاجتماعي بالنظام الأخلاقي، فلا شيء يحد من سعادة المجتمع إلا القصور الأخلاقي والأخطاء المرتكبة، فالحرية مثلاً تفقد قيمتها حين تتجاوز قدرات الفرد، لأنها حين تتجاوز قدراته تستحيل ديكتاتورية من خلال البقاء في حيز أكبر من الحجم الحقيقي للفرد. والنظام السياسي ناشئ عن النظام الاجتماعي، وهذا يعني أن المؤسسات السياسية نابعة من المجتمع، ولذلك تسعى لضمان تطبيق الأخلاق الإسلامية والنظام الاجتماعي بشكل أفضل، كما أن الحكم السياسي ليس سوى الحارس اليقظ لتلك الأخلاق ولذلك

النظام الاجتماعي، ومن هنا كانت الصلاحيات الممنوحة للنظام السياسي متفهمة، ولذلك فمن واجب رئيس الدولة أن يحكم بالسرعة لأنها الجزء العملي في حياة الناس، ومن قصر في أداء ذلك الواجب تخلعه الأمة وتأتي بمن يؤدي تلك المهمة كما ينبغي.

يدرك سعيد حليم باشا بأن ما ساقه من كلام هو في المستوى النظري، لكن التطبيق العملي لم يكن على قدر تلك الرؤية لذلك أفرد مساحة واسعة في هذه الرسالة لبيان أن الخلل الذي وقع فيه المجتمع الإسلامي فسقط في الطغيان والاستبداد، وعجز عن اللحاق بعصره وتخلّف إنما حصل نتيجة لعدم تطوير القوى العقلية والفاعلية الإيمانية، فظهرت عيوب أخلاقية مثل النزعة القومية التي تعبر عن تغير أخلاقي، ففي الوقت الذي كانت تهدف الأخلاق الإسلامية لتوحيد الرغبات العرقية في هدف واحد؛ تدهور النظام الاجتماعي نتيجة لتدهور الأخلاق، كانت الأخلاق الإسلامية حيادية لكن مع النزعات القومية فقدت طبيعتها الأممية، وفقدت صفاتها السامية وسط الخرافات العرقية والوراثية التي ورثتها تلك الأعراق من حياتها قبل الإسلام، مما أنزلها من قمته إلى واقع بائس، ولقد وقع الأتراك بما وقع به العرب والفرس من الابتعاد التدريجي عن قيم الإسلام، فنسوا أن الإسلام هو القوة التي خلقت العظمة في ماضيهم، واعتقدوا أن الماضي سوف يعود من الغرب، فبدلاً من البحث عن الخلاص في ماضيهم، انجرفوا نحو الغرب ظانين أنهم سيجدون مستقبلهم عنده، وبذلك فالابتعاد عن الإسلام تم بتأثيرات شرقية (مستمدة من الجاهلية) ثم بتأثيرات غربية، وتبدو نتائج التأثيرات الغربية أخطر وأعظم، ففي الماضي كان الظن أن سبب التخلّف عائد لعدم تطبيق مبادئ الإسلام، وأما اليوم فلا يتم البحث عن أسباب التخلّف في العيوب والتقصير الذاتي بل عبر قطع الروابط مع الإسلام.

ويشير سعيد حليم باشا لعيوب أخلاقية ستنشأ مع النزعات العرقية، حيث تظن بعض الأعراق أن سعادتها مرتبطة بأنايتها وتعصبها، لكن ذلك يتم باسم المجتمع، وينتج عن ذلك أن الفعل الذي يعد جريمة بين الأفراد من نفس العرق، إذا تم بين مجموعة من الأفراد بتوافق مجتمعي فسيصبح فضيلة في هذه الحالة، وهذا لا يمكن أن يرضى به أي منطلق إسلامي، ويرأي سعيد حليم باشا فالإنسان ليس عنصراً عرقياً في الإسلام، بل عنصر اجتماعي وسياسي، وليس لأوهام النظرية القومية مكان في الإسلام، فالإسلام لا يقوي المشاعر الأنانية النابعة من العرقية على الإطلاق، بل يعارضها ويسعى في إقامة علاقات أخوية بين مختلف الأعراق.

8. الرسالة الثامنة: النظام السياسي في الإسلام

يبدأ سعيد حليم باشا هذه الرسالة بالقول إنه إن كانت كل طرق الغرب تؤدي إلى روما؛ ففي العالم الإسلامي كل الطرق تؤدي إلى مكة، وهذا يعني أن كلا العالمين لديه مسار مختلف في بناء أفكاره ومؤسسته.

أسهب سعيد حليم باشا في كل رسائله بالحديث عن الفوارق بين الرؤية الإسلامية والأفكار الغربية، وشنع على من سماهم التنويريين لسعيهم نحو التغريب وزهدهم بدينهم، وبين في جميع رسائله أن طريقهم خاطئ وآثاره مدمرة، ويبدو أنه أراد في هذه الرسالة أن يتوج كتاباته ببيان الخلاصات التي ينبغي الوعي بها، فابتدأ الحديث عن البنية الاجتماعية للإسلام، فبين أنها أسست على الشريعة، وبذلك فالمجتمع الإسلامي يتبع سلطة الشريعة بشكل وثيق، ولأن الشريعة موحى بها من الله فهي تعني سلطة القوانين الأخلاقية والاجتماعية الثابتة التي تناسب المخلوق البشري الصالح، دون خضوع لرغبات الناس وأهوائهم، ولأن الإسلام حرر الناس من الخضوع لأهواء المخلوقين؛ فقد قضى على السلطات الزائفة، وبين أن السلطة إنما تعني سيطرة الشريعة التي تحمل عوامل السعادة المادية والروحية على الحياة.

ومن الأفكار التي يثيرها سعيد حليم باشا وهو يتحدث عن النظام السياسي في الإسلام، حديثه عن مبدأ سلطة الإرادة الوطنية التي يرفعها التنويريون بدلاً من مبدأ سلطة الشريعة، ويرى بأن من يفكر بهذه الطريقة فهو مخطئ، فمبدأ سلطة الإرادة الوطنية نشأ بالأمس بحسب تعبير سعيد حليم باشا، ومع ذلك فقد تم عده مبدأ غير قابل للخطأ أو المساءلة، ويحفر سعيد حليم باشا في الجذور

فيبين أن الغربيين عرفوا "السلطة المعصومة" التي لا تخضع للمساءلة والمحاسبة والمتمثلة بالكنيسة، ومبدأ سلطة الإرادة الوطنية إنما هو استمرار لذات العقلية الغربية، وهو مبدأ عاجز عن تمثيل الأغلبية حقاً، لأنه يتجسد في ممثلين يمارسون السلطة ويستفيدون منها ولا يعم الأفراد، ومبدأ التمثيل هذا منح من قبل لرجال الاستقراط والكنيسة فماذا نتج عنه؟ هو في حقيقته ليس سوى اعترافاً للأقلية لتفرض إرادتها بالقوة، وأما مبدأ سيادة الشريعة فقد أنتج دولة مدنية ولدت من الشريعة لخدمة الشريعة، والقدر الذي تكون فيه الدولة متمسكة بالشريعة هو القدر الذي تكون فيه بعيدة عن الظلم والاستبداد، وانحطاط المسلمين سببه جهلهم بالعلوم الطبيعية والاستفادة منها كما ينبغي، وعليه فإن تخلف المسلمين هو تخلف اقتصادي مادي يمكن تعويضه، وينفي سعيد حليم باشا أن يكون حض الإسلام على العلم مقتصر على العلم الشرعي، ويرى أن هذا الظن هو نتيجة لتقاعس المسلمين عن القيام بواجباتهم وهو الذي أدى إلى التخلف المادي فنتج عنه تخلف اقتصادي وسياسي، وظهر رواد التغريب - وهم أقلية أعجبت بالرفاهية المادية الغربية وأزعجها بؤس الظروف المادية في العالم الإسلامي - فوقعوا في وهم فكري أبعدهم عن فهم حقيقة الحال، ووصل بهم الحال إلى رفض نظام مجتمعهم، لكن هذا الرفض لم يكن نتيجة لبحث ومعرفة بل لهوى غربي وحرص على الملذات المادية.

ينتقد سعيد حليم باشا طريقة الغربيين في تداول السلطة من خلال الأحزاب المتباينة ذات التوجهات الخاصة والتي يمكن أن تقع ضحية لعمليات غير نزيهة لشراء الذمم والولاءات، ويرى أن النظام الإسلامي يوجب على الأفراد الالتزام بتعاليم الشريعة وقيمتها، فإن وصلنا لمبدأ تمثيل الأمة؛ سيظهر أن الأهداف الاجتماعية والميول الذاتية تصب جميعها في سبيل تحقيق الأهداف الاجتماعية للأمة، ولذلك فهو يرى أن مبدأ تمثيل الأمة لا ينبغي أن يكون عبر أحزاب بل عبر نخب تحقق السلام والانسجام السياسي، وبهذا لن تظهر أحزاب شيوعية أو اشتراكية في مجلس تابع للمسلمين، والخلاف الذي يمكن أن ينشأ هو في الطريقة المثلى لخدمة الأهداف المشتركة للجميع، وبالنسبة للتشريع وسن القوانين يرى سعيد حليم باشا أن ذلك ينبغي أن يكون لفقهاء القانون ذوي السمعة الحسنة وهم لجنة مستقلة عن مجلس الأمة، فلا يمكن أن تسن قوانين في العالم الإسلامي لا تستند إلى إجراء متناغم عمره أربعة عشر قرناً، وبعد سن هذه القوانين يتم تأكيدها من قبل الضمير العام للمجتمع، فمصدر الحكم هو الشريعة وكل السعي السياسي سيتبع هذه الغاية ويخدمها، بغير ذلك سيظهر الانقسام وتشتعل العداوات وتتعطل الحكومة، ومؤدى ذلك كارثة اجتماعية خطيرة.

يختم سعيد حليم باشا هذه الرسالة بتأكيده أن ما أثاره ليس بياناً سياسياً واجب التطبيق، فذلك أمر يحتاج دراسات وجهود إضافية، لكنه أراد القول أن السعي لاستيراد النظام السياسي الغربي يؤدي للالتزام بمبادئ الغرب الاجتماعية، وإن حصل ذلك ستضيع الوحدة والأخوة الإسلامية، وسيسود التنافس والعداء، تبعاً لصراعات الغربيين. ويؤكد سعيد حليم باشا بأن تربية المسلمين على التمسك بقيم الإسلام وعدم تقليد أحد ليس شيئاً سهلاً، لكن ذلك لا ينبغي أن يحزن المثقفين الساعين لهذه الغاية بل هو ميدان للنضال وهو المبرر لاشتغالهم في الشأن العام أصلاً.

Kaynakça

Halim Pařa, Said. *er-Resâilü'l-kâmile li'l-mufekkiri't-Türkî Saâd Halîm Pařa*. Çev. Rami el-Bennâ. Devha: Müessesetü va'y, 1, 2022.



Akademik Analiz Dergisi | Academic Analysis Journal

Sayı -Issue 2 | Yıl-Year 2024 |

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Yayın Etiği İlkeleri

Yayın Etiği, daha yüksek editoryal işleme standartları oluşturmak için yazarlar, hakemler ve yayıncılar adına dürüstlük konusunda ısrar eden bir öz-düzenleme mekanizması olarak tanımlanabilir. Yayın için etik standartlar, yüksek kaliteli bilimsel yayınları, halkın bilimsel bulgulara güvenini ve insanların fikirlerine itibar edilmesini sağlamak için mevcuttur.

Etik ilkelere sahip bir araştırmacının şu davranışları sergilemesi gerekir.

- İntihal yapmaz.
- Kaynakları hatalı belirtmez.
- Çürütemeyecekleri itirazları gizlemezler.
- Karşıt görüşleri çarpıtmazlar.
- Verileri yok etmez veya gizlemezler.

Hakemli çalışmalar, bilimsel yöntemi destekleyen ve hayata geçiren çalışmalardır. Bu noktada yayın sürecine dahil olan tüm tarafların (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere uyması büyük önem taşımaktadır. Akademik Analiz dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Akademik Analiz dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştayı Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

- Basın Kanunu (Ulusal Mevzuat)
- Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (Ulusal Mevzuat)
- Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (Ulusal Mevzuat)
- Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri (Uluslararası Kriterler)
- Türkiye Editörler Çalıştayı Kararları (Ulusal Kriterler)

Tekrar Yayın

Tekrar yayın, aynı makalenin veya büyük ölçüde benzer makalelerin birden fazla dergide yayınlanmasıdır. Editör bu tür makaleyi incelemeyi geri gönderir. Bundan sonra editör, tekrar yayına teşebbüs eden yazara belli bir süre ambargo uygulayabilir, yazarın daha önce yayın yaptığı dergide (belki de önceki makaleyi yayınlayan derginin editörü ile eşzamanlı duyuru olarak) kamuoyuna bu durumu açıklayabilir veya bu tedbirlerin hepsini birlikte uygulayabilir.

Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eşzamanlı olarak gönderilmesi

Yazarlar aynı makaleyi aynı anda birden fazla dergiye gönderemezler. Editör, olası eşzamanlı gönderimi öğrenirse, makaleyi alan diğer editör(ler)e danışma hakkını saklı tutar. Ayrıca

editör, makaleyi incelemeyen iade edebilir veya incelemeleri dikkate almadan reddedebilir veya bu kararı ilgili diğer editör(ler)le tartışarak alabilir ve yazarlardan belli bir süre makale başvurusu kabul etmemeye karar verebilir. Ayrıca yazarların işverenlerine yazabilir veya bu tedbirlerin hepsini birlikte hayata geçirebilir.

İntihali Engelleme Amaçlı Kontrol

Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmaktır.

Akademik Analiz, gönderilen tüm makaleleri intihal engellemek için taramaktadır. İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını Turnitin & İthenticate, yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarının uymasıdır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır: İSNAD

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Sahtecilik

Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermektir.

Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmektir.

Katılımcıların Kişisel Verilerinin Korunması

Akademik Analiz, yasal olarak kamuya açık olmayan insan katılımcılarla ilgili kişisel veya hassas verileri veya materyalleri içeren tüm araştırmaların resmi etik incelemeye tabi olmasını şart koşar.

Araştırma Suistimali İddialarının Ele Alınması

Akademik Analiz, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Akademik Analiz editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Akademik Analiz editörleri bu tür bir suistimalin gerçekleşmesine bilerek izin vermeyecektir. Akademik Analiz editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

Etik İhlal Bildirimleri

Okurlar, Akademik Analiz'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiklerinde ya da editöryal içerik ile ilgili (intihal, yinelenen makaleler vb.) herhangi bir şikâyetleri olduğunda akademikanalizdergisi@gmail.com adresine e-posta göndererek bildirimde bulunabilir. Gelişmemiz için fırsat sağlayacağından başvuruları memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yaparız.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE yönergeleri dikkate alınır.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Akademik Analiz Dergisi, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- 1) Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
- 2) Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı hakem değerlendirmesi sürecine alınır.

Editöryal Gizlilik Yükümlülüğü

Akademik Analiz'in editörleri, gönderilen tüm yazıları gizli belgeler olarak ele alır; bu, yazarların izni olmadan bir yazı hakkındaki bilgileri kimseye ifşa etmeyecekleri anlamına gelir. Makale inceleme sürecinde şu kişiler makalelere erişebilir: Editörler, Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri. Bir yazıyla ilgili ayrıntıların yazarların izni olmadan üçüncü bir şahsa iletilebileceği tek durum, editörün ciddi araştırma suistimalinden şüphelenmesidir.

Bilimsel Suistimal İddiaları-Şüpheleri

Bilimsel suistimalin farklı tanımları vardır. Akademik Analiz büyük yayın etiği kurumları tarafından oluşturulan rehberliği takip ederken bu sorunları vaka bazında ele alıyoruz. Editör, etik ihlalden şüphelenirse veya bir ihlal iddiası olursa harekete geçmekle yükümlüdürler. Bu görev hem yayınlanmış hem de yayınlanmamış makaleleri kapsar. Editör, olası suistimallerle ilgili endişeleri dile getiren makaleleri basitçe reddetmemelidir. Etik olarak iddia edilen davaları takip etmekle yükümlüdür. Editör, uygun olduğunda COPE akış şemalarını izlemelidir. Editörler, öncelikle görevi kötüye kullandığından şüphelenilen kişilerden bir yanıt istemelidir. Yanıttan memnun kalmazlarsa, ilgili işverenlerden veya kurumdan araştırma yapmasını istemelidir. Editör, iddia edilen suistimalle ilgili uygun bir soruşturmanın yürütülmesini sağlamak için tüm makul çabayı göstermelidir; bu olmazsa, editör soruna bir çözüm bulmak için ısrar etmek için tüm makul girişimleri yapmalıdır. Bu zahmetli ama önemli bir görevdir.

Akademik Analiz, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Akademik Analiz editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Akademik Analiz dergisi veya editörleri bu tür bir suistimalin gerçekleşmesine bi-

lerek izin vermeyecektir. Akademik Analiz editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

Hakemler, araştırma veya yayının suistimalinden şüphelendiklerinde durumu Editöre iletmelidir. Editör, COPE tavsiyelerine uyarak gerekli işlemleri yürütmekle görevlidir.

Akademik Analiz, aşağıdaki veya benzeri konularda suistimal iddialarıyla karşılaştığında COPE akış şemalarına uygulamayı taahhüt eder.

- Tekrar yayından şüphelenildiğinde yapılacaklar
- İntihalden şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Uydurma verilerden şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Yazarlık değişikliği taleplerinde yapılacaklar
- Açıklanmamış çıkar çatışması durumundan şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Haksız veya hediye yazarlıktan şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Bir yazıda etik probleminden şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Etik ihlal şüphesi e-posta vb. ile doğrudan haber verildiğinde yapılacaklar
- Sosyal medya aracılığıyla etik ihlal şüphesi duyurulduğunda yapılacaklar

Şikayet Prosedürü

Bu prosedür, Akademik Analiz'in veya yazı kadromuzun sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili şikayetler için geçerlidir. Şikayetler, iyileştirme için bir fırsat ve teşvik sağlayabilir ve hızlı, nazik ve yapıcı bir şekilde yanıt vermeyi amaçlıyoruz.

Şikâyet, Akademik Analiz'in veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikayetler doğrudan akademikanalizdergisi@gmail.com adresine e-posta ile gönderilmelidir ve gizli olarak ele alınacaktır. Editör, şikayetlere anında yanıt verir. Editör, şikayetlerle ilgili COPE akış şemasında belirtilen prosedürü takip eder.

Şikayetler, editör ekibinin ilgili üyesi tarafından incelenir ve çözülemezse şu süreçler izlenir:

- Bu ilk yanıtın yetersiz olduğu düşünülürse, şikayetçi, şikayetinin derginin daha kıdemli bir üyesine iletilmesini talep edebilir.
- Şikayetçi hoşnut kalmazsa, şikayetler baş editöre iletilebilir.
- Mümkünse iki hafta içinde tam bir yanıt verilecektir.

COPE, bilimsel dergilerin editörleri için bir uygulama kodu yayınlar. Bu editörler, dergiler ve yayıncılarla olan anlaşmazlıkların çözümünü kolaylaştıracaktır ancak yalnızca derginin kendi şikâyet prosedürleri tükendikten sonra buraya başvuru yapılabilir.

İtiraz Süreci

Editörler ve hakemler tarafından yapılan değerlendirmelere dair ciddi itirazları memnuniyetle karşılıyoruz. Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen akademikanalizdergisi@gmail.com adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin. Bu aşamada makalenizin gözden geçirilmiş bir versiyonunu göndermeye çalışmayın. İtiraz mektubunuzu okuduktan sonra itirazınızın haklı olduğunu anlarsak, sizi makalenizin gözden geçirilmiş bir versiyonunu göndermeye davet edebiliriz. Böylece çalışmanız dış hakem sürecine tekrar gönderilir. Lütfen itiraz mektubuna mümkün olduğunca fazla ayrıntı ekleyin. Son olarak, her makale için yalnızca bir itirazı dikkate alabiliriz, bu yüzden lütfen itirazınızı net bir şekilde ortaya koymaya gayret edin. Reddedilen makaleler üzerinde uzun süreli müzakerenin genellikle hem yazarlar hem de editörler için tatmin edici olmadığını gördük, bu nedenle aynı çalışma için birden fazla itirazı işleme almıyoruz.

Çıkar Çatışmaları

Çıkar çatışması, birincil bir çıkarla ilgili mesleki yargı, ikincil bir çıkardan (mali kazanç veya kişisel rekabet gibi) etkilenebildiğinde ortaya çıkar. Bir makaleyi nasıl ele alacağımıza dair en iyi kararı verebilmek için yazarların rekabet halindeki çıkarlarını bilmemiz gerektiğine ve makaleyi yayınlarsak okuyucuların da bunları bilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Kişinin yaptığı işte çelişkiye düşmesine yol açacak, objektifliğini önemli oranda bozabilecek veya herhangi bir kişi ya da kuruluş lehine adil olmayan avantaj sağlayabilecek herhangi finansal ya da diğer tür çıkarlardır. Araştırmanın yürütülmesi ve makalenin hazırlanması sürecinde alınan tüm mali destek kaynakları ve sponsorların çalışmadaki rolü açıklanmalıdır. Finansman kaynağı yoksa bu da belirtilmelidir. Açıklanması gereken olası çıkar çatışması örnekleri arasında danışmanlıklar, maaş alımı, hibeler yer alır. Potansiyel çıkar çatışmaları mümkün olan en erken aşamada açıklanmalıdır.

Akademik Analiz'in tarafsız incelemeyi sağlamak için editörlerden, çalışanlardan veya yayın kurulu üyelerinden gelen gönderileri ele almak için belirlenmiş bir süreci vardır. Bu tür gönderiler öncelikle başka dergilere yönlendirilir. Bunun mümkün olmaması halinde gönderinin sahibinin dergideki görevi askıya alınır. Bu gönderiler çift taraflı körleme sürecinde incelenir.

Editör, kendisinin veya aile üyeleri tarafından yazılmış makalelerle ilgili kararlarda yer almamalıdır. Ayrıca, böyle bir çalışma, derginin tüm olağan prosedürlerine tabi olmalıdır. Editör, yazarlar ve hakemler tarafından olası çıkar çatışmalarının ifşa edilmesiyle ilgili COPE yönergelerini uygulamalıdır.

Araştırma Etiği İlkeleri

Akademik Analiz araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcılarının özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluşun çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdaki etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.