ISSN 2687-4547

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٣ العدد: ٢ السنة: ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢١م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

ISSN 2687-4547

المجلة العلمية

لرئاسة الشؤون الدينية التركية

المجلد: ٣ العدد: ٢ السنة: 1443 هـ / 2021 م

رئاسة الجمهورية التركية
رئاسة الشؤون الدينية

رئيس التحرير
صاحب الامتياز باسم
رئاسة الشؤون الدينية : الأستاذ المشارك فاتح قورت

مديرة التحرير الكتابي : الدكتورة أليف آرسلان

مسؤول التمويل والتوزيع : أحمد بولوت

المحرر : الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

المنسق : لقمان آرسلان

المتابعة : أحمد محمود شن
آدم ساري

نوع النشر : مرة كل ستة أشهر

التواصل : المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المكتبات والمنشورات الدورية
+0312 295 86 62
arapcailmidergi@diyanet.gov.tr

شؤون الاشتراك : +0312 295 71 96-97
(pbx) +0312 285 18 54
dosim@diyanet.gov.tr

شروط الاشتراك : السعر السنوي للمجلة للاشتراكات العادية: 30 ليرة تركية
سعر المجلة العربية في حال الاشتراك من خارج الوطن:
أمريكا: 15$، دول الاتحاد الأوروبي: 15€،
أستراليا: 20$، السويد والدنمارك: 90DKK،
سويسرا: 20CH

الطباعة والتصميم الجرافيكي : شركة تشاغليان للطباعة والنشر
شارع السرنج الرقم: 7 غازي أمير/ إزمير
+0232 274 22 15
www.caglayanmatbaasi.com

تاريخ الطباعة : ديسمبر 2021، أنقرة

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ Publisher & Chief Editor	Doç. Dr. Fatih KURT
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ Managing Editor	Dr. Elif ARSLAN
MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU Finance & Distribution	Ahmet BULUT
EDİTÖR Editor	Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
KOORDİNATÖR Coordinator	Lokman ARSLAN
YAZI TAKİP Secretary	Ahmet Mahmut ŞEN Adem SARİ
YAYIN TÜRÜ Type of Publication	Altı Aylık, Süreli Yayın
İLETİŞİM Contact	Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı Üniversiteler Mahallesi, Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA Tel: +90 312 295 86 62 E-mail: arapcailmidergi@diyanet.gov.tr
ABONE İŞLERİ Subscription Affairs	Tel: 0312 295 71 96-97 Faks: 0312 285 18 54 E-Mail: dosim@diyanet.gov.tr
ABONE ŞARTLARI Subscriber Terms	Yurt içi: Yıllık abone Ücreti 30₺ Yurt dışı yıllık: ABD: 15$, Avrupa Birliği: 15€, Avustralya: 20$, İsveç ve Danimarka: 90DKK, İsviçre: 20CHF
GRAFİK TASARIM VE BASKI Graphic and Printing	Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Ambalaj Sanayi ve Ticaret Anonim Şirketi Sarnıç Yolu No: 7 Gaziemir/İZMİR Tel: +0232 274 22 15 www.caglayanmatbaasi.com
BASIM TARİHİ Publication Date	Aralık 2021, ANKARA

Abone Kaydı için ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki IBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 no'lu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildiren bir dilekçenin (0312) 285 18 54 no'lu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

اللجنة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور علي أرباش، رئيس الشؤون الدينية
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور أحمد يامان، كلية أحمد كيليش أوغلو الشرعية في جامعة نجم الدين أربكان
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز، كلية الشريعة في جامعة أنقرة
الأستاذ الدكتور لطف اللّ جبجي، كلية الشريعة في جامعة أرجياس
الأستاذ الدكتور محمد خليل تشيتشاك، كلية العلوم الإسلامية في جامعة يلدريم بيازيد في أنقرة
الأستاذ الدكتور موسى يلديز، كلية التربية في جامعة غازي
الأستاذ الدكتور نصر اللّ حاجي مفتي أغلو، كلية الشريعة في جامعة بايبورت
الأستاذ الدكتور عمر قره ، كلية الشريعة في جامعة أتاتورك
الأستاذ الدكتور عمر ترك أر، كلية الشريعة في جامعة مرمرة
الأستاذ الدكتور رجب ألب ياغل، كلية الشريعة في جامعة إسطنبول
الأستاذ الدكتور محمود تشينار، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتورشيخموس دمير، كلية الشريعة في جامعة غازي عنتاب
الأستاذ الدكتور حميد قوفي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور حسن الخطّاف، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ الدكتور نماء محمد البنا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر
الأستاذ المشارك عبد المطلب آربا، كلية العلوم الإسلامية في جامعة صباح الدين زعيم في إسطنبول
الأستاذ المشارك أشرف ألتاش، كلية الآداب في جامعة مدنيات
الأستاذ المشارك فاضل أيغان، كلية الشريعة في جامعة سيرت
عضو هيئة التدريس حياتي تورغوت، كلية الشريعة في جامعة باموككالة
الأستاذ المشارك بهسيت قارصلي، كلية الشريعة في جامعة أكدنيز
الأستاذ المشارك عبد الناصر سوت، كلية الشريعة في جامعة بينكول
عضو هيئة التدريس الدكتور خالد العويسي، كلية العلوم الإسلامية في جامعة أنقرة لعلوم الاجتماعية
عضو هيئة التدريس الدكتورعيد فتحي عبد اللطيف، كلية الإلهيات في بايبورت
عضو هيئة التدريس الدكتور هاني إسماعيل رمضان، كلية العلوم الإسلامية في جامعة جيرسون
الدكتور محمد أحمد حسن ربابعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة اليرموك
الدكتور بكر محمد علي

اللجنة القائمة على النشر:
الأستاذة الدكتورة حورية مارتي
الأستاذ الدكتور أحمد يامان
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار
الأستاذ المشارك فاتح قورت
الدكتورة أليف آرسلان
لقمان آرسلان
الدكتورة فاطمة بيراقدار قاراخان

لجنة التدقيق:
أحمد أوغوز
أحمد يلدز
أحمد محمود شن
آدم ساري
زاهدة لالّة إنجه
الدكتور محمد عبد الرحمان تركي

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Ali ERBAŞ, Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Muhammet Halil ÇİÇEK, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Prof. Dr. Nasrullah Hacı MÜFTÜOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hamid GOUFI, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Prof. Dr. Nama Mohammed ALBANNA, Katar Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Doç. Dr. Abdülmuttalib ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Eşref ALTAŞ, Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Hayati TURGUT, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Abdulnasır SÜT, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Khalid EL-AWAISI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi ABDELLATİF, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hany İsmaiel MOHAMED RAMADAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. M. A. HASSAN RABABA, Ürdün Yermük Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi
Dr. Bekir Mehmet Ali

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Huriye MARTI
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR
Doç. Dr. Fatih KURT
Dr. Elif ARSLAN
Lokman ARSLAN
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

İnceleme Komisyonu / Review Commission
Ahmet OĞUZ
Ahmed YILDIZ
Ahmet Mahmut ŞEN
Adem SARİ
Zahide Lale İNCE
Dr. Mohamad Abdulrahman TURKEY

DİYANET ARAPÇA İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet Arapça İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet Arapça İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle ilmî ve dilsel açıdan incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin üçüncü bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Arapçadır.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın/yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/araştırma/yorum) vs. yer almalıdır.
11. Makaleler, "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
12. Araştırmacılar, hazırladıkları çalışmaların yayınlanması için hakemlerin önerdiği/belirttiği değişiklikleri yerine getirmekle yükümlüdür.
13. Dergide yayınlanan araştırma ve incelemeler araştırmacı ve yazarların şahsi görüşlerini ifade eder, derginin resmi tutum ve kanaatini anlatmaz.

مبادئ النشر وقواعد الإملاء في المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية

أ) مبادئ النشر

1. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية مجلة تقدم مقالات وأبحاث في المجالات العلمية والاجتماعية وتنشر مرتين في سنة في شهري يونيو وديسمبر.
2. تورد المجلة في أعدادها دراسات وأبحاثا علمية تلتزم بالقواعد العلمية وتسهم في نشر العلوم الإسلامية والمعلومة الصحيحة وفق هدف رئاسة الشؤون الدينية المتمثل في تنوير المجتموع وتزويده بالمعلومات الدينية الصحيحة. وأي قرار يتعلق بنشر مقالة أو رفضها تتخذه لجنة النشر للمجلة.
3. المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية، مجلة محكمة كما هو واضح من اسمها. والمقالات التي ترسل إلى إدارة المجلة، تخضع لتقييم أولي من قبل لجنة المتابعة والتقييم للمديرية العامة للمنشورات الدينية في رئاسة الشؤون الدينية. وإذا حصلت مقالة ما على موافقة مبدئية من أغلبية أعضاء اللجنة أو كلها، حينئذ تبدأ عملية التحكيم التي تضم محكمين لا يعرف كل منهما الآخر. وقد يكون محكم ثالث في بعض الأحيان.
4. يقيم المقالات محكمان على أقل تقدير. وينظر كل واحد منهما إلى صحة المعلومات أو ضعفها واستخدام الطرق العلمية في البحث، آخذين صحة اللغة و جودة الأساليب والخصائص اللغوية بالاعتبار. ولا تنشر المقالات التي حكم كل واحد من المحكمين بالرفض في حقها. ونشر المقالة التي وافق على نشرها كل من المحكمين خاضع إلى إرادة لجنة النشر. وقد ترتئي لجنة النشر إرسال المقالة التي رفضها محكم وقبلها آخر إلى محكم ثالث.
5. تقرر لجنة النشر ترتيب المقالات وتخطط لنشرها وفق أولويات اللجنة في حال قبولها بعد انتهاء عملية التقييم العلمي.
6. يتحمل الكتاب المسؤولية العلمية والقانونية للمقالات.
7. لغة النشر في مجلتنا هي اللغة العربية.
8. يتلقى الباحثون الذين تنشر لهم أبحاث في المجلة مبلغا معينا يحدد وفق أحكام حق التأليف والتشغيل بشأن أعمال المؤسسات الحكومية في القوانين التركية. ولا تعاد المقالات إلى أصحابها سواء أنشرت أم لا.
9. يجب ألا تكون المقالة المرسلة إلى مجلتنا قد نشرت في دورية أو مجلة أخرى فيما سبق. كما يجب ألا تكون خاضعة لعملية التقييم في مجلة أخرى حين إرسالها إلى إدارة المجلة العلمية المحكمة لرئاسة الشؤون الدينية.
10. تحتوي المقالات المرسلة على عبارات تشرح نوعها بحيث تشرح أنها جمع واقتباس بتصرف أو بحث مستقل أو تعليق وتفسير لموضوع معين.
11. يتم إرسال المقالة عن طريق الرابط التالي: "https://dergipark.org.tr/tr/pub/daid" في صفحة DergiPark التي تهتم بمتابعة المقالات والأبحاث. يذكر صاحب المقالة اسمه وعنوان المقالة والجهة أو المؤسسة التي يشتغل فيها مع معلومات الاتصال مثل رقم الهاتف والبريج الإلكتروني ورقم ORCID في أول صفحة من المقالة.
12. يعدل الباحثون النقاط التي يعترض عليها المحكمان ويلتزمون باقتراحات المحكمين وتوصياتهما لنشر أبحاثهم في المجلة.
13. المقالة التي نشرت في المجلة تمثل كاتبها وآراءه الشخصية فقط ولا تمثل موقف المجلة الرسمي ورأيها.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara, Türkçe başlık ve Öz (150 kelime), Türkçe başlık ve Öz ile uyumlu İngilizce başlık ve Abstract (150 kelime) ve Arapça başlık ve الملخص (150 kelime) , en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dörtkenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Traditional Naskh yazı tipinde, 14 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 14 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Times New Roman yazı tipinde 14 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gerekli-dir.
6. Çalışmada kullanılabilecek şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Traditional Naskh yazı tipinde 12 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.

   Örnek: "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl, 8/2).
10. Kaynakça araştırmanın sonuna yerleştirilmeli ve referans gösteriminde aşağıdaki sıralama uygulanmalıdır.
11. Makale bölüm başlıkları şu şekilde atılmalıdır;

    الملخص - Öz - Abstract

    المدخل (Giriş)

    الخاتمة (Sonuç)

    المصادر والمراجع (Kaynakça)
12. Her sayfanın alt kısmında numaralandırılmış bir biçimde dipnotlar sunulmalıdır. Dipnotlarda kaynak gösteriminde şu sıralama izlenmelidir:

    Yazarın ismi, kitabın ismi, cilt sayısı, sayfa sayısı.

ب) قواعد النشر

1. تكتب المقالات المرسلة إلى مجلتنا عن طريق برنامج وورد ويجب إرسال المقالات (الأبحاث والدراسات) على صيغة وورد لتكون صالحة للنشر في المجلة ويجب ألا تجتاز ثلاثين صفحة.

2. يجب أن تحتوي المقالات على عناوين وملخصات باللغة التركية والإنجليزية والعربية ويجب أن تكون الملخصات متوافقة مع بعضها البعض ولا تتعدى 150 كلمة وكذلك تشتمل المقالة على كلمات مفتاحية تتراوح عددها بين 5 كلمات و 8 كلمات وعلى قائمة المصادر التي تذكر المصادر المستخدمة في المقالة.

3. يجب أن يكون ترتيب الصفحة على معيار A4 ويتم ضبط حدود الصفحة بفراغ يقدر ب2،5 سم من جوانب الصفحة.

4. يجب أن يكتب البحث المراد نشره بخط Traditional Naskh وبحجم 14 مع تباعد 1،15 سطر. ويجب أن تكتب العناوين بنفس الخط وبخيار bold.

5. إذا كانت المقالة تحتوي على أشكال وكشوفات وجداول تعود لبعض الكتب بحيث تتعلق هذه الأشكال بحق التأليف ففي هذا الحال يجب أن يسمح الكاتب لصاحب المقالة باستخدام الأشكال في المقالة بنسختها الإلكترونية والمطبوعة ويذكر صاحب المقالة مصدر الشكل.

6. يجب ألا يتعدى عدد الجداول والأشكال عشرة جداول.

7. يجب أن تكتب الهوامش بحجم 12 وبتباعد مفرد.

8. يتم وضع علامة/رقم التهميش بعد النقطة.

9. لا تكتب الآيات والأحاديث بخط مائل وتذكر سورة الآية ورقمها أو كتاب الحديث وبابه بين القوسين لا في الهامش.

مثال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

(الأنفال، 2/8).

10. تكون قائمة المصادر في آخر المقالة والتوثيق ينبغي أن يكون مثل النموذج المقدم.

11. يجب أن تكون العناوين في المقالة على النحو الآتي:

الملخص – Öz – Abstract

المدخل (Giriş)

الخاتمة (Sonuç)

المصادر والمراجع (Kaynakça)

12. يجب أن تقع الهوامش في أسفل كل صفحة مرقمة بالترتيب. وطريقة التوثيق في الهوامش على النحو الآتي: اسم المؤلف، اسم الكتاب، رقم الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.

- **Kitap**

  Dipnot Örnek:

  Yazarın ismi, kitabın ismi, (muhakkikin ismi, yayınevi, yayın mekanı, baskı sayısı, basım tarihi).

  Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Edeb*, (tahkik: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Lübnan, üçüncü baskı, 1418/1997).

  محمد ابن يزيد المبرد، *الكامل في اللغة والأدب*، (تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م).

  Kaynakça Örnek:

  Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred. *el-Kâmil fi'l-Luġati ve'l-Edeb* (thk: Muhammed Ahmed ed-Dâlî), Müessesetü'r-Risâle, . Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- **Makale**

  Dipnot Örnek:

  Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

  Kaynakça Örnek:

  Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- **Diğer Kaynaklar**

  Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

  Dipnot Örnek:

  Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

  Kaynakça Örnek:

  Uludağ, Süleyman, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

  İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

  Örnek:

  http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (erişim: 21.07.2014)

  Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir.

  İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

أمثلة على التوثيق الصحيح:

الكتاب في الهامش في أول مرة ذكر فيها: محمد ابن يزيد المبرد، *الكامل في اللغة والأدب*، (تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م).

Ebu'l-'Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğati ve'l-Edeb*, (tahkik: Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-Risâle, Lübnan, üçüncü baskı, 1418/1997).

في قائمة المصادر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد. *الكامل في اللغة والأدب* (تحقيق: تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثالثة، 1418 هـ / 1997 م).

المقالة في الهامش:

Mehmet Bulut, "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

المقالة في قائمة المصادر:

Bulut, Mehmet. "Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

المصادر الأخرى:

طريقة التوثيق المطبقة بشأن المقالات تنطبق على ورقات علمية منشورة ومواد من الموسوعات وأجزاء من الكتب.

مثال:

في الهامش:

Süleyman Uludağ, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/361.

سليمان أولوداغ، "عارف"، *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة*، (إسطنبول : دار نشر TDV، 1991)، 361/3 .

في قائمة المصادر:

Uludağ, Süleyman, "Ârif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/361, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

أولوداغ، سليمان، "عارف"، *الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة*، 361/3 إسطنبول : دار نشر TDV، 1991.

يجب أن يكتب عنوان وموقع المصادر من الشبكة العنكبوتية بصراحة وبشكل كامل مع ذكر تاريخ الاتصال بالموقع.

مثال:

http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (erişim: 21.07.2014)

http://www.diyanet/gov.tr/tefsir.html (تاريخ الاتصال : 21.07.2014)

يجب أن تذكر أسماء الكتب بشكل كامل في أول توثيق كما هو مبين أعلاه وتكتب في التهميش الثاني لقب الكاتب أو كنيته المشهورة واسم الكتاب المختصر ورقم المجلد أو الجزء إذا كان الكتاب متشكلا من جزئين أو أكثر ورقم الصفحة.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 244
PROF. DR. OUSAMA EKHTIAR

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞI 246
ELMALILI M. HAMDI YAZIR'S UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC EXEGESIS
PROF. DR. MESUT OKUMUŞ

MÜCTEHİDLERİN İSTİKBAL-İ KIBLE HÜKMÜNÜ BAKARA SURESİ 144. AYET-İ KERİMEDEN İSTİNBÂT VE İSTİDLÂLLERİ 276
INTERPRETATIONS AND INFERENCES OF MUJTAHIDS BASED ON THE VERSE 144 OF SURAH AL-BAQARAH REGARDING THE PROVISION "ISTIQBAL AL-QIBLA"
DR. MUHAMMED FATİH ERGEN

İŞLENMİŞ ALTININ VADELİ VEYA TAKSİTLİ SATIŞININ HÜKMÜ 298
PROVISION OF PROCESSED GOLD FOR SALE OR IN INSTALLMENTS
DR. ÖĞR. ÜYESİ SHAWISH MURAD

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN 324
KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION
PROF. DR. ENGİN ERDEM

KİNDÎ, FELSEFEYİ KABULÜ VE KONUMLANDIRMASI 350
AL-KINDI AND HIS RECEPTION AND POSITIONING OF PHILOSOPHY
PROF. DR. GÜRBÜZ DENİZ

BATI'NIN BİTMEYEN SANAL KORKUSU: İSLAMOFOBİ 366
THE NEVER-ENDING VIRTUAL FEAR OF THE WESTERN WORLD: ISLAMOPHOBIA
PROF. DR. MUSTAFA ALICI

المحتويات

كلمة من المحرر 244
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

مفهوم ألماليلي محمد حمدي يازير في التفسير العلمي 246
الأستاذ الدكتور مسعود أوقوموش

استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى:
"فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" 276
الدكتور محمد فاتح أرغان

حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط 298
عضو هيئة التدريس الدكتور شاويش مراد

المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي 324
الأستاذ الدكتور أنكين أردم

الكندي وقبوله الفلسفة ونظرته لها 350
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز

الخوف الافتراضي الذي لا نهاية له في العالم الغربي: الإسلاموفوبيا 366
الأستاذ الدكتور مصطفى أليجي

أسامة اختيار
الأستاذ الدكتور

كلمة من المحرر

نضع بين أيدي القراء الكرام هذا العدد الجديد من المجلة العلمية العربية التي تصدر عن المديرية العامة للمنشورات الدينية، ونطالع في هذا العدد جملة من المقالات القيمة التي تتناول موضوعات متنوعة ومهمة في مجالاتها العلمية، أنجزها أهل الاختصاص من الأكاديميين.

جاءت المقالة الأولى تحت عنوان "مفهوم ألماليلي محمد حمدي يازير في التفسير العلمي" أعدها الأستاذ المشارك مسعود أوقوموش، وقد ذكر فيها جهود ألماليلي في فهم القرآن الكريم من خلال المكانة الكبيرة التي أعطاها لأمثلة التفسير العلمي، وقد أوضحَ الباحث أن التّفسير العلمي للقرآن يكشف عن معجزة لا يمكن لنبيّ أمّي أن يعرفها، واعتمد على أنّ القرآن يحتوي على العديد من الإعجازات العلمية المهمّة التي حدثت في المستقبل واتضحت بعد نزوله.

أما المقالة الثانية فقد حملت عنوان "استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾" لكاتبها الدكتورمحمد فاتح أرغان، وقد تناول الباحث قضية مهمة من قضايا الصلاة، وهي شرط استقبال القِبلة، وقد ذكر أن بعض المساجد فيها انحرافاتٌ بسيطة في اتجاه القبلة، ونتيجة لهذا الأمر قد يقع بعض المسلمين في الشك والشبهة في صحة صلواتهم التي قد صلّوها في تلك المساجد، فناقش هذه القضية وتحدث عن اختلاف المجتهدين في مسألة القبلة مع ذكر استدلالاتهم.

في المقالة الثالثة تناول الكاتب الدكتور شاويش مراد موضوعَ "حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط" وذكر الباحث أن الذهب يعد من الأموال الربوية التي يحرم التفاضل به عند تبادله بجنسه، وأن من الأصول التي اتفق الفقهاء عليها حرمة الربا في الأصناف الستة، ومنها الذهب،

ولكنهم اختلفوا في علة حرمة الربا فيها، واختلفوا أيضاً في دخول الذهب المصوغ تحت كونه مالاً ربوياً.

جاءت المقالة الرابعة التي أعدها الأستاذ المشارك أنكين أردم بعنوان "المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي" وناقش فيها موضوع علاقة المعرفة بالمعتقد من خلال الرجوع إلى آراء المفكرين في الخط الحنفي من جهة الماتريدية في الفكر الإسلاميّ.

المقالة الخامسة بعنوان عنوانها "الكندي وقبوله الفلسفة ونظرته لها" أعدّها الأستاذ الدكتورغربوز دنيز، تناول فيها جهود الكندي بوصفه أول فيلسوف مسلم، وبحث في نظرته للفلسفة، وقام بإجراء تقييمات جديدة لأعمال هذا الفيلسوف التي وصلت إلينا بناء على ضرورة معرفة الفلسفة لفهم الدين.

في المقالة الأخيرة التي حملت عنوان "الخوف الافتراضي الذي لا نهاية له في العالم الغربي: الإسلاموفوبيا" تناول الأستاذ الدكتور مصطفى أليجي مصطلح الإسلاموفوبيا الذي يقف وراء أفكار وأفعال ومشاعر مثل العنف أو الخوف أو الغضب تجاه الإسلام، وذكر أنه في إطار الإسلاموفوبيا أصبح من المعتاد قيام وسائل الإعلام والسياسيين ورجال الدين والأكاديميين في الغرب، بربط جميع السلبيات التي تهدد أو تتحدى أمن الأفراد وحياتهم، بالإسلام والمسلمين، أو قبول الإسلام والمسلمين على أنهم العامل المحفزة لهذه السلبيات، ثم بحث في التدابير التي يجب اتخاذها في هذا السياق.

في الختام نأمل أن تقدم هذه المقالات الفائدةَ المرجوة منها للباحثين من أهل الاختصاص خاصة، وللسادة القراء المهتمين بصورة عامة، شاكرين لقرائنا الكرام ثقتهم بنا.

OKUMUŞ, M., "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 246-275

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞI

ELMALILI M. HAMDI YAZIR'S UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC EXEGESIS

MESUT OKUMUŞ
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Elmalılı, tefsirinde felsefî meselelere ve ilmi tefsir örneklerine çokça yer vermiştir. Aklî bir zaruret olmadıkça ayetleri önce zahiri manada anlamaya çaba göstermiştir. Tefsirine ilmî ve felsefî açıdan başka tefsirlerde bulunmayacak bir hususiyet kazandırmıştır. Elmalılı'ya göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ayeti vardır. Birisi varlık kitabı, diğeri de indirilmiş kitaptaki sözlü ayetlerdir. Ona göre zat ve sıfata, ilahi ahkâm ve iradelere delalet ettiklerinden dolayı, bunların ikisi de ayet olarak isimlendirilmiştir. Bu iki kitap ve bu iki tür ayet, karşılıklı olarak bir diğerinin şerh ve tefsiridir. Bazı ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın kâinata dair aydınlatmalarının çağımızın astronomi fikrinin çok yükseğinde olduğunu vurgulamıştır. Kur'an'ın içerdiği ilmi tefsirin ümmi bir peygamberin bilmesi mümkün olmayan bir mucizesi olduğunu iddia etmiştir. Kur'an'ın gelecekte meydana gelen, onun nüzulünden sonra açığa çıkan nice önemli ilmî mucizeleri içinde taşıdığı anlayışını benimsemiştir. Allah'ın kelâmını, yarattığı varlıklara bakarak, dış ve iç dünyadaki ayetlerini tefekkür ederek ve inceleyerek anlamaya çalışmanın, Kur'an'ın nazar ve tefekkür emirlerinin bir gereği olduğunu kabul etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İ'câz, Mucize, Tefsir, İlmî tefsir.

ABSTRACT

At his commentary, Elmalili used the philosophical issues and the scientific commentary samples much. Unless there was a rational necessity, he firstly efforted to understand the verses as an apparent meaning. He made available the scientific and philosophical characteristics for his commentary which will not be available in other commentaries. According to Elmalili, there are two kinds of verses of Allah: The first one is the book of existence and the other one is the the verbal verses in the revealed book. To him, since they both signify person and attributes, the divine judgment and will, they are called verses. These two books and these two types of verses are mutually commentary and exegesis for each other. He emphasized that the clarifications of Qur'an about universe were very higher than findings of astronomy of our era. He claimed that the scientific exegesis which Quran contained was a miracle that is impossible to be known by an unlettered prophet. He adopted the understanding that Quran includes many important scientific miracles which occurred in the future and exposed after the revelation period. He accepted that trying to understand Word of Allah by looking at created entities, contemplating and examining His verses in outer and inner world is the requirement of consideration and contemplation orders of the Quran.

Keywords: Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, Concision, Miracle, Commentary, Scientific commentary.

أوقوموش، م.، "مفهوم ألماليلي محمد حمدي يازير في التفسير العلمي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 246-275

مفهوم ألماليلي محمد حمدي يازير في التفسير العلمي

مسعود أوقوموش
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة/كلية الإلهيات

الملخص

أعطى ألماليلي في تفسيره مكانةً كبيرةً للقضايا الفلسفية ولأمثلة التفسير العلمي، فقد حاول فهم الآيات بالمعنى الظاهر أولًا ما لم تكن هناك ضرورة عقلية. ولقد أعطى تفسيره صفة علمية وفلسفية لا نجدها في الكثير من التفاسير. وفقًا للمرحوم ألماليلي، هناك نوعان من آيات الله: أحدهما كتاب الوجود والآخر الآيات الكلامية في الكتاب المنزل. وفقًا له، تمّت تسمية الذات والصفات بالآيتين لأن كلتاهما تدلّان على الأحكام والإرادات الإلهية. هذان الكتابان وهذان النوعان من الآيات هما تعليق وتفسير متبادل لبعضهما البعض. أكّد ألماليلي أثناء تفسيره لبعض الآيات أن إيضاحاتِ القرآن عن الكون أعلى مستوًى بكثير من فكرة علم الفلك في عصرنا. وقد ادّعى بأن التّفسير العلمي الوارد في القرآن هو معجزة لا يمكن لنبيّ أمّي أن يعرفها. واعتمد على مفهوم أنّ القرآن يحوي على العديد من الإعجازات العلمية المهمّة التي حدثت في المستقبل واتّضحت بعد نزوله. لقد قبل أن محاولة فهم كلام الله بالنظر إلى مخلوقاته، من خلال تدبّر الآيات في العالم الخارجي والداخلي وفحصها، هو مطلب من أوامر القرآن بالنظر والتأمل.

الكلمات المفتاحية: ألماليلي، الإعجاز، المعجزة ، التفسير، التفسير العلمي.

المدخل

على الرغم من وجود مناهج مختلفة للتفسير العلمي بين المفسرين، إلا أن أحد أكثر التعريفات استخدامًا في الأعمال المتعلقة بالموضوع يعود للباحث المصري أمين الخولي. عرّف أمين الخولي (ت 1966/1385) التفسير العلمي بأنه "نوع التفسير الذي يقرأ المصطلحات المعرفية/العلمية والتقنية في التعبيرات القرآنية، ويحاول استخراج جميع العلوم والآراء الفلسفية من القرآن".[1] غالبًا ما يتكرّر تعريفه هذا من خلال اعتماده من قبل المصادر الأخرى التي كتبت لاحقًا.[2] على الرغم من أنه يمكن اعتبار الخولي، وهذا التعريف الذي قدمه وصفًا جديدًا وحديثًا إلى حدٍّ ما، إلا أنه مال إلى التفسير العلمي، أي شرح سور وآيات القرآن بآراء فلسفية، وبيانات الطبيعة أو العلوم، إلى تفسيرها في ضوء الاكتشافات العلمية، هو طرز قديم جداً يمكن القول إنه ذو ماض متجذر في العالم الإسلامي.

في الوقت الذي كان البعض يتتبّع جذور التفسير العلمي في التقليد الإسلامي إلى الكندي (ت 866/256)، وهو أول فيلسوف إسلامي يفسّر آية عن الغيوم، فإنّ البعض يعود إلى الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد الكندي. أيضًا كان البعض يجادل بأن الشّكل الأكثر تكاملاً وشمولاً ومنهجية لطريقة التفسير هذه يعود إلى الإمام الغزالي (ت 1111/505) وإلى كتابه المسمى "جواهر القرآن". شبّه الغزالي القرآن في كتابه بمحيط المعرفة والإبداع، وادّعى أن أصول العلوم الدينية والدنيوية ومبادئها الأساسية موجودة في المحيط القرآني، وإن كان ذلك بإيجاز.

وقد حاول الذين يتبنون منهج التفسير العلمي أن يبنوا شرعية هذا النمط من التفسير على آيات القرآن وبعض الأحاديث والكلام المنقول عن الصحابة والسلف الصالح. علاوةً على ذلك، فإن الأنبياء الذين كانوا مؤسسي الدين في التقليد الإسلامي، كانوا في الوقت ذاته – كما تم قبولهم – أسياداً للحرف والمهن الدنيوية مثل "الزراعة، والخياطة،

[1] Emin el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, s. 41.

[2] محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، (مكتبة وهبه، القاهرة 1989)، 454/2؛ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988, 2/423; Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 51.

والشحن بالسفن، والحدادة، إلخ..." ويقول المدافعون عن شرعية التفسير العلمي: قدّموا في هذا الصدد آيات من القرآن دليلاً، مثل ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾."[3] و﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾.[4]

إن وجهة نظر الإمام الغزالي التي تقول بأن القرآن بحرٌ من العلم والمعرفة، وتدّعي أن جذور جميع العلوم الدّينية والدّنيوية وأصولها موجودة في القرآن، وإن كان ذلك بإيجاز، وتقول بأن الاكتشافات التي سيتم إجراؤها في مجال الطبيعة ستوفّر فهمًا أكثر عمقًا للقرآن، وقد تبنى العديد من مفسريّ القرآن في الفترة التالية بخطوطها الرئيسية وجهة النظر هذه. ونرى علماء من المفسرين القدامى الذين طبقوا طريقة التفسير العلمي في شروحهم. وكان على رأسهم فخر الدين الرازي (ت 1209/606) وابن أبي الفضل المرسي (ت 1257/655). بناءً على ذلك، وعلى الرغم من أن التفسير العلمي ليس شائعًا، إلا أنّ القطع التي وصلت إلينا من علماء مثل الغزالي (ت 1111/505)، والرازي، ومرسي والسيوطي (ت 1505/911) تثبت أن التفسير العلمي كان موجودًا قبل القرن التاسع عشر في تقاليدنا في التفسير الإسلامي قبل هذا القرن وإن لم يكن شائعًا، وعلى الأقل يظهر ذلك أن التفسير العلمي لم يكن في غير مكانه في عالم الفكر لدى علماء المسلمين القدامى.[5]

يمكن القول إنّ مفهوم تفسير القرآن بأسلوب التفسير العلمي اكتسب انتشارًا في العالم الإسلامي بعد القرن التاسع عشر. يتمّ في هذا الشأن طرح الحجج المختلفة المسببة لذلك. ومهما كانت الأسباب، فإن أوّل مفسِّر للقرآن استخدم العلوم الغربية في تفسيره في القرن التاسع عشر كان طبيبًا مصريًا اسمه محمد بن أحمد الإسكندراني (ت 1888/1306). وكان كتابه المنشور عام 1880 واسمه المختصر "كَشْفُ الأسرار النورانية القرآنية" عملًا في التعليق العلمي يعود للقرن التاسع عشر "يفحص الأجرام السماوية، والأرض، والحيوانات، والنباتات، والمعادن." وقد قام

[3] النحل، 89/16.
[4] الأنعام، 38/6.
[5] J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halil-rahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1993, s. 75.

الشخص ذاته فيما بعد بنشر عملٍ آخر بعنوان "تبيان الأسرار الربّانية." على حدِّ تعبير يانسن، في هذين الكتابين العائدين للمؤلف المذكور، "يتمّ شرح الموضوعات التي يمكن عرضها كمعلومات في العلوم الطبيعية في مرحلتي التعليم الابتدائي والثانوي بشكل سطحيّ بآيات القرآن التي تبدو دائمًا مناسبة لهذا الغرض."[6] وفي وقتٍ لاحقٍ، تبعه السيد عبد الرحمن الكواكبي (ت 1902/1320) بكتابه المُسمّى "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد". وبالمثل، فسر غازي أحمد مختار باشا (ت 1918) حوالي 100 آية تتعلق بعلم الفلك في كتابه المسمّى "سرائر القرآن" من حيث توافقها مع النظام الذي كشفه وعرضه كوبرنيك. على الرغم من وجود العديد من المفسرين الآخرين في العالم الإسلامي الذين طبّقوا فيما بعد طريقة التفسير العلمي في تفسيرهم، إلا أن أشهرهم وأشملهم كان هو المفسر المصري طنطاوي جوهري (ت 1940) الذي ترك كتابه المسمّى "الجواهر في تفسير القرآن الكريم."

ومع وجود العلماء المدافعين عن التفسير العلمي للقرآن، كان في العالم الإسلامي علماء مسلمون يعارضون نمط التفسير هذا ويجادلون بأن فهم التفسير هذا سيأتي بالضرر أكثر من الفائدة بالإسلام والقرآن، أمين الخولي (ت 1966/1385) ورشيد رضا (ت 1936/1354) ومحمد عزة دروزة (ت 1984)، وعلى رأس هؤلاء مؤلف كتاب "الموافقات" أبو إسحاق الشاطبي (ت 1388/790). أولئك الذين يعارضون التفسير العلمي قد أسّسوا حججهم على أطروحة مفادها أنّ مثل هذه التفسيرات غير صحيحة من الناحية المعجميّة واللغويّة، وباطلة من المنظور الديني، وذلك بدعوى أنّ القرآن هو في الأساس كتاب ديني وأخلاقي، ويجادلون بأن شرح آيات القرآن ذات المعنى المستقر بالنظريات العلميّة المتغيرة والمتطورة باستمرار سوف يؤدّي إلى عدم الثقة والشكوك حول الكتاب الإلهي، وهو ما سيؤدي إلى الضّرر أكثر من الفائدة.[7]

أ- نظرة ألماليلي إلى التفسير العلمي

لا يملك ألماليلي دراسة منفصلة تكشف عن مفهومه للتفسير العلمي وشرعيته. ويمكن الكشف عن آرائه حول ما إذا كان القرآن يحتوي على

6 Jansen, *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, s. 79.

7 Jansen, *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, s. 102.

عناصر التفسير العلمي فقط من خلال تعليقاته في تفسيره ومن التفسيرات المتفرقة التي أدلى بها في مواضع مختلفة أثناء تفسيره لبعض الآيات.

في مقدمة تفسيره، يذكر المرحوم ألماليلي "أسلوب الكتابة الذي سيتبعه في التفسير" وفقًا للعقد الذي أبرمه مع رئاسة الشؤون الدينية في ذلك الوقت، ويذكر أيضًا أن إحدى أبرز الخصائص التي تميز تفسيره عن غيره هو اعتماده التفسير العلمي في عمله. "هناك أحيانًا تفسيرات حول أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وأحيانًا المواعظ والأخلاق، والعقيدة والأعمال، وحقائق الأحكام. هناك العديد من الشروحات التي تواجهنا والمتعلقة بعلم المعرفة والحكميات ذات الصلة بعصرنا. على وجه الخصوص يجب أن يكون هناك شيء خاص حول الأشياء التي يصعب فهمها أو التي لا يمكن تفسيرها بخلاف هذا الجانب."[8] وكما يتّضح، فقد قبل المرحوم حقيقة أن عمله اشتمل أيضًا على عناصر علمية للتفسير كواحدة من السمات المميّزة لتفسيره.

يسرد ألماليلي، في استمرار للعبارات السابقة، العلاقات بين الآيات في تفسيره وفقًا للعقد، أسباب النزول، القراءات العشر، وتفسيرات لغوية للكلمات والتراكيب حسب الحاجة. ثم يستخدم بعدها العبارات الآتية حول تخصص تفسيره من حيث المسائل اللاهوتية والعملية، في نقطة الاتصال بالمسائل العلمية والفلسفية:

ستؤخذ في الحسبان قدر الإمكان "أحداث التاريخ الإسلامي المتعلقة أو المؤثرة في الآية مع مراعاة مذهب طائفة أهل السنة من حيث العقيدة، والمذهب الحنفي من حيث الممارسة، في شرح الأحكام الدّينية والشرعيّة والحقوقيّة والاجتماعيّة والأخلاقية التي تتضمّنها الآيات وتشير إليها، أو في شرح وبسط معنى الإيضاحات المتعلقة بالموضوعات العلمية والحكمية وعلى وجه الخصوص آيات التوحيد والتذكير والمواعظ."[9]

أثناء شرحه الآية ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[10] التي تمّ طرحها كدليل للتفسير العلمي، ذكر المتوفى ألماليلي أن المقصود بمفهوم

[8] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., 1/19.

[9] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

[10] الأنعام، 38/6.

"الكتاب" في الآية هو في أول الأمر اللوح المحفوظ. ولكن عند شرح هذه الآية يرجع المفسر بالكلمة إلى القرآن، ويبيّن بأنّه كما ورد في الآية بأن كلّ شيء مكتوب في اللوح المحفوظ، كذلك لم يهمل في القرآن الذي نزل من هناك أي شيء من الأدلة التي تحتاج إليها البشرية أو الواجبات الإلهية المهمّة. "كما هو الحال، لم يتم ترك أو إهمال أي مهمة من الأدلة والعروض الإلهية التي تحتاج إليها البشرية في القرآن، فجميعها تم التذكير بها والتنبيه عليها في الأدلة والإشارات الواضحة أو الخفية في السور المختلفة والمتشابهة بالبيان المحكم والبديع، والتي تنتقل من المجمل إلى المفصّل أو من المفصّل إلى المجمل."[11] وبحسب المؤلف فإن الله القادر على كلّ شيء يستطيع أن ينزل أي آية تكوينة وتشريعية وقولية وفعلية. باختصار كلّ ما تقدّم، فقد كتب الله تعالى كلّ ذلك في كتابه، وربطه بأمره ونظامه، ولم يهمل أيًّا منه.

إن ألماليلي، الذي عبّر عن الآراء المذكورة أعلاه بشأن أول الآيات المقبولة دليلًا للتفسير العلمي، لم يضع في تفسيره أي شرح للآية 89 من سورة النحل، والتي ترتبط مباشرة بشأن شرح القرآن لكلّ شيء، واكتفى فقط بوضع معنى الآية ذات الصلة. وفي رأينا، أن السّورة التي تضمّنت الآية المذكورة أعلاه موجودة في المجلدات الوسيطة، وهذا يجب أن يكون له تأثير في ذلك. لأنّه من المعلوم أنّ المترجم أبقى المجلدات الوسيطة قصيرة مقارنة بالمجلدين الأول والأخير من حيث التفسير، وذلك لخوفه من تدهور صحّته أو أن حياته لن تكفي لإتمام التفسير، وفي رأينا يجب أن يكون هذا هو السبب في ذلك.

إن المرحوم ألماليلي لا يفكّر بشكل مختلف عن العلماء القدامى في أنّ القرآن هو بحر من المعرفة والإبداع. ونرى أن نقله في شرح سورة الرحمن لبعض آراء المفسرين القدامى حول العلوم الواردة في القرآن دون اعتراض يدعم هذا الرأي. وهو يفسّر قوله تعالى في الآيات: ﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)﴾،[12] بالعطف بقوله على القرآن ومسألة تعليمه للرسول من قبل الله، وينقل بناءً على ذلك ما يلي:

[11] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1921.

[12] الرحمن، 55/1-4.

ومع ذلك، يقول الآلوسي: "وقد أبعد القائل ولو أبدى ألف مناسبة، فالذي ينبغي أن يُعلم أنه من التعليم، والمراد بتعليم القرآن قيل: إفادة العلم به لا بمعنى إفادة العلم بألفاظه فقط بل بمعنى إفادة ذلك والعلم بمعانيه على وجه يعتدّ به، وهو متفاوت، وقد يصل إلى العلم بالحوادث الكونية من إشاراته ورموزه إلى غير ذلك فإن الله تعالى لم يغفل شيئًا فيه."

في مخرجات ابن جرير (ت 922/310) وابن أبي حاتم (ت 939/327) عن ابن مسعود أنه قال: "مع أنه قد أنزلت المعرفة في القرآن عن كلّ شيء وتم البيان عن كلّ شيء، إلّا أن معرفتنا لا يمكن أن تصل إليهم جميعًا." وقال ابن عباس: "لو ضاع لي عقال بعير لوجدته في كتاب الله." وقال مرسي (ت 1257/655): "القرآن جامع لعلوم الدين الأولين والآخرين. إذ لا يعلم حقيقته إلا الله صاحب الكلام"؛ أيضاً ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ....﴾[13] مثلًا، خصّ الله تعالى بها نفسه بها ويستثنى بمعناها رسول الله؛ ثم السّادة الصحابة؛ ثم ورثتهم من التابعين."[14]

بالنظر إلى الأمثلة والأساليب في شرحه، يمكننا القول إنّ ألماليلي يقبل أن القرآن بحر من المعرفة والإبداع. في هذا الموضوع يتوافق رأي المرحوم مع رأي الإمام الغزالي (ت 1111/505) مؤلف جواهر القرآن.

وبرأي الغزالي، لا يعرف المعنى الكامل لآية ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾[15] إلا أولئك الذين يعرفون الطب.[16] وبالمثل أيضاً، فقط أولئك الذين يعرفون علم الفلك يمكنهم أن يفهموا تمامًا آيات القرآن التي تنص على حساب الشمس والقمر، والتي تتحدث عن أطوار القمر وجري الشمس في مدارها.[17] وبذات الشكل، فقط أولئك الذين يعرفون علم التشريح البشري وتركيب الإنسان يمكنهم فهم الآيات التالية فهمًا تامًّا[18] ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7)

---

[13] آل عمران، 7/3.

[14] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4662.

[15] الشعراء، 80/26.

[16] الغزالي، *جواهر القرآن*، (دار الفكر اللبناني، بيروت 1992)، ص 31.

[17] من أجل الآيات انظر، الرحمن، 5/55؛ يونس، 5/10؛ القيامة، 8/75؛ فاطر، 13/35؛ الحديد، 6/57؛ يس، 38/36.

[18] الغزالي، *جواهر القرآن*، ص 32.

فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (8)﴾.[19] لهذا، من الضروري التأمل في القرآن ومحاولة البحث عن مكنوناته. لأن الموضع الذي تجتمع فيه علوم الأولين والآخرين موجود في القرآن.[20] ووفقًا للمفكر، فإن حقيقة احتواء القرآن على جميع العلوم، لا ينبغي فهمها على أنها تحتوي على كل تفاصيل العلم بأنواعه، بل على أنها تحوي المقاييس الصحيحة بطريقة تفتح أبواب الحكمة اللامتناهية.[21]

وفقًا للمرحوم ألماليلي، الذي استخدم جواهر القرآن ومشكاة الأنوار للغزالي مصادراً في تفسيره،[22] هناك نوعان من آيات الله: أحدهما كتاب يسمّى "كتاب التكوين" و "خلقة الآيات الفعلية"، أي كتاب الكون. والآخر هو "الآيات القولية" في الكتاب المنزل. ووفقاً له، نُسبت تسمية الآيات إلى كليهما لأنّها تدل على الذات والصفات والقرارات والأحكام الإلهية. هذان الكتابان وهذان النوعان من الآيات هما إشارات ومراجع متبادلة وشروح وتفسيرات لبعضهما البعض. كمال المعرفة هو قراءة الآيات الفعلية من كتاب الخلق في الآيات القولية من الكتاب المنزل، وقراءة ذات الله تعالى وصفاته منه وفهمها، واتباع قوانينه وأوامره وأحكامه بعد فهمها، ثم الفوز بمقام النفس الراضية المرضية والوصول إلى البقاء في الله.[23]

إنّ علماء أصول التفسير الذين يركّزون على موضوع إعجاز القرآن، يؤكّدون عند سرد جوانب إعجاز الكلام الإلهي بالدرجة الأولى على أنه معجزةٌ لغةً وأسلوبًا، أي يركزون على أنه متفرّد في الإعجاز الأدبي ولا مثيل له في الفصاحة والبلاغة. ولكنّهم يؤكدون بعد ذلك أنه كتاب معجز من حيث التأليف والعلوم التي يحتويها، وجوانب الإعجاز الأخرى مثل أخبار الغيب وعلوم الطبيعة.[24]

---

[19] الانفطار، 82/6-8.

[20] الغزالي، *جواهر القرآن*، ص 32.

[21] الغزالي، *القسطاس المستقيم*، (المطبعة العلمية، دمشق 1993)، ص 70؛ *إحياء علوم الدين*، (دار نهر النيل، مصر، بدون تاريخ)، 315/4.

[22] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3517; 9/6344.

[23] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/569.

[24] الزركشي، *البرهان*، 106/2؛ السيوطي، *الاتقان*، 1007/2؛ الزرقاني، *مناهل العرفان*، (دار الفكر، بيروت 1988)، 332/2-381، 405.

يرى ألماليلي أيضًا أن إعجاز القرآن في الأغلب هو في الانسجام البديعي بنظمه وبلاغة أسلوبه. لكنه تابع قائلًا: "مع ما فيه، تضمن البيان للكثير والكثير من المعجزات المهمة التي تحققت وتجلت مع وقائع المستقبل الجارية."[25] ويبين بقوله هذا بأنه يتبنى المفهوم الذي يقبل بكثرة إعجازاته في وجهاتها وأنواعها. بناءً على ذلك، فهو يقبل بأن القرآن متعلق بالكثير من المعارف والعلوم.[26]

ويوافق على أن القرآن من ناحية إعجازه الأدبي ليس على شكل سجع، ولا بشعر، ولا حتى بنثر، وأنه فوق كلّ الأنواع الأدبية، وأن له أسلوبًا رفيعًا في التعبير عن معانٍ كثيرةٍ بكلمات قليلةٍ. "نظم القرآن ليس موزونًا ولا مسجعًا ولا منثورًا، لكنه أكثر انسجامًا من الموزون، وأكثر تناسبًا من المسجع، وأكثر سلاسةً وأكثر تدفقًا من المنثور. وأكثر منهم جميعًا فهو جامع الكلِم. في قوله الكثير من المعاني بالقليل من الكلمات، ويعلن بها عن معادلاتٍ كبيرةً تصل إلى الأبدية بتفاصيلها في اللطافة الكاملة."[27]

بالنسبة إلى المرحوم، فإنّ كلام الله يحمل في الواقع صفات صاحب الكلام، والقرآن الكريم، وهو كلام الله، فريد مثل الله تعالى تمامًا. "كما أن الله هو الواحد الأحد المنزّه عن أي شريك ونظير، كذلك القرآن الكريم، وهو كلام الله، هو واحد لا مثيل له وهو معجزة فريدة. وهنا، في مواجهة مثل هذا التحدي، هو معجزة فريدة خارقة للعادة وغير قابلة للتشبيه والتقليد."[28] وبناءً على ذلك، فمع أن ألماليلي يؤيد التفسير العلمي، إلّا أنه لا يراه غايةً ولا هدفًا نهائيًا. ويذكر أنّ الغرض الأساسي من الدين والقرآن يختلف عن العلم، ولا ينبغي النظر إلى القرآن بوصفه كتابًا علميًا أو فنيًا. ويؤكد أنّ من يختزله بذلك سيصاب بخيبةٍ أمل في النهاية. يقول المرحوم ألماليلي: "الدين ليس علمًا ولا فنًّا. إنه مبدأٌ فطريٌّ لما قبل العلم والفن وما بعدهما. القرآن ليس بكتاب علمي ولا بديوان شعر. بل هو نظم من اللدن فوق العلم وفوق الشعر. ولذلك هو معجزة.

---

25 Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2013, s. 339.

26 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/51.

27 Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, s. 340.

28 Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, s. 341.

إذا نظرت إليه من وجهة نظر علمية بحتة، فستكون يائسًا من نظرتك هذه تجاه فنّه. إذا نظرت إليه من وجهة نظر شعرية، سوف تكون منكسر الخيال أمام علميّته وحقيقته."[29]

ومن الأطروحات التي يكثر طرحها من قبل معارضي التفسير العلمي، هو الادّعاء بأن المفسرين الذين يعتمدون التفسير العلمي قد نسبوا إلى ألفاظ القرآن معانيًا لا تحملها. يؤكد ألماليلي أولًا بوجوب فهم كلمات القرآن وقبولها في إطار المعاني المعجمية. ولكن بعد بيان الظواهر والأحكام وتبيينها، فيكون من الحرمان عدم الاستفادة من خواطر الذوات الذين يذكرون بعض الإشارات والتفسيرات التي لا تتعارض معها.[30] لا يجد المرحوم صحةً في توقف المعنى عند الحد الظاهر المجرد وإغلاقه على المعاني الرمزية والعلمية.

والواقع أنّه يدافع في بعض ما ورد في تفسيره عن جواز التفسير الإشاري، ويكشف عن رأيه في منهج التفسير العلمي الذي يعتبره نوعًا من التفسير الإشاري. يبيّن المرحوم أنه لا يعتبر آراء الذين يعارضون تمامًا التفسير الإشاري صحيحة.

على سبيل المثال، وجّه بعض الاعتراضات لأبي حيان (ت 745/1344) الذي اعتبر القرآن كتابًا عربيًّا خالصًا، وعارض بعض التفسيرات العلمية والإشارية لأبي عبد الله الرازي، المعروف بابن خطيب الرّي أثناء شرحه للآية 12 من سورة التكوير. وبحسب الرواية التي نقلها المرحوم، وجّه أبو حيان الانتقادات الشديدة التالية لأبي عبد الله الرازي وآخرين من أمثاله لوضعهم كلام الفلاسفة والفلكيين في تفسير القرآن: "هذا هو مذهب الذين يتّبعون الإسلام من مذهب الباطنية وغلاة الصوفيّة. هؤلاء هم الزنادیق الذين تستّروا بانتسابهم إلى الأمة الإسلامية. إن كتاب الله "قد نزل بلسانٍ عربيٍ واضح." لا يوجد فيه لا رموز ولا ألغاز ولا باطنية. ولا توجد أيضًا إشارةٌ إلى شيء مما ينتحله الفلاسفة وعلماء الطبيعة..."[31]

بعد هذا الاقتباس، ينتقد المرحوم ألماليلي موقف أبي حيان بالتصريحات التالية: "ليس هناك شكٌّ في تحميل المعنى الظاهري في

[29] Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, s. 392.

[30] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5613.

[31] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5611.

النصوص ما لم يكن هناك قرينة مانعة في الأصل. ومع ذلك، فمن المؤكّد أيضًا أنه إلى جانب مُحكمات القرآن أم الكتاب، هناك الخفي، والصعب، والمجمل، ومتشابهاته. هناك أيضًا حقائق، مجاز، صريحة، كناية، استعارة، تمثيل، بلاغة، إيماء، نكات، تلميحات، ورموز. في كلّ ذلك، فإن أوضح ما يكون هو المعنى المقصود ومع ذلك فهناك معانٍ كثيرة مطلوبة بالدرجة التالية مثل ما يسمى بمستتبعات التراكيب... وعلى كل حال فإن الإفراط في الظاهرية مضرٌ بقدر الإفراط في الباطنية."[32]

يذكر المرحوم أولًا أنّ للقرآن في بعض الروايات ما هو ظاهر وباطن وحدّ ومطلع. ثم يصرّح بعد ذلك أنه من الممكن أن ينال الإلهام والطلوعات منهم من وقت لآخر، بطريقة النقل والذوق، بشرط ألا يتجاوزوا الحد، وألا يلغوا ظاهر النصوص والمحكمات. ويؤكد أنه لن يكون من الصحيح اعتبار إشارات الصوفية وتفسيراتهم القائمة على الملذات الروحية والوجدانية بدعة، مثل باطنية القرمطية والحارورية.[33]

رغم أن ألماليلي قد تبنّى مفهوم التفسير العلمي، إلّا أنّه لم يؤيّد تفسير القرآن وفقًا لبعض النظريات والافتراضات والفرضيات العلمية والفلسفية التي لم يتم إثباتها بعد. ويرى أنه من الأصح فهم الآيات والأحاديث ظاهريًا أولًا وقبل كلّ شيء. خلاف ذلك، هناك احتمال الوقوع في الخطأ والغلط. حقيقة أن بعض التفسيرات التي تم إجراؤها في الماضي قد تمّ مغالطتها اليوم تبرّر هذا الرأي أيضًا. ويشير كمثال إلى موقف المفسر الآلوسي (ت 1854/1270)، ويؤكد أنه يتفق مع موقفه من هذه القضية:

إن الألوسي قد رأى مثله مثل الكثير من المفسرين أنّ افتراض فطاحل العلماء القدامى كل النظريات والأسس الفلسفية التي أخرجت الأفلاك والسماء من حالها المرئي كجسم أثيري شفاف ولطيف وحولتها إلى جسم صلب شفاف ليس بالخفيف ولا بالثقيل، ترتكز عليه النجوم وكأنها مسمّرة أمورٌ متعارف عليها، وتفسيرهم للآيات والأخبار بناءً على نظرياتهم التي لم تصبح ثابتة بعد، هذه النظريات تمّ إيصالها إلى الذهن الإسلامي، وكأنها عقيدة دينية وكتابية، ولهذا السّبب تمّ إهمال المعنى الظاهري للقرآن الكريم والأحاديث والذهاب في طريق مخالف له. فبناء على ذلك ومن

[32] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5612-3.

[33] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5612-3.

أجل عدم الوقوع في نفس الخطأ أثناء كلامه عن اعتبارات الهيئة الجديدة وعدم الدخول في تأويلها في الطريق المخالف لظاهر العقل والنقل في ساحات الفرضيات والنظريات الفلسفية التي لم تدخل بعد ضمن حدود العلم والمعرفة، ومازال هناك احتمال لتغيرها في يوم من الأيام، وعدم الوقوع في الرغبة في تسوية حدود الحقيقة المطلقة التي لا تستطيع أذهاننا استيعابها بشكل صحيح، وعدم التوسل لتسوية توصيات الله ورسوله في إطار رأينا النسبي بأي حال من الأحوال، وبالتالي محاولة فهم نقاط التعديل وفقًا للحقوق والقيم لكلّ منهم على وجه التّحديد؛ فالمخصوص مخصوص والمعقول معقول والمنقول الصحيح منقول، أي أنّه أوصى بعدم قلب العقيدة التي تتعارض نقاطها مع الكفر والضلال، إنّ هذا هو طريق الحق والإبداع الذي قاله علماء الدين. وقد اتّبع أهل السنة حتى لا يقعوا في التعصب وأوهام الشر والدّجل. نحن أيضا من هذا الرأي وهذا الاعتقاد.[34]

يدافع أمين الخولي، المعارض للمنهج العلمي للتفسير، عن ضرورة أسلوب التفسير الأدبي من أجل الفهم الصحيح للقرآن، ويجادل بأنه إذا كانت هناك إرادة للتفسير العلمي، فيجب أن يكون من الكافي إثبات عدم وجود نص واضح في القرآن يتعارض مع حقيقة علمية ما.[35] وعلى خلافه، يؤكد المرحوم ألماليلي أن التقدم في العلم والخبرة، سوف يساعد على فهم القرآن، فضلًا عن أن يكون متعاكسًا أو متناقضًا مع القرآن.

في العالم العقلي لأولئك الذين يدعّمون التفسير العلمي، هناك مفهوم يؤكد أن القرآن سوف يتمّ فهمه بشكل أفضل مع مرور الزمن وازياد الاكتشافات العلمية. إن الرّأي القائل بأن "القرآن يتطور كلما شاخ الكون" هو إحدى وجهات النظر التي تكثر في الأعمال المتعلقة بالموضوع. هناك تلميحات حول وجهة النظر هذه عند ألماليلي أيضًا. "ليس هناك أي شكّ في أنه مع زيادة الخبرة، وتطور الأفكار، وتوسّع حدود المعرفة نتيجة ذلك، لن يستطيع أي عالم ادّعاء أنه يفهم كل حدود الخلق وأسراره، وكذلك لن يستطيع ادّعاء أنّه يفهم القضايا المتعلقة بعلم الله وأسراره التي يشير

34 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5193-4.

35 Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 57.

إليها القرآن."[36] يعتقد يازير أن الاكتشافات الجديدة التي يجب تحقيقها في العلوم مع مرور الوقت ستمكّننا من فهم القرآن بشكل أفضل: ومن أقواله. "مرة أخرى، يجب الاعتراف بأن تطور اكتشافات العلوم وتطبيقاتها في مجال التجربة لم تتعارض مع معاني القرآن، بل على العكس، ساعدت على فهم العديد من الآيات بشكل أفضل. عند المقارنة بين نظريات علماء الفلك القدامى والجدد من حيث القرآن، نرى أن الكثير من الآيات في هذا الشأن كانت تحتاج إلى تأويل، في حين أننا نرى أنّه يسهل فهم العديد من الآيات بظاهرها وفقاً للعلماء الجدد دون الحاجة إلى تأويل. فعلى سبيل المثال، رغم أن علماء الفلك القدامى لم يتمكنوا من فهم آيات مثل ﴿وَكُلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾،[37] ﴿وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾،[38] ﴿رَفَعَ السّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ﴾[39] دون البحث عن باب للتفسير، فإن علماء الفلك الجدد لا يجدون صعوبة في فهمها تمامًا مثل قوانينهم الخاصة. وبنفس الطريقة، فمع أن القدماء كانوا يفكرون في ملكية الله بعقلية أضيق، إلّا أن الجدد لا يتردّدون في القول بكلّ فخر أنهم غير قادرين على فهم اتساعها."[40] علاوةً على ذلك، أثناء تفسيره لبعض الآيات، يؤكّد المرحوم أن تفسير القرآن للكون هو أيضًا على مستوى أعلى بكثير من العصر الحالي، أي فكرة علم الفلك في عصرنا.[41] وبينما يفسّر المرحوم بعض آيات القرآن عن الساحة الكونية، فإنه يذكر أن هذه الآيات تحتوي على بعض المعجزات التي لا يمكن لنبي أمّي معرفتها بمفرده. باختصار، يقبل ألماليلي أنه تبنّى فهم التفسير العلمي في أجزاء مختلفة من تفسيره، وأن هذا هو أحد جوانب الإعجاز العلمي للقرآن. في بعض الأماكن، يقول إن القرآن يقود الناس إلى المقولات؛ أي إلى البراهين العقلية بدلًا من المعجزات الحسّية. ويذكر أن أعظم معجزة لرسول الله هو القرآن الكريم، لكنّه يؤكد في الوقت ذاته أن هذا لا يعني الخروج بمعنى يدّعي أنه لم يكن لديه معجزات حسّية أخرى.[42] وبحسب قوله، فإن أولئك الذين

[36] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5195.

[37] يٰسٓ، 40/36.

[38] الرحمن، 7/55.

[39] الرعد، 2/13.

[40] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2782; 6/4032.

[41] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/307.

[42] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/568.

لا يشعرون بإعجازٍ عالٍ في القرآن، يجب أن يبحثوا عن سبب ذلك في إفلاس عقولهم.[43]

عبّر خالص آلبيرق بالجمل الآتية عن سمة مميزة أخرى لتفسير ألماليلي. "وهناك نقطة أخرى في منهج التفسير لحمدي يازير تميزه عن المفسرين السابقين، وهي أنّه يقدم في الذيل تفسيرات من قبيل الاستطراد في تفسير بعض الآيات والمجموعات الشعرية عندما يراها ضرورية. يمكن القول إنّ هذه التفسيرات والتعليقات الإضافية هي تقريبًا مثل المقالات المستقلة التي تحتوي على عناصر حقوق التأليف مثل التماسك الفكري والتسلسل المنطقي المكتوب حول الموضوع ذي الصلة."[44] بعض تفسيرات ألماليلي الطويلة حول التفسير العلمي لبعض السور والآيات مأخوذة من ضمن ذلك. وشرحه الشامل لتشكّل الفحم الحجري في تفسيره لسورة "الأعلى" مثال على ذلك.

يضع عصمت إرسوز، الذي أجرى أطروحة الدكتوراه الخاصة به حول تفسير المرحوم ألماليلي، الإيضاح التالي فيما يتعلق بالجانب العلمي لتفسيره: "أثناء كتابته لتفسيره، لم يكن ألماليلي غير مبالٍ، وبعيدًا عن التقنيات المتطورة والعلوم الإيجابية في ذلك الوقت. لأنّه كان يؤمن تمامًا بأن هذه العلوم سوف تقوّي الإيمان. ولهذا السّبب، أراد أن يُفسَّر القرآن كل مائة عام، وأن يأخذ في الاعتبار أحدث المعلومات التي وصل إليها العلم والمعرفة. وبما أن العلوم الإنسانية قد توسعت إلى درجة أنه كان من المستحيل على شخص واحد أن يعرفها جميعًا، فقد أراد أن يكون له 20–30 معاونًا لمساعدته في جمع كلّ هذه المعلومات. وربّما لم تتحقّق أمنيته هذه، لكنّه لم يتردّد في الاستفادة من معطيات العلم، وهو يفسر بعض الآيات بعقله المليء بكنز ضخم من الثروة العلمية."[45]

---

43 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/570.

44 Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 157.

45 İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 176.

ب - مصادره في موضوع التفسير العلمي

قام المرحوم ألماليلي محمد حمدي يازير (ت 1942)، والذي كان مهتمًا جدًا بالفلسفة والقضايا الفلسفية، بترجمة عمل مكتوب بالفرنسية حول تاريخ الفلسفة إلى لغتنا التركية، وأجرى تحليلات وتقييمات غنية جدًا خلال عمله لهذه الترجمة.[46] أيضًا، يجذب تفسير المرحوم المسمى "Hak Dini Kur'an Dili" الانتباه بمزيّته التي تتضمّن تحليلًا فلسفيًا عميقًا. يمكن القول إنّ أحد أهم أسباب اعتبار تفسيره أكثر نجاحًا نسبةً إلى التفسيرات الأخرى المكتوبة في عصره، هو بلا شكّ استخدام المؤلف لمكتسباته من العلوم الفلسفية في تفسيره بنجاح. التحليلات الفلسفية والدراسات الفلسفية المتعمقة التي قدمها المرحوم في تفسيره، وخاصة أثناء تفسيره لسورة الإخلاص، تحمل قيمة كبيرة في حدّ ذاتها.[47]

وصفه سليمان خيري بولاي الذي أخذ في الاعتبار مكتسبات ألماليلي في المجال الفلسفي، بأنه فيلسوفٌ ومفسرٌ بالوقت ذاته، وادّعى أن أولئك الذين ليسوا على دراية بعلم الفلسفة سوف يجدون صعوبة في فهم تفسيره.[48]

من الواضح أن ألماليلي قد استفاد بشكل كبير من أعمال ابن سينا في القضايا العلمية والفلسفية. ومن المصادر التي استخدمها وأشار إليها في تفسيره هي رسائل ابن سينا عن كتاب "الشفاء" وكتاب "الإشارات التنبيهات" و"رسالة في الحدود" و"تفسير سورة الإخلاص" ورسائله في سورتي "الناس" و"الفلق". أيضًا، يعتبر "كتاب الفصوص" للفارابي (ت 950/339) من بين الأعمال التي أشار إليها.[49] كما استفاد من أعمال الإمام الغزالي المسماة "إحياء علوم الدين" و"جواهر القرآن" و"مشكاة الأنوار."

لم يكتف المفسِّر أثناء عمله بالاستفادة في القضايا الفلسفية من مؤلفات المفكرين المسلمين مثل الفارابي وابن سينا (ت 1037/428) والغزالي (ت

[46] Paul Janet – Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

[47] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6269-6350.

[48] Süleyman Hayri Bolay, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Milli Eğitim ve Kültür*, yıl: 4, sayı: 15, Mayıs 1982, Ankara, s. 2021.

[49] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/253-255; 5/3225; 7/4628; 8/5386-5387; 9/6287, 6309.

1111/505) وابن رشد (ت 1198/595) وابن خلدون (ت 1406/808) فقط، ولكنه ضمّن أعماله أعمال المفكرين الغربيين وآراءهم أيضًا. وإضافةً إلى ذلك، طرح في المكان اللازم وجهات نظره المتعارضة مع وجهات أنظارهم من خلال طرح أفكاره الخاصة ضد آرائهم.

في تفسيره، من الممكن العثور على تفسيرات وتقييمات لمختلف المفاهيم المتعلقة بالمجالات الدينية والفلسفية مثل السفسطائيين، والإلحاد، والربوبية، والدين، والحتمية، والدوغماتية، والروحانية، ووحدة الوجود، والشك. علاوة على ذلك نرى أنه وضع في تفسيره آراء المفكرين الغربيين مثل أفلاطون (347 قبل الميلاد)، أرسطو (322 قبل الميلاد)، ديكارت (ت 1650)، أوغست كونت (ت 1798)، إيمانويل كانت (ت 1804)، هربرت سبنسر (ت 1903) وخصص لها التقييمات. كذلك من الممكن العثور على أفكار الفلاسفة والكتاب الذين اشتهروا في فروع مختلفة من مجالات مختلفة للغاية مثل العلوم الطبيعية والطب والعلوم الاجتماعية، بالإضافة إلى المشاركة والاعتراضات والاعتبارات والتقييمات المتعلقة بآرائهم، مثل أرخميدس (212 قبل الميلاد) وبطليموس (168 قبل الميلاد) وغالينوس (ت 216) وأرنست رينان (ت 1892) وليون كيتاني (ت 1935) وغوستاف لوبون (ت 1931).

من التفسيرات القديمة التي استفاد منها ألماليلي في التفسير العلمي من المفسرين أمثال فخر الدين الرازي (ت 1209/606)، مرسي (ت 1257/655)، قاضي بيضاوي (ت 1286/685)، والآلوسي (ت 1854/1270). ومن المصادر المهمّة التي استشهد بها بذكر اسمه من مؤلفي التفسيرات العلمية بلا شك الطبيب المصري محمد ب. أحمد الإسكندراني (ت 1888/1306) وعمله المُسمّى "كشف الإسرار النورانية القرآنية". يقتبس المعلق اقتباسات طويلة بالإشارة إلى هذا العمل في أجزاء مختلفة من تفسيره.[50] يُلاحظ أيضًا أنه استخدم موسوعة غراند وموسوعة لاروس في العديد من الأماكن في تفسيره.

نلاحظ في تفسيره أنّ اسم مفتي مصر القديم محمد عبده (ت 1905/1323) وآراءه مدرج في أماكن عديدة منه، وفي بعضها نجد أنه

[50] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3666; 8/5708, 5748, 5831.

قد قبل بتعليقاته واستفاد منها، بينما انتقده في بعضها الآخر.[51] ينتقد ألماليلي مطولًا تعليق المفتي المصري عبده خاصة أثناء تفسير سورة الفيل بأن الأحجار التي رمتها أسراب الطيور المذكورة في الآيات قد تكون ميكروبات تنشر الجدري والحصبة.[52] ومع ذلك، عندما ننظر إلى أمثلة التفسيرات العلمية التي قدمها، يجب أن نذكر أنّنا نجد صعوبة في فهم معارضته الشديدة لتفسير محمد عبده العقلاني لسورة الفيل.

في تفسير ألماليلي، لم نتمكن من العثور على أي إشارة إلى أعمال بعض المؤلفين الآخرين الذين كتبوا أعمالًا في التفسير العلمي، مثل طنطاوي جوهري (ت 1946/1365) وكتابه "تفسير الجواهر"، والسيد عبد الرحمن الكواكبي، وغازي أحمد مختار باشا. وممّا لا شكّ فيه أن المرحوم قد استفاد من أكثر من هذه المصادر السابقة في القضايا العلمية والفلسفية.

ج- أمثلة على التفسير العلمي من تفاسير ألماليلي

ورد مثال مهم للتفسير العلمي في تفسير ألماليلي في تفسير الآية الرابعة من سورة الأعلى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، (4) فَجَعَلَه غُثَاءً أَحْوَى، (5)﴾. وأثناء تفسير الآية، أوضح المرحوم أن الغثاء الأسود هنا تحوّل إلى سماد وفحم، ومن المعلوم أن قدرتها الأكثر وضوحًا هي خدمة النار بالاحتراق.

وفقًا للمرحوم، فإن مصير الكفار الذين يركضون وراء الحيل والأفخاخ (الكيد) ضد الحق، والأشخاص البائسين الذين لا يعرفون قيمة وقدرًا لغيرٍ الملذات الجسدية للبشرية، هو أسوأ من هذا، فهم سيكونون خشبًا وشعلةً للنار الأبدية العظيمة.[53] وكلمة "غثاء" التي وردت في الآية - بحسب المرحوم - التي ترتبط بمعاني القيء واللهاث، هي في المعنى المعجمي خليط من الحشائش والقمامة والأوراق والرغوة التي تجلبها مياه الفيضان بخلط العشب والقمامة في المراعي وتلقي بها على ضفاف الجداول.

---

[51] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/36, 43, 44; 8/5604, 5654, 5655, 5740, 5806; 9/6126, 6127, 6128, 6129, 6130, 6131, 6133, 6135, 6137, 6140, 6141, 6142.

[52] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6126, 6135 لمزيد من المعلومات، راجع؛ Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yönelttiği Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 141-170.

[53] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5747-8.

وذكر ألماليلي بأنه قد وجد أنه من المناسب ترجمة هذا الخليط بعبارة "قيء الفيضان". وفقًا للمرحوم، تشير كلمة "أحوى" في الآية أيضًا إلى الألوان الداكنة، والأخضر الداكن، والألوان الداكنة. هنا، تفسَّر الكلمة على أنّها سوداء أو بنيّة أو خضراء. باعتبار أن "غثاء" في الأول والثاني هي صفة، والضمير "هو" في جملة "صنعها"، الذي يحلّ محلّ المرعى في الثالث، في هذه الحالة، يكون معنى الآية "حوّله إلى قيء فيضان بني داكن أو بني" أو "حولها إلى قيء الطوفان بعدما كانت خضراء." وبحسب المرحوم، هناك فكرتان، إحداهما موجزة ومختصرة، والأخرى تفصيليّة: الأولى أنّ النباتات الخضراء في المراعي تجفّف وتتساقط أو تأكلها الحيوانات، وتتحوّل إلى رَوث ورواسب تجتاحها مياه الفيضانات، وتصبح بعد ذلك مثل الفحم مادة قابلة للاحتراق سوداء أو بنية. والفكرة الثانية أنّه كما ورد في علوم طبقات الأرض والتعدين، فإنّه يشير إلى تكوين مادة قابلة للاحتراق تُسمّى "توربين" تنتمي إلى تكوينات الكربون والفحم الحجري. وفقًا لهذا، فإن المعنى في كلا الاتجاهين هو الشيء الوحيد الذي يقبل الإنسانية بأنها عبارة عن جسد مادي وحيواني، تتكوّن كلّ ملذّاته كما توضّح هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾.[54] فإن هناك نقطة لِلَفت الانتباه إلى نهاية أولئك الذين يسعون إلى تحقيق الشهوات الجسدية والأكل والشرب مثل الحيوانات.[55]

بعد هذه التفسيرات، بلغ مقدار الاقتباس الذي قام به المفسر حوالي عشر صفحات من الكتاب المسمى "كشف الأسرار النورانية القرآنية" لمحمد أحمد إسكندراني، ويعتبر هذا الكتاب من مصادر المؤلفات في التفسير العلمي، ويتركز هذا الاقتباس على القسم المتعلق بالأبحاث والاكتشافات حول الفحم الحجري للعلماء الذين يعملون في موضوع طبقات الأرض.

يُلاحظ أن ألماليلي قد استفاد من أطروحة ابن سينا حول التفسير الفلسفي لسورتي "الفلق" و"الناس." أثناء نقل المرحوم لآراء الفيلسوف حول القوى الوهمية المسببة في الوسوسة في سورة الناس، يشير إلى أن شهاب الدين الآلوسي (ت 1854/1270) أيضًا قد اقتبس من تعليق

[54] محمد، 12/47.

[55] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5748.

الفيلسوف وأجرى تقييمات نقدية لآرائه من خلال تسميتها "وسوسة الشيطان."

يبيّن ألماليلي في تقييمه ابن سينا في بيانه أثناء تفسيره للسورة المذكورة، وينتقد في الوقت ذاته النهج النقدي للألوسي، ويطرح المسألة على طاولة التفسير العلمي ويقول ما يلي: "إن رفض الألوسي وقوله بشأن هذه الإيضاحات "لا يخفى على أحد أن تفسير كلام الله بهذا الشكل لهو من شر الوسواس الخناس" لم يكن مناسبًا. لأنه عندما يتم التخلص من الأوهام، لا يبقى مكان للوسوسة. لا ينبغي لنا أن ننسى أن محاولة فهم كلام الله تعالى بالتفكر والتأمل والنظر في آياته في الآفاق وفي الأنفس ليس من وسوسة الشيطان، بل ضرورة من أوامر القرآن في النظر والتأمل.

وفي واقع الأمر، أوضح البيضاوي أيضًا الذي يعطى الأوهام بقوله إنها مثل القوة الوهمية. عزو هذا ليس إلى التمثيل بل إلى التنظير البسيط. إن استبعاد شر الأوهام ووسوسة الخيال دون اللجوء إلى مأوى، يعني إهمال الوسائل التي يرغب الشيطان في استخدامها أكثر ما يمكن.[56]

ويجدر بالذكر أيضًا أن ألماليلي محمد حمدي يازير لا يتجاهل الإشارة إلى الاختراعات أو الاكتشافات العلمية المتعلقة بتفسير بعض الآيات بين السطور من وقت لآخر. على سبيل المثال، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾.[57] تبين الشحنة الموجبة والسالبة في الكهرباء، وقد ورد في الآية الثمانين من نفس السورة: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾.[58] يقول (يٰسٓ، 80) أن الغرض من التعبير ليس إظهار الخشب أو الفحم في الشجرة، بل على العكس، فهو يصف الحرارة والتفاقم الذي يأتي من الشجرة الخضراء من خلال الاحتكاك والتلامس، وهذا هو السبب. ظاهرة كهربائية نعرفها اليوم.[59]

يبيّن المرحوم في الآية الجليلة، ﴿وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما بَثَّ فِيهِما مِنْ دابَّةٍ﴾.[60] يذكر أن هناك حياة في السماء بناءً على المعنى

[56] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6424-5.

[57] يٰسٓ، 36/36.

[58] يٰسٓ، 80/36.

[59] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4042.

[60] الشورى، 29/42.

الظاهر لتعبير "دابة" أي "حيوان يصارع" في الآية. ويذكر أنّ مجاهدًا وهو من المفسرين التابعين، هو أيضًا على هذا الرأي.

وبناءً على هذه الآية، يذكر بعضهم رأيه بأن "الدابة" في السماء، هي حيوانات تطير في الهواء بدلًا من وجود الحياة في الفضاء، ويذكر أنه لا يتّفق مع هذا الرأي، وأنّ هذا التفسير ليس من الضروري أنّ يكون كذلك.[61]

يؤكد بناءً على المعنى الوارد في الآية التالية ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.[62] بقوله، "في الواقع لقد رأينا المراكب المختلفة كالقطارات والسيارات والطائرات، وهي أشياء لم يستطيع السلف رؤيتها أو معرفتها. ومن منّا يعلم كم يوجد ما لا نعلمه أو ما لن نعلمه مما خلق أو سيخلق الله تعالى"،[63] ويؤكد أنّ القرآن الكريم قد فتح بابًا للكثير من الاختراعات والاكتشافات.[64]

يقول المرحوم ألماليلي على أن كلمة "لاقح أو لواقح في الآية تعني مطعمة" ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾.[65] مؤكّداً أن مضمون هذه الآية هو معجزة علمية في حدّ ذاته. بعد أن نقل الراحل ألماليلي آراء ابن عباس، وحسن، والضحاك، وقتادة وابن مسعود في هذا الموضوع، بيّن أن المفسر والطبيب فخر الدين الرازي قد قبل مثل أسلافه أن الرياح كانت ملقحة، ولكن لم يفهموا كيف كانت كذلك. فتلقيح الرياح في النباتات كان غير معروف لهم، وأن ذلك بقي مجهولًا حتى وقت قريب اتّضح فيه كيف أنه يمكن للرياح إجراء التطعيم. بعد اكتشاف الحقيقة الواردة في الآية ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾،[66] أي أنه تم فهم أن هناك أزواج من الذكور والإناث في الأزهار، وأن الثمرة تنتج عن تلقيح/إخصاب الأنثى من قبل الذكر، اتّضح مفهوم أن الرياح تؤدي خدمة التلقيح بحسب المفسر، "وهكذا بعد ألف سنة، تبيّن وتوضّح أن هاتين الآيتين قد أبلغتا بحقيقة

---

61 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4242-3.

62 النحل، 8/16.

63 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3088.

64 İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 198.

65 الحجر، 22/15.

66 الرعد، 3/13.

علمية غير معروفة، بناءً على ذلك ظهر على الواقع أن هاتين الآيتين هما معجزة."[67]

يعتبر ألماليلي هذه المعلومات الواردة في آيات القرآن من بين المعجزات التي تثبت أن القرآن كتاب إلهي. بهذا المعنى، "جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" يستخدم التعبيرات التالية للجملة. "بناءً على ذلك وبشهادة علم النبات اليوم، نفهم أن هناك معجزة علمية في هذه الجملة من هذه الآية. إن حقيقة ورود هذه الحقيقة في القرآن منذ أكثر من ألف سنة، لهو دليل واضح على أن القرآن هو كتاب الله وأن من جاء به هو رسول الحق.[68]

يبيّن في تفسيره لآية ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.[69] أن هذه الآية معجزة علمية. كما يشرح أنه بينما كان يُعتقد في الفهم القديم لعلم الفلك أن الشمس والقمر يدوران عن طريق السماء. فإن المفهوم الجديد لعلم الفلك ينصّ على أن كلّ جرم سماوي يدور حول محوره، وفقًا لما هو معروف اليوم يجري أيضًا مجرى أي في مدارٍ له بالمصطلح الحديث. ويتابع مبينًا أن ذلك هو نصرٌ كبيرٌ لمثل هذه الآيات تجاه العلم.

لذلك، استخدم العبارات التالية بعد أن ذكر أن القرآن لا ينبغي أن يكيّف مع العلم في نقاط تبدو مخالفة للقرآن مع العلم، وأنه من الضروري محاولة ربط العلم بالقرآن، وليس القرآن بالعلم.

"على من لديه ذرة من الإنصاف أن يعترف بأن قول الآية الكريمة ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، تظهر آيات عظمة الله ووحدانيته لعالم الشهادة، وفي الوقت نفسه تكون قد أعطت جماعة علم الفلك حكمةً تدمر علم الفلك لبطليموس وتقتلعه من جذوره مكونةً دستورًا علميًّا جديدًا. بعد أن تكون قد أعطت درسًا لخبراء الفيزياء والفلسفة بالحق، مثل الحقيقة العلمية عن فصل الأرض عن السماء، كدليل خاص للحديث عن النبوة المحمدية من أجل تبيان أن إحدى الآيات الإلهية هي النور المحمّدي. على الرغم من أن اكتشاف مثل هذا المبدأ يشكل إنجازًا علميًّا مهمًّا يظهر عبقرية الأناس المنشغلين بهذا العلم مثل كوبرنيكوس ونيوتن ولابلاس، فهو في الوقت

[67] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3054.

[68] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2957.

[69] الأنبياء، 33/21.

ذاته لا يشكل معجزةً، إلا أن تبليغ هذا المبدأ إلى كل عالم العلم من قبل شخصية أمية يجعل من ذلك حقيقةً تبلغ أعلى مقامات التحدّي التي لا تترك مجالاً للشك أنه آية من الآيات الإلهية التي تكشف عن نبوته."[70]

قال ألماليلي أثناء تفسيره للآية ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا﴾،[71] بأن عملية "كتابة ما قالوا" هنا تعني الأولى منها "الكتابة الحقيقية" والأخرى تعني "الكتابة في القرآن، وتسجيله في التاريخ ونشره." وبناءً على ذلك فإن له معنيين: أحدهما يعني أننا سنقوم بتسجيله في صفحات العمل على دفتر أعمالهم، وسنسجله في دفاتر ملاحظاتهم، وهذا يعني حقًا كتابة صفحات أعمالهم التي سيتم وضعها في الميزان. فمع أن هذه الكتابة ليست كتابة مشهورة، إلا أنها في الحقيقة كتابة. في واقع الأمر، إن اكتشاف الأصوات ونقلها على أسطوانات الجراموفون والراديو هو كتابة، ومن المعروف في العلم اليوم أن الاهتزازات (الموجات) الصوتية لا تختفي كما يبدو في الظاهر. فهي منتشرة ومكتوبة في كل مكان في الفضاء، ويمكن التقاطها على الفور أينما وجدت سماعة. لا يمكننا أن نعرف إلى أي مدى تذهب ضمن هذه التيارات الكهربائية العامة في الكون، وما هي الأشكال التي تكتسبها لدى كرسي العرش الإلهي؟"[72]

قال ألماليلي في تفسير الآية ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾،[73] أنه بناءً على طلب حضرة سليمان، ووفقًا لبعض المفسرين، يشرح الحدث بأن الوزير آصف قد جلب عرش بلقيس في غمضة عين، من خلال المسافة المكتسبة في السرعة. "سرعة آلاف الكيلومترات في الثانية هي واحدة من القضايا التي اعتاد العلم في عصرنا على النظر فيها. النقطة المهمة هي معرفة القوة التي يجب تطبيقها لعمل هذه الحركة.

هذه السّرعة، التي تظهر في صاعقة، أو في تيار، أو في تلغراف، يمكن رؤيتها أيضًا في الكتلة. هناك أمثلة توضح أن الإرادة، التي نراها ذات

---

70 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3355-6.

71 آل عمران، 181/3.

72 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1239.

73 النمل، 40/27.

تأثير وثيق، يمكن أن تعمل من بعيد، مثل اللاسلكي. فكما تطير الأجرام في الفضاء بالجاذبيّة، وتلعب الأطراف في الجسد بإرادة، وأنّ الكائن في الكون يمكن بإرادة أن يطوي المسافات والمكان، كل ذلك من العلوم الثابتة في الكتاب في اللوح المحفوظ."[74]

مثال آخر على التفسير العلمي الذي قدمه المرحوم ألماليلي فيما يتعلق بشرح المعجزات بالبراهين المنطقية يظهر في شرح ولادة عيسى بدون أب. ذكر ألماليلي، في سياق شرح ولادة عيسى للعالم من العذراء مريم، دون أب، أن الكائنات الحية تم تقسيمها إلى قسمين مثل ديمر (أم وأب) أو مونومر (أم واحدة). ويذكر أنه يمكن أيضًا تفسير ولادة سيدنا عيسى على أنها واقعة حياة مع أم واحدة.

علاوةً على ذلك يضيف في تفسيره، حيث أنه من الممكن أن يكون الجسم أساس الوحدة لنوعين من البذور، فلا يوجد أيُّ عائق أمام التفكير في ولادة حضرة مريم العذراء بهذه الطريقة.[75] كما ذكرنا سابقًا، يجب أن نذكر أيضًا أنه لاتهام خطير، أن يقيّم التعليقات التي أدلى بها محمد عبده في تفسير سورة الفيل على أنها تزوير شخص ظاهرة الولادة دون أب بتفسيرات علمية بهذه الطريقة، ولم يكتف بإبقائها ضمن حدود الإيمان. فكما ذكرنا من قبل، فإن المفسر، في مواجهة تأكيدات محمد عبده أثناء تفسيره لسورة الفيل بأن الحجارة التي ألقتها الطيور على جيش أبرهة، ربما كانت تحمل جراثيم الحصبة أو الجدري، قد قدم شروحات مطولة لدحض مثل هذه التفسيرات بقبولها قسرية، ووصف هذا الموقف على أنه نوع من تحريف القرآن.[76]

يستخدم خالص ألبيرق، الذي ناقش موقف ألماليلي من التفسير العلمي وجهوده للتوفيق بين التفسير العلمي وكلام الصحابة والتابعين، العبارات التالية بوجهة نظر نقدية:

وهو يقدّم الأخبار من الصحابة والتابعين كتفسيرات دينية في تفسير كلمات مثل "رعد وبرق"، ويعطي الانطباع بأنه يكاد يكون من المستحيل بالنسبة لنا التخلي عن هذه التفسيرات من حيث الدين. ثم يعطي صفحات

74 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3681.

75 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1126.

76 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3731; 9/6134-6.

عديدة للمعلومات عن الكهرباء باعتبارها المستوى الأخير من العلم في هذا المجال. فيما بعد يحاول المصالحة والتوفيق بين شروح الصحابة حول هذا الموضوع وبين الوضع الذي شرحه علميًّا، ويؤكد على عدم وجود تناقض بينهما.

مع موقفه هذا، يأخذ ألماليلي معرفة الصحابة والتابعين على أنّها تفسيرات كونية ستستمر في العمل حتى يوم القيامة، بغضّ النظر عن الموضوع الذي أدلوا ببيان بشأنه، ولا ينبغي أن يكون من الظلم انتقاد سلوكه هذا.[77]

يقول رجب أورهان أوزيل، الذي أعد أطروحة الماجستير حول مفهوم التفسير العلمي للمرحوم ألماليلي، أن هناك بعض نقاط الضعف في موقف المعلق من التفسير العلمي.

وفقًا لأوزيل، وفي هذا السياق، تتجلى نقطة ضعف أخرى في التفسير العلمي في توجه ألماليلي والمفسرين المماثلين إلى التفسير العلمي من المواقف المتضاربة التي تنشأ بين المعنى الواضح (الظاهري) للقرآن والمعرفة العلمية. يشير ألماليلي إلى هذا الموقف في تفسير الآية الكريمة من القرآن الكريم عطفاً على الشمس والقمر، ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾،[78] ووفقًا له، انغمس البعض في النظريات العلمية لعصرهم في شأن هذه الآية الكريمة، واعتقدوا أن الكون نفسه يدور. ومع ذلك، فإن المعنى اللفظي للآية، ورواية الضحاك (ت 724/105) أن "الكون هو المكان الذي تدور فيه النجوم"، والتي لها معنى رياضي بحت، تدحض معطيات علم الفلك القديمة. توصل علم الفلك الجديد أيضًا إلى وجهة نظر مفادها أن كلًّا من الأجرام السماوية يتحرك في الفضاء على مسار الحركة (محرق) وحول محوره. يستخلص المؤلف يازير الاستنتاج العام التالي من هنا. "إذاً، عندما نواجه نقاطًا يبدو أنها تتعارض مع العلم الذي نعرفه، يجب ألا

[77] Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 167.

[78] يس، 33/36.

نحاول تكييف القرآن مع العلم، ولكن يجب أن نحاول جعل العلم يوافق القرآن.[79]

في العلاقة بين الدّين والعلم نجد أن مفهوم الغزالي يقتضي ضرورة تفسير النصوص مواجهة من البيانات العلمية المحددة خاصة عندما تتعارض النصوص والحقائق العلمية مع بعضها البعض، وهنا يجب أن نقول إنّ ألماليلي تأخر عن سلفه في مفهومه بضرورة رجوع العلم إلى القرآن. لأن الإمام الغزالي يشرح بالحديث النبوي "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يُخَوِّفُ الله بهما عباده، وإنهما لا يَنْخَسِفَان لموت أحد من الناس، فإذا رأيتم منها شيئًا فَصَلُّوا، وَادْعُوا حتى ينكشف ما بكم" نوع الموقف الذي يجب اتّخاذه تجاه النصوص الدينية عندما يكون هناك تعارض بين النصوص الدينية وبيانات علمية محددة.[80] وشدد على أن الحديث لا يتعارض مع البيانات الفلكية لعصره، ويذكر أن هناك إضافة إلى الحديث الذي يأتي مع غيره من الطرق، وأن "إذا أظهر الله على شيء خضع له"، ويذكر أن هذا الجزء من السرد غير صحيح، وأن راوي هذه الإضافة يجب أن يكذب.[81] حسب قوله، إذا كان السرد أعلاه صحيحًا، فإنه يؤكد أنه من الضروري تفسير الحديث بناءً على البيانات الدقيقة التي كشفها علم الفلك. يقول الغزالي: "لأن تفسير مثل هذه الأحاديث خير من التكبر على حقائق علمية قطعية." لأنه بصرف النظر عن الحديث السابق، بالرغم من أن العلاقة بينهما ليست واضحة تمامًا، فحتى العديد من المعجزات الموجودة في القرآن، تم الذهاب في تفسيرها بناءً على أدلة عقلانية. ويقول الغزالي إن أكثر ما يرضي أعداء الدين هو أن الذين يؤيدون الشريعة يرفضون هذا وما يماثله من المواضيع الدينية بحجة أنهم ضد الدين. لأن هذا الوضع سيفيد فعلًا المنكرين ويسهل طريقة دحض الدين.[82]

---

[79] Recep Orhan Özel, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013, s. 560.

[80] البخاري، الكسوف، 1، 2، 7، 5؛ مسلم، الكسوف، 4 ، 9 ، 28 ؛ النسائي، الكسوف، 4 ،12 ؛ الموطأ، الكسوف، 1، 2؛ أحمد بن حنبل، II، 109.

[81] الإمام الغزالي، *المنقذ من الضلال* (في *مجموعة رسائل الإمام الغزالي*)، (دار الفكر 1996)، ص 545؛ تهافت الفلاسفة، (تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، دون التاريخ)، ص 81.

[82] الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، ص 81.

في تفسير ألماليلي، من الممكن العثور على أمثلة أخرى للتفسير العلمي بالإضافة إلى الأمثلة المذكورة.[83] إذا أخذنا في الاعتبار أن هناك أكثر من ثمانمئة آية كونية، فيمكننا القول إن الراحل ألماليلي، الذي كان مؤيدًا للتفسير العلمي، قد فسر العديد من الآيات في إطار البيانات الفلسفية والعلمية. ومع ذلك، فإننا نعتبر هذا كافيًا لأنه يعطي فكرة عامة.

الخاتمة

إذا أخذنا في الاعتبار أن هناك أكثر من ثمانمئة آية حرفية، فيمكننا القول إن الراحل ألماليلي، الذي كان مؤيدًا للتفسير العلمي، قد فسر العديد من الآيات في إطار البيانات الفلسفية والعلمية. ومع ذلك، فإننا نعتبر هذا كافيًا لأنه يعطي فكرة عامة. اكتفى في أمور العقيدة على المصادر الماتريدية، واعتمد المصادر الحنفية في المسائل الفقهية. أثناء تفسير القرآن، قام أيضًا بتضمين القضايا المثيرة للجدل في عصره، وحاول تحديد الآراء المناسبة للقرآن من بينها. وأعطى في تفسيره العديد من الإشارات المتعلقة بالعلوم والمعرفة والقضايا الفلسفية (الحكميات) التي تتعلق بعصره. أثناء القيام بذلك، بذل جهدًا لفهم الآيات بالمعنى الحرفي، ما لم تكن هناك ضرورة ذهنية. لقد أعطى تفسيره صفة علمية وفلسفية لا نجدها في تفسير آخر.

وفقًا للمرحوم ألماليلي، هناك نوعان من آيات الله. أحدها كتاب يسمى "كتاب التكوين" و"خلقة الآيات الفعلية"؛ والآخر هو "الآيات القولية" في الكتاب المنزل. وفقًا له، تم تسمية كلتا هاتين "آية" لأنهما تدلان على الذات والصفات والمراسيم والأحكام الإلهية. هذان الكتابان وهذان النوعان من الآيات هما دلالات وشروح وتفسير ومراجع متبادلة لبعضهما البعض. نتيجة لهذا المفهوم، لم يشعر المعلق حتى بالحاجة إلى مناقشة شرعية التفسير العلمي.

وبينما كان المرحوم يفسّر بعض الآيات الكونية، أكد أن تفسير القرآن الكريم للكون هو أيضًا أكثر تطورًا وأعلى علمًا من فكرة علم الفلك في عصرنا. وأثناء تفسيره لبعض آيات الكلمة الإلهية عن الساحة الكونية، ذكر

83 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3666; 8/5708, 5748, 5831.

أن هذه الآيات تحتوي على بعض المعجزات التي لا يمكن لنبي أمّي أن يعرفها.

ذكر ألماليلي أنه رغم زيادة الخبرة، وتطور الأفكار، واتساع حدود المعرفة نتيجة لذلك، إلّا أنه يمكن لأي عالم أن يدعي أنه يفهم كل حدود الخلق وأسراره. وبالمثل، ادّعى أنه لا يمكن لأحد أن يدّعي أنه شمول بكامل الأمور المتعلقة بعلم الله وأسراره التي يشير إليها القرآن.[84]

اعترف المرحوم ألماليلي بأن القرآن يحتوي على العديد من المعجزات العلمية المهمة التي ستحدث في المستقبل والتي حدثت/ستحدث بعد نزوله. لقد قبل أن محاولة فهم كلام الله بالتأمل والتدقيق في آيات النظر والأفاق والأنفس ما خلقه هو ضرورة لأوامر القرآن بالنظر والتأمل.

إن المرحوم الذي دافع عن فكرة أنه بعد تحديد المعنى الظاهر، يجوز استخدام التفسير الشرعي والعلمي بما لا يتعارض مع ذلك، ولربما كان المتوفى قد رد -لو كان على قيد الحياة- على الانتقادات الموجهة إليه بشأن التفسير العلمي بالتعابير التالية التي استخدمها الإمام الغزالي في أولئك الذين يقولون أن القرآن ليس له معنى إلا تفسيره الظاهر. "اعلم أن أولئك الذين يدعون أن القرآن ليس له معنى آخر غير التفسير الظاهر يخبرون بحدود أنفسهم. الأخبار التي قدموها عن أنفسهم صحيحة لأنفسهم. ومع ذلك، فهم مخطئون في الحكم عن طريق تقليص الغير إلى مستوى قدراتهم ومستواهم. على العكس من ذلك، تظهر العديد من الأخبار والمقالات أن هناك "اتساعًا" في معاني القرآن لمن له فهم."[85]

المصادر والمراجع

الغزالي، أبو حامد محمد، *جواهر القرآن*، دار الفكر اللبناني، بيروت 1992.

ـــــــــــــ، *القسطاس المستقيم*، المطبعة العلمية، دمشق 1993.

ـــــــــــــ، *إحياء علوم الدين*، دار نهر النيل، مصر، بدون تاريخ.

[84] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5195.

[85] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، 255/1.

_____، *المنقذ من الضلال*، (ضمن مجموعة *رسائل الإمام الغزالي*)، دار الفكر، 1996.

_____، *تهافت الفلاسفة*، شك. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة 7، لا يوجد تاريخ.

الذهبي، محمد حسين، *التفسير والمفسرون*، مكتبة وهبي، القاهرة 1989.

الزرقاني عبد العظيم، *مناهل العرفان*، دار الفكر، بيروت 1988.

Albayrak, Halis, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993.

Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Bolay, Süleyman Hayri, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Milli Eğitim ve Kültür*, yıl 4, sayı 15, Mayıs 1982, Ankara 1982.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988.

Ersöz, İsmet, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993.

Güven, Mustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yönelttiği Eleştiriler -Fîl Sûresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61.

el-Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.

Jansen, J. J. G. *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1993.

Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.

Özel, Recep Orhan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013.

Paul Janet – Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.y.

_____, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2013.

ERGEN, M. F., "Müctehidlerin İstikbal-i Kıble Hükmünü Bakara Suresi 144. Ayet-i Kerimeden İstinbât ve İstidlâlleri"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 276-297

MÜCTEHİDLERİN İSTİKBAL-İ KIBLE HÜKMÜNÜ BAKARA SURESİ 144. AYET-İ KERİMEDEN İSTİNBÂT VE İSTİDLÂLLERİ

INTERPRETATIONS AND INFERENCES OF MUJTAHIDS BASED ON THE VERSE 144 OF SURAH AL-BAQARAH REGARDING THE PROVISION "ISTIQBAL AL-QIBLA"

MUHAMMED FATİH ERGEN
DR.
DİB/DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMAN YARDIMCISI

ÖZ

Müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikameti ifade eden kıble, ayrıca ezan, kamet, cenazenin defni, hayvan kesimi, dua gibi hususlarda da Müslümanlarca önemli kabul edilen hususlardandır. Dolayısıyla kıble, İslam dininde bazı ibadetlerin yerine getirilebilmesi için şart, bazıları için ise sünnet olarak önem arz etmektedir. Kıblenin yönünü bildiren ayet-i kerimelerin nüzulünden itibaren çeşitli vesileler ile kıblenin tespitini yapan Müslümanlar, kıbleyi esas alarak cami ve kabirleri inşa etmişlerdir. Özellikle günümüz teknolojisiyle bazı camilerin kıble yönünde basit sapmaların olduğu hususunda tespit imkânı doğmuştur. Bu tespitler sonucunda kimileri bu mescitlerde kılınan namazların şüpheli olduğunu dile getirmiştir.

Bu çalışma bizlere Bakara Suresi 144. ayet-i kerimeden müctehitlerin yaklaşımlarını sunmakta, kıble hakkındaki düşüncelerini ilgili ayet-i kerimeden elde ettikleri delillerle aktarmaktadır. Bununla beraber bu araştırma hangi sebeplerin fakihler arasında ihtilafa neden olduğunu da gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada özellikle dört mezhep imamlarının görüşleri esas alınarak aralarındaki ihtilafa yer verilmiştir. Ayrıca ulaşılan sonuçta Din İşleri Yüksek Kurulu'nun kıblenin yönüyle alakalı fetvasının cumhur-u fukahânın görüşüne muvafık olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıble, İhtilaf, Müctehid, Şatr, Taraf, Ayn.

ABSTRACT

The qibla, which expresses the direction that Muslims should turn towards in prayer, is also one of the issues considered important by Muslims in matters such as adhan, iqama, the burial of the corpse, the slaughtering of animals, and supplication. Therefore, the qibla is important in Islam as a condition for performing some worships and as a sunnah for others. Muslims, who determined the qibla on various occasions since the revelation of the verses informing the direction of the qibla, built many mosques and tombs facing the direction of the qibla. It has been determined that some of these mosques have deviations in the direction of qibla, especially with today's technology. As a result of these determinations, some people may doubt their previous prayers.

This study presents the approaches of the mujtahids based on the verse 144 of the Surah al-Baqarah and conveys their thoughts on the qibla with the evidences that they obtained from the said verse. However, the study also reveals the reasons that cause disagreement among the fuqaha. This study also touches upon the conflict between the imams of the four madhhabs, based on their opinions. From this point of view, it has been expressed that the fatwa of the High Council of Religious Affairs of the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey regarding the direction of the qibla is in accordance with the opinion of the most of the fuqahâ.

Keywords: Qıbla, Dispute, Mujtahid, Shatr, Direction, Eyn.

أرغان، م. ف.، "استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ""
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 276-297

استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"

محمد فاتح أرغان
الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية/الخبير المساعد بالمجلس الأعلى للشؤون الدينية

الملخص

إنَّ القِبلة عند المسلمين هي الوجهة التي يجب عليهم استقبالها أثناء القيام ببعض عباداتهم، وهي من المسائل التي يعتبرونها مهمّةً في أمورٍ مثل الصلاة والأذان وإقامة الصلاة ودفن الميّت وذبح الأضحية وغيرها.

وعلى هذا فإنَّ استقبال القِبلة شرطٌ مهمٌّ في صحّة بعض العبادات، وسُنّةٌ في بعضها الآخر، ولذلك فقد بنى المسلمون العديدَ من المساجد والمقابر بناءً على تحديدهم القِبلة بطرقٍ مختلفة، وذلك بدلالة الآيات التي تدلّ على أهميّتها ووجوب تحديدها.

هذا وقد أُثبِتَ أنَّ بعض المساجد فيها انحرافاتٌ بسيطة في اتجاه القِبلة لا سيّما في أيامنا هذه التي تُستَخدَم فيها وسائل التكنولوجيا الحديثة، ونتيجةً لهذا الأمر فقد يقع بعض المسلمين في الشكّ والشبهة في صحّة صلواتهم التي قد صلَّوْها في تلك المساجد.

وفي مقالتنا هذه سنتحدّثُ عن اختلاف المجتهدين في هذه المسألة مع ذِكر استدلالاتهم من القرآن الكريم، ونقدّم آراء الفقهاء في المذاهب الفقهية ولا سيّما المذاهب الأربعة، فنبيّن قول الجمهور منهم. كما تبين نتيجة لذلك، فكانت فتوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية في فتواه على مسألة استقبال القِبلة توافق قول جمهور الفقهاء.

الكلمات المفتاحيّة: القِبلة، الاختلاف، المجتهد، شطر، جهة، عين.

المدخل

إنَّ للصلاة منزلةً كبيرة في الإسلام؛ إذ هي الركن الثاني من أركانه وعمود الدّين وعماده، وهي صِلَةُ العبد بربّه ومناجاةُ المؤمن مولاه.

وقد فُرضت الصلاة في مكّة قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة في السنة الثانية قبل الهجرة، وذلك في ليلة الإسراء والمعراج، فكانت قبلة المسلمين آنذاك المسجد الأقصى حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة.[1] وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يتوجه نحو الكعبة. ولكنه صلى الله عليه وسلم صلّى في المدينة المنورة نحو بيت المقدس ستة عشر شهرًا[2] أو سبعة عشر شهرًا.[3] ثم أمر الله تعالى بتحويل القبلة في قوله تعالى ﴿قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَاِنَّ الَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾[4] فصارت الكعبة قبلة المسلمين.

ومنذ ذلك الحين والمسلمون يتوجهون نحو الكعبة لأداء الصلوات الخمسة المفروضة على كل مسلم بالغ عاقل خالٍ من الأعذار، وإضافة إلى تلك الصلوات المفروضة تؤدّى أيضًا صلاة العيدين وصلاة الجنازة وصلاة الاستسقاء وصلاة الكسوف متوجهاً إلى الكعبة التي هي من شروط صحّة الصّلوات.[5]

---

[1] انظر: Yaşaroğlu, M. Kamil, "Namaz", *DİA*, 32/351.

[2] السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، *أصول السرخسي*، (دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ – 1993م)، 76/2.

[3] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، (تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ – 2003م)، 158/2.

[4] البقرة، 144/2.

[5] الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، *بحر المذهب*، (تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2009م)، 444/1.

وانطلاقاً من الآية المذكورة فقد اتّفق المجتهدون على أنَّ استقبال القِبلة من شروط صِحّة الصلاة.[6] وأيضًا لا خلاف بينهم فيما يجب على المصلي داخل المسجد الحرام أن يتّجه نحو الكعبة بعينها.[7] حيث إنّ النبي صلى الله عليه وسلم صلّى داخل المسجد الحرام متوجّهًا إلى الكعبة المشرفة بعينها، لكنَّ المجتهدين اختلفوا فيمن يصلي خارج المسجد الحرام، هل يجب عليه أن يتجه إلى جهة الكعبة أو إلى عينها؟[8] فقال بعض العلماء: يجب على من يصلي خارج المسجد الحرام إصابة عين الكعبة،[9] وبعضهم قال يجب عليه إصابة الجهة.[10]

---

[6] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ / 1195م) 216/1.

[7] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، *الاستذكار*، (تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2000م)، 455/2، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، *المبسوط*، (دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة)، 190/10؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 160/2؛ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 216/1.

[8] ابن عبد البر، *الاستذكار*، 455/2؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 160/2؛ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 216/1.

[9] هذا القول من أحد قولي الشافعي. انظر: الشافعي، محمد بن إدريس، *الأم*، (تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، 2001م)، 211/2؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني*، (تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ – 1999م)، 63/4؛ الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، *المهذب في فقه الإمام الشافعي*، (دار الكتب العلمية)، 130/1.

[10] هذا قول أبي حنيفة ومالك وأحمد. انظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ – 1986م)، 118/1؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 68/2؛ الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، *شرح مختصر خليل*، (دار الفكر للطباعة – بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ)، 255/1؛ البغدادي، محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف، *الإرشاد إلى سبيل الرشاد* (تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1419هـ – 1998م)، 54/1؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، *رد المحتار على الدر المختار*، (دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ – 1992م)، 430/1.

وقد استدلَّ المجتهدون على الأحكام التي تتعلّق باستقبال القبلة من الآية الكريمة ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ.﴾ (البقرة: 144/2)[11] ومن الأحاديث التي تتعلّق باستقبال القبلة. ونحن سنقوم في هذا البحث على بيان الاختلاف بين المجتهدين بسبب لفظ الآية الكريمة المباركة، وقبل أن نبيّن سبب الاختلاف سنذكر إعراب بعض ألفاظ الآية الكريمة التي تتعلّق باختلاف المجتهدين، وذلك لفهم هذه المسألة فهمًا واضحًا لا لبث فيه.

1. إعراب الآية الكريمة

إن كلمة "وَلِّ" في قوله تعالى فعلُ أمر، وهذا الفعل يتعدّى إلى مفعولٍ واحد وقد يتعدّى إلى مفعولَين، وفي قوله تعالى هنا تعدّى إلى مفعولَين، فالأوّل كلمة (وَجْهَكَ)، وهذه الكلمة ذُكرت في الآية الكريمة من نوع ذكر الجزء وإرادة الكلّ، أي: ذُكر الوجه وأُريد بها الجسد كله، أما المفعول الثاني فهو قوله: ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[12]

وقد اختار الزمخشري (ت 538) أنّ الكلمة ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ظرف مكان فقال: "و(شَطْرَ الْمَسْجِدِ) نصب على الظرف، أي: اجعل تولية الوجه تلقاء المسجد، أي في جهته وسمته لأن استقبال عين القبلة فيه حرج عظيم على البعيد. وذكرُ المسجد الحرام دون الكعبة: دليل في أنّ الواجب مراعاة الجهة دون العين."[13]

---

[11] الشافعي، *الأم*، 211/2؛ القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين، التجريد للقدوري، (تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، 1427هـ – 2006م)؛ ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، *الجامع لمسائل المدونة*، (تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي –جامعة أم القرى– سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها، الطبعة الأولى، 1434هـ – 2013م)، 408/2؛ ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 216/1.

[12] الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، *تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن*، (إشراف ومراجعة: د. هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق والنجاة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1421هـ – 2001م)، 20/3.

[13] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة الطبعة، 1407هـ)، 202/1–203.

فيُفهم من ترجيح الإعراب هذا –أي إعراب الزمخشري على أنَّه ظرف مكان– معنى واحد وهو التوجّه إلى جهة المسجد الحرام، وعلى هذا فإنَّ هذا الإعراب لا يترك سببًا في اختلاف الفقهاء على لفظ هذه الآية الكريمة، بينما يرى الكثير منهم أنَّ كلمة (شَطْرَ) قد قُرئت على أنّها مفعول ثانٍ لفعل "ولّ".[14] وعلى هذا فإن الآية الكريمة تفيد معاني تشتمل على أقوال المجتهدين كلّهم، وهذا الإعراب الأخير مهّد السبيل إلى اختلاف جمهور الفقهاء المجتهدين في مسألة استقبال القبلة.

2. سبب اختلاف الفقهاء

يذكر العلماء عدة أسباب لاختلاف الفقهاء في مسألة استقبال القبلة. فمنهم من يقول إن سبب الاختلاف اشتراك كلمة (شَطْر) في الآية الكريمة، ومنهم من يقول إن في الآية الكريمة لفظ محذوف، ومنهم من يذكر أن الرّوايات المختلفة تسببت في اختلاف الفقهاء. ومنهم من يذكر سببًا أخر لاختلاف الفقهاء في مسألة استقبال القبلة. فنحن سنقوم بتحليل اختلاف الفقهاء بسبب اللغة العربية.

يقول الجصاص (ت 370) في تفسيره أحكام القرآن أنّ سبب هذا الاختلاف هو أن كلمة (شَطْرَ) لها معنيان مختلفان في اللغة العربية، أي: أنها لفظ مشتركٌ وضعًا في اللغة العربية.[15] فأحد هذين المعنيين نِصْفٌ والآخر نَحْوٌ.[16] فعلى المعنى الأول، قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم في الحديث: (الطَّهور شَطْر الإِيمَانِ).[17]

وقد قال عنترة بن شداد (ت 614):

إنّي اِمْرِؤٌ مِنْ خَيْرِ عَبْسٍ مَنْصِباً *** شَطْرِي، وَأَحْمِي سَائِرِي بالمُنْصَلِ[18]

---

[14] الهرري، *تفسير حدائق الروح والريحان*، 20/3.

[15] الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، *أحكام القرآن للجصاص*، (تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م)، 112/1.

[16] ابن منظور، *لسان العرب*، (تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب- محمد الصادق العبيدي، دار احياء التراث العربي-مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ)، 116/7-117.

[17] مسلم، الطهارة، 1.

[18] عنترة بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي، *ديوان عنترة بن شداد*، ص 133؛ أبو الحسن، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا الحسني

حيث قصد الشاعر في هذه الأبيات أنَّ أباه من أشراف قبيلة عبس بينما أمّه جارية.

أما على المعنى الثاني: (نَحْوَ)، قال الشاعر:

أَقُولُ لِأُمِّ زِنْباعٍ أَقِيمِي *** صُدُورَ العِيسِ شَطْرَ بَنِي تَمِيمٍ[19]

وقد اختار المعنى الأول أي (نِصْفٌ) الجبائي المعتزلي (ت 303)، فقال في تفسير الآية الكريمة: "المراد من التّشطير ها هنا وسط المسجد، ومنتصفه؛ لأنّ الشطر هو النصف، والكعبة لمّا كانت واقعة في نصف المسجد حَسُنَ أن يقول: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ يعني: النصف من كلِّ جهة، كأنّه عبارة عن بُقْعة الكعبة، وهذا اختيار القاضي، ويدلُّ عليه وجهان:

الأول: أن المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجّهًا إلى المسجد، ولكن لا يكون متوجّهًا إلى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة، لم تنفع صلاته.

الثاني: لو فسّرنا الشطر بالجانب لم يَبْق لذكر الشطر مزيد فائدة؛ لأنك لو قلت: {فَوَلِّ وَجْهَكَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} لحصلت الفائدة المطلوبة.[20]

وقد اختار الجمهور المعنى الثاني أي (نَحْوَ)[21] إلّا بعض فقهاء الشافعية هم فسّروا المعنى الثاني على غير ما فسّره جمهور فقهاء الشافعية فهم

العلوي، *عيار الشعر* (تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة)، ص 87.

[19] أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، *الأغاني*، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ)، 148/21.

[20] ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، *اللباب في علوم الكتاب*، (تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ – 1998م)، 36/3.

[21] القرطبي، 168/2؛ الجصاص، *أحكام القرآن*، 112/1؛ خليل التتائي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي المالكي، *جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر*، (دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى، 1435هـ – 2014م)، 32/2.

قالوا: "إن كلمة (شَطْر) بمعنى الْجِهَةُ فالْجِهَةُ تُطْلَقُ عَلَى الْعَيْنِ وَإِطْلَاقُهَا عَلَى غَيْرِهَا مَجَازٌ، بَلْ ادَّعَى بَعْضُهُمْ أَنَّهَا لَا تُطْلَقُ إِلَّا عَلَى الْعَيْنِ."[22]

فيُظَنُّ من اختيار الجبائي من أهل المعتزلة كأنَّ سبب اختلاف الفقهاء في مسألة استقبال القبلة هو اشتراك لفظ (شَطْر) في اللغة العربية، بينما الحقُّ هو أنَّ أئمّة المذاهب الأربعة وجمهور المجتهدين لم يختلفوا بسبب اشتراك لفظ (شطر) بالرغم من قبولهم أنَّه لفظٌ مشتركٌ في اللغة العربية، بل إنَّ المجتهدين كلَّهم متفقون على أنَّ كلمة (شَطْر) في الآية الكريمة بمعنى نَحْوٌ.[23] حيث إنّنا وبناءً على ما بحثنا لم نجد مجتهدًا واحدًا يعطي معنى (نِصْف) لكلمة (شَطْر) في كتب الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة إلا الجبائي كما ذكرنا سابقًا.

وأما قول بعض فقهاء الشافعية فهو قولٌ ضعيفٌ. حيث إنه يحتاج إلى دليل وهو: "أن لفظ اَلْجِهَة وُضع على معنى العين في اللغة العربية" كي نستطيع أن نقول: "إن لفظ (شَطْر) بمعنى الْعَيْن حقيقةً". ولكننا لم نجد دليلًا من اللغويين على ذلك. إذن من الممكن القول بأن الْجِهَةَ تدل على معنى الْعَيْنِ مجازًا، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ فقهاء الشافعية الأوائل والمصادر الرئيسية للمذهب لم تذكر هذا الاستدلال؛ إذ هو استدلال بعض فقهاء الشافعية المتأخّرين، وعلى هذا وبالرغم من أن بعض الفقهاء قد اختار معنًى مختلفًا لكلمة (شَطْر) كالجبائي، إلّا أننا نستطيع القول بأنَّ اشتراك الكلمة بين المعنيين ليس سببًا في اختلاف جمهور الفقهاء.

ومن ناحية أخرى، فقد ذكر ابن رشد (ت 595) سببًا آخرَ من أسباب الاختلاف التي ذكرناها سابقًا، فإنَّ السبب في اختلاف المجتهدين عنده هو:

"هل في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ محذوف حتى يكون تقديره: ومن حيث خرجت فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام

[22] الحضرمي، سَعيد بن محمد بَاعَلَيّ بَاعِشن الدَّوْعَنِيُّ الرباطي الحضرمي الشافعي، *شَرح المُقَدّمَة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشَرح مَسَائل التَّعليم*، (دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م)، ص 265؛ البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب*، (دار الفكر، بدون طبعة)، 458/1.

[23] القرطبي، 168/2؛ الجصاص، أحكام القرآن، 112/1؛ خليل التتائي، *جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر*، 32/2.

أم ليس هاهنا محذوف أصلًا وأن الكلام على حقيقته؟ فمن قدَّر هنالك محذوفًا قال: الفرض الجهة، ومن لم يقدّر هنالك محذوفًا قال: الفرض العين، والواجب حمل الكلام على الحقيقة حتى يدلّ الدليل على حمله على المجاز."[24]

ونحن نرى أن ابن رشد قد ذكر هذا التحليل وكأنَّه اعتقد أن الفقهاء اتّبعوا الاستدلال التالي؛

والذين يقدرون في الآية محذوفًا فيقولون: أنها إيجاز حذف، لذلك فسّروا الآية الكريمة على أنها فَوَلِّ وَجْهَكَ جِهَةَ شَطْرِ المَسْجِدِ الحَرام.[25] وعلى هذا التفسير يكون المفعول الأول لفعل "وَلِّ" هي وَجْهَكَ، وهي جوابٌ لسؤال "ماذا تولِّ؟" وبما أن كلمة (جِهة) هي المفعول الثاني، وهي جواب لسؤال "إلى أيّ شيءٍ تولّي وجهك؟" فيكون الجواب على هذا السؤال: "ولّه نحو جهة المسجد الحرام". وبناء على ذلك فإنَّ الآية الكريمة تنصُّ على أن المكان الذي يجب على المصلي أن يتَّجه إليه هو الاتجاه نحو المسجد الحرام.

واستمر ابن رشد في كلامه فقال: "ومن لم يقدّر هنالك محذوفًا فيقول: الفرض العين."[26] وعلى هذا التقدير يكون المفعول الأول لفعل "وَلِّ" هي كلمة وَجْهَكَ والثاني هي كلمة شَطْرَ، وأن يكون الغرض من المسجد الحرام هو الكعبة، وبعبارة أخرى يجب قبول أنَّه ذكر المسجد الحرام، وأراد الكعبة المشرفة التي هي جزء منه، فيكون معنى الآية: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الكعبة المشرفة، فنفهم من ذلك أنَّه فُرِضَ على المصلي لاستقبال القبلة إصابةُ عين الكعبة، فمَن لم يُصِب الكعبة لم يتّجه نحوها.

فلا يمكن إيضاح سبب الاختلاف الذي تبنّاه ابن رشد إلا بهذه الطريقة. ولكن فلا يمكننا القول بأن هذا سبب الاختلاف للمذاهب، ولا سيما مذهبَي الحنفية والحنابلة والشافعية، حيث إننا بحثنا كثيرًا، ولم نجد هذا

---

[24] ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 118/1.

[25] لم يذكر ابن رشد في كثير من المطبوعات لكتاب *بداية المجتهد* ما هي الكلمة المحذوفة. ولكن في طبع لكتاب *بداية المجتهد* بتحقيق أبراهيم بن عبد الله الزاحم أنه يذكر أن كلمة جهة موجودة في النص. انظر: ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، ت: عبد الله بن ابراهيم بن عبد الله الزاحم، ص 702.

[26] ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 216/1.

الاستدلال في أيّ من مصادرهم، إلا أننا وجدنا هذا الاستدلال في كتاب *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني* لشهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت 1126) الذي عاش بعد ابن رشد حيث يقول:

"دلَّ على فرضيته الكتابُ والسُّنة وإجماع مجتهدي الأُمّة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ أي: جهة شطره."[27]

وهذا أيضا ليس سببًا في اختلاف جمهور الفقهاء. حيث إن قول ابن رشد والنفراوي لا يعني أنه قول الفقهاء المالكية. فإنَّ فقهاء المالكية السابقين لم يستدّلوا على أقوالهم بهذا الاستدلال، بل استدلُّوا على أقوالهم بمثل ما استدلّ به الحنابلة والحنفية كما سنذكر فيما بعد، وعلى هذا فإنَّ سبب الاختلاف بين الشافعية والجمهور ليس كما ذكر ابن رشد، بل سبب الاختلاف غير ما قاله. لذلك فالأَوْلى أن نقول إن ما قاله ابن رشد في هذه المسألة ليس تحليلًا لأقوال أئمة المذاهب الأربعة، بل هو ربّما تحليلٌ لأقوال المجتهدين الآخرين؛ حيث إن ابن رشد لم يذكر في شرحه وتحليله العزو في الأقوال.

3. استدلال جمهور المجتهدين

استدل الجمهور: يجب على من يصلي خارج المسجد الحرام إصابة الجهة،[28] فقالوا: إن كلمة (شَطْر) المذكورة في الآية الكريمة بمعنى نَحْو الذي هو بمعنى الْجِهَة.[29]

---

[27] النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، (دار الفكر، بدون طبعة)، 268/2.

[28] هذا قول ابي حنيفة ومالك وأحمد. انظر: الكاساني، *بدائع الصنائع*، 118/1؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 68/2؛ الخرشي، شرح مختصر خليل، 255/1؛ البغدادي، الإرشاد، 54/1؛ ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، 430/1.

[29] زين الدين المُنَجَّى، *الممتع في شرح المقنع*، (تحقيق: عبد الملك بن دحيش، مكتبة الأسدي، مكة، الطبعة الثالثة، 1424هـ – 2003م)، 329/1؛ ابن البهاء، علي بن البهاء البغدادي الحنبلي، *فتح الملك العزيز بشرح الوجيز*، (تحقيق: عبد الملك بن دهيش)، ص 695.

واختلفوا في تفسير قوله تعالى (المسجد الحرام)،[30] فقال بعضهم إن لفظ المسجد الحرام في الآية الكريمة قد استخدم بالمعنى الحقيقي،[31] والبعض قال: المقصود به الكعبة،[32] والبعض قال إن الغرض منها مكة المكرمة.[33] فعند الجمهور جملة (المسجد الحرام) في الآية الكريمة وردت بالمعنى الحقيقي، وكذلك قد تكون وردت بالمعنى المجازي حيث إن الله سبحانه و تعالى قد سمّى مكة المكرمة بالمسجد الحرام في الآية الكريمة: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا﴾،[34] وأخبر سبحانه بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أُسرِيَ به إلى القدس من بيته في مكة.[35] وإضافة إلى ذلك فقد اتفق العلماء على أن الغرض من المسجد الحرام في الآية: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا﴾[36] هو مكة المكرمة كلها.[37]

وأيضًا في الآية: ﴿اِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[38] قد سمّى الله سبحانه وتعالى بلفظ "عند المسجد الحرام" موقع الحديبية الذي يقع قرب مكة المكرمة، يعني أن القرآن الكريم حينما يستخدم لفظ المسجد

[30] القفال، سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي، *حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء*، (مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الأولى، 1988م)، 69/2.

[31] ابن عادل، *اللباب*، 38/3.

[32] أبن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1414هـ – 1994م)، 234/1.

[33] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، *شرح العمدة* لشيخ الإسلام ابن تيمية – من أول كتاب الصلاة إلى آخر باب آداب المشي إلى الصلاة، (تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقح، دار العاصمة، الطبعة الأولى، 1418هـ – 1997م)، ص 537.

[34] الإسراء، 1/17.

[35] الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، (تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ – 1988م)، 225/3.

[36] التوبة، 28/9.

[37] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 104/8.

[38] التوبة، 7/9.

الحرام في بعض الآيات الكريمة بمعنى مكة المكرمة،[39] يستخدمه في بعض الآيات الأخرى بدلًا عن مراده الذي هو الكعبة.[40]

والحاصل: لا يؤثر على الحكم الذي يستنبطه الجمهور قبول أن الغرض من المسجد الحرام مكة المكرمة حيث يكون من باب "ذكر الجزء وإرادة الكل"، أو الغرض منه الكعبة المشرفة من باب "ذكر الكل وإرادة الجزء" أو الغرض منه المسجد الحرام على المعنى الحقيقي لأننا نصل إلى الحكم نفسه الذي استنبطه الجمهور في المعاني الثلاثة كلّها.

وبناءً على هذا فإنَّ المفعول الأول للفعل "وَلِّ" في الآية الكريمة هو كلمة وَجْهَكَ، والثاني هو لفظ شَطْرَ، فقد أمر في الآية الكريمة بتوجّه المفعول الأول وَجْهَكَ إلى المفعول الثاني شَطْرَ. فلا يفهم من النتيجة السّابقة إلا إصابة الجهة، فلو فرضت الآية الكريمة التوجّه إلى الكعبة نفسها، لما كان هنالك حاجة لذكر كلمة شَطْرَ مضافًا إلى الكلمة الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. فعلى الرغم من أن الجملة "فَوَلِّ وَجْهَكَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ" تنصُّ بوضوح على أنه يجب إصابة المسجد الحرام بعينه، ولكن الله سبحانه وتعالى ذكر كلمة شَطْرَ مفعولاً للفعل، وعليه تكون إضافة كلمة (شطر) إلى المسجد الحرام رحمة من الله على عباده حيث إن إصابة العين من باب تكليف ما لا يطاق.

قال الجصّاص:

"وذلك لقول الله تعالى ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ والغائب عن الكعبة لا سبيل له إلى التوجّه إليها إلّا من طريق الاجتهاد، فعلمنا أنه مأمُور به على حسب الإمكان، وعلى ما عنده أنّه هو الجهة."[41]

---

[39] أمين الإسلام، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، *تفسير مجمع البيان* – الطبرسي، 13/5؛ مجير الدين بن محمد العليمي المقدسي الحنبلي، *فتح الرحمن في تفسير القرآن*، (دار النوادر: إصدَارات وزَارة الأوقاف والشُؤُون الإسلامِيّة – إدَارَة الشُؤُونِ الإسلامِيّةِ، الطبعة الأولى، 1430هـ – 2009م)، 155/3.

[40] ابن عادل، *اللباب*، 39/3.

[41] الجصاص، شرح *مختصر الطحاوي*، (تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله محمد – أ. د. سائد بكداش – د محمد عبيد الله خان – د. زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية – ودار السّراج، الطبعة الأولى، 1431هـ – 2010م)، 568/1-569.

وقال ابن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت 616):

"ومن جملة ذلك استقبال القبلة، قال الله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[42] فكلّ من كان بحضرة الكعبة يجب عليه إصابة عينها، ومن كان نائيًا عنها ففرضه جهة الكعبة لا عينها، وهذا قول الشيخ أبي الحسن الكرخي، والشيخ أبي بكر الرازي رحمهما الله؛ لأنه ليس في وسعه سوى هذا، والتكليف بحسب الوسع، وعلى قول الشيخ أبي عبد الله الجرجاني من كان غائبًا عنها، ففرضه عينها، لأنه لا فصل في النص. وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نيّة عين الكعبة، فعلى قول أبي عبد الله تشترط، وعلى قول أبي الحسن وأبي بكر: لا تشترط؛ وهذا لأن عند أبي عبد الله لما كان إصابة عينها فرضاً لا يمكنه إصابة عينها حال غيبته عنها إلّا من حيث النّية، شرط نيّة عينها، وعند أبي الحسن وأبي بكر لما كان الشرط إصابة جهتها لمن كان غائبًا، وذلك يحصل من غير نيّة العين لا حاجة إلى اشتراط العين، وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري يشترط نيّة الكعبة مع استقبال القبلة، وكان الشيخ الإمام أبو بكر بن فضل لا يشترط ذلك وبعض المشايخ يقول: إن كان يصلي في المحراب، فكما قال الحامدي، وإن كان في الصحراء فكما قال الفضلي، وذكر الزندوستي في "نظمه" : إن الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة أهل مكة ممّن يصلّي في بيته أو في البطحاء، ومكة قبلة أهل الحرم، والحرم قبلة أهل العالم، قال وقيل: مكة وسط الدنيا، فقبلة أهل المشرق إلى المغرب عندنا، وقبلة أهل المغرب إلى المشرق، وقبلة أهل المدينة إلى يمين من توجّه إلى المغرب، وقبلة أهل الحجاز إلى يسار من توجّه إلى المغرب، فإذا صلّى بمكّة صلّى إلى أيّ جهات الكعبة شاء مستقبلاً بشيء منها، فإن كان منحرفاً عنها غير متوجّه إلى شيء منها لم تجز."[43]

وقد اختار الكثير من العلماء مثل ابن رشد والقرطبي (ت 671) والجصاص أن الواجب في استقبال القبلة هو إصابة الجهة، وقد سردوا

---

[42] البقرة، 144/2.

[43] ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه* (تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ – 2004م)، 284/1.

كثيرًا من الأدلة من الأحاديث الشريفة التي تحدَّثت عن هذه المسألة، وعلاوة على ذلك، فقد ذكر بعض العلماء الأدلة العقلية التي تدلُّ على أن الواجب في الصلاة إصابة الجهة، ومنها:

• قال الجصاص: "﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾ فإن أهل اللغة قد قالوا إن الشطر اسم مشترك يقع على معنيين أحدهما النصف يقال شطرت الشيء أي جعلته نصفين، ويقولون في مثل لهم أحلب حلبًا لك شطره أي نصفه، والثاني نحوه وتلقاؤه، ولا خلاف أن مراد الآية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس، ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الأول؛ إذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام. واتفق المسلمون لو أنّه صلّى إلى جانب منه أجزأه، وفيه دلالة على أنه لو أتى ناحية من البيت فتوجّه إليها في صلاته أجزأه لأنّه متوجّه شطره ونحوه، وإنّما ذكر الله تعالى التوجّه إلى ناحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لأنه لا خلاف أنه من كان بمكة فتوجّه في صلاته نحو المسجد أنه لا يجزيه إذا لم يكن محاذيًا للبيت."[44]

• قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ الشطر له محامل: يكون الناحية والجهة، كما في هذه الآية، وهو ظرف مكان، كما تقول: تلقاءه وجهته. وانتصب الظرف لأنه فضلة بمنزلة المفعول [به]، وأيضًا فإنّ الفعل واقع فيه. وقال داود بن أبي هند: إنّ في حرف ابن مسعود "فولِّ وجهك تلقاء المسجد الحرام."[45]

• قال ابن رشد: والذي أقوله: إنّه لو كان واجبًا قصد العين لكان حرجًا، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[46] فإنَّ إصابة العين شيء لا يدرك إلا بتقريب وتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد في ذلك، فكيف بغير ذلك من طرق الاجتهاد، ونحن لم نكلف الاجتهاد فيه بطريق الهندسة المبنيّ على الأرصاد المستنبط منها طول البلاد وعرضها."[47]

---

[44] الجصاص، *أحكام القرآن*،112/1 .
[45] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 159/2.
[46] الحج، 78/22.
[47] ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، 119/1.

• قال ابن قدامة (ت 682): "وَلَنَا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ} رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، وَقَالَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَظَاهِرُهُ أَنَّ جَمِيعَ مَا بَيْنَهُمَا قِبْلَةٌ. وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْفَرْضُ إصَابَةَ الْعَيْنِ، لَمَا صَحَّتْ صَلَاةُ أَهْلِ الصَّفِّ الطَّوِيلِ عَلَى خَطٍّ مُسْتَوٍ، وَلَا صَلَاةُ اثْنَيْنِ مُتَبَاعِدَيْنِ يَسْتَقْبِلَانِ قِبْلَةً وَاحِدَةً، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَوَجَّهَ إلَى الْكَعْبَةِ مَعَ طُولِ الصَّفِّ إلَّا بِقَدْرِهَا. فَإِنْ قِيلَ: مَعَ الْبَعِيدِ يَتَّسِعُ الْمُحَاذِي. قُلْنَا: إنَّمَا يَتَّسِعُ مَعَ تَقَوُّسِ الصَّفِّ، أَمَّا مَعَ اسْتِوَائِهِ فَلَا. وَشَطْرَ الْبَيْتِ: نَحْوَهُ وَقِبَلَهُ."[48]

فاستدلّ الجمهور إذن بهذه الأدلة وغيرها –سواء كان لفظ المسجد الحرام مجازًا أو حقيقة– بأن كلمة شَطْر بمعنى نَحْو. ولذلك تدلّ هذه الكلمة على أن المراد من الآية الكريمة الاتجاه نحو الكعبة.

4. استدلال الشافعية

واستدل الشافعية يجب على من يصلي خارج المسجد الحرام إصابة عين الكعبة.[49] وهم اتفقوا مع الجمهور على أن كلمة شَطْر في الآية الكريمة بمعنى نَحْو. إلّا أنّهم قالوا إن الغرض من المسجد الحرام المذكور في الآية الكريمة هو الكعبة المشرفة. قال الماوردي: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[50] أي: نحوه وجهته، وعنى بالمسجد الحرام الكعبة لقوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾[51] فنسخ الله بهذه الآية استقبال بيت المقدس، وفرض استقبال الكعبة"[52] أي: في الآية الكريمة: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ذُكر الكل، وأريد الجزء منه وهو الكعبة. لذلك فإنَّ في هذه الآية الكريمة مجاز مرسل، وعلاقته هي الكلية. وأيضًا ثمّة أدلة أخرى ذكرها ابن عادل (1252هـ) في قوله:

---

[48] ابن قدامة، *المغني* (تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة)، 101/2، 112.

[49] هذا القول من أحد قولي الشافعي. انظر: الشافعي، *الأم*، 211/2؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 63/4؛ الشيرازي، *المهذب*، 130/1.

[50] البقرة، 144/2.

[51] المائدة، 97/5.

[52] الماوردي، *الحاوي الكبير*، 68/2؛ ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، (المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، بدون طبعة)، 484/1.

"وحجة الشّافعي رَضِيَ اللهُ عَنْه: القرآن والخبر والقياس. أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية، وذلك لأنّا دلّلنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام جانبه، وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيًا له، وواقعًا في سَمْته، والدليل عليه أنه لو كان كل واحد منهما إلى جانب المشرق، إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذيًا لوجه الآخر لا يقال: إنه ولّى وجهه إلى جانب عمرو، فثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب."[53]

ويذكر الإمام الشافعي (204هـ) هذا الاستدلال على النحو التالي:

"قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾،[54] ففرض عليهم حيث ما كانوا أن يُوَلُّوا وجوههم شطره، وشطرُهُ جِهَتُهُ في كلام العرب. إذا قلتَ أقصد شطر كذا، معروف أنّك تقول: أقصد قصدَ عَينِ كذا، يعني قصدَ نفسِ كذا، وكذلك (تلقاءه) جهتَهُ، أي أستقبل تلقاءه، وجهته، وإنَّ كلَّها معنًى واحدٌ، وإن كانت بألفاظ مختلفة.

وقال خُفَافُ بن نُدْبة:

ألا من مبلغ عَمراً رسولاً *** وما تغني الرسالة شَطر عمرو

وقال ساعدة بن جُؤَيَّة:

أقول لأم زِنْبَاعٍ أَقيمي *** صدور العِيس شطر بني تميمِ

وقال لقيط الأيادي:

وقد أظلكُمُ من شطر ثغركُمُ *** هولٌ له ظُلَمٌ تغشاكُمُ قِطَعَا

وقال الشاعر:

إن العسير بها داءٌ مُخامرُها *** فشطرَها بَصَرُ العينين مسحورُ

قال الشافعي: يريد تلقاءها بَصَرُ العينين، ونحوَها: تلقاءَ جهتها. وهذا كله – مع غيره من أشعارهم – يبيّن أن شطر الشيء قَصْدُ عين الشيء: إذا كان معاينًا فبالصواب، وإذا كان مُغَيَّبًا فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر

[53] ابن عادل، *اللباب*، 39/3.
[54] البقرة، 150/2.

ما يمكنه فيه. وقال الله: ﴿جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾.[55]

﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾،[56] فَخَلَقَ لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجّهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركَّبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات. وكلُّ هذا بيان، ونعمة منه جلَّ ثناؤه."[57]

لذلك فإنّه عند الشافعية لا نقول إن الشخص قد توجّه إلى الكعبة المشرفة، إلا إذا توجه إلى عين الكعبة المشرفة، يعني أن إصابة عين الكعبة ليس من باب تكليف مالا يطاق عندهم. إذ المراد من قوله تعالى "شطر المسجد الحرام" عينُ الكعبة المشرفة، وعلى هذا استنبط الشافعية حكمهم بأنه على المصلي التوجّه إلى عين الكعبة لاستقبال القبلة.

الخاتمة

استدلّ الجمهور: يجب على من يصلي خارج المسجد الحرام إصابة الجهة،[58] و استدل الشافعية يجب عليه إصابة عين الكعبة.[59]

وثمّة اختلاف بين الشافعية والجمهور في استقبال القِبلة للمصلّي خارج المسجد الحرام، وسبب الاختلاف هذا يرجع إلى ثلاثة أسباب:

الأول: هو أنَّ إصابة عين الكعبة في استقبال القِبلة من باب التكليف بما لا يُطاق.

الثاني: المفهوم من كلمة الشطْر التي تأتي بمعنى (نحْو).

---

[55] الأنعام، 97/6.

[56] النحل، 16/16.

[57] الشافعي، *الرسالة*، (تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ – 1940م)، ص 34.

[58] هذا قول أبي حنيفة ومالك وأحمد. انظر: الكاساني، *بدائع الصنائع*، 118/1؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 68/2؛ الخرشي، *شرح مختصر خليل*، 255/1؛ البغدادي، *الإرشاد*، 54/1؛ ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*،430/1.

[59] هذا القول من أحد قولي الشافعي. انظر: الشافعي، *الأم*، 211/2؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، 63/4؛ الشيرازي، *المهذب*، 130/1.

الثالث: الغرض من المسجد الحرام في الآية الكريمة، أي: هل في قوله تعالى: "المسجد الحرام" مجاز مرسل أم لا؟

إذا نظرنا إلى معنى الآية من حيث استدلال الجمهور والشافعية، فإن الجمهور قالوا: "ومن حيث خرجت فولِّ وجهك نحو المسجد الحرام، الكعبة، مكة، وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم هذه الجهة". أما الشافعية فقالوا: "ومن حيث خرجت فولّ وجهك عين الكعبة، وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم هذا العين."

لذلك وحسب رأي الجمهور، إذا افترضنا أنَّ مكة والكعبة والمسجد الحرام تقع في الجنوب الشرقي، فسيكون كافيًا أن يتوجَّه الشخص إلى الجنوب الشّرقي في الصلاة، بينما عند الشافعية لا يكفي الالتفات إلى هذه الجهة، بل يجب على المصلّي أن يصيب عين الكعبة، وعلى الرّغم من أنَّ رأي الشافعية يبدو ممكنًا باستخدام آلات التكنولوجيا اليوم، إلا أنَّ هذا ليس سهلًا مع قلّة احتمال إصابة العين حتى أقلّ من درجة واحدة مع زيادة المسافة.

وعلى هذا ومن خلال وجهة النظر هذه، واستنادًا إلى رأي الجمهور صدرت فتوى: "إذا لم يتحول المصلي عن الخط الذي تربطه إلى الكعبة يمينًا أو شمالًا 45 درجة من جهة الكعبة يبقى وجهه في جهتها. وما أقل من ذلك لا يعدّ انحرافا يمنع من صحة الصلاة."[60] حيث ثبت أنَّه من أصاب 45 درجة من 360 درجة فقد أصاب جهة المسجد الحرام.

إذا قمنا بتحليل الموضوع من حيث اللغة، يعني إذا نظرنا إلى هذه الاستدلالات من حيث لفظ الآية الكريمة فقد نرى أنَّ كلًّا من أصحاب الآراء على وجهة نظر خاصة بهم، سواء في اختيار معنى الكلمة المشتركة أو في تثبيت المجاز المرسل، وعليه فلا سبيل إلى ترجيح أحد القولَين، فكلا الطائفتين يسرد كثيرًا من الأدلة التي تؤيّد ما قاله، ويجعل هذه الأدلّة قرينة لتفسير الآية الكريمة.

وبفضل هذه الأدلة، فسّروا الآية الكريمة ثم استنبطوا الحكم على المعنى الذي رأوه صحيحًا، وكأنَّ القرينة الظاهرة والمعنى المختار

---

[60] *الفتاوى للمجلس الأعلى للشؤون الدينية*، (ترجمة: د. مصطفى بولند داداش، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، الطبعة الأولى، أنقرة، 2021م)، ص 131.

والحكم المستنبَط في كل رأيٍّ على حدة كحبات المسبحة التي لا تقبل الفِرقة والتبعثر. إذن إن الدليلَ الذي يساعد الباحث على أن يختار أحد القولين هنا هو الأحاديث الشريفة المتعلّقة بالموضوع والتي تكون جوابًا عن سؤال "هل يمكن إصابة عين الكعبة من مسافات بعيدة؟"

لذلك وعلى الرغم من صعوبة ترجيح أحد القولين، إلا أن استخدام كلمة شَطْرَ في الآية الكريمة يشير إلى أنَّ قول: "الواجب على المصلي لاستقبال القبلة هو التوجّه نحو المسجد الحرام أي جهته" أرجح عندنا من حيث اللغة ومن حيث اليُسر في الإسلام، ولكن إذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية جميع الأدلة فلا يبقى عندنا مجال إلّا أن نعترف بأنَّ كلّ مجتهد مصيب.

المصادر والمراجع

ابن البهاء، علي بن البهاء البغدادي الحنبلي، *فتح الملك العزيز بشرح الوجيز*، (تحقيق: عبد الملك بن دحيش).

ابن تيمية، تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، *شرح العمدة* لشيخ الإسلام ابن تيمية – من أول كتاب الصلاة إلى آخر باب آداب المشي إلى الصلاة، (تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقح، دار العاصمة، الطبعة الأولى، 1418هـ – 1997م).

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، (المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، بدون طبعة).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ – 1195م).

ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، *اللباب في علوم الكتاب*، (تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ – 1998م).

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، *رد المحتار على الدر المختار*، (دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ - 1992م).

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، *الاستذكار*، (تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م).

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، *المغني*، (تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة).

ابن قدامة، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م).

ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه*، (تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م).

ابن منظور، *لسان العرب*، (تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب- محمد الصادق العبيدي، دار احياء التراث العربي-مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ).

ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، *الجامع لمسائل المدونة*، (تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى - سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م).

أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، *الأغاني*، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ)، 148/21.

البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي، *تحفة الحبيب على شرح الخطيب – حاشية البجيرمي على الخطيب*، (دار الفكر، بدون طبعة).

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، *أحكام القرآن*، (تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ – 1994م)، 112/1.

الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، (تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله محمد – أ. د. سائد بكداش – د محمد عبيد الله خان – د. زينب محمد حسن فلاتة، دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، الطبعة الأولى، 1431هـ – 2010م).

الحضرمي، سَعيد بن محمد بَاعَليّ بَاعِشن الدَّوْعَنِيُّ الرباطي الحضرمي الشافعي، *شَرح المُقَدّمَة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشرح مَسَائل التّعليم*، (دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، 1425هـ – 2004م).

خليل التتائي، أبو عبد اللَّه شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي المالكي، *جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر*، (دار ابن حزم، لبنان، الطبعة الأولى، 1435هـ – 2014م).

الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، *بحر المذهب*، (تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2009م).

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، (تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ – 1988م).

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة الطبعة، 1407هـ).

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، *أصول السرخسي*، (دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ – 1993م).

السرخسي، *المبسوط*، (دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة).

الشافعي، محمد بن إدريس، *الأم*، (تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، 2001م).

الشافعي، *الرسالة*، (تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، 1358هـ - 1940م).

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، *المهذب في فقه الإمام الشافعي*، (دار الكتب العلمية).

عنترة، ابن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي، *أشهر فرسان العرب في الجاهلية*، ديوان عنترة بن شداد.

الفتاوي للمجلس الأعلى للشؤون الدينية، (ترجمة: د. مصطفى بولند داداش، منشورات رئاسة الشؤون الدينية، الطبعة الأولى، أنقرة، 2021م).

القفال، سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي، *حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء*، (مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الأولى، 1988م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، (تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ - 2003م).

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م).

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، (تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، دار التأصيل، القاهرة).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني*، (تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م).

النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*، (دار الفكر، بدون طبعة).

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Namaz", *DİA*, XXXII, 350-357.

MURAD, S., "İşlenmiş Altının Vadeli Veya Taksitli Satışının Hükmü"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 298-323

İŞLENMİŞ ALTININ VADELİ VEYA TAKSİTLİ SATIŞININ HÜKMÜ

PROVISION OF PROCESSED GOLD FOR SALE OR IN INSTALLMENTS

SHAWISH MURAD
DR. ÖĞR. ÜYESİ
HAKKARİ ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Altın bir para birimi ve en değerli madenlerdendir. Eşyaların bir semeni olarak yaratılmıştır. En eski çağlardan günümüze kadar kıymetini ve değerini korumuştur. Altın, devletlerin iktisadının temelini ve devlet bankalarının varlıklarının dayanağını oluşturmaktadır. O, değeri sürekli olarak artan bir metadır. İslam hukuku altınla muameleye özgü birçok hüküm ortaya koymuştur. Altın kendi cinsi ile mübadele edildiğinde fazlalığın haram olduğu ribevî mallardandır. Fakat süs eşyası olarak işlenmesi altını ribevî mal olmaktan çıkarır mı? İşlenmiş altının, fakihlerin para mı yoksa ticaret eşyası mı veya senet mi olduğu hususunda ihtilaf ettikleri günümüz kağıt paralar karşılığında satılması câiz midir? Çünkü o paralar haddi zatında bir para birimi, ticaret eşyası veya senettir. Buna ek olarak piyasa çevrelerinde işlem gören paraların, işlenmiş altınla vadeli ve taksitli mübadelesinin hükmü nedir? Fakihlerin -hakkında birçok hadisin varit olduğu- aralarında altının da bulunduğu altı sınıfın ribâ olduğundan haram olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlar altı ribevî mal olarak adlandırılmakta ve aralarında illet birliği olan başka mallar bunlara kıyas edilmektedir. Âlimler bu malların illeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Keza fakihler işlenmiş altının ribevî mal olup olmadığı, kendi cinsi ile mübadele edildiğinde ribevî mallar için geçerli olan hemen teslim-tesellüm etme (kabz), eşitlik (mümaselet) ve peşin (hulul) şartlarının geçerli olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Aynı şekilde muasır fakihler, kağıt paraların keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kağıt paralarda ribânın gerçekleşip gerçekleşmediği, altın ve gümüşteki ribâ illetinin kağıt paralar için geçerli olup olmadığı bu hususlardan bazılardır. Konumuzun esasını teşkil eden altının vadeli veya taksitle satılmasının hükmüne ulaşmak için bu hususlar incelenmiş ve hükümleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bey', Altın, Süs Eşyası, Vade, Taksit, Faiz.

ABSTRACT

Gold is a currency and one of the most valuable mines. It has been created as a fee for things. It has preserved its value from the earliest times to the present day. Gold forms the basis of the economy of the states and the basis of the assets of the state banks. It is a commodity whose value is constantly increasing. Islamic law has revealed many provisions specific to dealing with gold. When gold is exchanged with its own kind, it starts to be counted as one of the goods related to interest, where excess is haram. But does processing gold as ornaments remove it from being an interest-bearing commodity? Is it permissible to sell mined gold in exchange for paper money on which the jurists disagree? Because those coins are per se a currency, trade item or promissory note. In addition, what is the ruling on the exchange of currencies traded in market circles with processed gold in forward and installments? The six classes (Al-Asnaf al-Sitta) on which the jurists agree that riba (interest), including gold, is haram, and there are many hadiths on this subject, are called six ribawi goods, and other goods that have a common cause ('illa) are compared to them. Scholars agreed that riba is haram in these six classes, but they disagreed on the cause ('illa) of it. Likewise, the jurists disagreed on whether worked gold is a commodity of interest, and whether the conditions of immediate delivery (qabd), equality (mumasalat) and cash (hulul) are valid for goods with interest when exchanged with its own kind. The same contemporary jurists disagreed on the nature of paper money. Some of these issues are whether interest occurs in paper money, whether the reason for riba in gold and silver is valid for paper money. In order to reach the decision of selling the gold, which is the basis of our subject, on credit or in installments, these issues have been examined and its provisions have been discussed.

Keywords: Selling, Gold, Ornament, Date, Installment, Usury.

مراد، ش. "حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 298-323

حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط

شاويش مراد
عضو هيئة التدريس الدكتور
جامعة هكاري/كلية الإلهيات

الملخص

الذّهب عملة نقدية ومعدن من أنفس المعادن، خُلق ليكون ثمناً للأشياء، حافظ على قيمته منذ أقدم العصور إلى وقتنا الحاضر، وهو أساس اقتصاد الدول، ومرتكز أرصدة بنوكها، فهو مال نامٍ، خصّته الشريعة الإسلامية بأحكام كثيرة في التعامل به، فهو من الأموال الربوية التي يحرم التفاضل به عند تبادله بجنسه، ولكن بسبب صنعته حلياً هل يتغير صفته ويخرجه عن كونه مالاً ربوياً؟ وهل يصح بيعه بالأوراق النقدية المعاصرة التي اختلف الفقهاء في حقيقتها لكونها عملة بحد ذاتها أو بأنها عروض أو سندات؟ وبالتالي ما هو حكم ما يجري في كثير من أوساط أسواق العملات ببيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط؟ مع العلم أن من الأصول التي اتفق الفقهاء عليها حرمة الربا في الأصناف الستة -والذهب منها- التي وردت فيها أحاديث كثيرة، وتسمى الأموال الربوية السّتة، ويقاس عليها غيرها مما تشاركها في علتها، ولكنهم اختلفوا في علة حرمة الربا فيها، واختلفوا أيضاً في دخول الذهب المصوغ تحت كونه مالاً ربوياً، وتجري عليه أحكام الربا من اشتراط التقابض والتماثل والحلول عند تبادله بجنسه، وكذلك اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييف الأوراق النقدية وهل تجري فيها الربا وتشارك في علة ربا الذهب والفضة أم لا؟ هذه المسائل تم دراستها ومعرفة حكمها، للتوصل إلى ما يُبنى عليها مسألتنا وهي حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط.

الكلمات المفتاحية: بيع، الذهب، المصوغ، مؤجل، تقسيط، ربا.

المدخل

الذهب استعمل كعملة قديمة ومعدن نفيس، كانت له الصدارة من بين أنواع النقود الرائجة، وتميل الطباع إلى حيازته واكتسابه؛ لأنه يمكن أن يكون ثمناً لكثير من الأشياء، فقد كان قيماً للأموال ورأسَ مال التجارات، وكنزَ المدخرات، ووسيلة للتوصل إلى السلع، وله خصائص لا توجد في غيره، وقد اهتمت الشّريعة الإسلامية بالذهب وخصّه الفقهاء بالحديث عن أحكام كثيرة في التعامل به. بقيت هذه المكانة العظيمة للذهب، ومازال الناس يتناولونه بالبيع والشراء والاكتناز والادخار، به تدعم الدول عملاتها الورقية، وتحتفظ بها أرصدتها وبنوكها، فهو الغطاء الحقيقي للعملات الموجودة لديها.

نهت الأحاديث النبوية عن بيع الذهب بجنسه متفاضلاً ومؤجلاً، فهل هذا النهي يشمل الذهب المصوغ؟ وهل يجوز بيعه بالنقود الورقية المعاصرة مؤجلاً أو بالتقسيط؟ مثل هذه الأسئلة التي يجهل كثير من الناس حكمها هذا من جهة، ومن جهة أخرى كثر تعامل كثير من الناس بشراء الذهب مؤجلاً أو على شكل أقساط شهرية أو سنوية، بحجة أن الذهب المصوغ أو الأوراق النقدية الورقية لا يدخلان ضمن الأموال الربوية، فلأهمية هذا الموضوع والحاجة إلى بيان حكمه، جاءت دراسات أو فتاوى لتجيب عن هذه الأسئلة، ففي العالم العربي هناك رأي مشيخة الأزهر في حكمها،[1] وفي موقع إسلام ويب جاءت الإجابة عن حكم شراء الذهب بالتقسيط،[2] وأجابت داء الإفتاء الأردنية عن هذا السؤال أيضا،[3] وهكذا أيضاً جاءت إجابة علماء اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية،[4] وهناك مقالة على موقع الألوكة عن هذه المسألة[5]، وهناك دراسة عن بيع الذهب بالآجل وصوره المعاصرة للباحثة هند بنت عبد العزيز باز، بيّنت فيه علّة الربا في الذهب، وحكم بيع الذهب بعدة أشكال، وأكثرت من إيراد مسائل

---

1 (تاريخ الاتصال: 11.10.2021) https://m.facebook.com/EgyptDarAlIfta/posts/1657331154296660

2 (تاريخ الاتصال: 11.10.2021) https://www.islamweb.net/ar/fatwa/220120

3 (تاريخ الاتصال: 11.10.2021) https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3200

4 (تاريخ الاتصال: 12.10.2021) https://islamqa.info/ar/answers/159893

5 (تاريخ الاتصال:12.10.2021) https://www.alukah.net/sharia/0/136668

هذا الباب.[6] ويوجد في موقع رئاسة المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية سؤال مفاده هل يجوز بيع الذهب ببطاقة الائتمان.[7] وهناك بحث للباحث التركي محمد هادي توران، تطرّق من خلاله عن بيان حكم بيع الذهب بالمؤجل،[8] وهنا وهناك دراسات جاءت لتجيب عن هذه الأسئلة، وسنأتي على مزيد منها خلال البحث، لكن أكثرها جاءت مقتضبة، ولم تُبين آراء الفقهاء بشكل واسع، ولم تتمّ مناقشة أدلتهم بما فيه كفاية، فأردتُ أن أبيّن حكم هذه المسألة من خلال التدرّج في أصل المسألة، وهي بيان علّة الربا في الذهب والفضة بشكل مختصر وحسب حاجة البحث إليه، ثم الإجابة عمّا إذا كانت صياغة الذهب تخرجه عن كونه مالاً ربوياً؟ ثم معرفة التكييف الفقهي للأوراق النقدية، لنعلم بعد ذلك حكم بيع الذهب المصوغ بعملة أخرى ورقية أو ذهبية مؤجلاً أو بالتقسيط من خلال بيان آراء الفقهاء في هذه المسائل، وبيان حججهم حسب حاجة البحث إليها، والقول الراجح الذي عليه جمهور الفقهاء، لنصل في نهاية البحث إلى نتائج تكون مرضية حسب قواعد البحث العلمي إن شاء الله. لهذا كانت

إشكالية البحث هي:

1. ما هي علة الرّبا في الذهب؟
2. هل صياغة الذهب حلياً يخرجه من كونه مالاً ربوياً؟
3. ما هو التكييف الفقهي للأوراق النقدية؟ هل هي عملة بحدّ ذاتها، أم هي عروض أم سندٌ بذهب أو فضةٌ أم غير ذلك؟
4. هل يجوز بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط؟

---

6 https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bk-b-fi08598-ketabpedia.com.pdf (تاريخ الاتصال: 13.10.2021)

7 https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/964/kredi (تاريخ الاتصال: 13.10.2021)

8 M.Hadi Turan, "İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2/18 (Kasım-2017) Cilt:9, s. 823-838, (تاريخ الاتصال: 13.10.2021) https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/370399.

والهدف من البحث هو: بيان حكم بيع الذهب المصوغ بالعملات الأخرى بالتّقسيط، من خلال التعرف على علّة الربا في الذهب والفضة، ومدى شموله للذهب المصوغ، والتكييف الفقهي للأوراق النقدية المعاصرة.

والمنهج المتبع في البحث هو: المنهج الاستنباطي الاستقرائي التحليلي، القائم على النظر في النصوص الفقهية وأدلتها، ومناقشة تلك الأدلة في هذا الموضوع، وجمعها ودراستها وتحليلها، واختيار الرأي الراجح منها، وجعلها أصلاً لبيان حكم المسألة، والنتيجة التي توصل إليها البحث في حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط، من منظور فقهي معاصر متأصل بأصول الشريعة، وملتزماً بقواعد البحث العلمي، والاستعانة بالله تعالى في البدء والانتهاء، وسنبدأ بيان هذا الحكم بـ:

1. ما هي علّة الرّبا في الذهب؟

عن عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبرّ، والشّعير بالشّعير، والتّمر بالتّمر، والملح بالملح، مثلاً بمثلٍ، سواء بسواء، يداً بيدٍ، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيدٍ"،[9] بناءً على هذا الحديث ذهب كثير من الفقهاء إلى القول بتحريم الربا في هذه الأصناف الستة الواردة في الحديث، وكذلك إلى أن الربا تجري في غيرها عند وجود علة الربا فيها،[10] ولكنهم اختلفوا في علّة الربا، وما يهمنا هنا معرفته هو علّة الربا في الذهب والفضة، ويمكن أن نلخص آراء الفقهاء في علة الربا في الذهب والفضة في قولين اثنين:

القول الأول: ذهب الحنفية والحنابلة في المشهور إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي الوزن مع وحدة الجنس، فيجري الربا في كل موزون كالنحاس والحديد وغيرهما.[11]

---

[9] مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي)، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، 1211/3، برقم: 1587.

[10] محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، 11/ 252.

[11] علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م)، 183/5؛ وعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، *الكافي في فقه الإمام أحمد*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م)، 32/2.

الأدلة: استدل أصحاب هذا القول بإشارات من نصوص الكتاب والسنة والمعقول تدل على ما ذهبوا إليه منها: من الكتاب: قوله سبحانه وتعالى: ﴿اَوْفُوا الْكَيْلَ وَلا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾[12] وقوله: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾[13] وقوله: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾،[14] فقد جعلت الآيات حرمة الربا بالمكيل والموزون مطلقاً، ولم تشترط الطّعم ولا غيره. فدلّ على أنّ العلة هي الكيل والوزن.[15]

يُمكن مناقشة هذا الدليل بأن نقول: إن هذه الآيات قد أمرت بالوفاء والقسط في الميزان، والعدل عند كيل شيء أو وزنه، وأن يلتزم صاحبه الحق، ولا يحيد به إلى الباطل، وهذا شامل لكل أنواع المقادير، ولم تذكر هذه الآيات علّة الرّبا عن قريب ولا عن بعيد، وهي بعيدة في موضوعها هذا، وليس لها علاقة بعلة الربا في المكيل والموزون البتّة.

واستدلّوا من السنة: بحديث عبادة بن الصامت السابق، وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): "مثلاً بمثل"، فالمراد منه المماثلة في الوزن، بدليل ما روي في بعض الروايات: "الذّهب بالذهب وزناً بوزن، مثلاً بمثل، والفضة بالفضة وزناً بوزنٍ، مثلاً بمثلٍ، فمن زاد أو استزاد فهو رباً"؛[16] فالحكم متعلق هنا بالكيل أو بالوزن، ولأن التّساوي حقيقة لا يعرف إلا بهما. والمماثلة والتساوي المشروطة في حديث عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) لا تتم بالصورة والمعنى إلا بهما، فالكيل والوزن يوجب المماثلة صورة، والجنس يوجبها معنىً، فكانت هذه العلة أولى من غيرها.[17] وقد ذكر الحديث صراحة كلمتي الوزن بالوزن، والمثل بالمثل، وهما لا يتأتّى معرفتها إلا بالكيل والوزن.

---

[12] الشعراء، 182/26.
[13] الشعراء، 182/26.
[14] هود، 85/11.
[15] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 184/5.
[16] مسلم، *صحيح مسلم*، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، 1212/3، برقم: 1588.
[17] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 5/ 183، 184؛ وعمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي، *الغرة المنفية في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة*، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م)، 76/1؛ وابن قدامة، *المغني*، 5/4.

وبحديث أبي سعيد وأبي هريرة: أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعث أخا بني عدي الأنصاري، واستعمله على خيبر، فقدم بتمر جنيب، فقال له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أكُلُّ تمرِ خيبر هكذا؟ قال: لا، والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع، صاعين، فقال رسول الله (عليه الصلاة والسلام): لا تفعلوا، ولكن مثلاً بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان."[18] وجه الاستدلال به: قوله "كذلك الميزان"، أراد هنا به الموزون بطريق الكناية للمجاورة بينهما مطلقاً من غير فصل بين المطعوم وغير المطعوم.[19] فلمّا كان رسول (صلى الله عليه وسلم) في موضع الاستفصال عن السؤال الذي وجّه إليه، فقد فصل القول، ونهى عن أن يُشترى صاع بصاعين، وكذلك كلّ موزون إلا مثلاً بمثل، فدل على أن العلة في التساوي من عدمه هو الوزن عند اتحاد الجنس.

ومن المعقول: قولهم إن التماثل المذكور في النصوص السابقة لا يعلم إلا بالكيل أو الوزن، فتكون علة الحكم هي الوزن أو الكيل والمؤثر فيه،[20] إذ إن النصوص السابقة لم تذكر الثمنية، ولم تأتي على ذكره، وإنما ذكر المثلية بالوزن أو الكيل، وجعله مسار التساوي بين المذكورات، فدلّ على أن الوزن أو الكيل هو علة الذهب والفضة دون سواه من الأوصاف.

نُوقش دليلهم بأمرين، الأول: أنه لو كانت العلة في الأثمان الوزن لم يجز إسلامهما في الموزونات كالنحاس والحديد؛ لأن أحد وصفي علة الربا الفضل يكفي في تحريم النَّساء؛ فالعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دلّ على بطلانها. والثاني: التعليل بالوزن طرد محض لا مناسبة فيه، بخلاف الثمنية، فالدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأعمال.[21]

---

[18] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، (تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ)، باب إذا اجتهد العامل، 107/9، برقم: 7350؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، 1215/3، برقم: 1593.

[19] الكاساني، *بدائع الصنائع*، 184/5.

[20] فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، (القاهرة، مطبعة بولاق، 1313هـ)، 87/4.

[21] النووي، *المجموع*، 243/11، 244؛ وابن قدامة، *المغني*، (القاهرة، مكتبة القاهرة، 1968م)، 6/4.

القول الثاني: ذهب المالكية في قول والشافعية في المذهب، وهو رواية عند الحنابلة إلى أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية مع وحدة الجنس، وهو القول الذي رجحه ابن تيمية، وابن القيم (ت 751هـ).[22]

الأدلة: استدلّ أصحاب هذا القول بأن:

1. علة الربا في النقود هي الثمنية؛ وهو وصف شرف إذ بها قوام الأموال؛ فيجب التعليل بها، ولأنه لو لم يمنع الربا فيها لأدّى ذلك إلى قلتها فيتضرر الناس.[23] فوصف الثمنية مرتبط منذ القديم بهذين المعدنَين، وقد خُلقا على ذلك، فلا يمكن سحب هذه الصفة منهما مهما تغيرت الأزمان والأحوال، فهما باقيان على قيمتهما، وتتجه إليهما الأنظار.

2. لأن الثمنية هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، ولا بدَّ أن يكون هذا المعيار محدّداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، فلو لم يكن ذلك لم تعرف به قيم الأشياء، والناس في حاجة ضرورية عامة لهذا المعيار، وذلك لا يكون إلّا بثمن تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره، فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في نفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدّى إلى سائر الموزونات.[24]

3. العلة هنا لا تخلو إما أن تكون هي الوزن أو الثمنية، فالوزن منقوض بما أجمع عليه العلماء من جواز السلم في الموزونات كالحديد والرصاص

---

[22] أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، (تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988م)، 24/7؛ وأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب*، (بيروت، دار الفكر)، 393/9؛ وعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، *المغني*، 5/4؛ وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، (تحقيق: عبد الرحمن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، 470/29؛ ومحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م)، 105/2.

[23] ابن قدامة، *المغني*، 6/4؛ وعلي بن أحمد بن مكرم العدوي، *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*، (تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، 1994م)، 142/2.

[24] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 470/29؛ وابن القيم، *إعلام الموقعين*، 401/3.

ونحوهما، فبقيت الثمنية وهي علة مناسبة مطردة لتحريم الربا في الذهب والفضة.[25]

يظهر لنا بعد بيان آراء الفقهاء في هذه المسألة، أن أدلتها ظنيّة، واعتمد كلّ جهة بما يراه أنه الحق، ولكن في الحقيقة يتطرق إلى كلها الاحتمال، فليست هناك ما يحسم النزاع ويبيّن وجه الصواب، وإن ترجح لدينا القول الثاني؛ لأن التعليل بالثمنية وصف مناسب مطرد، بخلاف الوزن، وعِلل الأحكام ما كانت مناسبة مطردة.

2. ما هو التكييف الفقهي للأوراق النقدية؟

تعامل الناس قديماً بالذهب والفضة كقيم للأشياء وعوضاً للمتلفات، يشترون بها السلع، ويقدرون بها الأثمان، لكن في هذا العصر قلّ تعامل الناس بهما، وأصبحت العملة الورقية قائمة مقامها في دفع قيمة السلع والأشياء، كما أنها أصبحت لكل دولة عملة ورقية خاصة بها، لها قيمتها المالية، وتتعامل بها في البيع والشراء وسائر التعاملات، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذه الأوراق النقدية عملة مالية قائمة بحد ذاتها، أم أنها تعتبر عروض تجارية أم أنها سندات بقيمة الذهب أو الفضة أم غير ذلك؟

اختلف العلماء المعاصرون في التكييف الفقهي للأوراق النقدية، واتسعت آرائهم في ذلك، وهنا سنذكر أهم تلك الآراء، وهي:

الرأي الأول: إن هذه الأوراق النقدية سندات بالذهب أو الفضة، باعتبار التعهد المسجل على كل ورقة بدفع قيمتها لحاملها عند الطلب، وممن قال بهذا الرأي بعض مشيخة الأزهر، ومحمد الأمين الشنقيطي (ت 1973م)، وعبد القادر بدران (ت 1346هـ)، وأحمد الحسيني (ت 1914م).[26]

الرأي الثاني: تعدّ هذه العملات بمثابة عروض تجارية، وممّن ذهب إلى هذا الرأي عبد الرحمن السعدي (ت 1376هـ)، ويحيى آمان، وسليمان بن حمدان (ت 1397هـ)، وعلي الهندي (ت 1419هـ)، وحسن أيوب (ت 1429هـ).[27]

---

[25] ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، 470/29؛ وابن القيم، *إعلام الموقعين*، 401/3.

[26] عبد الله بن سليمان بن منيع، *الورق النقدي*، (مكة المكرمة، منشورات محكمة التمييز بمكة الكرمة، 1984م)، ص 48؛ أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1432هـ)، 44/12.

[27] عبد الرحمن الناصر السعدي، *الفتاوى السعدية*، (الرياض، مكتبة المعارف، 1982م)، ص 318؛ والدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، 47/12.

الرأي الثالث: إن الأوراق النقدية المعاصرة تعتبر نقداً قائماً بذاته، كالذهب والفضة، وذهب إلى هذا الرأي عامة الفقهاء المعاصرين، وعليه أقرّته المجامع الفقهية والهيئات العلمية.[28]

الأدلة: استدلّ أصحاب الرأي الأول بأدلة منها:

– كل ورقة من هذه الأوراق النقدية فيها تعهّد مسجل بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه ذلك.

– هذه الأوراق النقدية تحتاج في حقيقة أمرها إلى ضرورة تغطيتها بالذهب أو الفضة أو بواحد منهما في خزانة الدولة أو مصدريها.

– هذه الأوراق لا قيمة لها في ذاتها، فأحجامها متقاربة مع وجود فارق في قيمتها الثمنية، فالمعتبر هو ما تدلّ عليه من العدد، لا في قيمتها الورقية.

– تضمن السّلطات إصدار قيمتها عند وقت إبطالها وتحريم التعامل بها.[29]

نوقشت أدلتهم بأن: التّعهّد بسداد قيمة ما تمثله الأوراق النقدية أصبح شيئاً صورياً اليوم غيرَ حقيقي، وكانت حقيقة في بداية استعمالها، ولكنّها أصبحت اليوم أثماناً بحدّ ذاتها، وتستمد قيمتها الاسمية من جهة إصدارها؛[30] لذا لم تعد سندات بالذهب والفضة، وإنما أصبحت نقداً قائماً بذاتها، له قيمتها من عملية العرض والطلب.

استدل أصحاب الرأي الثاني بأدلة منها:[31]

– دل على هذا القول الأدلة الكثيرة من أصول البيع والتعامل فيما أحلّه الله تعالى، كما في قول الله تعالى:﴿وأحلَّ الله البيع﴾،[32] وقال:﴿إلا أن تكون

---

[28] وهبة الزحيلي، *المعاملات المالية المعاصرة*، (دمشق، دار الفكر، 2002م)، ص 154؛ وسعد بن تركي الخثلان، *فقه المعاملات المالية المعاصرة*، (الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2012م)، ص 66؛ والدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، 12/ 58، 59؛ ومنيع، *الورق النقدي*، ص 55–60.

[29] منيع، الورق النقدي، ص 45،46؛ ومحمد عثمان شبير، *المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي*، (عمان، دار النفائس، 2007م)، ص 163.

[30] محمد تقي العثماني، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة*، (دمشق، دار القلم، 2003م)، ص 157–161.

[31] السعدي، *الفتاوى السعدية*، ص 316–318.

[32] البقرة، 275/2.

تجارة عن تراض منكم﴾[33] وجه الاستدلال بهذه الآيات: أن هذا الآيات شاملة لكلّ بيعٍ وتجارة جارية بين الناس، ومن منع شيئاً منها، فعليه الدليل، ولا دليل يمنعٍ في هذه المسألة.

– استفاضت الأحاديث في بيان تحريم الربا في النقدين، وهذه الأوراق ليست ذهباً ولا فضة، لا في اللغة ولا في الشرع، ولا في العرف، فكيف يمكن إلحاقها بالذهب والفضة بمجرد وجود نفس القصد ما يقصد بالذهب والفضة بكونها قيماً للعروض وغيرها. فهذا إدخال في كلام الشارع ما ليس منه، فالذهب والفضة هي التي تجري فيها الربا بكل أحوالها سواء كانت مضروبة أم حلياً أم تبراً، فحكم الربا دائر معها حيث دارت.

– إطلاق قياس الأوراق النقدية على الذهب والفضة في جريان الربا قياس فاسد؛ فالشرط الذي شرطه الشارع في بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، هو التماثل في الوزن لا يمكن في الأنواط، فالأنواط لا تساويها في شيء من هذه الأمور، إلا أنها تشبهها في التقويم فقط، وهذا الشبه لوحده لا يكفي في القياس الصحيح حتى تماثلها من جميع الوجوه باتفاق الأصوليين.

– إن هذا القول يحصل به التوسعة على الخلق، فيما يحتاجون إليه في عاداتهم ومعاملاتهم، وفيه المشي على أصول الشريعة المبنية على السهولة واليسر ونفي الحرج.

نُوقشت هذه الأدلة: بإن العلة في تحريم الربا في الذهب والفضة على ما تّم رجحانه هي الثمنية، وهذا المعنى موجود في الأوراق النقدية، لذا فالدول المعاصرة اعتبرتها نقوداً ومعياراً للسلع والخدمات، وألزمت التعامل بها، والقول بأن الأوراق النقدية عروضٌ تفريطٌ ليس له حدّ، به يفتح باب الربا على مصراعيه، لأنّ معناه بيع عرض بعرض أو عرض بنقد، كما أنّ القول بهذا القول يستلزم من غلق باب الزكاة وإسقاطه على أكثر الأموال المتمولة في وقتنا الحاضر؛[34] وهذا مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية في الأموال وجعلها وسيلة بيد الناس لشراء حاجاتهم وأداء حق الله فيها إلى الفقراء عند بلوغها نصاب الزكاة، وإلا أصبحت مصدراً كبيراً للمعاملات الرّبوية التي نهت الشرع في التعامل بها.

---

[33] النساء، 28/4.

[34] منيع، *الورق النقدي*، ص 61؛ وشبير، *المعاملات المالية المعاصرة*، ص 166.

استدل أصحاب القول الثالث بأدلة كثيرة جداً منها:

- بالقياس: ففي الراجح أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية، وهذا يدل على تعدّي الحكم بالقياس إلى كلّ ما يتّخذه الناس ثمناً للأشياء، وتأخذ حكم الذهب والفضة.[35]

- بمقاصد الشريعة: فإنّ الأمور بمقاصدها ومعانيها، وليست بألفاظها ومبانيها، فإن الأوراق النقدية قائمة مقام الذهب والفضة في الثمنية، وحالة محلّها وجارية مجراها معتمدة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما، فلها حكم النقدين مطلقاً، فما ثبت للمبدل يثبت للبدل.[36]

- بالحقيقة العرفية: فقد أصبحت العملة النقدية الورقية ثمناً، وحلّت محلّ الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء، واطمأنّت النفوس بتمولها وادخارها، وحصل الوفاء والإبراء العام بها، مع أن قيمتها ليست في ذاتها، بل بحصول الثقة بالتعامل بها، كوسيط في التبادل والتداول، وهذا سر مناطها بالثمنية، وهذا حكم كل عملة تحققت فيها معنى الثمنية؛[37] فقد نقل عن الإمام مالك قوله: "لو أن الناس أجازوا الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة."[38]

- بالحقيقة الاقتصادية: فقد وثق الناس بالعملات الورقية ثقة تامة مما جعلتها صالحة لتكون مستودعاً للادّخار، وقوة للشراء، ومقياساً للقيم، وثمناً للمبيعات، فهذا ما عليه البلاد من حال الاقتصاد، فقد سنّت الدول قوانيناً لها ولحمايتها والاعتراف بها، مما اكسبتها قوة في الشراء والبيع والتعامل بها.[39]

الراجح في هذه المسألة: وهو ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثالث، من جعل كون الأوراق النقدية نقداً قائماً بذاته، كالذهب والفضة، وهذا ما يدل عليه أصول الشرع والعرف والاقتصاد.

---

[35] الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، 59/12.

[36] منيع، *الورق النقدي*، ص 79.

[37] رابطة العالم الإسلامي، *مجلة المجمع الفقهي الإسلامي*، (السعودية، رقم 6، الدورة: 5، حول العملة الورقية، لعام: 1402هـ)، 191/1-195.

[38] مالك بن أنس بن مالك بن عامر، *المدونة*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م)، 5/3.

[39] الزحيلي، *المعاملات المالية المعاصرة*، ص 154؛ واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مجلة البحوث الإسلامية، بعنوان: الأوراق النقدية، ع 6، (الواقع بين: ربيع الثاني - جمادى الثانية، 1403 هـ)، ص 213/1.

3. هل صياغة الذهب حلياً يخرجه من كونه مالاً ربوياً؟

لقد اشترط الفقهاء لصحة بيع الذهب بجنسه التماثل والتقابض والحلول في مجلس العقد؛ ففي حديث أبي سعيد الخدري) رضي الله عنه(، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب، إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق، إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز."[40] أما إن كان بيع الذهب بغير جنسه مما يشترك معه في علة الربا كالفضة فيجب فيه التقابض والحلول دون التماثل في مجلس العقد، أما بيع الذهب بجنس ربوي آخر لا يشترك معه في علة الربا كبيع الذهب بالقمح، أو بمال غير ربوي كبيع الذهب بالثياب فلا يشترط التماثل ولا التقابض ولا الحلول.[41] لكن إذا أصبح الذهب مصوغاً، أي دخلته الصنعة وصار حلياً، فهل يخرجه ذلك عن كونه مالاً ربوياً؟

– اتفق سادة المذاهب الأربعة على أنه لا فرق بين كون الذهب تبراً أو سبائكاً أو حلياً أو مضروباً أو جيدة أو رديئة، عند تبادل الذهب بالذهب فيشترط التماثل ويحرم التفاضل، فمن ذلك قال السرخسي (ت 483هـ): "لا قيمة للجودة والصنعة فيها –الأموال الربوية– عند المقابلة بجنسها"،[42] وقال القاضي عبد الوهاب (ت 422هـ): "المصوغ من الذهب والفضة لا يجوز بيعه بشيء من جنسه إلا مثلاً بمثل، وزناً بوزن"،[43] وقال الإمام النووي (ت 676هـ): "قوله (صلى الله عليه وسلم): "لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق إلا سواء بسواء." قال العلماء: هذا يتناول جميع أنواع

---

[40] البخاري، *صحيح البخاري*، باب بيع الفضة بالفضة، 74/3، برقم: 2177؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، باب الربا، 1208/3، برقم: 1584.

[41] الزيلعي، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، 135/4؛ ويوسف بن عبد الله بن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، (تحقيق: محمد محمد أحيد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1980م)، 633/2–645؛ وأبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، (تحقيق: زهير شاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، 1991م)، 380/3؛ ومنصور بن يونس بن صلاح الدين بن إدريس البهوتي، *كشاف القناع عن متن الإقناع*، (بيروت، دار الكتب العلمية)، 264/3.

[42] محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، *المبسوط*، (بيروت، دار المعرفة، 1993م)، 11/14.

[43] عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، *الإشراف على نكت مسائل الخلاف*، (تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت، دار ابن حزم، 1999م)، 527/2.

الذهب والورق من جيد ورديء وصحيح ومكسور وحلي وتبر وغير ذلك وسواء الخالص والمخلوط بغيره وهذا كله مجمع عليه"،[44] وقال ابن قدامة (ت 620هـ): "الجيد والرديء، والتبر والمضروب، والصحيح والمكسور سواء في جواز البيع مع التماثل، وتحريمه مع التفاضل"،[45] بل حكى جمع من العلماء الإجماع على ذلك، وستأتي أقوالهم عند ذكر أدلة الجمهور.

– ذهب ابن تيمية (ت 728هـ) وتلميذه ابن القيم (ت 751هـ) إلى جواز التفاضل عند مبادلة الذهب المصوغ بجنسه متفاضلاً، ومن غير اشتراط التماثل، فيجعل الزائد مقابل الصنعة، قال ابن تيمية:" ويجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابلة الصيغة ليس رباً ولا بجنس بنفسه."[46] وقال ابن القيم: "إن الحلية المباحة صارت بالصنعة المباحة من جنس الثياب والسلع، لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة، فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان كما لا يجري بين الأثمان وبين سائر السلع، وإن كانت من غير جنسها، فإن هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأثمان، وأعدت للتجارة، فلا محذور في بيعها بجنسها."[47]

أدلة جمهور الفقهاء:

استدل جمهور الفقهاء على حرمة التفاضل عند تبادل الأموال الربوية التي من جنس واحد، ما سبق من حديث عبادة بن الصامت وحديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنهما)، أما الأدلة على عدم التفرقة بين المصوغ وغيره أحاديث كثيرة منها:

– عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قال: "جاء بلال إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) بتمر برني، فقال له النبي من أين هذا؟ قال بلال: كان عندنا تمر رديٌّ، فبعت منه صاعين بصاع، لنطعم النبي فقال النبي عند ذلك: "أَوَّه أَوَّهْ، عين الربا، عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري

---

[44] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 10/11.

[45] ابن قدامة، *المغني*، 8/4.

[46] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، *الفتاوى الكبرى*، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م)، 392/5.

[47] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 108/2.

فبع التمر ببيع آخر ثم اشتره."[48] وجه الاستدلال بهذا الحديث: أنه لما لم يصح بيع التمر الرديء بالجيد متفاضلاً، فكذلك سائر الأموال الربوية.

– عن عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مدي بمدي، والشعير بالشعير مدي بمدي، والتمر بالتمر مدي بمدي، والملح بالملح مدي بمدي، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، ولا بأس ببيع الذهب بالفضة، والفضة أكثرهما يداً بيد، وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير، والشعير أكثرهما يداً بيد، وأما النسيئة فلا."[49] وجه الاستدلال بالحديث: صرّح الحديث بأن التّساوي واجب عند اتحاد الجنس الذهب بالذهب والفضة بالفضة سواء كان تبراً وهو قبل صوغه حليا –أو عيناً– وهو بعد صوغه حلياً.

– عن عطاء بن يسار، أن معاوية باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء: "سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ينهى عن مثل هذا إلّا مثل بمثل" فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً، فقال له أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية؟ أُخبره عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ويخبرني عن رأيه، لا أساكنك بأرض أنت بها، ثم قدّم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) فذكر له ذلك، فكتب عمر إلى معاوية، لا يبيع ذلك إلا مثل بمثل، وزناً بوزن"،[50] وجه الاستدلال بالحديث: أن معاوية كان لا يحمل النهي إلا على المسبوك الذي به التعامل وقيم المتلفات[51] برأيه، فبين له أبو الدرداء أنه لا فرق بين المصوغ وغيره عند مبادلتها بعضها ببعض، فلا بد من المماثلة بحديث رسول الله (صلى

---

[48] البخاري، *صحيح البخاري*، باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود، 101/3، برقم: 2312؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، 1215/3، برقم: 1594.

[49] أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير، *سنن أبي داود*، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية)، باب في الصرف، 248/3، برقم: 3349.

[50] أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، *السنن الكبرى*، (تحقيق: محمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م)، باب تحريم التفاضل في الجنس الواحد مما يجري فيه الربا، 460/5، برقم: 10494.

[51] محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، *شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك*، (تحقيق: طه سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2003م)، 419/3.

الله عليه وسلم)، وأكّد هذا الفهم عمر بن الخطاب (رضي الله عنهم) ونهى عن المفاضلة في هذه الحالة، والرأي مردود في مقابلة النص الصريح.

ناقش ابن القيم هذا الدليل بأن: المصوغ والحلي إن كان محرم الصياغة كالآنية يحرم بيعه بجنسه وغير جنسه، وهذا البيع الذي أنكره عبادة على معاوية من هذا النوع، لأنه تضمّن الصياغة المحرمة مقابل الأثمان، وهذا لا يجوز كآلات الملاهي.[52]

يمكن أن يجاب عن مناقشة ابن القيم بأن يقال: إن إنكار عبادة (رضي الله عنه) لم يكن وارداً على كونها آنية محرمة، فلو كانت ذلك لذكرت أحاديث تحريم آنية الذهب والفضة، ولكنها لم تذكر تحريم بيع الذهب والفضة متفاضلاً ونسيئة، وذلك يدل على أنه لا يرى أن المصوغ يختلف عن غيره.[53]

– عن فضالة بن عبيد الأنصاري يقول: أُتي رسول الله وهو بخيبر بقلادة فيها خرز وذهب، وهي من المغانم تُباع، فأمر رسول الله بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم رسول الله: "الذهب بالذهب وزناً بوزن."[54] وجه الاستدلال بالحديث: أنه أمر بنزع الخرز وإفراد الذهب ليمكن بيعه، فلو جاز بيعه مع الخرز لما احتاج إلى وزنه، ثم قال الذهب بالذهب وزناً بوزن لينبّه بذلك على أن علة إفراده بالبيع أن يتحقق فيه الوزن بالوزن[55] فالقلادة حلية اشتريت بالذهب فلو كانت بحكم السلع لما أمر بنزعها حتى تتحقّق المساواة. كما أن هذا النص في المصوغ حيث لم يعتبر الصنعة. بل أعطى حكماً عاماً" الذهب بالذهب وزناً بوزن" دلّ مع سياق القصة بجلاء أن المصوغ داخل في عموم الذهب في أحاديث الأموال الربوية.

– عن أبي رافع قال: "كان عمر بن الخطاب يجلس عندي فيعلمني الآية فأنساها، فأناديه، يا أمير المؤمنين قد نسيتها، فيرجع فيعلِّمنيها، قال: فقلت له: إني أصوغ الذهب فأبيعه بوزنه وآخذ لعمالة يدي أجراً، قال: لا تبع الذهب بالذهب إلا وزناً بوزن، والفضة بالفضة إلا وزناً بوزن، ولا

---

[52] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 405/3.

[53] اليحيى، فهد بن عبد الرحمن، "أثر الصنعة في بيع الحلي"، *مجلة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي*، (مصر، المجلد 7، العدد 20)، ص 192.

[54] مسلم، *صحيح مسلم*، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، 1213/3، برقم: 1591.

[55] أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي، *المنتقى شرح الموطأ*، (القاهرة، مطبعة السعادة، 1332هـ)، 277/4.

تأخذ فضلاً".[56] وجه الاستدلال: فقد صرح عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بأن الذهب يشمل المصوغ وغيره فلا يجوز بيعه نسيئة، ولا متفاضلاً إلا وزناً بوزن.

– عن مالك بن أوس بن الحدثان أنه قال: أقبلت أقول: "من يصطرف الدراهم؟" فقال طلحة بن عبيد الله وهو عند عمر بن الخطاب: "أرنا ذهبك، ثم ائتنا إذا جاء خادمنا نعطيك ورقك"، فقال عمر بن الخطاب: "كلا والله لتعطيه ورقه أو لتردنَّ إليه ذهبه"؛ فإن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "الورق بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء."[57] وجه الاستدلال بالحديث: أنه يجب التقابض في المجلس في سائر الأموال الربوية ولا يكفي التعيين، ولا يجوز بيع مال الربا إلا مقابضة بأن يقول البائع للمشتري: خذ المبيع، ويقول المشتري للبائع: خذ عوض المبيع في الحال،[58] من غير فرق بين الذهب المصوغ وغيره.

– بالإجماع: فقد نقل كثير من الفقهاء الإجماع أو نفي الخلاف على عدم تفرقة بين المصوغ وغير المصوغ من الذهب والفضة عند المبادلة في حكم التماثل وعدم جواز التفاضل فيه، منهم: القاضي عياض (ت 544هـ)، قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق "الحديث عام في جميع أجناسها من مشكول، ومصنوع، وتبر، وجيد، ورديء، ولا خلاف في هذا."[59]

وابن عبد البر (ت 463هـ)، قال: "والسنة المجتمع عليها أنه لا يباع شيء من الذهب عيناً كان أو تبراً أو مصوغاً أو نقراً أو جيداً أو رديئاً بشيء من الذهب إلا مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ، وكذلك الفضة عينها ومصوغها وتبرها والسوداء منها والبيضاء والجيدة والرديئة سواء لا يباع بعضها ببعض إلا

---

[56] البيهقي، *السنن الكبرى*، باب لا يباع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه بأكثر من وزنه، 5/ 477، برقم: 10549.

[57] البخاري، *صحيح البخاري*، باب بيع الشعير بالشعير، 74/3، برقم: 2174؛ ومسلم، *صحيح مسلم*، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، 1209/3، برقم: 1586.

[58] محمد بن عز الدين عبد اللطيف ابن الملك، *شرح مصابيح السنة*، (تحقيق: نور الدين طالب، القاهرة، إدارة الثقافة الإسلامية، 2012م)، 406/3.

[59] عياض بن موسى بن عياض بن عمرون، *إكمال المعلم بفوائد مسلم*، (تحقيق: يحيى إسماعيل، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، 1998م)، 265/5.

مثلاً بمثل يداً بيدٍ من زاد أو نقص في شيء من ذلك كله أو أدخله نظرة فقد أكل الربا."[60]

وابن هبيرة (ت 560هـ) قال: "فأجمع المسلمون على أنه لا يجوز بيع الذهب بالذهب منفرداً، أو الورق بالورق تبرها ومضروبها وحليها إلا مثل بمثل، وزناً بوزن، يداً بيد، وأنه لا يباع شيء منها غائب بناجز."[61]

وابن حجر (ت 852هـ) حيث حكى الإجماع الذي نقله النووي -وقد ذكرنا عنه- فقال: "ويدخل في الذهب جميع أصنافه من مضروب ومنقوش وجيد ورديء وصحيح ومكسر وحلي وتبر وخالص ومغشوش ونقل النووي تبعاً لغيره في ذلك الإجماع."[62] هذا وغيرها من الأدلة التي قد يطول ذكرها.

أدلة ابن تيمية وابن القيم: استدلّ من قال بجواز بيع الحلي بالذهب متفاضلاً بأدلة منها:

- حاجة الناس: إن أكثر الناس ليس لديهم ذهب يشترون به كل ما يحتاجونه، والبائع لا يسمح ببيعه ببرّ وثياب وشعير، فتكليف كلّ من احتاج إلى شيء أن يستصنعه إما متعذّر أو متعسّر، فالحلي المباح كخاتم الفضة وحلية النساء وغيرها لا يبيعها العاقل بوزنها من جنسها، لأنه سفهٌ وإضاعة للصنعة، فلو أن الشارع ألزم الناس ببيعها بجنس آخر، ومنعت بيعها بجنسها الألبتة، فإن في هذا حرج ومشقة وعسر قد رفعته الشريعة عن المكلفين، والشارع أحكم من أن يلزم الأمة بذلك، فالشريعة لا تأتي به، ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس إليه؛ فلو لم يبق إلا جواز بيعه كما تباع السلع، ولو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس.[63]

---

[60] ابن عبد البر، *الكافي في فقه أهل المدينة*، 634/2.

[61] يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة، *اختلاف الأئمة العلماء*، (تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م)، 358/1.

[62] أحمد بن علي بن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، 380/4.

[63] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، *تفسير آيات أشكلت*، (تحقيق: عبد العزيز الخليفة، الرياض، مكتبة الرشد، 1996م)، ص 622؛ وابن القيم، *إعلام الموقعين*، 107/2، 108.

يُمكن مناقشة هذا الدليل بأن نقول: أولاً: إن بيع الحلي بغير جنسها ليس بمتعسّر لا فيه حرج أو مشقة، بل العكس له أن يبيعها في صور كثيرة: فإن كانت ذهباً باعها بالدراهم، وإن كانت فضة باعها بالدنانير، ويربح منها ما شاء، أو أن يشتريها بالأوراق النقدية، أو بحلي من غير جنسها أو بتبر من غير جنسها أو بعروض. ثانياً: ليس مسلّماً أن بيعها بجنسها بوزنها لا فائدة فيه، وأنه سفهٌ، وأنه لا يفعله أحد، فماذا كان يفعل الناس الذين هم على قول عامة أهل العلم من لدن الصحابة) رضي الله عنه(أكانوا كلهم يقعون في المحذور، ويتكلفون العسير هذا غير معقول البتة.[64]

– النصوص الواردة في السنة النبوية ليس فيها ما هو صريح بمنع بيع الحلي بجنسه متفاضلاً، فمنها عامة ومنها مطلقة، ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجليّ، فهي شبيهة بنصوص وجوب الزكاة في الذهب والفضة، والحلي لا يدخل في ذلك عند جمهور الفقهاء، فإن لفظ النصوص في الموضعين تارة ذكر بلفظ الدراهم والدنانير، وتارة بلفظ الذهب والفضة، فإن حمل المطلق على المقيّد كان نهياً عن الربا في النقدين وإيجاباً للزكاة فيهما، ولا يقتضي ذلك نفي الحكم عن جملة ما عداهما، بل فيه تفصيل، فتجب الزكاة، ويجري الربا في بعض صوره لا في كلها.[65]

نوقش هذا بعدة وجوه منها: أولاً: إن إخراجه الحلي من عموم لفظ الذهب والفضة لم يذكر دليلاً ظاهراً عليه. ثانياً: إن قياس الحلي هنا على مسألة الزكاة قياساً على مسألة خلافية فهو غير ظاهر؛ إذ الزكاة قد جاءت بذكر الدراهم والدنانير صريحة حينما ذكر فيها النصاب وقدر الزكاة منها. ثالثاً: إن إخراج الحلي من نصوص الزكاة ليس إخراجاً لها عن عموم الذهب والفضة، بل لأنها لا تشملها علة الزكاة وهي قصد تنميتها؛ لكونها معدة للاستعمال، ولذا نص طائفة من الفقهاء على أنها إذا لم تستعمل ففيها الزكاة.[66]

– إن علة الربا هي الثمنية في الذهب والفضة، فإن تحوّلا حلياً فقد صارا مجرد سلعة كبقية السلع، وليست من جنس الأثمان، ولهذا لا يحرم بيعهما بالدراهم والدنانير تفاضلاً.[67] أي: إن الحلية المباحة صارت بالصنعة

---

[64] اليحيى، *أثر الصنعة في بيع الحلي*، ص 36.
[65] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 108/2.
[66] اليحيى، *أثر الصنعة في بيع الحلي*، ص 187.
[67] ابن تيمية، *تفسير آيات أشكلت*، ص 624.

المباحة من جنس الثياب والسلع لا من جنس الأثمان، ولهذا لم تجب فيها الزكاة، فلا يجري الربا بينها وبين الأثمان كما لا يجري بين الأثمان وبين سائر السلع، وإن كانت من غير جنسها، فإن هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأثمان، وأعدّت للتجارة، فلا محذور في بيعها بجنسها، ولا يدخلها إما أن تقضي وإما أن تربي إلا كما يدخل في سائر السلع إذا بيعت بالثمن المؤجل، ولا ريب أن هذا قد يقع فيها، لكن لو سُدَّ على الناس ذلك لسُدَّ عليهم باب الدين، وتضرروا بذلك غاية الضرر.[68]

يُمكنُ مناقشة هذا الدليل بأن نقول: دلت الأدلة السابقة على أن الحلية بالصناعة لا تخرج من عموميات الأدلة، وأنها لم تصِر سلعة، وهذا استدلال بمحلّ النزاع وهو باطل. كما أن الصنعة إن كانت مؤثرة فيلزم أن تؤثر في الدراهم والدنانير المضروبة إذا ما بيعت بالسبائك فيجعل في مقابل صناعة الضرب. وحديث بيع القلادة السابق نهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن بيعها بجنسها من الذهب حتى يتحقق من التّساوي في الوزن، وهذا نص في المصوغ حيث لم يعتبر الصنعة: "الذهب بالذهب وزناً بوزن" شامل للحلي لأنه بيان لحكم واقعة هي بيع حلي بذهب.

- لم يعرف عن الصحابة أنهم أمروا بأن يباع الحلي بوزنه ذهباً، وإنما النّزاع كان في الصرف، الدرهم بالدرهمين، فابن عباس كان يبيح ذلك، وأنكره عليه أبو سعيد وغيره، والمنقول عن عمر إنما هو في الصرف.[69]

يُناقش هذا الدليل بأن نقول: عدم التسليم، فقد سبق أن عمر وكذا ورد عن ابنه عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) في المصوغ بعينه، وأنهما نهيا عن بيعه إلا مثلاً بمثل، وكذلك قصة أبي الدرداء مع معاوية وموافقة عمر لأبي الدرداء وقصة عبادة معه، فيها كلّها ما يدلّ على ذلك. أو إن سلّمنا أنه لم يُنقل عن الصحابة ذلك، فلا يلزم من ذلك إباحة الحلي بجنسه متفاضلاً؛ فإنه إلزام ما لا يلزم.

- إن الناس على عهد نبيهم (صلى الله عليه وسلم) كانوا يتّخذون الحلية، وكانت النساء تلبسنها، وكن يتصدّقنَ بها في الأعياد وغيرها، ومن المعلوم بالضرورة أنه كان يعطيها للمحاويج، ويعلم أنهم يبيعونها، ومعلوم

[68] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 407/3.
[69] ابن تيمية، *تفسير آيات أشكلت*، ص 625.

قطعاً أنها لا تباع بوزنها، فإنه سفه، ومعلوم أنّ مثل الحلقة والخاتم والفتخة لا تساوي ديناراً، ولم يكن عندهم فلوس يتعاملون بها، وهم كانوا أتقى لله وأفقه في دينه وأعلم بمقاصد رسوله من أن يرتكبوا الحيل أو يعلموها الناس.[70]

نوقش هذا الدليل بوجهين: الأول: ما الدليل على أنه لم يكن عندهم ما هو أقل من دينار، فلو لم يكن فلوساً كربع دينار أو غير ذلك كما ثبت في نصاب السرقة، أو بدرهم أو بعرض أو غير ذلك، بل الأمر كان أوسع مما ضيقه الخصم، والثاني: دعوى أن بيعها بوزنها سفه قد تقدم الجواب عنه.

– بيع الحلية المصنوعة صياغة مباحة بأكثر من وزنها ينبغي أن يباح لأن الحاجة تدعو إلى ذلك، فإن تحريم ربا الفضل إنما كان سدّاً للذريعة، وما حرم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العريا من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعاملة من جملة النظر المحرم ... إلخ.[71]

يمكن مناقشة هذا الدليل ودعوة الحاجة: قولهم إن ربا الفضل حُرِم سداً للذريعة، فما الدليل على أن ربا الفضل إنما حرم بسبب سدّ الذريعة؟ بل إنما ربا الفضل محرم أصلاً، وإن سُلم أن ربا الفضل يباح للحاجة أما إن الحاجة تقتضي في بيع المصوغ إلا بارتكاب ربا الفضل فإن هذا غير مسلم، لأنه يمكن بيعها بغير جنسه أو بعرض أو بجنسه بمثل وزنه، وليس في ذلك حرج.

الراجح في هذه المسألة: هو ما عليه جمهور الفقهاء من عدم جواز بيع الحلي بالذهب متفاضلاً؛ للأدلة النصية الصريحة في عدم التفرقة بين الذهب المصوغ وغيره، وقيام الإجماع بين الفقهاء أو اتفاقهم على الأقل قبل ظهور خلاف ابن تيمية وابن القيم لهم، وإخراج الحلي المصوغ من عموم الأدلة رأي لم يستند إلى دليل قوي، ودعوة الحاجة تردها الأدلة النصية الواضحة القوية.

---

[70] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 407/3.
[71] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، 408/3.

4. حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط

بناء على ما سبق يمكن لنا تفصيل القول في هذه المسألة بأن نقول:

أ. يجوز بيع الذهب المصوغ بالذهب أو الفضة مؤجلاً أو بالتقسيط بناء على ما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم من أن الذهب المصوغ خرج عن الثمنية إلى كونه سلعة بالصناعة وأعدت للتجارة، فلا مانع من بيعها بجنسها متفاضلاً ومؤجلاً.

ب. لا يجوز بيع الذهب المصوغ بجنسه أو بالفضة مؤجلاً أو بالتقسيط بناءً على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الذهب المصوغ لا يخرجه عن الثمنية؛ فلا يجوز بيعها بجنسها نسيئة، وهو ما نرجحه.

ج. لا يجوز بيع الذهب -المصوغ وغير المصوغ- بالأوراق النقدية مؤجلاً أو بالتقسيط بناءً على قول من قال بأن الأوراق النقدية نقد قائم بذاته، كالذهب والفضة، فيجوز بيعها بها متفاضلاً، ولكن بشرط قبضها في مجلس العقد، وباعتبار أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية. وأن الحلي مالٌ ربوي. أما على قول من أخرج الحلي من كونه مالاً ربوياً فيجوز بيعه بالأوراق النقدية مؤجلاً أو بالتقسيط.

د. يجوز بيع الذهب -المصوغ وغير المصوغ- بالأوراق النقدية مؤجلاً أو بالتقسيط بناء على قول من قال إن الأوراق النقدية تعد عروضاً.

ه. لا يجوز بيع الذهب -المصوغ أو غير المصوغ- بالأوراق النقدية مؤجلاً أو بالتقسيط بناء على قول من قال بأن الأوراق النقدية سند بذهب أو فضة؛ لأنه يكون فيه البيع غائباً بناجز حتى مع تسليم الورق النقدي. وأن الحلي مال ربوي، أما على قول إن الحلي خارج عن كونه مالاً ربوياً فيجوز بيعه بالأوراق النقدية.

الخاتمة

بعد تداول البحث والمناقشة في هذا الموضوع توصل البحث إلى النتائج التالية:

1. علة الربا في الذهب -في الراجح- هي الثمنية، لأنه وصف مناسب مطرد، وعِلَلُ الأحكام ما كانت مناسبة مطردة، بخلاف

الوزن، فإنه منقوض بما أجمع عليه الفقهاء من جواز السلم في الموزونات.

2. اختلف الفقهاء في التكييف الفقهي للأوراق النقدية، وقد دلّت الأدلة على رجحان القول: بأنها نقد قائم بذاته، فهو كالذهب والفضة.
3. دلت الأدلة الكثيرة من الأحاديث النبوية والإجماع على أن صياغة الذهب حلياً لا يخرجه عن كونه مالاً ربوياً، وهذا رأي جمهور الفقهاء، وضعف أدلة رأي المخالف وعدم خلوها من الردود والمناقشات، وعدم صحة دعوته الحاجة وهي منقوضة بالأدلة النصية الواضحة.
4. لا يجوز بيع الذهب المصوغ بجنسه أو بالفضة مؤجلاً أو بالتقسيط، ولا يجوز بيعه بالأوراق النقدية مؤجلاً أو بالتقسيط، فإذا بيعت بها متفاضلاً وجب قبضها في مجلس العقد.

المصادر والمراجع

أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي. *المنتقى شرح الموطأ* (القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1332هـ/1914م).

أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد. *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، (تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1988م).

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي. *السنن الكبرى* (تحقيق: محمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2003م).

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير. *سنن أبي داود*، (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، بدون ط. ت).

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. *المجموع شرح المهذب* (بيروت، دار الفكر، بدون. ط. ت).

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1392هـ/1972م).

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (تحقيق: زهير شاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1991م).

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. *صحيح البخاري* (تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الثانية، 1422ه/2001م).

أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان. *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة* (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثانية، 1432هـ/2011م).

ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. *مجموع الفتاوى* (تحقيق: عبد الرحمن قاسم، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، 1995م).

ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. *الفتاوى الكبرى* (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1987م).

ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. *تفسير آيات أشكلت* (تحقيق: عبد العزيز الخليفة، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1996م).

ابن حجر أحمد بن علي. *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1379هـ/1959م).

رابطة العالم الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي "حول العملة الورقية". (السعودية، رقم 6، الدورة: 5، لعام: 1402هـ/1981م).

سعد بن تركي الخثلان. *فقه المعاملات المالية المعاصرة* (الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2012م).

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. *الكافي في فقه الإمام أحمد* (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م).

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. *المغني* (القاهرة، مكتبة القاهرة، 1968م).

عبد الله بن سليمان بن منيع. *الورق النقدي* (مكة المكرمة، منشورات محكمة التمييز بمكة الكرمة، 1984م).

عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي. *الإشراف على نكت مسائل الخلاف* (تحقيق: الحبيب بن طاهر، بيروت، دار ابن حزم، 1999م).

علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م).

علي بن أحمد بن مكرم العدوي. *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني* (تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، 1994م).

عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي. *الغرة المنفية في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة* (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م).

اليحيى، فهد بن عبد الرحمن، "أثر الصنعة في بيع الحلي"، *مجلة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي* (مصر: المجلد7، العدد20، لعام 2014م).

القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرون. *إكمال المعلم بفوائد مسلم* (تحقيق: يحيى إسماعيل، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، 1998م).

فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الزيلعي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* (القاهرة، مطبعة بولاق، 1313هـ/1895م).

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، *مجلة البحوث الإسلامية*، بعنوان: الأوراق النقدية، ع 6، (ربيع الثاني – جمادى الثانية، 1403هـ/1983م).

مالك بن أنس بن مالك بن عامر. *المدونة* (بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م).

ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. *إعلام الموقعين عن رب العالمين* (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م).

محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. *المبسوط* (بيروت، دار المعرفة، 1993م).

محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني. *شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك* (تحقيق: طه سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2003م).

محمد تقي العثماني. *بحوث في قضايا فقهية معاصرة* (دمشق، دار القلم، 2003م).

محمد عثمان شبير. *المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي* (عمان، دار النفائس، 2007م).

محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني. *عمدة القاري شرح صحيح البخاري* (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون. ت).

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم* (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون. ت).

منصور بن يونس بن صلاح الدين بن إدريس البهوتي. *كشاف القناع عن متن الإقناع* (بيروت، دار الكتب العلمية، بدون. ت).

وهبة الزحيلي. *المعاملات المالية المعاصرة* (دمشق، دار الفكر، 2002م).

يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة. *اختلاف الأئمة العلماء* (تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م).

ابن عبد البر يوسف بن عبد الله. *الكافي في فقه أهل المدينة* (تحقيق: محمد محمد أحيد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1980م).

https://m.facebook.com/EgyptDarAlIfta (تاريخ الاتصال: 11،10،2021) /posts/1657331154296660

https://www.islamweb.net/ar/fatwa/220120 (تاريخ الاتصال: 11،10،2021)

https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx? (تاريخ الاتصال: 11،10،2021) QuestionId=3200

https://islamqa.info/ar/answers/159893 (تاريخ الاتصال: 11،10،2021)

https://www.alukah.net/sharia/0/136668/ (تاريخ الاتصال: 12،10،2021)

https://down.ketabpedia.com/files/bkb/ (تاريخ الاتصال: 13،10،2021) bkb-fi08598-ketabpedia.com.pdf

https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/ (تاريخ الاتصال: 13،10،2021) 964/kredi

M. Hadi Turan, "İslam Hukukuna Göre Sarf Akdinde Banka Kartlarının Kullanımı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2/18 (Kasım-2017) Cilt:9, s. 823-838.

ERDEM, E., "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 324-349

HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE BİLGİ VE İMAN

KNOWLEDGE AND FAITH IN THE HANAFI-MATURIDI TRADITION

ENGİN ERDEM
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Bu makalede İslâm düşünce geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî çizgideki düşünürlerin görüşlerine referansla bilgi-iman ilişkisi konusu ele alınacaktır. Bunu yaparken cevabı aranacak temel sorular şunlar olacaktır: Tanrı'nın varlığını bilmek niçin insanın birinci ve en temel görevidir? Taklide dayanarak Tanrı'nın varlığına inanmak niçin doğru bir yol olamaz? Kur'ân körü körüne atalarının yolunu taklit edenler hakkında ne söylemektedir? İnsanın bilgi edinme vasıtaları nelerdir? Duyu-ötesi bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını bilmek nasıl mümkün olabilir? Bilmek ile iman etmek arasındaki fark nedir? Bilgi, iman ve güven arasında ne tür bir ilişki söz konusudur?

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İman, Akıl, Güven, Ahlak.

ABSTRACT

This article discusses the relationship between knowledge and faith in the tradition of Islamic thought, with reference to the views of thinkers from the Hanafi-Maturidi school of thought. While doing so, the article will also seek answers for the following essential questions: Why is knowing the existence of God is the first and foremost duty of man? Why it cannot be the right way to believe in the existence of God based on imitation? What does the Qur'an say about those who blindly imitate the way of their ancestors? What are the people's means of acquiring knowledge? How is it possible to know the existence of God as a supersensible being? What is the difference between knowing something and having faith in something? What kind of relationship is there between knowledge, faith and trust?

Keywords: Knowledge, Faith, Intellect, Trust, Ethics.

أردم، أ.، "المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 324-349

المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي

أنكين أردم
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة/كلية الإلهيات

الملخص

في هذه المقالة، ستتمُّ مناقشة موضوع علاقة المعرفة بالمعتقد بالرجوع إلى آراء المفكرين في الخط الحنفي ـ الماتريدي في تقاليد الفكر الإسلاميّ. أثناء القيام بذلك، ستكون الأسئلةُ الأساسية التي يجب الإجابة عنها هي: لماذا تعتبر معرفة وجود الله الواجب الأوّل والأساسيّ للإنسان؟ لماذا لا تكون الطّريقة الصّحيحة للإيمان بوجود الله على أساس التقليد؟ وماذا يقول القرآن فيمن قلّد آباءه بشكل أعمى؟ ما وسائل البشر لاكتساب المعرفة؟ كيف يمكن معرفة وجود الله ككيان فوق الحسّ؟ ما الفرق بين العلم والاعتقاد؟ ما نوع العلاقة بين المعرفة والإيمان والثقة؟

الكلمات المفتاحية: المعرفة، الإيمان، العقل، الثقة، الأخلاق.

I. المدخل

تعتبر العلاقة بين المعرفة والإيمان من أكثر المشكلات الأساسية التي نوقشت في التّراث الفلسفي اللاهوتي بشكلٍ عام، وكذلك الحال في الفكر الإسلامي بشكل خاص. من أكثر العباراتٍ اللافتة للنظر التي تعكس التوتر في العلاقة بين المعرفة والمعتقد في الفكر الغربي عبارة كانط (1724–1804)، "كان عليّ أن أنكر المعرفة لإفساح المجال للإيمان."[1] وفقًا لكانط، الذي يفترض أن مجال معرفة الإنسان يقتصر على عالم الحقائق، بما أن الله الذي هو موضوع الإيمان النهائي لا يمكن إدراكه بالحواس، فإن الشّخص الذي يؤمن يتجاوز مجال المعرفة.[2] مرة أخرى، وفقًا لمفهوم "أؤمن من أجل أن أفهم/Fides Quarens Intellectum /Faith Seeking Understanding"،[3] والذي أصبح أحد أهمّ الأمثال حول علاقة المعرفة بالمعتقد في الفكر الغربي المسيحي، فإن الشّرط الأساسي للفهم هو الإيمان؛ لا يمكنك أن تفهم ما لم تؤمن. نظرًا لأن مبادئ الإيمان مثل الثالوث والخطيئة الأصلية وعقيدة الفداء، التي تشكّل أساس الإيمان المسيحي، هي أساسًا غير عقلانية، فقد طوّر اللاهوتيّون المسيحيون إستراتيجيات مختلفة للتغلب على التوتر بين المعرفة والإيمان. على سبيل المثال، وفقًا لأولئك الذين يدعمون المفهوم المُسمّى بالإيمانية، تختلف المعرفة والإيمان بشكل قاطع عن بعضهما، نحن لا نؤمن بما نعرفه،

---

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. W. S. Pulhar (Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1996), Bxxx/31;
لمراجعة هذا الاقتباس من قبل كانط، انظر:
Mehmet Demirtaş, "Kant'ın 'İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti' Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2013): 289-303.

[2] للحصول على تحليل نقدي لفهم كانط للإيمان، انظر: Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 64-88.

[3] إن ظهور هذا التعبير على غلاف مجلة "فيت أند فيلوزوفي/الإيمان والفلسفة"، وهي إحدى المنشورات الدورية الأكثر احترامًا في الفلسفة التحليلية للدين اليوم، هو أحد الأدلة الواضحة على أن المفهوم الذي يعطي الأولوية للإيمان على العقل، ويعتبر العقل خادم الإيمان لا يقتصر في الفكر الغربي المسيحي على العصور الوسطى.

ولا يمكننا أن نعرف ما نؤمن به: "أؤمن لأنه أمرٌ سخيف"[4]، "للقلب أسباب لا يعرفها العقل"،[5] "الحقيقة هي الذاتية"[6] هي أمثلة تعكس فهم الإيمان هذا. مرة أخرى، وفقًا لأولئك الذين يدافعون عن نظرية الحقيقة المزدوجة مثل سيجيه دو برابان (1240–1280) وتوماس أكيناس (1225–1274)، تختلف حقيقة الإيمان والعقل عن بعضهما. في حين أن قضايا مثل وجود الله ووحدته تُدرك بالعقل، فإن الأمور مثل كون الله واحدًا وكونه ثلاثة، وكلّ إنسان يرِث الخطيئة مع الولادة، هي حقائق إيمانية فوق عقلانية، لا يمكن معرفتها إلّا من خلال الوحي. إن تقديم باسكال (1623–1662) للإيمان كموضوع رهان، وتسليط جيمس (1842–1910) الضوء على الجانب البراغماتي للإيمان، وجهود بلانتينغا (1932–) لتضمين الإيمان بالله ضمن المعتقدات الأساسية، ومقاربات الحقيقة المزدوجة لأكويناس، والمفاهيم مثل نظرية الألعاب اللغوية لفيتغنشتاين، في الأساس، يمكن اعتبارها على أنها تعبيرات مختلفة عن جهود المسيحية لإبقاء افتراضات المعتقدات بعيدة عن التبرير العقلاني ومسألة "الحقيقة."[7]

.II

عندما ننظر إلى الموضوع من وجهةِ نظرِ الفكر الإسلامي، وهو موضوعنا الرئيسي، يجب أن نعلن أولًا أنه لا تعارض بين المعرفة والإيمان في الإسلام، على العكس من ذلك، يتطلّب أحدهما الآخر. الإنسان كمخلوق في الفقه الإسلامي وتقاليد علم الكلام، له عقل وإرادة، هو

4 Richard H. Popkin, "Fideism", *The Encylopedia of Philosophy*, c. 3 (New York: The Macmillan Co., 1967), 201.

5 Blaise Pascal, *Pensées*. çev. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin Books, 1995), 127.

6 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. F. Swenson, W. Lowrie (Princeton, 1941), s. 181.

7 حول النقاشات حول علاقة المعرفة بالمعتقد في الفكر الغربي المسيحي، انظر: Richard Amesbury, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, forthcoming URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism (04.09.2018/; John, Bishop, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = https:// plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith (07.09.2018)/; Mehmet Sait Reçber, "Akıl ve İman", *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç (Ankara: ANKÜZEM, 2013), 185-208.

المرسل إليه أو المخاطب بالعرض الإلهي، ويُعرَّف بأنه "مكلّف/مسؤول." يقدم القرآن عرضًا حول مبادئ العقيدة والأخلاق للإنسان، الذي يواجه مسؤولية شرح وجود نفسه والكون الذي يعيش فيه، كمخلوق عقلاني وصاحب إرادة، ويطلب من المرسل إليه أو المخاطب تقييم هذا الاقتراح باستخدام عقله. عندما ننظر في الكثير من الآيات الواردة في القرآن مثل ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾،[8] بالنّظر إلى العديد من الآيات التي تقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾،[9] ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.[10] القاسم المشترك لكلا الطرفين هو عدم استخدامهم لعقولهم، وعدم التساؤل، وكونهم أسرى لتحيزاتهم وأحكامهم المسبقة. واجب الإنسان الأساسي كمكلّف هو *معرفة الله*، أي معرفة وجود الله.[11] يعكس مبدأ "الواجب الأول للمكلّف هو معرفة الله" ضرورة العلاقة بين المعرفة والإيمان في التقليد الإسلامي، ويشير ضمنيًّا إلى أنه من الممكن معرفة وجود الله، وأن وجود الله يمكن معرفته.[12]

وفقًا لابن سينا، الذي ينتقد آراء أرسطو (322–384 قبل الميلاد) حول مكانة الله في الميتافيزيقيا، ويجادل بأن الله لا يمكن أن يكون موضوعًا للميتافيزيقيا، فمعرفة وجود الله هو هدف الميتافيزيقيا (المطلوب).[13]

بالنسبة لابن سينا (980–1037)، الذي كان أيضًا فقيهًا حنفيًّا[14]، فإنّ وجود الله ليس بديهيًّا؛ لو كان واضحًا لما كان هناك خلاف في هذا الموضوع.

---

[8] سورة الواقعة، 56/59.

[9] سورة الإسراء، 36/17.

[10] سورة البقرة، 111/2؛ سورة النمل، 64/27.

[11] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İ. Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/65; Seyyîd Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), 1/157.

[12] المقصود بمعرفة الله هنا هو معرفة أن الله "موجود" ككائن ضروري، واحد مطلقًا، سامٍ. إن إدراك حقيقة الله في ذاته، ووجوده الخاص، ظاهرة تتجاوز الإدراك البشري.

[13] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2004), 1/4.

[14] في فهم ابن سينا للفقه، انظر: Hadi Ensar Ceylan, "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu", *eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde, (Ankara: DİB, 2015), 187-202.

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الطريق إلى معرفة وجود الله ليس مغلقًا؛ لأن هناك دليلًا على وجوده.[15] من أجل معرفة وجود الله بالأدلّة، من الضروري التفكير والاستدلال. إن كلمة "النظر" مأخوذة مباشرة من القرآن، وهي من أهم المصطلحات المستخدمة في أدب الفلسفة اللاهوتيّة بمعنى التفكير والاستدلال واكتساب المجهول من المعلوم.[16] إذا كان المنطق/النظر ضروريًا للبشر من أجل معرفة وجود الله وإدراك ذلك، فمن الضروري التفكير والاستدلال، لأن الشيء الذي يحدث به الضروري سيكون ضروريًا أيضًا.

إنّ إيمان المقلّد الذي لا يقوم على دليل لا يصحّ بالنسبة للعلماء الذين هم على خط أهل الرأي في تقليد علم الكلام-الفقه.[17] يشير الماتريدي (ت 944/333) إلى معنًى مهمٍّ تحت عنوان "وجوب المعرفة بالأدلة الدينية" في بداية كتابه *كتاب التوحيد*. ووفقًا له، حتى لو اختلف الناس حول الانتماء إلى ديانات وطوائف مختلفة، فإنهم متّفقون على موضوع واحد: "ديني أنا حق، ودين الآخرين باطل." بالنظر إلى وجود اختلافات جوهرية بل وحتى تناقضات بين مبادئ الإيمان في الأديان، ما الموقف الذي يجب أن يتّخذه المرء في مواجهة مزاعم الحقيقة الدينية المختلفة؟[18]

يفتح النسفي (1046–1115) معلق الماتريدي بدائل عدّة للمناقشة هنا. ووفقًا له، لا يمكن أن يكون سبب التعلق بدينٍ ما هو أنّ الشيء الذي يؤمن به المرء يبدو محببًا إلى قلبه.

المؤمن بدينٍ معين يراه جميلًا في قلبه، ولكن قد يراه شخص متمسك بدين آخر قبيحًا. إذا كان من الصّواب أن يلتزم كلّ فرد بما يبدو جميلًا في قلبه، فإن الحديث عن "الحقيقة" يصبح أيضًا بلا معنى، ولن يكون هناك فرق بين المؤمنين بالله والذين يؤمنون بالأصنام والأبقار والأشياء. التثليث.

---

15 İbn Sînâ, Kitâbu'ş-şifâ: *Metafizik*, 1/4.

16 حول المعاني المختلفة لمصطلح "النظر"، راجع: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/72-78; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/130.

17 حول فهم الإيمان القائم على الدليل في تقليد علم الكلام، انظر: Mahmut Ay, "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 1 (2011): 55-65.

18 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. B. Topaloğlu (Ankara: TDV, 2002), s. 3.

مرة أخرى، لا يمكن أن يكون الإلهام معيارًا لتحديد الحقيقة في صحّة ادّعاء الأديان. إذا قال من يؤمن بدين معين إنّه مرتبط بذلك الدين لأنّه كان مستوحًى إليه من هذا الدين، فقد يقول الشخص الذي يؤمن بدين آخر إنه لا يؤمن بهذا الدين للسّبب نفسه. والأهم من ذلك، إذا قيل للشخص الذي يقبل *الإلهام* كمعيار، "لقد شعرت بالإلهام بأنّه من غير الصحيح قبول الإلهام كمعيار لتحديد ادّعاء صحّة الأديان"، فماذا سيجيب؟ وبالمثل، عندما يُسأل الشخص الذي يتشبّه بالآخرين، ويؤمن بدينٍ معين: لماذا كنت تؤمن بهذا الدّين، وليس بدين آخر؟ فإذا لم يقدّم أيَّ دليل، سوف يكون اختياره باطلًا؛ ولكن إذا قدّم الدليل، لكان قد ترك التقليد هذه المرة.[19]

وبالمثل أيضًا، لقد أشار الجصّاص (ت 981/370)، وهو أحد أبرز الشخصيات في الفقه الحنفي، إلى الآيات القرآنية ذات الصّلة. ويقول إن الذين يسلكون طريق دين أبائهم بشكلٍ أعمى ودون استجوابٍ أو استخدامٍ للعقول[20] هم مثل الحيوانات، ربما في مكانة أدنى منهم.[21] وعلى حدِّ قوله أيضًا فإنّه من العبث أن يغلق من له عينان تبصران عينيه ويسدّ من له آذان تسمع أذنيه، كذلك هو حال من لا يستعمل عقله مع أن له عقلًا، هو في نفس العبث.[22] الإنسان الذي يخاف المنطق ويمتنع عن التفكير قد حكم على نفسه بمستوًى من الوجود دون ما عنده، لأنّه ترك أهم موهبة أعطاها الله له، فهو راضٍ في النزول إلى مستوى *الحيوان* (البهائم).[23] أيضاً، ووفقًا للجصاص، إذا قال أحدٌ ما: "أقبلُ أن أدلة العقل صحيحةٌ، ولكن بعد الوحي قدوم (السمع) لا تعود هناك حاجة لاستخدام العقل، يكون قد قال قولًا متناقضًا. لأننا نستطيع باستخدام الدليل المنطقي فقط تحديد ما إذا كانت الكلمة هي من الوحي أم لا. والدليل العقلي هو الذي يخبرنا أن سيّدنا محمدًا (صلى الله عليه وسلم) هو النّبي الحقيقيّ، وأن مسيلمة نبيٌّ كاذب. يمكننا فقط معرفة ما إذا كان الخبر صحيحًا أم لا، يمكننا معرفة الفرق بين النّبي ومن يدّعي النبوة باستخدام الدّليل العقلاني؛ قبل الأخبار

[19] أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، (تحقيق: حسين أتاي، أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2004)، 1/34–35.

[20] الزخرف، 22/43.

[21] الفرقان، 45/25.

[22] البقرة، 171/2.

[23] الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص، *الفصول في الأصول*، (تحقيق: النشمي، الكويت: 1994)، 379/3.

التي قدمها الرسول (رسول)، إذاً من الضروري أن نعرف بالعقل وجود الذي كلّفه (المُرْسِل). كما أنه من غير الممكن للشخص الذي لا يعرف وجود الله مسبقًا، أن يميز ما إن كان من جاءه بالخبر نبيٌ حقيقيٌ أم كاذبٌ. بناءً على ذلك فإن من يقول: "لقد علمت وجود الله بخبر من الرسول"، هو إنسان لا يسمع ما يقوله من فمه، وهو شخص بلغ الذروة في جهله.[24] وكما قال الإمام الأعظم (ت 150/767): "لو كانت معرفة الله بالأنبياء، فإنّ نعمة العلم على الناس سوف تكون من الأنبياء لا من عند الله. ولكنّ الله هو الذي ينعم على الأنبياء بمعرفة الخالق".[25]

مرة أخرى، ومن وجهة نظر النسفي، فإنّ الشّخص الذي ليس لديه معرفة بوجود الخالق، ووحدته وضرورة إرسال الرسل لا يمكن أن يُطلق عليه اسم "مؤمن" حتى لو أكّد ذلك. وسبب ذلك هو أن مجرد "التصديق" لا يعني الإيمان. من أجل أن يكون *التّصديق* مؤهّلًا كعقيدة، يجب أن يفي بشروط معينة، أي يجب أن يستند إلى الأدلة. وبحسب النسفي، الذي أجرى تحليلًا رائعًا لأصل مصطلح "الإيمان"، فإن الإيمان لا يعني التصديق في القاموس؛ كفعل متعدٍّ في شكل إفعال مشتق من الجذر أَمَنَ، الإيمان يعني إدخال النفس في الأمان، وضع الذات في الثقة/الأمان.[26] إليكم كيف يمكننا فهم الثقة المكتسبة من خلال الإيمان. لنفترض أنّه قد وصل لكم خبر ما؛ في حال بحثتم في هذا الخبر وأكدتم دقته بناءً على الأدلة، فستشعرون بالأمان. يمكن أن نثق بشيء ما بعد التفكير فيه والتأكد من صحته، بناءً على الأدلة، على أنه ليس كاذبًا أو مضللًا أو خادعًا.

كيف يمكن لشخص يعيش في مستوطنة داخل منطقة زلزالية ولم يكن متأكدًا من جودة بناء المنزل الذي يعيش فيه، أن ينام بشكل مريح في ذلك المنزل؟ إن المرء سوف يشعر بالخوف، وليس بالثّقة، بشأن ما لا يعرفه؛ ومن ثمّ، فإن شعور المؤمن بالأمان يعني تحقيق راحة البال التي تأتي من العثور على إجابة مرضية قائمة على الأدلة للسؤال الوجودي حول ما هو

---

[24] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 380/3.

[25] İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, çev. M. Öz (İstanbul: İFAV, 2013), 31.

[26] للحصول على تحليل شامل لمصطلح "الإيمان" من حيث الدلالات، انظر: Sabri Erdem, "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48, sy. 1 (2007): 47-55.

المبدأ النهائي للوجود والواقع. كما قال النسفي، التأكيد الذي لا يستند إلى دليل لا يمكن تعريفه على أنه إيمان. لأنه حيثما لا توجد معرفة، لا يمكن أن تكون هناك ثقة وسلام.[27] لذلك، بالاتفاق مع الماتريدي، يمكننا أن نقول إن من يثبت ادّعاءه بالحقيقة الدينية بإثبات منطقي ويطرح حجة قوية لإقناع محاوريه غير العنيدين، فإن هذا الشخص يسير على الطريق الحق.[28]

.III

حسنًا، ما نوع التفكير الذي اتّخذه المفكرون المسلمون من أجل معرفة وجود الله وتبرير اقتراح "الله موجود" من وجهة نظر معرفية؟ قبل الدخول في موضوع الإجابة عن هذا السؤال، قد يكون من المناسب تقديم تفسيرات فنيّة فيما يتعلق بتعريف مصطلحي "المعرفة" و"الإيمان". على الرغم من وجود وجهات نظر مختلفة في التقاليد الإسلامية فيما يتعلق بطبيعة الإيمان والمعرفة، يمكن القول إنّه بشكل عام، يُعرّف الإيمان بأنه "تأكيد بالقلب"[29] وتعرّف المعرفة على أنّها "اعتقادٌ معيّنٌ يتطابق مع الحقيقة"،[30] يمكننا القول إن التّعريف هو بهذا الشكل.[31] من أجل فهم طبيعة المعرفة البشرية، نحتاج إلى النظر في الخطوات التي يحدث فيها فعل المعرفة، وإن كان ذلك بخطوطه الرئيسية. كما قال أرسطو، "كلُّ البشر يريدون بطبيعة الحال أن يعرفوا."[32] كلّ إنسان ولد في العالم وبياناته الحسية سليمة، يمكن أن يتأثّر باللون، الصوت، الذوق، الرائحة، إلخ... يشعر بالأشياء بشكل لا إرادي. عندما يختبر الشخص أي شيء، تتشكّل في ذهنه صورة/رؤية لهذا الشيء. إنسان، حصان، تفاح، كتاب، إلخ... إن تكوين صورة هذه الأشياء في

[27] النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، 45/1.

[28] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 3.

[29] علي بن محمد بن علي الجرجاني، *كتاب التعريفات*، (تحقيق: عادل أنور خضر، بيروت: دار المعرفة، 2007)، ص 43؛ من أجل تعريفات مختلفة للإيمان، انظر: Muammer Esen, *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları* (Ankara: İlâhiyât, 2006), 9-15.

[30] من أجل تعريفات مختلفة انظر الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص 141–142.

[31] تعريف المعرفة الذي ذكرناه هنا، الذي لاقى المقبول على نطاق واسع في نظرية المعرفة الحديثة "الإيمان الذي يستوعبه العقل، والصحيح الذي يمكن إثبات صحته"، في شكل يتداخل إلى حد كبير. انظر: Arda Denkel, Bilginin Temelleri (İstanbul: Metis, 1998), 130.

[32] Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 980a 21/75.

العقل يعد الرأس الأول للمعرفة، وهذا ما يسمّى "التّصور." إن تكوين الصورة في ذهن المرء لا يشبه انعكاس الصورة في المرآة؛ عندما يختفي الكائن الموجود أمام المرآة، تختفي صورته أيضًا؛ ولكن مقابل ذلك، تبقى هذه الصورة موجودة في ذهن الإنسان. إذا أصدر شخص ما حكمًا إيجابيًّا أو سلبيًّا على هذه الصورة، أي إذا أصدر حكمًا مع الخيال، يطلق على ذلك "تصديق"[33] على سبيل المثال، عندما نقول: "الرجل كاتب"، "الحصان سريع"، "التفاحة ليست حامضة"، فإنّنا نقوم بالتصديق، أي أنّنا نشكل اقتراحًا من خلال إنشاء علاقة إيجابية-سلبية بين المفاهيم.

يوضح هذا التفسير المختصر أن تعبير "التصديق" في تعريف الإيمان[34] يتوافق مع مصطلح فنّي في نظرية المعرفة. الشخص الذي يؤكد بالإيمان يوافق في الواقع على اقتراح "الله موجود" في قلبه. إذن، كيف يمكن لشخص يؤمن بوجود الله أن يبرر هذا الافتراض؟ بالنظر إلى اعتراضات الملحدين، يمكن القول إن أهم مشكلة نواجهها هنا تتعلّق بحقيقة أن الله ليس كيانًا ماديًّا حسيًّا. عندما أحكم على شيء حسيّ، يكون لدي فرصة للتحقق من ذلك من خلال التجربة. على سبيل المثال، إذا قلت: "هذه الطاولة لها أربعة أرجل"، يجب أن أنظر فقط إلى أرجل الطاولة لمعرفة ما إذا كان هذا صحيحًا. بما أن وجود الله لا يخضع للتجربة الحسية، فكيف يمكن إثبات حقيقة افتراض "الله موجود" سواء كان يتفق مع الحقائق أم لا؟ إذا كان مجال الوجود والمعرفة الإنسانية مقصورًا فقط على العالم الحسيّ، كما كان يدّعي المشبّهة والمجسّمة سابقًا، والطبيعانية الوجودية والوضعيّة اليوم، فلن يكون هناك معنًى للاعتقاد بوجود كيان ما فوق الحس. وإدراكًا لهذه المشكلة، يناقش ابن سينا الذي يرى هذه المسألة، تناسق أطروحة "الوجود يتكوّن من الحسيّة" قبل الشروع في عمل إثبات/تأكيد وجود الله.

---

[33] قطب الدين الرازي، *شرح متن الشمسية* (إسطنبول: منشورات مطبعة محمود بيه، 1288)، ص 5-6.

[34] حول مصطلح "التصديق"، انظر: Wilfred Cantwell Smith, "Son Dönem İslâm Tarihinde İman: Tasdik'in Anlamı", çev. M. Demirtaş, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, sy. 1 (2014): 375-411; Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 81-87.

وفقًا لابن سينا، فإن الأطروحة القائلة بأن الوجود حسّي، تتعارض في المرجع مع ذاتها؛ لأنّه حتى عندما نتحرّى عن الشيء الحسيّ نفسه، يمكننا أن نفهم أنّ له حقيقة غير حسيّة.[35] لفهم هذا، دعونا ننظر إلى أحمد ومحمد ككائنَين فيزيائيَين نرصدهما في العالم الخارجي. عند النظر إليها من وجهة نظر حسيّة بحتة، يمكن العثور على أحمد ومحمد في أماكن مختلفة، مثل اليدين والقدمين والعينين وما إلى ذلك. هما شخصان منفصلان بأطرافهما. ومع ذلك، يطلق اسم شائع لأحمد ومحمد وأعضاء آخرين من الجنس البشري في العالم الخارجي: "إنسان". الأفراد المختلفون من حيث خصائصهم الجسدية متّحدون في الإنسانية الواحدة. الآن، إنّ طبيعة البشرية التي اتّحدا فيها إمّا أن تكون شيئًا حسيًا أو لا. إذا كانت شيئًا حسيًا، عندئذٍ يجب أن يكون له حجم وشكل وموضع معين، تمامًا مثل أي كائن آخر؛ لأنّ من كان حسيًا يجب أن يتمتّع بهذه الخصائص.[36] فإذا كان "الإنسان" حسيًا، عندها يجب أن يكون في وضع/مكان معين، ويجب أن تكون له أبعاد وخصائصُ معينة. إذا تمّ قبول فكرة أن "الإنسان" حسيٌّ، فلن يكون في الإمكان تسمية الأشياء الموجودة في أماكن مختلفة، ولها أبعاد وصفات مختلفة، بأنها "إنسان". لأنّه عندما يتمّ توحيد معنى مفهوم الإنسان مع الشخص / الأشخاص الموجودين في مكان معين، ويحملون خصائص جسديّة معيّنة، فإن تسمية الأشخاص الموجودين في أماكن مختلفة والذين يحملون خصائص مختلفة باسم "بشر" سوف يستوجب تجاهل الاختلافات بين الأشخاص المختلفين. لأنّه، من الواضح إن كان هناك شيء معين/محدّد يختلف عن الأشياء سواه من حيث خصائصه الفيزيائية، ويتوارد إلى أذهاننا عندما نتلفّظ بكلمة "إنسان" من يحمل هذه الصفات، فمن الواضح أنه لا يمكن أن نسمّي من كان خارج هذه الصفات "إنسانًا".[37] لأنّ كلّ شخصٍ سيكون في مكانٍ مختلف، وسوف يكون لكلّ شخص صفاتٌ مختلفةٌ ولن يمكن إقامة أي نوعٍ من الشراكة بينهم. وإذا تمّ استخدام مفهوم "الإنسان" كمعنًى مشتركٍ بين أشخاص في مواقف

[35] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, çev. A. Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 124-125.

[36] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tembîhât)*, s. 124-125؛ فخر الدين الرازي، *شرح الإشارات* (*شرح الإشارات* للخواجة نصر الدين الطوسي وللإمام فخر الدين الرازي)، (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1290)، ص 288.

[37] الرازي، *شرح الاشارات*، ص 288.

مختلفة وخصائص فيزيائية مختلفة، فإنّ هذا يوضّح أنه، من حيث كون الإنسان إنساناً، هناك واقع/حقيقة واحدة، كشيء غير حسّي مفهوم.[38] يشير ابن سينا من خلال فحصه لنفسه بالذات كشيءٍ حسيّ بين أن له حقيقة غير حسية، ويشير كذلك إلى أن العقل الذي يستنتج أنّ "الوجود هو عبارة عن شيء حسي"، ليس حسيًا.[39] ووفقًا له، فإنّ الشخص الذي يجادل بأن الوجود يتكوّن من الحسي، عليه أن يستخدم قابلية غير حسيّة لكي يقول ذلك. وكما ذكر الطوسي، فإن هدف ابن سينا في قوله إن فسحة الوجود لا تتكوّن من مجالات حسيّة هو الكشف عن حقيقة أن كون المبدأ الأول ليس حسيًا، لا يعني أنه غير موجود على الإطلاق.[40]

تمّ التعبير عن التمييز "الحسي-غير الحسي" في التقليد اللاهوتي مع مفاهيم "الشاهد-غير المرئي"، واتّبع اللاهوتيون طريقة عمل المقارنات من شاهد إلى غير مرئي في موضوع معرفة وجود الله. إنّ أساس هذه الطريقة هو جلب الأدلة من المجال الحسي الذي يمكن رصده إلى المجال فوق الحسي غير القابل للرصد.[41] إن لأسلوب المقارنة من الشاهد إلى الغائب جانبين: وجودي ومعرفي. يتمثل الجانب الأنطولوجي (الوجودي) لهذه الطريقة في إثبات أن الكون نشأ لفترة محدودة في الماضي (الحدوث)، وأن كلّ ما ظهر إلى الوجود بعد ذلك يحتاج إلى الخالق، وأن الله موجود بصفته خالق الكون (مُحدِث). عندما ننظر إلى الجانب المعرفي، يمكننا أن نقول إن علماء اللاهوت والفقهاء الذين يستخدمون هذا الأسلوب يحاولون تبرير ادعاءاتهم من خلال إقامة التوازي بين وسائل الحصول على المعرفة وأنماط وجود الأشياء التي هي موضوع المعرفة.[42] هنا، يتمّ تصور التوازي الكامل بين وسائل اكتساب معرفة الإنسان وموجودات المعرفة.

---

[38] Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs, 2016), 156-157.

[39] نصر الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات* (قم: نهج البلاغة، 1383)، 3/8-9.

[40] الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، /310.

[41] الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، (تحقيق: خليل. م. الميس، بيروت: دار الكتب، 2001)، ص 442.

[42] مقارنة Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2008): 51; A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, sy. 1 (2011): 23.

نحن ندرك الكائنات الملموسة، الحسية، التي يمكن ملاحظتها/الشاهدة بحواسنا؛ أما الكيانات المجردة، غير المرئية/الغائبة فندركها بأذهاننا. وسائل الإنسان للحصول على المعرفة هي في الأساس التجربة الحسية والعقل والأخبار.[43] فالتجربة الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان. فيمكن للحيوانات تمامًا مثل البشر، إدراك الأشياء الملموسة من خلال البصر والسمع والشم والتذوق والشعور. ومثلما تختلف الحيوانات عن الجماد من حيث امتلاك الإدراك الحسي، فبالمثل، يختلف البشر ويتفوقون على الحيوانات من حيث امتلاكهم للذكاء. لو كان الإنسان مخلوقًا يمكنه فقط إدراك الأشياء الحسيّة، فلن يكون هناك فرق بين الإنسان والحيوان، وستقتصر المعرفة البشرية على الأشياء الحسية. يرتفع الشخص فوق خبرته الحسيّة، ويكتسب معلومات جديدة من خلال الاستفادة من النظر والاستدلال، أي باستخدام عقله. بعض المعرفة التي يكتسبها الإنسان عن طريق العقل واضحة ومؤكد (ظاهر–جليّ)، بينما يكون الجزء الآخر ضمنيًّا ومغلقًا (غامض–خفيّ). على سبيل المثال، لا يمكن تحقيق ضرورة استخدام العقل إلا بالعقل؛ فسواء كان الشخص يعارض العقل أو يدافع عن ضرورة العقل، فلا يزال يتعيّن عليه استخدام عقله لتبرير ادّعائه. بمعنى آخر، لا يوجد دليل غير السّبب ذاته على ضرورة استخدام العقل. هذه معلومات واضحة ومحدّدة لن يشك فيها أحد. وهناك أيضًا معرفة ضمنية يمكن للعقل الحصول عليها من خلال الاستنتاج باستخدام معلومات واضحة ودقيقة. ومثلما نحتاج إلى استخدام حواسّنا بشكلٍ فعّال للحصول على معلومات حول الأشياء الحسية، فمن الضروريّ أيضًا التفكير، والانتقال من المعروف/الشاهد إلى المجهول/الغائب من أجل معرفة الأشياء التي لم تكن واضحة للعقل في البداية.[44]

إذا استشهدنا بالمثال الذي قدّمه الجصاص في هذا السياق؛ يجب على الشخص الذي يوجد أمامه وعاء من الطعام أن يتذوّقه كي يعرف ما إذا كان مرًّا أم حلوًا؛ حقيقة أن الطعام أمامه لا يعني شيئًا لتعلّم مذاق الطعام ما لم يستخدم الجهاز الحسي.[45] مثلما يمكننا الحصول على معلومات حول الأشياء الحسية فقط باستخدام حواسّنا، من أجل الحصول على معلومات

[43] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، ص 9.
[44] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 3/368–373.
[45] الجصّاص، *الفصول في الأصول*، 3/373.

حول الكيانات غير الحسيّة، نحتاج إلى استخدام الأداة المناسبة لذلك، وهو عقلنا، يمكننا عن طريق صنع الاستنتاجات الوصول إلى ما لا نعرفه من خلال ما نعرفه. كما قال الدبوسي (ت 1039/430)، لا يمكننا إدراك وجود الله بحواسنا؛ لكي نرى/نفهم ما هو مغلق أمام حواسنا، نحتاج إلى الرؤية/النظر بأذهاننا؛ الرؤية بالعقل هي الوصول إلى معرفة المغلق بالتفكير في المرئي من وجهة النظر الحسيّة وتأكيده.[46] من وجهة نظر الدبوسي، فقط باستخدام عقولنا يمكننا فهم الجوهر المخفي ضمن الخارج، والدائم بعد المؤقت، والغرض من الوجود البشري، وأوامر الخالق ونواهيه.[47]

إنّ علم المنطق هو الذي يبحث في طريقة الانتقال من المرئي إلى غير المرئي، ومن المعروف إلى المجهول، وتجنّب ارتكاب الأخطاء أثناء تنفيذ الأفكار. إن الفروق الدقيقة للغاية في المنطق، الذي هو أساس الفكر الإسلامي الكلاسيكي، من حيث الخيال والتأكيد، في الواقع، تعمل كمبرّر معرفيّ للهدف الأسمى والأسمى للّاهوت واللّاهوت، أي معرفة وجود الله واقتراح "الله موجود"، ويهدف إلى إظهار إمكانيته.[48] يتجلّى التوازي بين المعرفة والإيمان في أذهان علماء المسلمين في الوحدة المنهجية بين المنطق والميتافيزيقا. وكما هو معروف، تتكوّن نصوص الميتافيزيقيا والكلام في الفكر الإسلامي الكلاسيكي من ثلاثة أجزاء رئيسية: "المنطق" و"الطبيعات" و"الإلهيات". ستناقش النقاشات في المنطق في موضوع اللاهوت، وخاصةً معرفة الله، والصفات الإلهية، وعلاقة الصفة الذاتية، والخلق، إلخ. تشكل الأساس المعرفي للقضايا اللّاهوتية. ومن ثمّ، فإن معالجة مسألة المعرفة والإيمان تتطلّب في الواقع النظرَ في الوحدة المنهجية بين المنطق والميتافيزيقا. كما قلنا سابقًا، يؤكد المؤمن فكرة "الله موجود". عندما نقيمها من حيث التأكيد، هل هذا الافتراض علميّ أم تخمينيّ أم ظاهري أم وضعي أم مستسلم؟ عندما نفكّر بمصطلحات

[46] القاضي أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي. *الأمد الأقصى* (تحقيق م. أ. عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 315؛ انظر أيضا: Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", 55; Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 23.

[47] Köksal, "Hanefî Fıkıf Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 20.

[48] الرازي، *شرح متن الشمسية*، ص 131.

القياس، أي من القياس الإثباتي أو الدعائي أو الخطابي يستخدم للوصول إلى استنتاج "الله موجود"؟

لو ألقينا نظرة سريعة على تفسيرات ابن سينا والطوسي من أجل فهم المسألة الأولى؛ إذا كان الشخص لا يمكنه اختيار أيّ من جانبيّ الافتراض المتناقض مثل "الله موجود أو لا وجود له" على الآخر، ولا يمكنه إصدار الحكم، يُطلق عليه الشكّ الخالص (الشك المحض) أو الجهل البسيط (الجهل البسيط). إذا اختار أحد الطرفين، وتوصل إلى هذا القرار، وهو يعلم أن الخيار الذي تركه مستحيل، فهذا يسمّى رأيًا (جازمًا) قطعيًّا؛ إذا اختار أحد الخيارين، لكنّه لا يستبعد احتمال أن يكون الخيار الذي تركه صحيحًا / مسموحًا به، يطلق عليه التخمين الخالص (المخزون الصرف). الرأي القطعي (الجازم) إما أن يتّفق مع الحقيقة أو لا. إذا كان القرار النهائي للشخص الذي يتّخذ القرار بأن الخيار الذي يفضله متفقًا مع الحقائق، يستند إلى دليل على أن تناقض هذا الحكم مستحيل، يطلق عليه معرفة معينة (يقين). في المعرفة القطعية، تتجمّع ثلاثة عناصر: اليقين (الجزم)، والانسجام (المطابقة) والوجود في العالم الخارجي (الثبوت). إذا كان الحكم النهائي الصادر من شخص له رأيٍ معين لا يتّفق مع الحقيقة، فإنّه يسمّى الجهل المضاعف (الجهل المركبً). إذا كان رأي معين لا يتفق مع الحقيقة والشخص لا يتردّد في اختيار أحد الجانبَين، فهذا يسمّى القبول (التسليم) أو الرفض.[49]

من وجهة نظر ابن سينا ، من الممكن إثبات يقين معرفتنا بوجود الله من خلال الكشف عن التناقضات التي ستنشأ إذا افترضنا غياب الله، أي باستخدام القياس الخلفي. ووفقًا له، فإن معرفتنا بالوجود بديهية؛ تستند معرفتنا بالكائن الضروري إلى الاستدلال (الكسب–النظر).[50] نظرًا لأن معرفة الكيان بديهية، فمن الضروري التّحقق ممّا إذا كان هناك عنصر ضروري في مجموعة الكيان. إذا قبلنا أن هناك فردًا ضروريًّا، فإنّنا نقبل وجود الله منذ البداية، وهذا هو المطلوب.

[49] نصر الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات* (قم: نهج البلاغة، 1383)، 1/12–13.

[50] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, 1/4, 27; *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2006), 10.

إذا لم يكن هناك فرد ضروري، فستتألف مجموعة الكيانات من الأفراد المحتملين فقط. الممكن يعني بذاته شيئًا لا يسبق وجوده غيابه. إذا كان الممكن بحاجةٍ لسبب من أجل الخروج إلى الكيان، وإذا كانت مجموعة الكيان متشكّلة من أفراد محتملين، فهناك حاجة لسبب من أجل شرح ظهور المجموعة إلى الوجود. هذه المجموعة إما هي السبب لذاتها، أو بعض عناصر المجموعة هي سبب البعض الآخر، أو يجب أن يكون هناك سبب آخر خارج هذه المجموعة. إذا قبلنا الأول، فسوف ينشأ تناقض في أن شيئًا ما هو سبب نفسه. إذا قبلنا الثاني، نظرًا لأن عناصر المجموعة الفرعية، التي تمّ قبولها لتكون سببًا للعناصر الأخرى، ستحتاج أيضًا إلى سبب آخر للوجود، فستكون هناك دورة (دورة) أو رجوع إلى الوراء لا نهائي (تسلسل) بين العناصر الممكنة. نظرًا لأن كليهما لن يكونا كافيَين لشرح ظهور الممكن، يجب أن يكون هناك سبب قائم بذاته ومقنع موجود خارج المجموعة نفسها.[51] طبّق ابن سينا البرهان العلمي، وهو أعلى شكل من القياس المنطقي، والذي يقوم على مقدمات محددة في المنطق، ويشرح سبب (جوفي) الحكم في كلّ من العقل والعالم الخارجي، على مسألة الإثبات. – أنا فاجيب، وبالتالي تأكيد يقين الافتراض "الله موجود" واتفاقه مع الواقع، واستحالة تناقضه. يهدف إلى إثبات. بالنسبة له، فإن ثمن إنكار وجود الضرورة هو إنكار وجود الوجود؛ ووجود الوجود أمر بديهي. لذلك، فإنّ الشّخص الذي ينكر وجود الله سيواجه حقيقة ميتافيزيقيّة أنّ وجوده أصبح يتعذر تفسيره.[52]

من الممكن رؤية مقاربة مماثلة لطبيعة معرفتنا بوجود الله في صديق ابن سينا المعاصر والمقرّب في بخارى،[53] الفقيه الحنفي/القاضي الدبوسي.

---

[51] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker (İstanbul: Litera, 2005), 2:70-72; *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 126-130.

[52] انظر: Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 296-304.

[53] انظر: M. Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Sînâ'nın Basılmamış Şiirleri", *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, (Ankara: TTK Basımevi, 2009), s. 544; Dale June Correa, *Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxasanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE* (Doktora Tezi, New York University, 2014), s. 22-23.

وفقًا للدبوسي، عندما يولد الإنسان، يكون خاليًا من العقل؛ غير قادرٍ على التمييز بين الصواب والخطأ. فالعقل على حدِّ قوله، هو نور في الصدر يسمح للقلب أن يرى عندما ينظر إلى الدليل. فكما ترى العين الأشياء بنور الشمس، يرى القلب الأشياء المنغلقة عليه بنور العقل. الإنسان لديه القدرة على الرؤية فقط عندما يفكّر؛ وعندما لا يرى، يحكم عليه بظلام الجهل. إذا ضعف عقل الإنسان فيقع في الشك. عكس الشك هو اليقين. يمكننا مقارنة الشك هنا بموقف الشخص الذي ينظر إلى شيء ما من زاوية عينه، لكنه لا يستطيع تمييز ما يراه لأنّه لم ينظر عن كثب. يرى هذا الشخص أمامه شخصًا، لكن لا يمكنه التمييز هل هو عمر أم هو عمرو. إذا استخدم هذا الشخص عقله بما لا يدع مجالاً للشّك، لكنه لم يستخدمه بشكل كامل، فسوف يكتسب الشك. والإقرار أن القلب يختار من المشكوك فيهما على هوى النفس دون الاستناد إلى أي دليل. وكون الكفار يضعون الأصنام في مكان الآلهة، ويقولون إن الملائكة هم بنات الله، هي أحكام ظنية لا تستند إلى دليل. ونقيض الظن هو المعرفة. الشك والريبة مواقف يسقط فيها القلب قبل العلم. إذا استخدم الإنسان عقله بشكل صحيح، وركّز على الدليل، وبحث ما هو الدليل وما هو غير ذلك، وإذا طلب الدليل ليختار أحد الخيارين المشكوك فيه على الآخر، فقد انتقل إلى الخطوة الأولى من المعرفة. من المجاز تسمية هذا الوضع بالمعرفة / العلم؛ لأنه لا يزال هناك احتمال للخطأ في الأدلة هنا. ومع ذلك، عندما يستخدم الشخص عقله بأقوى طريقة ويتأكد من أنه اتّخذ القرار الصحيح بطريقة تزيل كلّ الشكوك، فسيكون صاحب معرفة. وعليه، فكما ترى العين ما تنظر إليه، فإنّ رؤية القلب لما ينظر إليه تشكّل تعريف المعرفة؛ كما أنّ الرّؤية هي سمة من سمات العين، فإنّ المعرفة هي سمة من سمات القلب. من أجل الرؤية، من الضروري تركيز بؤبؤ العين على الشيء، ولكي نفهم، من الضروري تكريس ضوء العقل للموضوع الذي يتمُّ البحث فيه.[54]

[54] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 465-466. وتجدر الإشارة إلى الاختلاف الجوهري بين عبارة دبوسي "نظر القلب" وعبارة "عين القلب" التي يستخدمها بعض المفكرين الصوفيين. بالنسبة لأولئك الذين يدافعون عن الفهم الثاني، فإن الإيمان يقوم على الخبرة الذاتية، وليس على أسس عقلانية؛ يمثل "عقيدة الفحّام" أو "إيمان المرأة العجوز" الإيمان المثالي. من ناحية أخرى، يعني ذلك بالنسبة للعلماء الحنفي، بما في ذلك الدبوسي، رؤية وفهم القلب وتنويره بنور

من وجهة نظر ابن سينا والدبوسي، فإن فرضية "الله موجود وهو أحد"، تشكل اليقين في الإيمان، عندما تعبّر فقط عن زيف فرضية "الله غير موجود"، وهي تناقضها عندما تكون كذلك بناء على الأدلة. الشخص الذي يقول إنه يؤمن بوجود الله ووحدانيّته، ولكن ليس لديه أي دليل على سبب خطأ الأطروحات المختلفة حول نفس الموضوع، لا يمكنه التأكد من صحة إيمانه. إذا تذكرنا المثال اللّافت الذي قدمه الإمام الأعظم في شرح هذه المسألة؛ لنتأمّل حالة أربعة أشخاص أحضروا ثوبًا أبيض وسُئلوا عن لونه. فكان جواب الأول، لون الثوب أحمر، والثاني، لون الثوب أصفر، والثالث لون الثوب أسود، وقال الرابع لون الثوب أبيض. ولما سُئل الشخص الرابع عن رأيه في لون الثوب وأجاب الآخرون، قال: أعرف أن لون الثوب أبيض؛ ولكن إذا قال، "لكن قد يكون الآخرون قد قالوا الحقيقة"، فهذا الشخص هو شخص لا يعرف الحق والعدل والظلم، وهو أكثر الفئات جهلًا وأسوأها.[55]

IV.

يمكن الاعتراض على التفسيرات التي قدمناها حول العلاقة الوثيقة بين المعرفة والإيمان من خلال إعطاء مثال على المعضلة التالية: يعتقد بعض الناس دون علم؛ البعض لا يؤمنون رغم أنهم يعرفون ذلك. الجانب الأول من هذه المعضلة يتعلق بموضوع التقليد الإيماني. لن نكرّرها، كما سبق أن تعاملنا مع انتقادات لحالة المؤمنين الذين لا أساس لهم من الصحة. في الطرف الثاني، كما في مثال إبليس، فإن حالة أولئك الذين لا يؤمنون على الرغم من المعرفة هي مسألة علاقة إيمانية-أخلاقية. بالنسبة للمفكرين مثل الماتريدي والدبوسي والنسفي، الذين ذكرنا آراءهم أعلاه، فإن المعرفة شرط ضروري للإيمان؛ لكن الإيمان ليس مجرد معرفة. حقيقة أن المعرفة وحدها ليست كافية في الإيمان لا تبرر الاستنتاج بأن المعرفة غير ضرورية. لذلك، ليس من الصحيح النظر في تصرّفات أولئك الذين يدعون أنّ لديهم إيمانًا على الرغم من أنهم لا يعرفون، من خلال الاستشهاد كمثال بحالة

العقل. تمامًا مثل كلمة "see" في اللغة الإنجليزية، فإن كلمة "النظر" في اللغة العربية تعني الرؤية والفهم. من وجهة النظر هذه، من الأنسب تقييم عبارة "ألا تنظر" في العديد من آيات القرآن على أنها "لن تفكر وتفهم".

[55] أبو حنيفة، *العالم والمتعلم*، ص 9.

أولئك الذين لا يؤمنون.[56] والشخص الذي يؤمن بما لا يعرفه لا يفي بشرط الإيمان الضروري، لأنه يؤكّده دون الاستناد إلى دليل.

حقيقة إن بعض الناس لا يؤمنون بالرغم من معرفتهم بذلك لا يدل على أن المعرفة ليست ضرورية، ولكن يدلّ على أنها ليست كافية للاعتقاد. من أجل شرح هذه المسألة، يلفت الماتريدي الانتباه إلى التناقض بين مفهومي الإيمان والكفر، وبين المعرفة والجهل. ووفقًا له، إذا كان الإيمان يتألف من المعرفة فقط، فإن نقيضه هو الجهل. ومع ذلك، فإن نقيض الإيمان ليس الجهل بل الكفر. حقيقة أن نقيض الإيمان ليس الجهل لا يظهر أنّ الإيمان مستقل عن المعرفة، لكن هذا الإيمان له أبعاد تتجاوز المعرفة.[57] يمكن فهم بُعد الإيمان الذي يسمو فوق المعرفة عند الوقوف على معنى الكفر. الكافر يعني التستّر على الحقيقة. ولهذا يسمّى الفلاح الذي ينقل/ يغطي الأرض "كافرًا" باللغة العربية.[58] إذا كان الإنكار يعني التستّر على الحقيقة، فإنّ الإيمان، وهو نقيضها، يعني الكشف عن الحقيقة والتشبّث بها. "لذلك، لكي تتحوّل المعرفة إلى إيمان بالمعنى الحقيقي، يجب أن يلعب القلب والعواطف دورًا أيضًا، ويجب على القلب أن يقبل ويوافق بصدق على ما يقبله العقل. العقل يولد المعرفة؛ المعرفة هي أهم عنصر يقود الناس إلى التأكيد.[59]

مرة أخرى، وفقًا للدبوسي، المعرفة شرط ضروري للإيمان. ومع ذلك، لكي تتحوّل المعرفة إلى إيمان، يجب أن تظهر ميزة إضافية في القلب. يشرح هذا الفكر من خلال تحليل معنى كلمة العقيدة المشتقة من الجذر "عقد" في رأيه، العقيدة صفة إضافية تظهر في القلب بعد العلم. معنى الإيمان هو الارتباط. الجهل هو عكس المعرفة. عكس الارتباط هو الانفكاك. تمامًا كما قلنا إنني ربطت حبلًا وتمّ ربطه، يجب أن يكون

---

[56] بمصطلح "الدليل" هنا أعني أن ما هو معروف لنفسه يتطلب معرفة شيء آخر. انظر: الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص 99.

[57] El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 495.

[58] الإمام شمس الدين الأصفهاني، *تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد*، (تحقيق: حسين بن محمد العدواني، الكويت: دار الضياء، 2012)، 2/1219.

[59] Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, sy. 2 (2011): 92 ؛ حول علاقة المعرفة بالمعتقد، انظر أيضًا: Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 99-112.

هناك جانبان يَربُطان ويُربَطان من أجل (ربطه). وبالمثل، لكي يرتبط الفعل كفعل قلب، يجب على المرء أوّلًا أن يعرف ما يجب ربطه؛ "قلب الإنسان يرتبط بما يراه/يفهمه.[60] كما أنه من الخطأ أن نقول إن كل إنسان يؤكد ما يعرفه، فمن الخطأ أيضًا أن نقول إن كلّ إنسان يدحض ما لا يعرفه؛ "ومع ذلك، فإن المعرفة تؤدي إلى الموافقة، والجهل يؤدي إلى الرفض."[61] وفقًا للدبوسي، فإن حقيقة أن المعرفة تؤدي إلى الموافقة مرتبطةً بتكوين علاقة حميمية طبيعية وألفة في قلب المرء، اعتمادًا على فهمه لما يعرفه. مثلما نفهم ماهية الشيء الذي لا نعرفه ونراه للمرة الأولى إلا بعد النظر عن كثب وفحصه، أو عندما نتخلص من المشكلة أو عندما ندخل إلى وسط غريب، يميل قلبنا أيضًا إلى الالتفات إليه بعد التفكير بعمق في طبيعة الشيء الذي يرى العقل نوره، وبعده قد يرغب في الارتباط به. تحدث المعرفة عندما تحدث الحميمية والعاطفة في القلب. الحب هنا هو "طعم" فهم ما يعرفه المرء في الوقت ذاته. عندما يفهم الشخص معنى ما يعرفه، تتحول معرفته إلى فهمٍ عميقٍ (فقه)، ويدرك مدى تناسب هذا مع طبيعته كمخلوق عاقل. فكما أنّ الأشياء المحسوسة طبيعية ومناسبة لحواس الحيوانات، كذلك فإن العقل يبدو طبيعيًّا ولذيذًا للعقل البشري.[62] ووفقًا لهذا، فإن الإيمان ليس قفزة أو التزامًا أعمى، بل هو موقف أخلاقي ينشأ نتيجة التحول إلى ما يراه المرء بنور العقل في قلبه، وحبه والالتزام به. كما في مثال إبليس، إن الوصول إلى استنتاج أن المعرفة غير ضرورية في الإيمان، بالقول إنّ هذا الارتباط (الروابط) لا يحدث في كلّ موقف توجد فيه المعرفة هو خطأ منطقي. إنّ البديل عن الموقف الجاحد الذي لا يوافق على ما يعرفه ولا يرتبط بالحقيقة، ليس تبجيل الجهل. فيما يتعلّق بالقرآن، ليس فقط أولئك الذين ينكرون ذلك على الرغم من علمهم، ولكن أيضًا أولئك الذين يتابعون ما لا يعرفونه هم في ضعف أخلاقي.

---

[60] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 466.

[61] El-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 496.

[62] الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 466، 468.

الخاتمة

.V

ونتيجة لكلِّ ذلك، على عكس مفهوم "أنا أؤمن لكي أفهم!" في اللاهوت المسيحي، فإن فكرة "أنا أؤمن لأنني أفهم!" هي فكرة حاسمة في التقليد الإسلامي. الشخص الذي يستخدم عقله، ويفكر بعمق في وجود نفسه والكون، ويدرك أن وجوده لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى نفسه، يشكل أساس الإيمان والمنّة والشكر الذي يشعر به للخالق الذي يدين له بوجوده. والواقع أن شكر واهب النعمة ضرورة عقلية. إن مصطلح "الغيب"[63] الذي يحتل مكانة مهمة في نقاشات الإيمان، والذي غالبًا ما يتسبب في تفسيرات خاطئة، لا يأتي بمعنى غير المعروف، بل معناه هو "غير المرئي". حقيقة أن يكون الشيء غيبيًّا يعني أنه غير مرئي/مُشاهد، ولا يمكن إدراكه بالعين المجردة. مجال الوجود بكامله ليس محدودًا بما هو مرئي، وليست قدرة الإنسان على المعرفة تقتصر فقط على المرئي. يجب أن يفهم/يرى في ساحة الوجود ما هو وراء الحواس باستخدام عقله، تمامًا كما يدرك الشخص الأشياء الحسية من خلال الخبرة الحسية. وكما قال الماتريدي، الإيمان هو تأكيد وجود الله والأخبار التي ينزلها القرآن، مع عدم استطاعة رؤيته بالعين المجردة. على عكس بني إسرائيل الذين يقولون: "يا موسى! لن نصدّقك حتى نرى الله جهرًا."[64] لسنا بحاجة لتأكيد ما رأيناه بالفعل؛ يمكننا فقط تأكيد أو دحض ما جاء لنا من أخبار ما لم نرها.[65] يؤكّد المؤمن ويرتبط بما لم يره بأمّ عينه، ولكن عقله أبلغه به وصدقه.

من وجهة نظر الإسلام، فإن الإنسان مسؤول عما يعرفه، وليس عما لا يعرفه؛ في الحديث عن ظاهرة الإيمان، فإن التأكيد باستمرار على محدودية المعرفة البشرية، وتمجيد المجهول، ومدح الجهل بإبراز مفاهيم

---

[63] للحصول على تحليل جاذب للدقة من أجل مصطلح الغيب والآية الثالثة من سورة البقرة، انظر: Halis Albayrak, "Gayba İman mı Gaybda İman mı?", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde, ed. B. Çetiner, (İstanbul: Ensar, 2003), 61-71.

[64] سورة البقرة، 55/2

[65] أبو منصور الماتريدي، *تأويلات القرآن*، (تحقيق: أ. وانلي أوغلو و ب. طوبال أوغلو، إسطنبول: ميزان، 2005)، 1/31–32.

مثل السر والغموض والاكتشاف والإلهام تشوه معنى الإيمان. كيف يمكن لشخص خائف وقلق مما لا يعرفه أن يشعر بالأمان؟ عندما يضع الشخص الذي يرتب بالعقل جميع علاقاته الاجتماعية على المستوى الأفقي مع أبناء جنسه من البشر علاقته على المستوى الرأسي مع الله على أساس غير منطقي ويقدم ذلك على أنه "إيمان"، فسيولّد ذلك نتيجة غير عقلانية، وهي أن الخالق الذي يعطي العقل لكل الناس محرومٌ من العقل.[66]

إنّ الشخص الذي يوافق على وجود الله عن علم وفهم وتبرير، يكون قد اتخذ موقفًا صادقًا تجاه الخالق الذي خلقه وأعطاه العقل ومنحه النعم التي لا تعد ولا تحصى. كشرط للصدق، من المطلوب أن يحافظ الشخص الذي يؤمن بالله على موقف أخلاقي منطقي وخاضع للمساءلة، بنفس الصدق في علاقته مع الآخرين. كيف يمكن للشخص الذي يخفي موقفه غير المبدئي تجاه الله بخطاب "الإيمان" أن يكون مبدئيًا وصادقًا تجاه الآخرين؟ إن الفهم الغامض لـ "الإيمان" المبني على مفاهيم ذاتية ونسبية مثل السر والغموض والاكتشاف والإلهام هو عامل خطر كبير ليس فقط لأولئك الذين لديهم هذه الفكرة، ولكن أيضًا لأولئك الذين يتعين عليهم مشاركتهم نفس الحياة الاجتماعية. إنه مخالفٌ لطبيعة الأشياء أن تصدر في الحياة الاجتماعية سلوكيات يمكن التنبؤ بها من شخصٍ يضع القضية الأساسية المتعلقة بالمصدر النهائي للوجود والحياة على أساس غير عقلاني. إن طريقة بناء الثقة، أي الإيمان، لا تكمن في مدح الجهل والانحراف في طرق غامضة؛ عندما نبذل جهدًا صادقًا وعادلاً لزرع المفهوم الذي يحث على القراءة والتفكير والسؤال والنقد في جميع شرائح المجتمع بدءًا من الخطوة الأولى في نظام التعليم، يمكننا أن نكون في ثقة ومأمن تجاه مخاوفنا من خلال الشعور بالسلام ونكون سعداء.

[66] مقارنة، الدبوسي، *تقويم الأدلة في أصول الفقه*، ص 442.

المصادر والمراجع

الجصاص، الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي. *الفصول في الأصول*. تحقيق. أ. ج. النشمي. 4 مجلدات. الكويت: 1994.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. *كتاب التعريفات*. تحقيق. عادل أنور خضر. بيروت: دار المعرفة، 2007.

الدبوسي، القاضي، أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى. *الأمد الأقصى*. تحقيق. م. عطا. بيروت: دار الكتبية، 1985.

----------. *تقويم الأدلة في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الأصفهاني الإمام شمس الدين. *تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد* المجلد 2. تحقيق. خالد بن حماد العدواني. الكويت: دار الضياء، 2012.

الماتريدي أبو منصور. *تأويلات القرآن*. تحقيق. أحمد فانلي أوغلو وبكير طوبال أوغلو. 19 مجلد. إسطنبول: ميزان، 2005.

النسفي. أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. تحقيق حسين أتاي. 2 مجلد. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2004.

الرازي، قطب الدين. *شرح الإشارات* للخوجة نصرالدين الطوسي للإمام فخر الدين الرازي. إسطنبول: المطبعة العامرة، 1290.

الرازي، قطب الدين. *شرح متن الشمسية*. إسطنبول: دار محمود باي للطباعة، 1288.

الطوسي، نصر الدين. *شرح الإشارات في التنبيهات*. 3 مجلدات. الرمال نشر البلاغة، 1383.

Albayrak, Halis. "Gayba İman mı Gaybda İman mı?". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-5 (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi 1)* içinde. Thk. Bedreddin Çetiner, 1: 61-71. İstanbul: Ensar, 2003.

Amesbury, Richard. "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). Ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/fideism/ (04.07.2018).

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Ay, Mahmut. "Kelâm'da Akıl-İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy. 1 (2011): 49-68.

Bishop, John. "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Ed. Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/ win2016/entries/faith/ (11.06.2018).

El-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Şerhu'l-mevâkıf.* Çev. Ömer Türker. 1 cilt. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

Ceylan, Hadi Ensar. "İbn Sînâ ve Fıkıh: Şeriatın Hikmet Boyutu". *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde. 1:187-202. Ankara: DİB yayınları, 2015.

Correa, Dale June. *Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbâr and the Boundaries of Community in Transoxasanian Islamic Thought in 10th-12th Centuries CE*. Doktora Tezi, New York University, 2014.

Demirtaş, Mehmet. "Kant'ın 'İmana Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Etmem Gerekti' Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1(2013): 289-303.

Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Metis, 1998.

Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs, 2016.

Erdem, Sabri. "Anlambilim Açısından İman Sözcüğü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48. sy. 1(2007): 47-55.

Esen, Muammer. *İman, İmanla İlgili Temel Kavramlar ve Temel İnanç Esasları*. Ankara: İlâhiyât, 2006.

----------. . "Kur'ân'da Akıl-İman İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52. sy.2 (2011): 49-68.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2004.

----------. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Çev. Durusoy, Ali. Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.

----------. *Kitâbu'ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera, 2005.

----------. *Kitâbu'ş-şifâ: Mantığa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

İmam-ı Âzam, Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. 1: 7-32. İstanbul: İFAV yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. W. S. Pulhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Çev. D. F. Swenson ve W. Lowrie. Princeton: 1941.

Köksal, A. Cüneyd. "Hanefi Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40. sy. 1 (2011): 5-44.

El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV yayınları, 2002.

Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açıdan İman*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées*. Çev. A. J. Krailsheimer. New York: Penguin Books, 1995.

Popkin, Richard H.. "Fideism". *The Encylopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 8 cilt. New York: The Macmillan Company, 1967.

Mehmet Sait, Reçber. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.

----------. “Akıl ve İman”. *Din Felsefesi*. Ed. Recep Kılıç. 1:185-208. Ankara: ANKÜZEM, 2013.

Smith, Wilfred Cantwell. “Son Dönem İslâm Tarihinde İman; Tasdik’in Anlamı”. Çev. Mehmet Demirtaş. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. sy.1 (2014): 375-411.

Türker Ömer. “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. sy. 20 (2008): 39-58.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İbn Sînâ’nın Basılmamış Şiirleri”. *Büyük Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, 1: 540-551. Ankara: TTK Basımevi, 2009.

DENİZ, G., "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 350-365

KİNDÎ, FELSEFEYİ KABULÜ VE KONUMLANDIRMASI

AL-KINDI AND HIS RECEPTION AND POSITIONING OF PHILOSOPHY

GÜRBÜZ DENİZ
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Bu makalede birinci olarak, ilk Müslüman filozof Kindî'nin hayatı, felsefeye bakışı ve bu bakıştaki özgünlüğü konu edilmiştir. O, bu bağlamda felsefenin ne olduğu, felsefeyi neden bilmemiz gerektiği şeklindeki muhtemel sorulara, kendinden önceki filozofları da dikkate alarak cevaplar verir ve yeni değerlendirmelerde bulunur. Bunların yanında filozofun bize ulaşan eserleri değerlendirilmiş ve bu eserlerin içerikleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci olarak dini anlamak için felsefe bilmenin gerekliliğinden hareketle din ile felsefenin amaçlarının benzer ve hatta aynı olduğu konusundaki fikirleri müzakere edilmiştir. Bunlara ilaveten dinî bilginin felsefî bilgiyi önceliği de Kindî'nin metinlerinden hareketle temellendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kindî, felsefe, din, vahiy, metafizik, hoşgörü, dinî bilgi, felsefî bilgi, Mutezile, İlk Sebep, hakikat.

ABSTRACT

In this article, firstly we tried to deal with the first Muslim philosopher Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq Al-Kindi's life and his view of philosophy and originality. Al-Kindi is notable for his work on philosophical terminology and for developing a vocabulary for philosophical thought In this context, he gave new answers to the questions of what is philosophy and why we should know the philosophy by referring to previous philosophers. In this study, the works of al-Kindi were criticized and their contents were discussed.

Secondly, our study shed light on relationship of religion and philosophy. In Al-Kindi's mind the importance of knowing philosophy is essential to understand religion. In the border of this article his views on the unity of aim of philosophy and religion were discussed. He consistently tries to show that the pursuit of philosophy is compatible with Islam. In addition, based on her ideas, it was tried to be grounded that religious knowledge is prior to philosophical knowledge

Keywords: Al-Kindi, philosophy, religion, revelation, metaphysics tolerance, religious knowledge, philosophical knowledge, Al-Mu'tazilah first cause, reality.

دنيز، غ.، "الكندي وقبوله الفلسفة ونظرته لها"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 350-365

الكندي وقبوله الفلسفة ونظرته لها

غربوز دنيز
الأستاذ الدكتور
جامعة أنقرة/كلية الإلهيات

الملخص

في هذه المقالة تمّ أولًا تناول موضوع حياة الكندي: أول فيلسوف مسلم، ونظرته للفلسفة وابتكارية نظرته. وفي هذا السياق تعطي المقالة إجابات عن الأسئلة المحتملة مثل: ما هي الفلسفة؟ ولماذا نحتاج إلى معرفة الفلسفة؟، مع الأخذ بعين الاعتبار الفلاسفة قبله، كما تقوم بإجراء تقييمات جديدة. بالإضافة إلى ذلك، تم تقييم أعمال الفيلسوف التي وصلت إلينا وتقديم معلومات حول محتويات هذه الأعمال.

ثانيًا، وبناءً على ضرورة معرفة الفلسفة لفهم الدين، تمّ مناقشة أفكار الكندي حول كون أهداف الدين والفلسفة متشابهة أو حتى متماثلة. علاوة على ذلك، فإنه تمّ تأصيل فكرة أن المعرفة الدينية تسبق المعرفة الفلسفية، بالاستناد إلى نصوص الكندي.

الكلمات المفتاحية: الكندي، الفلسفة، الدين، الوحي، ميتافيزيقا، تسامح، المعرفة الدينية، المعرفة الفلسفية، المعتزلة، السبب الأول، الحقيقة.

المدخل

أ. حياته

أبو يوسف بن إسحاق الكندي، هو أول فيلسوف في المدرسة المشّائيّة، ويعرف باسم فيلسوف العرب.[1] ولد في الكوفة عام 796 أو 801 لعائلة عريقة، اعتبر جده الأشعث من الصحابة لاعتناقه الإسلام عام 631. يعرف في اللاتينية باسم "Alkindus". تلقى تعليمه في بغداد وتولى وظائف مهمة في بيت الحكمة، وهو أهم فيلسوف في العصر العباسي.

ونظرًا لبراعته في مجال العلوم والفلسفة، دعاه الخليفة المعتصم إلى القصر، وافتتحت مكتبة باسمه، وكان المعلم الخاص للأمير أحمد ابن الخليفة.

ساهم الكندي في العديد من مجالات الفلسفة والعلوم، واعتبر مؤرخ الفكر جيريمينو غاردانو أنَّ الكندي من عجائب البشرية الاثنتي عشرة.[2]

قبل الكندي، كان المعتزلة على دراية نسبية بالفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، ونظراً لتزامن الفترة الأولى من حياته مع سيطرة المعتزلة سياسيًّا، تمَّ تقديمه كأحد داعمي المعتزلة بسبب تركيزه الخاص على العلوم العقلانية والمنطق.[3] ولكن عندما يتم تقييم الكندي بناءً على أعماله، سيتبين لنا أنَّ فكره المُميَّز يختلف عن المعتزلة. والأهم من ذلك، عندما يتعلق الأمر بالاختيار بين العقل والنقل، فقد فضّل الكندي النقل وأعطاه الأولوية.[4] بالإضافة إلى أنَّه لم ينضمّ أبدًا إلى فرقة المعتزلة من حيث المنهجية.[5]

---

[1] يقول إسماعيل حقي إزميرلي: إن الكندي كان في الأصل سريانيًا وكان من العرب المستعربة الذين استقروا في اليمن. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995), 69.

[2] راجع، Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 160.

[3] M. Saed Sheikh; *Studies Muslim Philosophy* (Lahor: 1973), 60.

[4] وصف القاضي عبد الجبار، وهو أحد أهم المنظرين والممارسين للمعتزلة، الكندي كمسلم ظاهرياً وملحد في الأساس. "الكندي أحد الملحدين الذين يبدون كمسلمين ظاهرياً." راجع، Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 1172.

[5] Henry Corben, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 279.

قام الكندي باختيارات واقتراحات جادة في نقل الفلسفة اليونانية والمفاهيم الفلسفية إلى فكر العالم الإسلامي،[6] وبذلك، شهدت رسالته المُسمَّاة بـ"الفلسفة الأولى" تباينًا واضحًا في هذا المفهوم. ويعتبر الكندي من أوائل الرّواد الذين أثّروا في المفهوم الفلسفي على الفكر الإسلامي حيث أولى اهتمامًا خاصًا في استخدام المصطلحات الفلسفية في أعماله ومنها على سبيل المثال؛ استخدام مفهوم السبب الأول، والمطلق البسيط، والحق. ويرى الكندي أنَّ المادة محدودة، وأنَّ الله تعالى هو الأبدي والخالد وغير قابل للتغيير، وهذا خلافًا للفلسفة اليونانية التقليدية.

ولقد وضع الكندي أفكارًا في مؤلفاته، قائمة على أنَّ الله تعالى خلق العالم من العدم، وأنَّ هذه المادة ليست محدودة وأبدية، وذلك فهي بحاجة إلى كائن غير محدود لخلقها على أساس مبادئ الرياضيات والمنطق، ومع ذلك، فإنَّ كُلًّا من أفلاطون وأرسطو لهما رأي مخالف في هذه المسائل. ومن المعروف أنَّ الكندي لم يكن مقلّدًا لأرسطو وأفلاطون بكلّ معنى الكلمة لأنَّ الأدلة التي قدمها الكندي على أقدميَّة العالم هي براهين أنَّ العالم ليس قديمًا وجوديًا، وأنَّ دلائلها على الأقدمية الزمنية موضع تساؤل.

وعلى ذلك، أنَّ الكندي لا يقبل الاختلاف بين الدين والفلسفة، لأنَّ كليهما يبحث عن الحكمة باسم السعادة في الدنيا والآخرة، وهو يعتقد أنَّ الوحي والطريقة الفلسفية سيقودان الإنسان إلى الحقيقة، وبحسبه فإنَّ جهود الرسول وأهدافه، هي نفس ما يسعى إليه الفيلسوف، ولكن بما أنَّ النبي يلجأ إلى الحقيقة وفقًا للمعرفة الإلهية (الوحي)، والفيلسوف إلى المعرفة البشرية بالتقصي والتفكير، فإنَّ المعلومات الموحاة التي تلقّاها النبي هي أكثر موثوقية وتفوقًا على معرفة الفيلسوف، ففي حين أنَّ معرفة أحدهما قد تكون دائمًا على مستوى قابل للتزييف، فإنَّ معرفة الآخر لا يمكن أن تكون زائفة أو غير حقيقة، لأنَّها من مصدر إلهي، ومع ذلك، اعتبر الكندي أنَّه من العملي تطبيق الأساليب الفلسفية وتفسيرها، كما أوصى بها أثناء تفسير بعض آيات القرآن نفسه.

[6] Walzer Richard, *Greek Into Arabic, Essays on Islâmic Philosophy* (Oxford: Harvard University Press, 1962), s. 175.

كما هو واضح، فإنَّ التفسيرات والأفكار المشائية هي الأكثر هيمنة في فلسفة الكندي، ولكن من المُمكن أيضًا رؤية آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة في بعض أطروحاته (في علم النفس).[7]

ففي رسالته "الفلسفة الأولى"، يعرّف الفلسفة على أنَّها مهنة مشرفة، ويصفها على النحو الآتي: "الفلسفة هي معرفة حقيقة الأشياء بما يتناسب مع قوة الفرد، والغرض من المعرفة، وهي معرفة الحقيقة والعيش وفقًا لها". ويقول في كتابه "رسالة في الحدود": "الفلسفة هي معرفة وجود الأشياء الكونية واللانهائية، وكيف تكون، وكميتها، وأسبابها، بما يتناسب مع قوة الإنسان." وفقًا للكندي، فإنَّ أعظم فلسفة وأسماها هي الفلسفة في إدراك الله، السبب الأول للوجود.

وبحسبه، يجب قبول الحقيقة على أنَّها حقيقة، بغض النظر عن مصدرها. فيجب قبول الحقيقة الفلسفية وتبنيها حتى لو عرفت من العدو. حتى أنه يقول: "يجب أن نحترم والدَي شخصٍ تركا لنا إرثًا من الفكر، لأنَّه لولاهما، لن نتمكن من الوصول إلى أفكار أبنائهم."

يعتبر الكندي أنه من الضروري للشخص الذي يريد أن يتعلم الفلسفة أن يتمتَّع بالخصائص الآتية: الذكاء الفائق، والصبر، والموهبة، والإبداع، وتكريس وقت دون انقطاع لعمله.

والكندي، هو فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائي وفلكي وخبير في الموسيقى، وقد تأثر بنظريات الموسيقى الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الحديثة، وأضاف الوتر الخامس نظريًا. وهو العالم الذي قدم علم البصريات إلى الغرب، وقد أثر في شخصيات عديدة مثل العالم والفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون وغيره.[8]

طرح الكندي نظرية النسبية قبل قرون من أينشتاين، ووفقًا له، فإنَّ الزمان والمكان والحركة ليست كيانات مستقلة، لأنَّه نظرًا لقبول وجود كلّ منهما بالتناسب مع الآخر، يتم ذكر النسبيّة كأساس فعّال للوجود.[9]

---

7 M. Saed Sheikh, *Studies Muslim Philosophy*, s. 60.

8 Roy Jackson, *İslâm Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

9 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 170-173.

ويمكن تحصيل العدد الإجمالي للأعمال التي كتبها الكندي بحوالي 241 أو 300 وبمجالات مختلفة:[10] 16 في علم الفلك، 32 في الهندسة، 22 في الطب، 12 في الفيزياء، 22 في الفلسفة، 9 في المنطق، 5 في علم النفس 5، 7 في الموسيقى،[11] ونتيجة للغزو المغولي الذي نهب بغداد عام 1258، فقدت معظم أعمال الكندي، ولم يصل إلى يومنا هذا سوى قرابة 40 رسالة من أعماله.[12]

ب. الثناء للناقلين من الماضي

بفضل الكندي، بدأت الفلسفة تُقبل كجزء من الفكر الإسلامي، ويظهر هذا الأمر بوضوح في أعمال الكندي، حيث يعتبر أن قبول الباحث عن الحقيقة للحقيقة بغض النظر عن مصدرها، فضيلة، لأنه لا شيء أكثر قيمة للباحث من الوصول إلى الحقيقة نفسها.[13]

"كشرط للعدالة والفضيلة، وعدم التشهير بأولئك الذين نستفيد منهم بشكل كبير، في أمور حقيقية وجادة، وحتى أولئك الذين نستفيد منهم بطريقة بسيطة وصغيرة، وحتى لو كانوا لم يرَوا بعض الحقائق، إلا أنَّهم يعتبرون أسلافنا شركاء في إنتاج الأفكار التي وصلت إلينا. لقد كانت هذه الأفكار وسيلة وأداة بالنسبة لنا للوصول إلى الكثير من المعلومات التي لم يتمكنوا من الوصول إلى حقيقتها."[14]

---

[10] لمعرفة عدد مؤلفات الكندي وأسمائها وتفاصيلها الأخرى التي وصلت إلينا والتي تم تصل إلينا؛ راجع، İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu - Sabri Türkmen (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 653vd.

[11] Mahmut Kaya, "Giriş", *Kindî Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002).

[12] Jackson, *İslâm Felsefesi*, s 69.

[13] Peter Adamson, *Great Medieval Thinkers*, *Al-Kindî* (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 23.

[14] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul, Klasik Yayınları, 2002)140-141. اعتبر الكندي أنه من الفضيلة أخذ الحقيقة ممن اكتشفها، بغض النظر عن هويته، وعلى هذا المسار، واتخذ المفكرون المسلمون الذي جاؤوا بعد الكندي، هذا المبدأ شعارًا لهم في دربهم على خطى الكندي. راجع، İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: 1992), 68-69.

بهذه العبارات، عبّر الكندي عن تقديره للأفكار وأولئك الذين ينقلونها. كما أنَّه صرح بوضوح بضرورة عدم ذمّ الفلسفة أو الأفكار التي لم يستطع المسلمون إنتاجها، بل على العكس، فإنَّه اعتبر أولئك الذين ينقلون إلينا هذه الأفكار، كأسلاف وشركاء، وذكر أنَّه يجب أن نكون شاكرين لمن نقلوا هذه الأفكار إلينا، بدلًا من رفض الأفكار التي طرحت في الماضي وعدم الاستفادة منها. كما أنَّ تصريحه بأنَّ نقل المعرفة والاستفادة منها هما أمران مختلفان، يظهر أهمية اهتمام المسلمين بالمعرفة التي ينتجها غير المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ تأكيد الكندي أنَّ المعرفة بالوجود (المعرفة الفلسفية) لا يمكن أن تنسب إلى شخص واحد أو مجموعة، وتأكيده أهمية الجداول الصغيرة في ملء أنهار المعرفة الكبيرة، يعد إشارة منه إلى ضرورة حمل المسلمين أيضاً المياه إلى هذا النهر.

يصف الكندي أولئك الذين يعارضون الفلسفة أو الفكر على النحو الآتي: "على الرغم من أنَّهم لا يستحقون، إلا أنَّهم في موضع الحق، ولكنّ ذكاءهم الضعيف غير قادر على فهم فكاهة الحقيقة. من ناحية أخرى فإنَّ معرفتهم ليست على مستوى تقدير أصحاب الأفكار العالية، والاجتهاد الذي يفيد الجميع... لأنَّ الحسد والظلام الذي غطى آفاقهم، منعهم من رؤية نور الحقيقة..."[15] في كلّ عصر، كان العديد من الناس معادين لما لا يفهمونه، وهذا الأمر يمثل حقيقة محزنة ستحدث دائمًا. بينما كان هذا هو الحال في عهد الكندي، فإنَّ العديد من المسلمين اليوم يعتبرون أن من واجبهم تشويه سمعة الأفكار التي لا يفهمونها، وليس لديهم القدرة الكافية على إدراكها، وتشويه أصحابها أيضًا.

ج. لماذا الفلسفة ضرورية؟

لماذا الفلسفة ضرورية؟ ما فائدة الفلسفة؟ يجيب الكندي عن هذه الأسئلة على النحو الآتي: "لا يمكننا الحصول على معرفة الحقيقة دون وجود علاقة سببية، فسبب وجود واستمرارية كلّ شيء هو الواقع."[16] عندما نقول لماذا الفلسفة، فإنَّ ما نفهمه هنا هو معرفة الوجود وسببه، ومعرفة سبب الوجود يقودنا إلى ضرورة إنتاج الفكر في المقام الأول. ثانيًا، الفلسفة تعني تهيئة الأرضية الفكرية لبناء الحضارة. حيث إنَّ ضعف

15 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 142.

16 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 139.

المسلمين وتعرضهم لهزائم في التاريخ، كان بسبب أنَّهم أهملوا معرفة سببية الوجود، في حين أنَّ معرفة جوهر الوجود يعني معرفة ما يؤدي إليه. وبما أنَّ الفكر والحضارة يبنيان على قدرات الوجود، فمن الضروري معرفة الأشياء بأسبابها. والفلسفة في المقام الأول، التي توفر هذا، أي المعرفة والأساليب الفلسفية. في الوقت نفسه، لا يمكن فهم إمكانية معرفة المجال الميتافيزيقي إلا بالطريقة الفلسفية.

أكثر أنواع الفلسفة قيمة وأعلاها مرتبة "الفلسفة الأولى." أعني بهذا معرفة "الحقيقة الأولى، التي هي سبب كلّ حقيقة، لأنَّ معرفة السبب أكثر قيمة من معرفة المُسبّب."[17]

إنَّ الوجود الأساسي هو معرفة السبب الأول الذي يسبب الوجود، في سببية الوجود، ومعرفة السبب، بحسب الكندي، هي الفلسفة الأولى، أي معرفة الله. حيث معرفة الله وإدراك أنَّه سبب كلّ الأسباب، يعني معرفة كلّ خليقة أو كائن في سياق سبب، وبهذه الطريقة، نفهم أنَّ كلّ شيء موجود له سبب معروف. في الوقت نفسه، يشير هذا الموقف إلى أنَّ الكون له مالك، وقبول الله كسبب للوجود هو قبول أنَّ كلّ ما هو موجود يمكن فهمه بالعقل البشري. إذا كان الوجود مبنيًّا على سبب، فإنَّ معرفة الوجود ووجوده أمر عقلاني، أي يمكن فهمه، وليس أسطورة/خرافة.

وفي هذه الحالة، تعتبر الحكمة معرفة أسباب الوجود، اعتبار الجهل حكمة وتقديس الجهل بقول: "ربما هناك بعض الحكمة في هذا الأمر" لمنع المجهول أو المعرفة، هو الجهل نفسه، وليس في هذا أي شيء من الحكمة أبدًا.

نتيجة لذلك، وبحسب الكندي، تعتبر الفلسفة من أسمى الأنشطة البشرية،[18] فمن خلالها، نصل إلى المعرفة الصحيحة ونؤمن حياتنا.

د. تعريفات الفلسفة

الفلسفة "من حيث تأثيرها؛ التشبّه بأفعال الله تعالى إلى الحدّ الذي يستطيع الإنسان تحمّله، وهذا يعني الفضيلة الكاملة للفيلسوف."[19] ومن

17 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 139-140.

18 Jackson, *İslâm Felsefesi*, s. 70.

19 Kindî, Tarifler Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 191.

هذه العبارات، نفهم تجلّي المحتويات الدلالية للأفعال والأسماء الإلهية على عقل وأفعال الشخص الذي يمتهن الفلسفة. فالفلسفة تعني السير على طريق الكمال، ويقصد بهذا، ظهور أسماء الله وصفاته على المسلم، وهي فرصة لعيش الحياة الفاضلة والتي ترتكز على الأخلاق.[20] لله وحده العلم المطلق، وكلّما حصل المُفكّر المسلم على حصته من هذا العلم، زادت الأسماء الإلهية التي تؤثر على أخلاقه.[21]

"الفلسفة تختار الموت، والقصد هو قتل رغبات المرء، لأنَّ الطريق إلى الفضيلة يبدأ بقتل الرغبات."[22] الشخص الذي يكبح شهواته أو يضع رغباته تحت سيطرة عقله، هو شخص قوي. في الوقت نفسه، بما أنَّ مثل هذا الشخص هو الذي يسير تحت سيطرة عقله، وليس تحت سيطرة رغباته، فلا داعي لذلك الشخص أن يخشى الحياة والموت. والموت هو أمر صعب للناس بسبب نهاية تطلعاتهم الدنيوية، ولكن الشخص الذي ينهي تطلعاته الدنيوية عقليًا ولا يلاحقها، لا يحتاج إلى الخوف من الموت. من ناحية أخرى، إذا كان الموت سيحدث بالتأكيد، واكتسب الشّخص أشياء لا يمكن محوها بالموت (يسميها الكندي المكاسب العقلية)، فلا داعي للخوف من الموت.

وبقول: "الفلسفة هي فن الفنون وحكمة الحكمة."[23] بهذا التعريف نفهم الآتي. يعطي العقل الفلسفي أو يشكل منهجية/طريقة كلّ فن وكلّ علم، ولا يمكن تسمية العلم بأنه علم، ما لم يتمّ تكوينه وفقًا للعقل أو المنطق أو القياس، وعلى هذا الأمر يطلق اسم معلومات، ولكن ليس علمًا. وفي هذا السياق، جمعت العلوم الإسلامية، غالبًا بعد الكندي، منهجياتها من المنهج الفلسفي.

---

20 Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşaî Felsefesinde Filozof* (Ankara: Divan Kitap, 2017), s. 81.

21 Gürbüz Deniz, İlahî İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkisi (*İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi* Kitabı İçinde), (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), s. 75-100.

22 Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 191.

23 Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 191.

وبقول: "الفلسفة هي معرفة الإنسان لنفسه."[24] معرفة الشخص لنفسه تعني أنه يعرف أنه ليس خالق لنفسه، وإذا لم يكن الشخص هو خالق لنفسه، فسيتمّ النظر إلى العالم الخارجي. إذا لم يكن هناك خالق مطلق في العالم الخارجي، أي خالق متعالٍ سيجعله موجودًا، وإذا لم يكن الإنسان خالق لنفسه، بالطبع، فسيكون من الضروري البحث عن خالق مطلق وقبوله، أو بتعبير الكندي، سبب مطلق. من ناحية أخرى، فإن معرفة الذات تعني معرفة حجم المرء، أي معرفة ما يمكنه فعله وما لا يمكنه فعله. من الممكن للمرء معرفة حدوده من خلال معرفة الفلسفة أو النظر إلى نفسه من وجهة نظر فلسفية.

ويقول: "الفلسفة، من حيث موضوعها، هي معرفة الإنسان حقيقة وطبيعة وأسباب الكائنات الأبدية والعالمية في حدود قوته."[25] "بعبارة أخرى، طرح أسئلة حول الخالق القدير وعالم العقل في هذا العالم (المهمة الرئيسية للفلسفة)"،[26] أي أنَّ الفلسفة تعني فهم الوجود في سياقه. في الوقت نفسه، فهي تطرح السؤال أو الأسئلة المحتملة التي تشغل عقل الإنسان. "الحكمة تتكوّن من معرفة حقيقة الكائنات الكونيّة واستخدام هذه المعرفة بشكل صحيح بما يتماشى مع الحقيقة."[27] من خلال هذا التفسير، نفهم أنَّ الفلسفة توفر وحدة العلم والعمل في البشر. وفقًا للكندي، فإنَّ الشخص الذي لم يبلغ وحدة العلم والعمل، لم يصل إلى السلام والفضيلة.

ه. الغرض من الفلسفة

"يدخل علم اللاهوت، والعلم بالوحدانية والأخلاق، وحتى معرفة كلّ الأشياء المفيدة وكلّ ما هو مفيد في الحصول على النفع، والعلم المتعلق بتجنّب كلّ الأشياء الضارة، في إطار معرفة حقيقة الوجود (الفلسفة)، وهذا العلم، هو العلم الذي جلبه الأنبياء من عند الله تعالى، لأنَّ الأنبياء أتوا بفكرة وحدانية الله، وضرورة اتباع الفضائل الأخلاقية التي ترضيه، وترك

[24] Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 191.

[25] Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 192.

[26] Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 192.

[27] Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 191. الفلسفة اليونانية هي مصدر معظم التعاريف والآراء الفلسفية المذكورة. راجع، Adamson, *Great Medieval Thinkers*, s. 25 ومع ذلك، دمج الكندي تفسيره الخاص للمسألة بطريقة تكمل هذه التعريفات.

الرذائل المخالفة للفضيلة."[28] بهذه العبارات، يكشف الكندي بشكلٍ لافتٍ للنظر أنَّ الفلسفة والدين هما وراء الحقيقة نفسها، ويذكر ضمناً أنَّ معرفة سبب الحقيقة في الأشياء من خلق الله، وبما أنَّ هذه المعرفة مبنية على علمه، فيجب على المسلمين ألا يتجنبوا معرفة الحقيقة هذه.

وحسب الكندي، إذا كان هناك شخص لا يدافع عن المعرفة الفلسفية، فيجب عليه أيضًا إظهار الشخصية التالية. "وفقًا لمنطق أولئك الذين يعارضون الفلسفة، يجب أن يمارسوا الفلسفة بأنفسهم. أي أنَّهم سيقولون إنَّ الفلسفة إمَّا ضرورية أو غير ضروريَّة. إذا قالوا إنَّها ضروريَّة، فعليهم الالتزام بهذه الحقيقة، وإذا قالوا إنها غير ضروريَّة، فعليهم أن يثبتوا ذلك. حيث إنَّ عرض الأسباب وإثباتها، يدخل ضمن مجال معرفة حقيقة الوجود (معرفة الفلسفة). في هذه الحالة، من الضروري أن يمارسوا الفلسفة وفقًا لمنطقهم الخاص."[29]

ومنه يقول الكندي: "تعلم جيدًا هذه المعرفة الأولية (الفلسفية)، حتى ترشدك في العثور على الحقيقة، وتكون شعلة تنير عين عقلك في التخلص من ظلام الجهل وملل التردّد."[30]

تزيل الفلسفة أو الميتافيزيقيا التعقيد العقلي وتناقضات القلب بطريقتها الخاصة. على الرغم من أنَّ الكندي يقول إنَّ الفيزياء ليست ضرورية لممارسة الميتافيزيقا، فقد استخدم الفيزياء أثناء ممارسة الميتافيزيقا عمليًا.

و. العقلانية الميتافيزيقية

يقول الكندي: "أي شخص يبحث عن المفهوم الملموس للمعرفة الواضحة للعقل لا يمكنه رؤيتها تمامًا كما لا يرى الخفاش أجسامًا واضحة في ضوء الشمس."[31] هذه العبارات مهمة جدًا، لأنَّه مع هذه العبارات، يدافع الكندي عن أنَّ المعرفة الفلسفية/الميتافيزيقية أقوى من المعرفة المتعلقة بالكيانات الملموسة، وأقرب إلى الحقيقة، ولهذا، يقول: "يجب على أولئك الذين يجرون أبحاثًا في فرع من العلوم أن يبحثوا أولًا

28 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 142.

29 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 142.

30 Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısmı, (*Felsefî Risâleler* Kitabı İçinde), s. 146.

31 Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 146.

عن أسباب الأشياء التي تقع ضمن مجال ذلك العلم."[32] على هذا النحو، يجب على كلّ فرع من فروع العلم أن يضع نفسه في سياقه الخاص، وإذا جاز التعبير، في محيطه الأنطولوجي.

إنَّ جعل العلوم التي لا ترتبط فيما بينها أساسًا لبعضها بعضًا، يعقّد القضايا، وليس من الممكن الوصول إلى نتائج إيجابية حول هذه العلوم.

يكشف الكندي عن هذا الوضع بالعبارات الآتية: "الفيزياء (الطبيعة) تقدّم علم المتغيّر، والميتافيزيقا تقدّم علم غير المتغيّر. لا يمكن أن يكون الشيء هو السبب في نفسه، ولا يمكن أن يكون التغيير هو سبب التغيير، كما لا يمكن أن يكون المتغيّر هو سبب المتغيّر.[33] لكلّ مجال من مجالات المعرفة طريقته الفريدة التي تميزه عن المجالات الأخرى. كلّ علم يكشف عن نفسه بطريقته الخاصة، والخلط بين الأساليب ذات الصلة وغير ذات الصلة يسبب الارتباك والفوضى الفكريّة، ومع ذلك كلّ علم يدعم الآخر، وليس هناك ما هو مستقلّ عن الآخر بالمعنى المطلق. ومع ذلك، من الضروري تقييم كلّ شيء في موقعه الوجودي. لهذا السبب، "لا يمكننا استخدام الحواس والقياس في الميتافيزيقيا، والمقارنة في مبادئ العلوم الطبيعية، والإثبات في البلاغة، وطريقة الإثبات في العلوم الخاصة بمبادئ الإثبات."[34]

ز. الوحي هو المعرفة التي تحيط بالمعرفة العقلية وتأتي قبلها

يقول الكندي: "كلّ ما جاؤوا به من الله تعالى، موجود في المقاييس العقلية. لدرجة أنَّه من بين جميع الناس، يمكن فقط للجهل والجاهل إنكار هذه الحقيقة."[35]

"إن معارضة أهل الدين والعقل، الذين يفسّرون ما تلقّاه الرسول من الله، تظهر بوضوح ضعف قدرتهم على التمييز والإدراك. لغة الوحي قادرة على التفسير بمفردها. ومن المُمكن استخراج عكسها حتى في كلمة واحدة."[36]

---

[32] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 147.

[33] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 147.

[34] Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 148.

[35] Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 229.

[36] Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 229-230.

تظهر هذه النقطة أنَّه من الضروري تفسير الوحي، ووفقًا للكندي، فإنَّ الفلاسفة وأصحاب الفكر الفلسفي، هم أفضل من يمكنه عمل ذلك، ومع ذلك، على الرغم من أنَّ كلّ تفسير له احترامه، فلا يوجد تفسير يساوي الدين.

أيها الإنسان الجاهل! ألا تعلم أنَّ إقامتك في هذا العالم ليست سوى لحظة، وبعدها ستنتقل إلى العالم الحقيقي وستبقى هناك إلى الأبد! فأنت مُجرَّد مسافر في هذا العالم، بمشيئة الخالق تعالى!

لقد علم جميع الفلاسفة أنَّ هذا هو الحال، ونحن أيضًا، تعلمنا من آرائهم أنَّ الروح مادة بسيطة.[37] كما يُفهم من هذا النص، نتعلم أنه لا يمكن الوصول إلى الأبديّة إلا من خلال عقل الفلاسفة، والذي، وفقًا للفلاسفة، سيظهر بأفضل طريقة عند تفسير كتاب الله. في الوقت نفسه، نفهم أنَّ حاجة الروح البسيطة يجب أن تكون أيضًا بسيطة، أي عقلانية.

الطريقة الفلسفية الموصوفة أعلاه كالآتي: "أقسم بحياتي، ما تريده (نظام أرسطو الفلسفي وأعماله) له أهمية كبيرة في المساعدة على فهم الفلسفة. لأنَّ تفسير ذلك سيزيد من حب الأشخاص المفيدين والمستنيرين والمتوازنين والذين يبحثون عن الأماكن التي يمكن العثور فيها على الحقيقة، للفلسفة. كما أنَّ تعلم هذه الأشياء سوف ينير الطريق للوصول إلى العقل العابر (عالم الملكوت)، وسيمكّن الروح من حبّها من خلال إيجاد طريقة للفهم. بالإضافة إلى ذلك، يزيد من قوة الروح – كي تتحمّل ثقل الموت – والضيق الذي تشعر به."[38]

إنَّ الشخص الذي حُرم من معرفة الكمية والنوعية، محرومٌ من معرفة المادتين الأولى والثانية. (لكنهم) في مرتبة أدنى من المعرفة الإلهية (الوحي)، والتي هي خالدة دون الحاجة إلى إرادة وجهد بشري، وهذا العلم هو العلم الذي خصّ به الله تعالى الأنبياء. بمعنى آخر، فهي المعرفة التي تحدث عن غير قصد (عبر الوحي)، ودون جهد، أو بحث، أو اللجوء إلى العلاجات الرياضية والمنطقية، والواقع أن هذه المعرفة تتحقّق بدعم وإلهام ووحي من الله تعالى، عندما يريد أن يطهّر أرواحهم وينيرها لطريق

[37] Kindî; "Nefis Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 247.

[38] Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 268-269.

الحق (أي إلى الاتّساق الذي يقبل الوحي). هذا العلم خاص بالأنبياء فقط، وليس للآخرين، وهو من سماتهم التي تميّزهم عن غيرهم. يتحقّق علم الأنبياء بإرادة الله تعالى الذي أرسلهم بغير حاجة إلى تعليم ونحو ذلك، وبما أن هذه المعرفة فوق طبيعة الإنسان وبنيته، فإنَّها تجعل الإنسان يطيع بالخضوع لما جاء به الأنبياء.

من الواضح أنَّ إجابة الفيلسوف على السؤال المطروح حول الأحداث الحقيقية، ليست موجزة وواضحة وشاملة ومختصرة مثل إجابة الأنبياء،[39] ويثبت الكندي هذا الادعاء/الرأي بناءً على آيات القرآن.[40] بعد هذه الأمثلة والعبارات، يعبّر الكندي عن أنَّ معرفة الوحي تتقدم على المعرفة الفلسفية على النحو الآتي: "من يستطيع أن يعبر بالفلسفة البشرية، عن المعنى الذي تعبّر عنه هذه الآيات مجتمعة بهذا العدد من الحروف؟! بناءً على ذلك، تمّ توضيح أنّ العظام ستبعث بعد أن تتحلّل، وأن قدرة الله كانت كافية لخلق السماوات والأرض، وأن شيئًا خلق من زوجين، وعليه، ولذلك، فإنّ لغة المنطق غير قادرة على التعبير عن ذلك، ومهما كانت قوة الإنسان، فهي بعيدة عن أن تكشف عمّا يماثلها، والعقول الصّغيرة غير قادرة على فهمها."[41]

الخاتمة

الكندي، بوصفه أول فيلسوف مسلم وأول شخص يقبل الفلسفة، يحتلّ مكانة مهمّة في تقاليد الفكر الإسلامي بنظرته غير المشروطة للفلسفة، وهذه المكانة متسامحة وحكيمة. كما لاحظنا في النص، لم يضع الكندي شرطًا مسبقًا لأي شيء، فهو شخص علمي تمامًا، ويعطي أهمية للعلم والمعرفة.

ووفقًا له، "يجب على الشخص الذي يريد أن يتعلم علم الفلسفة أن يقرأ أولًا، ويستخدم كتب الرياضيات بالتّرتيب الذي أوضحناه والكتب المنطقية، ثمَّ كتب الفيزياء والميتافيزيقا والأخلاق وتربية الروح بالأخلاق الحميدة، وبعد ذلك، تبقى العلوم التي لم نوضّحها والتي تستند إلى العلوم

[39] Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 269.

[40] Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 269-270.

[41] Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 271.

التي أوضحناها، وتكتمل هذه العلوم بمعرفة ما أوضحناه، بفضل عون الله تعالى ومساعدته."[42] اشترط الكندي على أولئك الذين يريدون ممارسة الفلسفة، معرفة تقليد الفلسفة ومفاهيمها أو مصطلحاتها، ومن ثمَّ فهم القيم الدينية التي يؤمنون بها.

"لا يوجد ثبات واستمرارية في عالم التكوّن والانحلال الذي نعيش فيه، ومع ذلك، بالنسبة إلينا، قد يكون هناك ثبات واستمرارية، واللذان يوجدان بالضرورة في عالم العقل. لذا، إذا أردنا ألّا نفقد أحبّاءنا، ونحقق رغباتنا، يجب أن نراقب عالم العقل وننتظر ما نحبه، وما سنحصل عليه وما نريده هناك"[43] وكما ذكر الكندي، لا يمكن تحقيق هذا الهدف إلّا بالوحي الإلهي وأساليب الفلاسفة في التفكير. ويتوّج الكندي هذه القضية بكلماته المقتضبة: "ترتبط علاقة السبب الأول بنا، بتأثيره علينا، وبما أنَّ علاقتنا به ترتبط بتأثيره فقط، فإنَّ فكرنا عنه يمكن أن يكون بقدر التصوُّر الذي أرسله. لذلك لا ينبغي مقارنة إحاطته بنا بفهمنا له، لأنَّه يحيط بنا ويشملنا بقوة أكبر، وأوسع نطاقًا، وبما أنَّ هذا هو الحال، فإنَّ أولئك الذين يعتقدون أنَّ السبب الأول لا يعرف الأجزاء، بعيدون عن الحقيقة!"[44]

المصادر والمراجع

Adamson, Peter. *Great Medieval Thinkers*, Al-Kindî. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Corben, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Deniz, Gürbüz. *İlahî İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkisi, (İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Mehmet Yolcu ve Sabri Türkmen. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

42 Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 272.

43 Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 288.

44 Kindî, "Kindî'nin Hikemiyâtı", *Felsefî Risâleler* içinde, s. 303.

İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: 1992.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm'da Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.

Jackson, Roy. *İslâm Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.

Kindî, *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Saruhan, Müfit Selim. *İslâm Meşşai Felsefesinde Filozof*. Ankara: Divan Kitap, 2017.

Sheikh, M. Saed. *Studies Muslim Philosophy*, Lahor: 1973.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Harvard University Press, 1962.

ALICI, M., "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye 3 (2021): 366-405

BATI'NIN BİTMEYEN SANAL KORKUSU: İSLAMOFOBİ

THE NEVER-ENDING VIRTUAL FEAR OF THE WESTERN WORLD: ISLAMOPHOBIA

MUSTAFA ALICI
PROF. DR.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Günümüz dünyasında milletler, siyasî, askerî, ekonomik ve bilhassa dinî çıkarlar doğrultusunda edebiyat, medya, siyaset ve din adamları gibi araçlar kullanılarak kolaylıkla yönlendirilebilmektedir. Batı dünyasında İslâm dini ve Müslümanlara yönelik şiddet, korku, öfke veya kayıtsızlık gibi düşünce, eylem ve duyguların arkasında İslamofobi diye nitelendirilen bu dehşet verici korkunun olduğu açıktır.

İslamofobi çerçevesinde Batı'da medyanın, siyaset adamlarının, din adamları ve eğitimcilerinin, bireylerin kişisel güvenlik ve yaşamlarını tehdit eden veya meydan okuyan her türlü olumsuzluğu İslâm ve Müslümanlarla ilişkilendirmesi yahut bu olumsuzlukların uyarıcı faktörü kabul etmesi artık sıradan görünmektedir.

Bu çalışmamızda İslâm'ın ortaya çıkışından beri Müslüman dünyası ile Hıristiyan dünyası arasında teolojik, askerî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel faktörlerle şekillenen İslamofobinin mahiyetini, etkilerini ve alınacak önlemleri ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Dinlerarası İlişkiler, İslâm-Hıristiyan Polemiği, İslamofobi, İslâm, Hıristiyanlık, Dinler Tarihi.

ABSTRACT

In the contemporary age, nations can be easily guided by means of literature, media, politics and clerics in line with political, military, economic and especially religious interests. In the world called "the West", it is clear that this horrendous fear that we call "Islamophobia" is behind the ideas, actions, emotions such as Islam and violence against Muslims, formed with fear, anger or indifference.

Within the framework of Islamophobia, it seems ordinary commonplace for the media, politicians, clergy and educators in the West in order to associate Islam and Muslims with any kind of negativity that threatens or defies the personal safety and lives of individuals as a stimulating factor.

In this article, we will examine the nature, effects and measures of Islamophobia that has been shaped by theological, military, political, economic and socio-cultural factors between the Muslim World and the Christian World since the emergence of Islam as well as its effects and precautions to be considered up.

Keywords: Interreligious Relationships, Islamo-Christian Polemics, Islamophobia, Islam, Christianity, The History of Religions.

أليجي، م. "الخوف الافتراضي الذي لا نهاية له في العالم الغربي: الإسلاموفوبيا"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 3 (2021): 366-405

الخوف الافتراضي الذي لا نهاية له في العالم الغربي: الإسلاموفوبيا

مصطفى أليجي
الأستاذ الدكتور
جامعة أرزينجان بن علي يلدريم/كلية الإلهيات

الملخص

في عالمنا الحديث، يمكن توجيه الشعوب بسهولة بما يتماشى مع المصالح السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والدينية بشكل خاص، باستخدام أدوات مثل الأدب والإعلام والسياسة ورجال الدين، ومن الواضح أن هذا الخوف الغريب الذي يطلق عليه مصطلح الإسلاموفوبيا، وراء أفكار وأفعال ومشاعر مثل العنف أو الخوف أو الغضب أو اللامبالاة، تجاه الإسلام كدين والمسلمين في العالم الغربي.

في إطار الإسلاموفوبيا، أصبح من المعتاد قيام وسائل الإعلام والسياسيين ورجال الدين والأكاديميين في الغرب، بربط جميع السلبيات التي تهدد أو تتحدى أمن الأفراد وحياتهم، بالإسلام والمسلمين، أو قبول الإسلام والمسلمين على أنهم العامل المحفز لهذه السلبيات.

في هذه الدراسة، سنناقش طبيعة الإسلاموفوبيا وتأثيراتها، التي تشكلت بفعل العوامل الدينية والعسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين العالمين الإسلامي والمسيحي منذ ظهور الإسلام، والتدابير التي يجب اتخاذها في هذا السياق.

الكلمات المفتاحية: العلاقات بين الأديان، الجدل الإسلامي-المسيحي، الإسلاموفوبيا، الإسلام، المسيحية، تاريخ الأديان.

المدخل

المفاهيم المصطلحية لـ "الشرق-الغرب" والإسلاموفوبيا

في عالمنا الحديث الذي يطلق عليه أسماء مثل "عصر المعلومات" أو "عصر ما بعد الحداثة"، أصبح من المعتاد قيام وسائل الإعلام والسياسيين ورجال الدين والأكاديميين في كافة المجتمعات، وخاصة المجتمع الغربي، بربط جميع السلبيات التي تهدد أو تتحدى أمن الأفراد وحياتهم، بالإسلام والمسلمين، أو قبول الإسلام والمسلمين على أنهم العامل المحفز لهذه السلبيات.

في العصور القديمة، كان "الشرق" و"الغرب" يشكلان عالمين منفصلين جغرافيًا وتاريخيًا وثقافيًا. تم استخدام هذا الفصل لأول مرة في الحرب بين ليديا والميديين (585 ق.م). أما في العصر الحالي، فأصبح الغرب يمثل عالماً "لاهوتياً" يتغذّى بشدة بالتقاليد اليونانية الرومانية واليهودية المسيحية. يقصد بمصطلح الغرب، العالم الذي تمثله الديمقراطيات التعددية الغربية "من الناحية السياسية"، والذي يدّعي أنه يمتلك حضارة ذات تَفَوُّق عالمي "من الناحية الثقافية"، ومع أنه يتمثّل "من الناحية الجغرافية" في أوروبا، إلا أنه تضاف إليه قارات أمريكا وأستراليا،

وبهذا المعنى، من الواضح أن هناك تاريخًا مشتركًا يحدد المواقف المتبادلة بين العالمين الغربي والإسلامي، وعلاقة ثقافية حالة تفاعل دائم. في التحليل الأخير، يبرز موقفان أساسيان بشكل عام في نظرة الغرب إلى "الشرق"، أي الإسلام والمسلمين:

الموقف الأول والأكثر شيوعًا، الاختلاف والصراع الدائم بين العالمين. هذا الموقف يشكل نهجا سلبيا يجمع الجدل والقتال والاحتكاكات والحروب بين الجانبين عبر التاريخ، مع المصطلحات الدينية وغير الدينية في العصر الحديث، ويمزج الاختلافات الدينية والثقافية العميقة مع المصالح السياسية والإستراتيجية، ويحولها إلى فرضية صراع الحضارات القائم، وسيظل قائمًا دائمًا بين الطرفين.

الموقف الثاني والشائع، هو الذي تطور منذ القرن الثامن عشر، ودعمته شخصيات غربية مثل سويدنبورج وغوته وكارلايل. يعبّر هذا النهج عن نظرة إيجابية غير مرغوبة كثيراً، ولكنها تسلّط الضوء على التقارب بين

المتدينين والثقافات، بسبب التّحولات اللاهوتية المتزايدة بعد الحرب العالمية الثانية، مع تحول حوار الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وأنشطة مجلس الكنائس البروتستانتية. هذا النهج يشكل منظورًا يرى كلا الجانبين جزءًا من تقليد طويل الأمد في نهج النّبي إبراهيم، ويرى أن الآمال ستزداد مع التقارب الذي سيحدث، ويرغب في التعايش والمصالحة.[1]

منذ ظهور الإسلام، كانت هناك دائمًا تقاربات وصراعات في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والثقافية بين الشرق والغرب، أي بين العالمين الإسلامي والمسيحي. عندما نقيم هذه العلاقات، نرى انتهاء تفوّق العالم الإسلامي على العالم المسيحي الأوروبي في كل مجال تقريبًا مع بداية القرن الثامن، وقد كانت الشعوب الأوروبية في ذلك الوقت تدرك أيضًا هذا التَّفَوُّق.

نصادف في العصر الحالي، مصطلحًا جديدًا لم يكن موجودًا في التاريخ من وجهة نظر الغرب للإسلام والمسلمين، وهو: الإسلاموفوبيا. يظهر مصطلح الإسلاموفوبيا، الذي يصف الخوف الملفّق الذي ليس له سند حقيقي في نظرة الغرب للإسلام والمسلمين، مفهومًا يشير إلى الخطاب والأعمال الموجهة بشكل أساسي إلى الإسلام والمسلمين في الديمقراطيات الليبرالية الغربية من قبل النشطاء السياسيين في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. يمكننا القول بسهولة إن هذا المصطلح تمّ تطويره لأغراض تحليلية، أولًا في المجال السياسي ثم في الأوساط الأكاديمية والإعلامية.

عبارة Phobos؛ عن كلمة مأخوذة من فوبوس (Phobos)، إله الرعب في الأساطير اليونانية، وتعني في القاموس: "الخوف المرعب"، وتتّخذ أسماء مختلفة وفقًا للشيء أو لحالة الخوف. يعرف مصطلح الفوبيا في قاموس علم النفس بـ (الرُّهاب)، على أنه خوف غير عقلاني وشديد ومستمر من شيء، أو موقف، أو نشاط يعتبره الفرد غير مناسب أو مفرط.[2]

---

1 İbrahim Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmi Araştırmalar*, 15/2 (2003): s. 1-3; Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), s. 31-55.

2 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), s. 291.

وفقًا لنهج التحليل النفسي، ينشأ الرُّهاب من الدّوافع المكبوتة التي تتمّ إعادة تشكيلها، أو من التجارب العاطفية المشروطة، والأشياء الرّهابية التي كانت جزءًا من موقف مؤلم.

من وجهة النظر هذه، يمكننا تقسيم الرُّهاب إلى ثلاث مجموعات بشكل عام رغم وجود العديد من الأنواع المختلفة:

أ. الرهاب تجاه جسم معين: الرهاب الحيواني من الحشرات، والعناكب، والثعابين، والفئران، أو ضد الأحداث أو الظواهر الطبيعية مثل البرق والفيضانات.

ب.الرهاب من حالة معينة: مثل رهاب الارتفاع، ورهاب الأماكن المفتوحة أو المغلقة.

ج. الرهاب من ظاهرة معينة: مثل الإسلاموفوبيا، والرهاب الاجتماعي.[3]

تتكون كلمة الإسلاموفوبيا من كلمتين، وهما "الإسلام" و"الفوبيا أو الرهاب"، وكمصطلح موحّد، يعبر عن الخوف والقلق أو العنصرية، وحتى المعارضة والعداء الصريحَين تجاه الإسلام والمسلمين.[4]

لذلك، فإنّ مصطلح الإسلاموفوبيا، الذي يتغذّى بأقل جرعة من القلق والمعارضة ويتحوّل إلى خوف ورهاب، هو مفهوم واسع متجذّر بين العامة، وفي وسائل الإعلام، والمجال العام، والخطابات السياسية والأكاديمية، ويمكن أن يشرح أكثر التصورات شمولية وذات مغزى عن الغرب من وجهة نظر أكاديمية، ومن المواقف العشوائية التي يشملها المصطلح، والتي تكون أحيانًا مرادفة لكره الأجانب، الكراهية، والغيرة، والشكوك، والازدراء، والقلق، والرفض، والخوف، والاشمئزاز، والغضب.

كلما كانت هذه السلوكيات المعادية للإسلام أكثر انتشارًا واتّساقًا وشدة في مجتمع ما، ترسّخت جذور الإسلاموفوبيا فيه، وعلى هذا النحو؛ فمن

---

[3] Necmi Karslı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", *Dinbilimleri Dergisi*, 13/1 (2013): s. 78-79.

[4] Rachel, A. D. Bloul, "Anti-Discrimination Laws, Islamofobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28/1 April (2008): s. 10; Nihat Uzun, *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), s. 13.

خلال تطوير مصطلح الإسلاموفوبيا مفهومًا اجتماعيًّا ملموسًا ومستخدمًا، اكتسب الغرب سندًا ليس فقط لتحليل مقارن ذي مغزى، ولكن أيضًا لمناقشات تعتمد على معلومات أكثر، وقرارات سياسية أكثر فاعلية،[5] ويرى البعض أن كلمة الإسلاموفوبيا هي مفهوم مهمٌّ ومفيدٌ من حيث فهم ما يفكّر فيه الغرب، وما يكتبه وما يتحدث فيه عن الإسلام والمسلمين، صوابًا كان أم خطأً،[6] لذلك؛ فإن هذا المصطلح بمثابة اختراع غربي بكل تأكيد؛ لأنه مع أن المسلمين عاشوا في دول مثل الصين والهند وروسيا عبر التاريخ، إلا أن الإسلاموفوبيا ظهرت بشكل ممنهج من قِبل العالم الغربي.

عندما نلقي نظرة على تاريخ كلمة الإسلاموفوبيا، نرى أنه تمّ استخدامها باللغة الفرنسية عام 1922 من قِبَل المستشرق إتيان دينيه (ت 1929م) ، وفي السبعينيات للتعبير عن الخلافات أو الاختلافات داخل الإسلام، والتي هي بعيدة كلّ البعد عن معناها الحالي، خاصة بمعنى رفض الأشخاص للتقاليد الإسلامية التي ولدوا ونشؤوا عليها، وقد تمّ استخدام كلمة الإسلاموفوبيا بالمعنى الحالي لأول مرة في الأدب الإنجليزي في 16 ديسمبر 1991، من قبل صحفي مسلم يُدعى طارق مودود في انتقاد صحيفة الإندبندنت لكتاب يسمى "Sacrilege and Civility".[7]

ونرى كلمة الإسلاموفوبيا ضمن خطاب سياسي غربي معاصر لأول مرة في تقرير (الإسلاموفوبيا: تحدٍ لنا جميعًا) (Islamophobia: A Challenge for Us All)، نشرته مؤسسة "Runnymede Trust" عام 1997، وهي مؤسسة فكرية تبحث في العلاقات بين الأعراق في إنجلترا.[8] هذا التقرير مثير للاهتمام لأنه يُظهر أن الإسلاموفوبيا ليست نتاج 11 سبتمبر، وأن الخوف والرهاب من الإسلام منذ قرون في الغرب أصبح أكثر وضوحًا في

5 Erik Bleich, "Defining and Researching Islamophobia", *Middle East Association of North America*, 46/2 (2012): s. 180-186.

6 Cris Allen, *Written Submission to the Re-Launched All Party Parlimentary Group on Islamophobia*, (Birmingham: University of Birmingham, 2011), s. 23.

7 Uzun, *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*, 14-15; Hilal Barın, *İslâmofobi ve Daeş*, (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016), s. 49-50.

8 *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia", Commission on British Muslims and Islamophobia, (London: Runnymde Trust,1997) s. 1, 3.

العشرين عامًا الماضية. أحد الجوانب الأكثر لفتًا للانتباه في التقرير، هو أنه عندما يعرّف الغرب الإسلاموفوبيا، فإنه يشير إلى جميع المواقف السلبية النمطية التي تبرز الشكوك العميقة تجاه الإسلام كدين، والخوف الملموس من المسلمين كشعب، بلغة جدلية.

في الوقت نفسه، توصل التقرير إلى الاستنتاجات التالية من أجل تبرير الإسلاموفوبيا بل وإضفاء الشرعية عليها؛

أ. الإسلام دين رتيب، وثابت، ومنغلق على التغيير.

ب. الإسلام تقليد مختلِف تمامًا، وليس له قيمة مشتركة مع الثقافات الأخرى، ولا يتأثّر بها ولا يُؤثّر فيها.

ج. الإسلام تقليد من الدرجة الثانية بالنسبة للغرب، وهو في نظره دين همجي، وغير عقلاني، وبدائي، ومتحيّز جنسيًّا، ولا ينسجم مع القيم الغربية.

د. الإسلام دين عنيف وعدوانيّ ومهدّد وداعم للإرهاب ومنخرط في صراع الحضارات.

هـ. يُنظر إلى الإسلام على أنه أيديولوجية سياسية، ويُعتقد أنه يُستخدم للتفوق السياسي والعسكري.

و. نقد المسلمين للغرب، يمثل منطقًا باطلًا وغيرَ صحيح.

ز. المذهب الرئيسي في الإسلام هو السنة، والمذاهب الأخرى مجرد هرطقة وانحرافات.

ح. يُستخدَمُ عداءُ الإسلامِ (الإسلاموفوبيا) لتبرير الممارسات التمييزية ضد المسلمين وتهميشهم وإبعادهم عن المجتمع.

ط. لهذه الأسباب، فإن الإسلاموفوبيا ظاهرة طبيعية وعادية بالنسبة للغربيين.[9]

منذ الهجمات الإرهابية على برجي مركز التجارة العالمي في 11 سبتمبر 2001، تم استخدام الإسلاموفوبيا على نطاق واسع من قبل وسائل الإعلام

[9] *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia", s. 2.

ومراكز الفكر في المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة لِنَقْلِ "القلق العميق والمخيف" في المجتمعات الغربية ضدّ الإسلام والثقافات الإسلامية، والتعبير عن مشاعر العداء التي لا أساس لها من الصِّحة تجاه الإسلام.

لذلك، فإن الإسلاموفوبيا، كمصطلح مقبول عمومًا على أنه امتداد لمصطلح "كراهية الأجانب" (xenaphobia)، يمثّل العداء أو وجهة النظر المتحيزة تجاه الإسلام والمسلمين وما يتعلق بهم. على الرغم من ذلك، ينظر المسلمون إلى الإسلاموفوبيا على أنها انتهاكٌ لحقوق الإنسان وتحدٍ للاندماج المجتمعي، سواء على شكل عنصرية أو تمييز أو بشكل أكثر عدوانية، وبحسب رأيهم، يُعرَّف هذا المصطلح بأنه: عداء لا أساس له من الصحة للإسلام، ويستهدف على وجه التحديد، شعوب الشرق الأوسط والعرب وجنوب آسيا.[10]

يمكننا أن نقول: إن مصطلح الإسلاموفوبيا، الذي يقبله الأكاديميون الغربيون في الوقت الحالي مفهومًا علميًّا ملموسًا وعمليًّا واجتماعيًّا ومقارنًا، وتستند إليه كل من المناقشات العامة والقرارات السياسية الفعالة، يمثل ظاهرةً تتكوّن من أربع طبقات:

أ. الأحكام المسبقة، وتظهر في الطبقة الخارجية من الإسلاموفوبيا، وتتجلى في وسائل الإعلام والمحادثات اليومية.

ب. التمييز أو العداء، هي مواقف ملموسة وسلوكية ناتجة عن التحيّزات، ويمكن رؤيتها في عالم الأعمال وقطاعات التعليم والصحة.

ج. الإقصاء، ويتجلى في مجالات السياسة والإدارة كنتيجة أخرى للتمييز.

د. العنف، وغالبًا ما يحدث باعتباره البعد السلبي الأكثر وضوحًا في الطبقة الأخيرة من الإسلاموفوبيا، في شكل عنف لفظي، أو بشكل عام كتخريب أو اعتداء جسدي، وحتى تهديد للحياة.[11]

[10] Tuba Er - Kemal, "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): s. 755; Hakan Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29(2017): s. 153.

[11] *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia", s. 41.

في هذا السياق، سنحاول أولاً؛ الكشف عن طبيعة نظرة العالم الغربي تجاه الإسلام والمسلمين، فبما أن الغرب يمثل منطقة قوية وفعّالة في عالمنا المعاصر، فإن وجهة نظره هي المسيطرة والقوية في الصور والمخاوف السلبية التي قد تنشأ عن الإسلام في جميع أنحاء العالم. ثانيًا؛ سنقوم بتقييم طبيعة الظاهرة الغربية الراسخة المسماة بالإسلاموفوبيا، والعواقب الرئيسية لها، وآثارها على المسلمين، والتدابير التي ينبغي اتخاذها من الجانبين.

1.1. تفسير الكتاب المقدس بالخوف: العوامل اللاهوتية للإسلاموفوبيا

من الصعب تقييم الإسلام والمسلمين بشكل مباشر بناءً على الكتاب المقدس من وجهة نظر لاهوتية؛ لأن الإسلام ظهر بعد كتابة نصوص الكتاب المقدس المسيحي. لهذا السبب، كان لوجهة النظر اللاهوتية حول الإسلام أرضية زلقة للغاية من حيث السياق،[12] ومع ذلك، من وجهة النظر التقليدية القائمة على الكتاب، فإن السلوك تجاه الآخر واضح، فإذا كان "الله محبة"، فإن الخوف موجه ضدّ كل ما هو غير طبيعي وغير إلهي وغير منطقي: "لأن الله لم يعطنا روح الخوف، بل أعطانا عقلًا سليمًا بروح القوة والمحبة (تيموثاوس الثانية 7/1)." لذلك، لدى المسلمين آراء معارضة؛ مثل عدم الإيمان بألوهية النبي عيسى وكونه الإله المخلص الذي مات على الصليب، وادعائهم بتحريف نصوص الكتاب المقدس المسيحي، وأن المؤمنين بهذا الدين يتبعون تقليدًا خاطئًا وباطلًا يريد أن يحلّ محل المسيحية الصحيحة. وفقًا لوجهة النظر اللاهوتية النظرة اللاهوتية لأهل الكتاب (يهود ونصارى)، فإن نبيّ الإسلام، النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم)، قد تأثر بشدة بالتقاليد اليهودية والمسيحية أثناء تكوين إيمانه الخاص، لكن الرسالة (القرآن الكريم) التي قدّمها لا يمكن أن تكون من أصل إلهي، لأنّها تتعارض مع الكتاب المقدس وخاصة العهد الجديد على حدّ زعمهم وادّعائهم.

لقد كان للأدب الجدلي (اللاهوتي) المبكّر، تأثير كبير على تشكيل هذه النظرة اللاهوتية التقليدية. على وجه الخصوص، أشار المجادلون البيزنطيون (على سبيل المثال؛ يوحنا الدمشقي، ثيودور أبو قرة [ت 820]

[12] Colin Chapman, "Thinking Biblically About Islam", *Themelios*, (April III, 1978): s. 66-78.

إلى الإسلام على أنه "دين وثني" أو "دين السيف" أو "عمل الشيطان" أو "طائفة مسيحية هرطقية". وكانوا ينظرون إلى القرآن الكريم على أنه "عبثي ولا معنى له"، وأن النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم) "أريوسيًا" في الغالب، وأحيانًا "المسيح الدجال" المذكور في العهد الجديد (متى 23/24–27؛ يوحنا الأول 23/2)، أو "نبيّ كاذب" عثر على الكتاب المقدس مصادفة. وفقًا ليوحنا الدمشقي، المسلمون هم ساراسين أو ساراكينوس، أي "الذين طردوا من منزل سارة"، وهم "أبناء هاجر"، الذين ورد ذكرهم في الكتاب المقدس، حيث طردوا إلى صحارى شبه الجزيرة العربية، بسبب الموقف الغيور لسارة أمّ اليهود، وبالنسبة لثيودور أبو قرة، الذي عاش بعد قرن من الزمان، فإن المسلمين "مجموعة هرطقية منفيّة تنحدر من إسماعيل، ورد ذكرها في التوراة."[13]

لم يتغيّر الوضع بالنسبة للكاتب اللّاتيني في أقصى الغرب، حيث اعتبر الإسلام أهم تهديد للمسيحية وتحدّيًا وهرطقةً وعبادةً وثنية. قدمت كلّ تلك الأفكار، المساهمات النظرية الأولى لتكوين النظرة الغربية التي ستتشكّل بعد ذلك تجاه المعتقدات والممارسات الإسلامية،[14] وحتى اليوم، وفقًا للفهم الذي تقوم عليه أسوأ الصور اللاهوتية، اعتبر الإسلام والمسلمون بؤرة "كل قيم الكفر."[15]

نتيجة لذلك، ساهم في ظهور النهج اللاهوتي خلال العصور الوسطى، فكرة أن الإشارات التي وردت في القرآن الكريم تجاه الظواهر اليهودية والمسيحية وقصص القرآن وتقييماته للمسيحيين، غير متوافقة ومتناقضة مع الرسائل التي جاء بها الإنجيل، وأدت هذه النظرات المتوترة والسلبية إلى الحيرة وانعدام الثقة من جهة، والذعر والقلق من جهة أخرى. بعد الحرب العالمية الثانية، حدث تحول لاهوتي في العالم الغربي، وخاصة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، مع المجمع الفاتيكاني الثاني (1962–1965). حيث إن الانفتاحات اللاهوتية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والتي

[13] Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ismaelites*, (Louvain: E. J. Brill 1972), s. 68; Oleg Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem", *Ars Orientalis*, (1959): s. 44.

[14] Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", s. 4-6.

[15] Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu*, s. 285-289.

وضعت الحوار مع الآخرين، وخاصة المسلمين واليهود، على جدول أعمالها اللاهوتي، جلبت وجهاتِ نظرٍ جديدةً في نظرة الغرب للمسلمين.

بناءً على ذلك، يتمّ تقييم المسلمين اليوم من خلال وجهات نظر لاهوتية مختلفة، ولكنها غنية ومتعددة الأبعاد في ظل المناهج اللاهوتية الجديدة التي تسمّى الإقصائية والشمولية والتعددية. على سبيل المثال، لوحظ أن الإقصائيين يعتزمون إدامة الصورة السلبية التقليدية تجاه الإسلام. في هذا الصّدد، فإن نماذج الكتاب المقدس التي تستخدمها الهياكل اللاهوتية الإقصائيّة مثل الكنيسة الأنجليكانية تجاه المسلمين، هي بشكل عام أكثر النماذج سلبية، ووفقًا لهذه المراجع اللاهوتية، يتم ربط الإسلام بالمسيح الدّجال أو بمدعي النبوة الذين سيظهرون في آخر الزمان، وبذلك أصبح الإسلام مجدّداً، المركز الذي يعادي المسيح، وتلتقي فيه حيث جيوش الشر وحكام الظلام. ويدَّعون أنَّ النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ليس سوى أحد الكهنة اليهود، الذي عادوا المسيح، وتسببوا في صلبه.

يقيِّمُ "المنظور الشامل"، الذي نشأ تحت قيادة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، المسلمين بشكل أكثر إيجابية نسبيًّا، فبالنسبة لعلماء اللاهوت الكاثوليك الذين أدخلوا نهجًا جديدًا مثل الحوار في قاموس الدين، لا ينبغي التّغاضي عن تأكيد المسلمين إيمانهم بإبراهيم (عليه السلام)، وخاصة التقديس والوعد الذي قطعه الله (تعالى) لإسماعيل في الكتاب المقدس. حيث يقبل المسلمون يسوع المسيح نبيًّا عظيمًا، ويحترمون أمه السيدة مريم (عليهما السلام)، ويؤمنون بالآخرة، ويتقربون من الله (تعالى) بالصلاة والزكاة، ومع هذه الجوانب، فإن خطة الخلاص النهائية للمسيح تحيط بهم أيضًا. يتصرف النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) مثل الأنبياء العبرانيين، لاهوتيًّا واجتماعيًّا. حتى داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، طرح بعض علماء الدين، مثل خوليو باسيتي ساني، أفكارًا أبعد من ذلك، حيث يرى أن النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم) هو معلم إلهي أرسل لإعداد المجتمع العربي وفقًا لتعاليم المسيح، ويعتبر أن الإسلام هو المرحلة التحضيرية التي ظهرت في المراحل الأخيرة من المسيحية من أجل الخلاص الأخروي.

أما الغربيون الذين ينتجون لاهوتات "تعددية" مثل جون هيك وهانز كونغ وويلفريد كانتويل سميث ، فيرون في الإسلام ردًّا إيجابيًّا وصحيحًا

على الله (تعالى)، وبذلك فهم الشخصيات ذات النظر الأكثر إيجابية عن المسلمين في الغرب، حيث إن الإسلام هو أحد التقاليد الدينية التي يرجع إليها التّعدديون بشكل إيجابي، خاصة في فهم الخالق المتعال المطلق.

نتيجة لذلك، عندما نحاول أن نفهم الدور البارز في الموقف اللاهوتي للغرب (اليوم) تجاه المسلمين والإسلام، نرى أن نتائج التناقض الصريح للإسلام مع القيم المسيحية، والتي تنتقد المسيحية على ظواهر مماثلة أو شائعة، يتم تقييمها بمفاهيم لاهوتية مختلفة تماماً عن بعضها، وهي إقصائية وشمولية وتعددية.

2.1. الغرب المسيحي الذي يخترع مخاوفه: عوامل تاريخية

في العصور اليونانية والرومانية القديمة، كانت المجتمعات الغربية تخشى والأعداء الآسيويين تكرههم، وحتى قبل الإسلام، كانت الحضارات الغربية تعتبر الشعوب العربية والفارسية "دنيا" و"أدنى" و"من الدرجة الثانية" و"همجية بربرية"، بينما كانت تعرف نفسها على أنها "حضارية" و"محبة للحرية."[16] لذا فإن الصورة السلبية للغرب عن الشرق لم تكن مجرد مشكلة العصر الحديث، وهذا الخوف الذي كان موجودًا لدى الغرب ضد أعدائهم الشرق، استمر في العصر الإسلامي أيضًا. من وجهة النظر هذه، كان المسلمون هم أعضاء الدين الذي اعتبر معارضًا ومخالفًا لهم دائمًا، مع أنه لديهم مساحة المعيشة المشتركة الأكبر والقضايا الأكثر تشاركًا معهم. لدرجة أنه على الرغم من أن العالم الإسلامي أصبح قضية لاهوتية وسياسية جديدة للمسيحيين منذ اليوم الأول لشروق شمس الإسلام، إلا أنه بدأ الشعور بهذا الأمر يزداد أكثر فأكثر كقضية سياسية، بعد سيطرة المسلمين على معظم دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا التي كانت تحت السيطرة البيزنطية، في القرنين السابع والثامن الميلاديين.

لكن المشكلة الأكبر هي أن المسيحيين يفتقرون إلى المصادر الأولية عن الإسلام والمسلمين رغم كل الفرص، وبدلًا من ذلك يعتمدون على مصادر كاذبة وخرافية.[17] من وجهة النظر هذه، ومع الحروب الصليبية التي بدأت في القرن الحادي عشر، ظهرت أقسى وأشد فترات نظرة الغرب

[16] Uzun, *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*, s. 23.

[17] Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", s. 6.

للإسلام بشكل ملموس، إذ إن كراهية الصليبيين وعداوتهم للإسلام والمسلمين، امتزجت بمغامراتهم الشرقية الخيالية، وأدى ذلك تدريجيًّا إلى ظهور أكاذيب جديدة واستفزازات خاطئة. في هذه الفترة، كان الحكاة والقصاص الأوروبيون الذين كتبوا أساطير عن الإسلام، يسافرون من قرية إلى أخرى، ومن مدينة إلى أخرى، لاستفزاز الناس ودفعهم للحروب الصليبية الطويلة التي استمرت لعدة قرون. في هذه الأساطير، تم تصوير المسلمين بصفات غير لائقة مثل "عداوة المسيح"، و"الكفر"، و"جماعة الجحيم الأبدي"، و"الوثنية"، و"البربرية"، و"الغدر"، و"الظلم" و"انعدام الاخلاق". بالإضافة إلى ذلك، في هذه الأدبيات كانت هناك أيضًا معلومات خاطئة عن العقيدة الإسلامية، مثل الادعاء بأن المسلمين يعبدون النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم).[18]

بمعنى ما، يمكن تسمية هذه الحقبة الزمنية باسم "حقبة التحديات" المتبادلة. لدرجة أن العالم الغربي في تلك الفترة كان يُقيِّم المسلمين على أنهم سلبيون ومدمِّرون ومعادون بشكل عام، ووصفهم بأفكار غير عادلة وأساطير ملفقة، حتى أنهم وصفوا النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم) بأنه "كاهن مسيحي منحرف" (حاشا) أو حتى "كاردينال سابق" أراد الانتقام من العالم المسيحي لعدم انتخابه لمنصب البابا، وفي التحليل الأخير، اعتبر الإسلام "طائفة منحرفة" منفصلة عن النهج المسيحي التقليدي، بتعاليمها عن المسيح أو مريم أو الكتاب المقدس أو الحواريين.[19]

على مدى القرون الأربعة التالية، أتيحت الفرصة للغزاة المسيحيين لرؤية المسلمين عن قرب، الذين اعتقدوا أنهم يسبحون في "الثروة" و"الرفاهية" بسبب الإشاعات، وعاشوا فرصة الاستمتاع بثروات الشرق الرائعة.

خاصة في الفترة المسماة "عصر نهضة القرن الثاني عشر"، ومع تجسيد تجارب التعايش "الأندلسي" (Convivencia Andulusia) والتقارب الذي

---

[18] Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batıya Etkileri*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), s. 88-90.

[19] Katya Vehlov, "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)", *Islam and Christian-Muslim Relations* 2 (1995): s. 232-233.

قدّمه الإسلام، أظهر المسلمون الذين يعيشون في حوض البحر الأبيض المتوسط في مدن مثل مالطا وصقلية، بوضوح نهجهم الإيجابي تجاه المسيحيين واليهود. بفضل هذه الإسهامات الإيجابية، خلال عصر النهضة (حوالي 1150–1500)، ترجمت الكلاسيكيات اليونانية والهندية القديمة "المفقودة"، في مجالات مثل الفلسفة والرياضيات والعلوم والطب، والتي كانت ترجمتها المتواجدة في الغرب باللغة العربية فقط، إلى اللاتينية في إسبانيا وإيطاليا، وعلى الرغم من حظرها رسميًّا عام (1277)، استمرت الرشدية اللاتينية في الانتشار، واستمر الفكر الإسلامي في التأثير على الغرب بعمق، لدرجة أن المفكر المسيحي توما الأكويني (ت. 1274) رأى الفكر الإسلامي على أنه تحدٍّ ولا يمكنه أن يظل غير مبالٍ به.[20]

وبينما ضعفت قوة المسيحية تدريجيًّا خلال عصر النهضة، ومع الإسهام القوي للأندلس بكل مجدها، بدأ الإسلام يحظى بالإعجاب بصمت وسرية من قبل الأوساط العلمانية، وقدم كثقافة مهمة ونموذج حضاري مختلف عن التقاليد اليهودية–المسيحية، حتى وصل الأمر إلى تقليده من قبل الأجيال الشابة في تلك الفترة، وهكذا، فإن الإسلام الذي سعى إلى تشويه صورته على المستوى الديني واللاهوتي لقرون، جمع مؤيدين سريين، وكان يُنظر إليه على أنه قيمة محايدة، وحتى كتقليد غني رغم انتقاده لاهوتيًّا. نتيجة لذلك، يمكن القول إنه في عصر النهضة، ربما استمرت الكراهية للإسلام، لكنه وُضع كنموذج ملموس ضد المسيحية التي كانت تعتبر الحقيقة المطلقة.[21]

أخذت النظرة الغربية للإسلام والمسلمين، التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر، شكل صورة "حضارة متخلفة"، "في حالة انحطاط"، "مريضة أو تحتضر"، وأصبح العالم الإسلامي، الذي كان في حالة اضطراب سياسي منذ الحقبة الاستعمارية، الهدف الرئيسي لنهج الإقصاء الغربي، ممّا جعله نتاج المخاوف الثقافية المتجذرة في الغرب.

كنتيجة لذلك، يمكن القول إنه في كل الفترات منذ ظهور الإسلام، كان الغرب محاطًا بالخوف والعداء والتحيّزات والآراء المسبقة حول الإسلام والمسلمين في كل مجال، من الجدل إلى الفولكلور ومن الموسيقى إلى

[20] Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", s. 12-13.

[21] Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", s. 7.

الأدب، بدرجة لا يمكن قياسها على أي دين آخر.[22] فمن ناحية، كان هناك تركيز قوي على الاختلاف الديني بين الإسلام والتقاليد اليهودية والمسيحية، ومن ناحية أخرى، تشكل المنظور التاريخي للغرب إلى حدّ كبير بمشاعر مناهضة للإسلام، بسبب التوسّع والتمدّد السريع للعالم الإسلامي، وعلى هذا النحو، كان النبي هو صاحب الدور الأكثر سلبية في صورة الإسلام لدى الغرب، حتى العصر الحديث. حيث كان يُنظر إليه على أنه شيطان وساحر (حاشا) في كل عصر تقريبًا، ورسالته عبارة عن بدعة وانحراف ووثنية.

3.1. الخوف المتجه إلى الغرب: العوامل الديموغرافية الثقافية التي يسببها العمال والمهاجرون

يظهر البعد الحالي لخوف الغرب من الإسلام والمسلمين بشكل كبير، ولا سيما في وقتنا الحالي، حيث تعدّ مشاكل اندماج العمال والمهاجرين، وتزايد الحوادث الإرهابية، وظهور مجموعات متشددة مثل القاعدة وداعش، من بين العوامل الحالية.

في الغرب، يصنف المسلمون على أنهم مهاجرون، ولاجئون سياسيون، وعمال، ومسلمون اعتنقوا الإسلام. منذ السنوات العشرين إلى الثلاثين الماضية، تزايد عدد المسلمين في الغرب بمعدل يمكن أن يسبب قلقًا اجتماعيًا واقتصاديًا، ويقال: إن عدد المسلمين الذين يعيشون في الغرب سيصل إلى ٪20 بحلول عام 2050. بينما يكتب بعض الكتاب الغربيين بشكل استفزازي؛ أن أوروبا ستتحوّل إلى الإسلام في المستقبل، اعتاد الغربيون في جميع الفئات تقريبًا، على رؤية المساجد والمراكز الإسلامية، أحيانًا على شكل مراكز ثقافية، إلى جانب الكنائس والمعابد اليهودية في العديد من المدن.[23]

قُدّم المهاجرون المسلمون الذين ذهبوا إلى الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة أولئك الذين جاؤوا لسد نقص العمالة في أوروبا القارية

---

[22] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 158.

[23] L. John Esposito, "Bir Batı Olgusu Olarak İslam", *Avrupa ve Amerika Müslümanları*, çev. Cem Demirkan - Deniz Öktem, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), s. 23.

بعد عام 1960، كمجرد عمالة إلى المجتمعات الأوروبية. لم يواجه هؤلاء العمال أي ردّ فعل سلبي، باستثناء مشاكل التَّكَيُّف في أول (10–15) سنة، حتى أن الغربيين كانوا غير مبالين بالمسلمين الذين يعيشون في مجتمعاتهم لفترة طويلة، ولم يستطيعوا إدراك مشاكلهم الإنسانية الأساسية. نتيجة لذلك، لم يستطع المسلمون المهاجرون والعاملون من الحصول على المكانة التي يستحقّونها على المستوى الاجتماعي والسياسي الغربي لفترة طويلة.

ولكن في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، انخفض الطلب على العمال المهاجرين، لكن مع استمرار عمليات الدخول إلى أوروبا بأشكال مختلفة مثل اللجوء السياسي أو الزواج أو الطرق غير القانونية، زاد وجود المسلمين في المجتمعات الأوروبية بشكل كبير، وخاصة في المجالات الاجتماعية المختلفة، وقد بدأ هذا الوضع في خلق ردود سلبية تدريجيًّا، ونتيجة لذلك، أصبح المهاجرون المسلمون محور الإقصاء الاجتماعي وهدف الكراهية، بدلًا من قبولهم كـ "جيران" و"زملاء" و"مواطنين" و"أتباع دين."[24]

بدأ ربط الآراء السلبية بالدين ثم التحوّل إلى الخوف في الغرب عمومًا، بالحوادث الإرهابية الدامية التي حدثت بداية من أواخر التسعينيات. على سبيل المثال؛ في الاستطلاعات التي أجراها المجلس الإسلامي لحقوق الإنسان حول العمال المسلمين والمهاجرين الذين يعيشون في المملكة المتحدة، ذكر أكثر من نصفهم أنهم تعرضوا لسلوكيات عدائية وعنصرية، وتحرشات لفظية، وسخرية من هويتهم العرقية والدينية، ومن ناحية أخرى، في الاستطلاعات التي أجريت مع السكان المحليين في ألمانيا وفرنسا، حيث تتواجد البنية الديموغرافية الإسلامية بشكل مختلط ومرتفع، برزت أفكار تتعلق بأن المهاجرين والعمال المسلمين لا يريدون الاندماج في المجتمع، ويشكلون تهديدًا على هوية الدولة، ويرفضون القِيم الغربية، وأن هناك اختلافًا ثقافيًّا كبيرًا وعميقًا مع المسلمين.[25]

---

[24] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 156.

[25] Hüseyin Türkan, *Avrupa'da Yükselen Ayırımcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*, (İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi Yayınları, 2015), s. 31-32.

4.1. العوامل الإعلامية للإسلاموفوبيا على الطريق من الواقع الكاذب إلى الخوف الافتراضي

من أكثر السمات المميزة للفترة الحالية، التي يُستخدم فيها الإعلام لا سيما وسائل التواصل الاجتماعي، بشكل فعال، استمرار وجهة نظر الاستشراق الكلاسيكي تجاه الإسلام والمسلمين بطريقة غير منضبطة، ولكن واعية في الغالب، بل تحولت هذه النظرة إلى شكل استشراق ما بعد الحداثة هو أمر خطير لأنه يتحكم في وعي الأشخاص وإدراكهم، و"يجدّد العداوات التاريخية" بمشاريع أكثر شمولًا ومنهجية أو عمقًا. بالنسبة لكتاب الإعلام الغربيين الذين يستخدمون لغة سلبية، فإن الإسلام هو مُعتَقد يهدّد الأديان الأخرى، ويغرق البشرية في الظلام المخيف، ويستخدم التعصب لدرجة العمى بدلًا من المنطق، ويسعى جاهدًا للنأي بنفسه عن الآخرين بالقوة.[26]

من وجهة النظر هذه، تقدم وسائل التواصل الاجتماعي وجهة نظر غربية حادة كوسيلة تواصل ما بعد الحداثة. حيث تمتلك التطبيقات "غير الخاضعة للرقابة والبعيدة عن الحياة الأكاديمية" مثل فيسبوك أو تويتر، القدرة على إشعال الأفكار بشأن الإسلام لجميع الشرائح، سواء من قبل أولئك الذين يتصفحون الإنترنت بشكل عرضي أو يشاركون أفكارهم بوعي، وتعكس هذه التطبيقات آلاف الأفكار الداخلية مثل "سبورة الوعي" لكل إنسان باختصار، هذه البيئة المسماة بـ "الفضاء الإلكتروني"، عبارة عن مكان يمكن فيه كتابة خطاب الكراهية حول أكثر القضايا خطورة، بارتداء البيجامات، لأنها تتيح للجميع فرصة الكتابة من المنزل. حيث يعمل من يطلقون الكراهية على الإنترنت ويسمّون بـ "كارهي الإسلام على الإنترنت"، على تأجيج أتباعهم بالكراهية والتحيّز والآراء المسبقة، ويتجلى ذلك في الحديث المحموم والغاضب عن المسلمين. على سبيل المثال؛ لاقى الادّعاء بأن الرئيس الأمريكي الأسبق باراك أوباما، هو في الواقع طفل من علاقة غير شرعية بين مالكوم إكس مع امرأة مسلمة، رواجًا وانتشارًا كبيرًا، على عكس حملات الخوف القائمة على أدوات الاتصال التقليدية.[27]

---

[26] Türkan, *Avrupa'da Yükselen Ayırımcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*, s. 23-30.

[27] Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 93-101.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا المنظور الجديد، الذي يتم تغذيته أو تزيينه بوسائل التواصل الاجتماعي، والذي يتيح إنتاج الخوف من المسلمين وتسويقه، يضع أيضًا موضع التنفيذ، أساليب تربوية ثقافية جديدة تتعمّق وتحاول التحكم بشكل مباشر في الوعي البشري. على سبيل المثال، في بيئة يتمّ فيها تسليط الضوء على صناعة الترفيه، مثل السينما، يتم تلميع صورة مشوهة وشيطانية للإسلام باستخدام أساليب عملية تعليمية، وهي أكثر فعالية من الأساليب التقليدية. لدرجة أنه، يتمّ التغاضي عن جميع القواعد الأخلاقية، وتصوير الإسلام بشكل دائم على أنه المصدر الأساسي للإرهاب، وإظهار المسلمين كإرهابيين، بأدوات وسائل الإعلام التي يمكن أن تصل إلى كل فئة عمرية وكل فئة اجتماعية واقتصادية، في البرامج التلفزيونية الكوميدية والتصريحات السياسية والتجمعات المزينة بالخطابات الديماغوجية والمسلسلات والأفلام والرسوم الهزلية والرسوم المتحركة.[28]

نتيجة لذلك، تعكس وجهة النظر السائدة لوسائل الإعلام الغربية حول هذه القضية أنه لا توجد أرضية مشتركة بين العالمين، وأن الصراع شبه حتمي، وأن المسلمين يشكلون تهديدًا للمعايير الغربية، كما يتم تقديم الإسلام بديلًا للقيم الغربية، ويظهر تصور الإسلام، الذي تغذيه وسائل الإعلام من جميع الجوانب، على أنه "دين ذو تقليد نصي معقد" و"حضارة متدهورة" غير قادرة على مجابهة تحديات العالم الحديث. ويصدرون صورة الإسلام في أكثر صوره تطورًا، من وجهة النظر الإعلامية هذه، بمثابة ميناء بسيط استخدام لنقل الحكمة اليونانية إلى الغرب.[29]

5.1. انعكاسات الخوف من اللاوعي إلى الوعي: العوامل الفكرية للإسلاموفوبيا

من وجهة نظر فكرية، يمكن القول إن الغرب عموماً ينظر إلى الإسلام والمسلمين بفهم "استعماري متقدم"، وكمفهوم جديد للغاية، يشير مصطلح الاستعمارية المتقدمة، إلى استعمار عقول السكان المحلّيين وفقًا للقيم

[28] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 159.

[29] Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", s. 31.

الغربية بدلًا من الأرض، على عكس الاستعمار التقليدي، أي: "تهجين العقول المحلية من خلال تطعيمهم بالفكر الغربي من خلال الانثقاف."

الغالبية العظمى من المسلمين الذين يعيشون في الغرب هم من أبناء أولئك الذين عاشوا في أراض كانت ذات يوم مستعمرات لدول أوروبية أو الذين جاؤوا إلى أوروبا مهاجرين من هذه الأراضي، وبالنسبة للعالم الغربي اليوم، الذي تطور من العقلية الاستعمارية التقليدية إلى المتقدمة، من الصعب بشكل مزعج الخروج من علاقة الحاكم-المحكوم، والدخول في "قالب المواطن المتساوي في الحقوق" مع المسلمين. على سبيل المثال، تراجعت فرنسا، وهي واحدة من أكبر القوى الاستعمارية، عن النهج الليبرالي الذي اتبعته في ماضيها، واتّبعت سياسة تقوم على مبدأ عدم قبول البنية الديموغرافية المتغيرة لصالح المسلمين، والتفاعل القوي والعنيف تجاه المسلمين، لدرجة أنه عندما يعترض المسلمون على الأجندات المصطنعة المنتجة عن الإسلام في مثل هذه البلدان (مثل أزمة الرسوم الكاريكاتورية في هولندا)، يتم تفسير هذا الوضع في إطار الحرية الدينية، وعلى أساس القيم الأوروبية المشتركة، وليس كخطاب عداء وكراهية.

بهذا المعنى، فإن بعض الدوائر الفكرية اليمينية المتطرفة في أوروبا وأمريكا، تتحوّل تدريجيًا نحو اتجاه معادٍ للإسلام، وتشكل شبكة إخبارية قوية فيما بينها، وتنظم هذه القطاعات، التي لها أيضًا علاقات وثيقة مع الدوائر المؤيدة لإسرائيل، أنشطة مشتركة، وتنخرط في تعاون مالي ضخم. تعمل مثل هذه الدوائر الفكرية، التي تنتج هي نفسها الخوف من الإسلام، وتسعى إلى إظهاره دائماً وتحويله إلى "صناعة ثقافية"، على إعداد الجماهير وتوجيههم وفقًا لهذا الخوف، من خلال الاستفادة من وسائل الإعلام. تناقش هذه الدوائر باستمرار مع الفكرة الرئيسية للّاعقلانية القيم غير الغربية، وتخلف الآخرين في المجال الفكري، وهكذا، فإن هدف الفكر الغربي لتحويل العالم إلى بنية متجانسة، يواجه الإنسانية دائمًا كإيديولوجية احتكار الحقيقة وتوحيدها. في التحليل النهائي، وفقًا لهذا الفكر، لا يمكن أن يكون تطور المجتمعات غير الغربية ممكنًا إلا من خلال خريطة الطريق التي توفرها العقلية الغربية، لأن الغرب، الذي بدأ ظاهرة التاريخ مع المسيح وسينهيها بالنزول الثاني للمسيح، يريد أيضًا أن يتطور بعالم الفكر الإنساني، ويتقدم على مستوى تاريخي احتكاري.

لذلك، يمكننا القول إن الفكر الغربي يتّبع مفهومًا احتكاريًّا وجوديًّا للموضوع في نظرته للإسلام والمسلمين. في هذا التصوّر الغربي المتواجد منذ اليونان القديمة، والذي قيمه مفكرون مثل هيدجر ودريدا، يتم استخدام لغة متضاربة من أجل فرض الوجود الغربي وقيمه، ولا يمكن فهم وجهة النظر هذه دون ربط من يسمّون "بالآخرين" بالغرب وجعلهم يتبنون أنفسهم نماذج يحتذى بها، ولكن وجهة النظر هذه، كفلسفة قوة، تسبب دائمًا عنفًا من جهة أخرى، وتهدف إلى تدمير الآخر مع تمجيد عالم الوجود بطريقة مزدوجة (بمفاهيم معاكسة مثل الصواب والخطأ، والشرق والغرب).[30]

إلى جانب كل هذا، هناك في الغرب الفكري شريحة فكرية بديلة، ترى في الإسلام تقليدًا شقيقًا، مثل اليهودية والمسيحية، لاتباعه نهج النبي إبراهيم (عليه السلام)، وأولئك الذين يدعمون وجهة النظر المنصفة هذه (على سبيل المثال، إدوارد سعيد، وجون إسبوزيتو، وجون فول، وبروس لورانس، وغاري ويلز)، يعارضون عزل الإسلام وتهميشه وإبعاده عن النهج الإبراهيمي وتصويره على أنه تقليد شيطاني، باتهامه بأفكار تثير العداء للإسلام مثل الأصولية والعنف والتطرف والإرهاب.

وعلى الرغم من أن المسلمين يقابلون هؤلاء الأشخاص بتردّد أحيانًا، إلا أنهم غالبًا ما يبدون اهتمامًا بهم، لأنّ العالم الإسلامي حسب رأيهم لا يشكل قطعة واحدة، بل هو عالم متعدّد المكونات كديناميكية، والإسلام يحتوي على نقاشات غنية ومتسامحة وديمقراطية. لذلك، وفقاً لهم، يجب تقييم المشاكل في العالم الإسلامي بشكل صحيح ضمن سياقها الاجتماعي والفكري والسياسي. في هذا الصّدد، فإن الاختلافات الثقافية القائمة بين العالمين، ليست بالضرورة عميقة بما يكفي للتسبّب في أزمات وجودية وصراعات عنيفة ومواقف مروعة. في التحليل النهائي، يرى هؤلاء المثقفون أن الدين الإسلامي ليس تهديدًا عسكريًّا أو عدوًّا عنيفًا، ولكنه بمثابة وجهة نظر فكرية بديلة للعالم وتحدّيًا روحيًّا. علاوة على ذلك، وبحسب رأيهم مجدّدًا، فإنه حتى العداء لأمريكا الذي نراه بين الشعوب

[30] İlhami Güler, "Batıdaki Öteki Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin Teröre Kaymasının Psikanalizi", *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan - Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012), s. 153-154.

الإسلامية، ينبع من سياسات أمريكا ذات المعايير المزدوجة، وخاصة دعمها الأحادي وغير المشروط لإسرائيل.[31]

6.1. عقلية ما بعد الحداثة الصليبية: العوامل السياسية والعسكرية للإسلاموفوبيا

جرت العادة على تصدير صورة الإسلام والمسلمين على أنهم أهداف للكراهية والخوف والعداوة للغرب سياسيًّا وعسكريًّا. من المعروف أنه منذ القرن الثامن وما بعده، وخاصة في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، هيمن العالم الإسلامي بشكل كبير من الناحية العسكرية والسياسية على أوروبا، وبسبب هذه الفتوحات، أصبح الإسلام عدوًّا سياسيًّا جديدًا للغرب، وبعبارة أخرى، على الرغم من قرون من الاضطرابات السياسية والأزمات في العالم الإسلامي، وحتى أزمات مثل الغزو المغولي، كان رد فعل الأوروبيين على نجاحات المسلمين السياسية والعسكرية، هو الخوف ونوع من الهرب، نظراً لشعورهم الدائم والعميق بالتهديد السياسي للإمبراطوريات الإسلامية مثل الأندلس والسلاجقة ولاحقًا العثمانيين، الذين كانوا بجوار حدودهم مباشرة.[32]

كما كان هناك جانب اجتماعي واقتصادي آخر لهذا الخوف، حيث كانت بلاد المسلمين أو دار الإسلام بالمعنى السياسي بكل عظمتها، منارة مضيئة في حوض البحر الأبيض المتوسط طوال العصور الوسطى، وتجلّت الهيمنة الإسلامية بقوة في أي مكان يمكن أن يصل إليه العقل والقوة السياسية في تلك الفترة، لدرجة أن الدولة الإسلامية الأولى، التي توسعت مع التطورات التي أحدثتها الفتوحات السياسية، حولت موقعها إلى دولة أكثر مركزية، وانتقلت عاصمتها من المدينة المنورة إلى دمشق، وكقوة سياسية امتدت إلى الأطراف الغربية من شمال إفريقيا في القرن السابع، انتقل المسلمون إلى إسبانيا من هناك، وسيطروا على هذه الجغرافية الأوروبية لحقبة استمرت 800 عام، حيث استمر الحكم الإسلامي في إسبانيا حتى عام 1492. بعد هذا التاريخ، تمّ نهب الثروات الثقافية والاقتصادية للأندلس، التي تم تقسيمها إلى أجزاء سياسية، من قبل

[31] Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", s. 50.

[32] Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), s. 102.

الأعداء الإسبان الكاثوليك، وقد أطلق المفكرون الأوروبيون على هذا النهب "أغبى نهب ثقافي لبلدان الليل."

كما كان الأتراك العثمانيون في أقصى شرق الغرب، يمثلون الحماية والقوة السياسية للعالم الإسلامي. استمر الوجود التركي، الذي تقدم من البلقان إلى العالم المسيحي في قلب أوروبا، من القرن التاسع وما بعده، في تأثيره كقوة سياسية عظيمة حتى القرن التاسع عشر، وأصبح الأتراك العثمانيون قوة معروفة لدى الغرب وغالبًا ما تم ربطهم بالإسلام. على سبيل المثال، في عام 1588، عرضت الملكة الإنجليزية إليزابيث الأولى على السلطان مراد الثالث، التعاون العسكري للإطاحة بملك إسبانيا "الكاثوليكي" و"الوثني."[33]

لطالما شعرت المجتمعات الغربية الأخرى بالخوف من هذه القوة السياسية العظيمة. على سبيل المثال، كان "الخوف من الأتراك (Türkenfurcht)" حقيقة معروفة في المجتمع الألماني في العصور الوسطى، وكان الغزو العثماني متوقعًا كخطر في المستقبل القريب، وقد أنشأت القوى السياسية في تلك الفترة "الجرس التركي (Türken locken)" وضريبة تركية من أجل تلقي إشعار مسبق ضد هذا الخوف. حتى أن أول صحيفة نُشرت في ألمانيا (Newe Zeitung) عام 1502 لإعطاء أخبار عن الأتراك، الذين أصبحت تهديداتهم وتحدياتهم أكثر تواترًا (إينالجيك، 2015: 255). وفي العصر الحديث (مؤخرًا في أوائل التسعينيات)، فإن عمليات الإبادة الجماعية الوحشية التي نفذتها القوات الصربية والكرواتية ضد مسلمي البوسنة والهرسك، وخاصة مساعيهم لتدمير التراث العثماني، يظهر أن خوف الغرب اللاواعي والعداء تجاه الإسلام لا يزال مستمراً.[34]

مع انهيار جدار برلين عام 1989 وانتهاء الحقبة الشيوعية، حاول الغرب تحديد منافس أو حتى عدو عسكري وسياسي جديد، وفي سبتمبر 1993، أعلنت صحيفة نيويورك تايمز هذا العدو الجديد على النحو التالي: أصبحت الأصولية الإسلامية تهديداً رئيسياً للأمن والسلام العالميين،

[33] Uzun, *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*, 2012: s. 42.

[34] Karslı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", s. 83.

وهذا تهديد كبير مثل النازية والفاشية في الثلاثينيات والشيوعية في الخمسينيات.[35]

مع هجمات 11 سبتمبر، استخدم المحافظون الجدد، الذين هيمنوا على السياسة الأمريكية في تلك الفترة، صورة "التهديد الإسلامي المصطنع" كـ "تبرير" لعملياتهم العسكرية والاقتصادية والدينية والسياسية، ويُطلق على هذا الكادر أيضًا اسم "صناعة الإسلاموفوبيا"، والتي تتغذّى من الخوف، ويقوم على هذه الصناعة نشطاء يمينيون مدفوعون بالأيديولوجيا، ينضمّون إلى أشخاص متشابهين في الفكر، ويستخدمون اللغة نفسها التي تستخدمها الجماعات السياسية والاجتماعية التي تُعرف بأنها مسيحية إنجيلية. تتجلى وجهات النظر السلبية للجماعات المسيحية الإنجيلية العنصرية والمعادية للإسلام في الولايات المتحدة، والتي تعد أكبر مؤيدي هؤلاء النشطاء، في خطاباتهم الغاضبة والعدائية التي يتردد صداها من المنابر بشأن القضية الفلسطينية. وفقًا للخطباء الإنجيليّين المتحمّسين الذين يكرسون جهودهم لمحاربة الإسلام، فإن أحد بوادر نهاية العالم التي ستظهر قبل النزول الثاني للمسيح، هو أنه ستكون هناك حرب عسكرية كبيرة مع إيران، والتي يُنظر إليها على أنها تهديد لإسرائيل، وبحسب رأيهم، هذا مكتوب بوضوح في "الكتاب المقدس" ومن الضروري إعادة حمل الصليب المقدس وشن حرب نهاية الزمان على الإسلام، لأنه حتى المسلمون العاديون هم في الواقع "راديكاليون وأعداء للإنجيل." بالنسبة لهذه الجماعات التي تعارض التمييز بين المسلمين الطيبين والسيئين، فإن الإسلام لا يشبه بأي حال من الأحوال المسيحية، ووفقًا لهذه الدوائر، فإن الإسلام، الذي لا علاقة له بالسلام، هو نظام قانوني لا يرحم، وطريقة حكم استبدادية، وطغيان قسري، كما أن الإله الذي يعبده المسلمون هو إله مختلف عن إله المسيحيين، ولذلك، يتحدى القرآن "الكتاب المقدس (الرسائل التي جاء بها عيسى)"، وبهذه الصفات يكون الإسلام في صف العدو والشيطان. في التحليل النهائي، لم تستطع سياسة الحكومة الأمريكية بعد 11 سبتمبر إخفاء الرسالة الأساسية التي مفادها أنه "يجب اعتبار كل مسلم سيّئًا ما لم

[35] Said Kar, "Felsefî Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (47/2017): s. 202.

يثبت أنه جيد." في هذا الصدد، فإن التمييز مثل "المسلم الجيد" و "المسلم السيّئ" يتوافق مع الهويات السياسية، وليس الهويات الثقافية والدينية.[36]

نتيجة لهذا التمييز، أصبحت الولاءات السياسية للمسلمين الذين يعيشون في أوروبا وأمريكا موضع تساؤل على المستوى الاجتماعي، كما اتهموا بالولاء المزدوج والمتعدد، وتم تصويرهم على أنهم أقل إخلاصاً للقيم الغربية، والاتهام العام هو أن المسلمين يعتبرون أنفسهم مسلمين بالهوية، وليسوا بريطانيين أو أتراكًا أو عربًا، وهكذا تتحول التحليلات العرقية والدينية إلى تمييز سياسي وتغريب.[37]

لذلك، في السياق السياسي، يبرز موقفان في نظرة الغرب للإسلام، الأول هو أنه الصورة التقليدية للسيف والدين العنيف، والثاني أنه تقليد غير عقلاني وعنيد، ومناهض للحداثة، وهرطقة، ومتطرف، ومتعصب، وإمبريالي، ووفقًا لمعظم السياسيين الغربيين ومراكز الفكر التي تتغذى على هذين الموقفين، يجب اعتبار جميع التشكيلات السياسية في العالم الإسلامي هياكل عسكرية وإرهابية، لأنه بينما يرى المسلمون بلادهم على أنها بلد سلام وإسلام (دار الإسلام) في السياق السياسي، فإنهم يعتبرون الغرب مكانًا للقتال عسكريًا (دار الحرب).[38]

من ناحية أخرى، يمكننا القول إن العالم الإسلامي يواجه مشكلتين أساسيتين من حيث الحياة الديمقراطية (السياسية): أولاً، في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، تخلف القادة المسلمون عن نظرائهم الغربيين في أمور مثل المشاركة السياسية، وتقاسم السلطة، والتمثيل والإدارة والتعددية السياسية، والمعارضة النقدية. ثانياً، ضيق الفضاء الفكري الذي من شأنه أن يوسع فهم الديمقراطية في البلدان الإسلامية.

إذا استخدمنا لغة صموئيل هنتنغتون لفهم هذين الموقفين بشكل أفضل، وفقًا للغرب، فإن المسلمين بعيدون عن جميع القيم الاجتماعية والسياسية الغربية (مثل الفردية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان

---

36 Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, s. 84-238.

37 İbrahim Kalın, "İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları", *İslamofobi-21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, haz. John Esposito, İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 50.

38 Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", s. 31-39.

والحرية والديمقراطية والسوق الحرة والعلمانية)، حتى أن هنتنغتون حوّل الإسلام إلى مركز للعداء السياسي للغرب، ورأى أن الإسلام نفسه هو المشكلة الحقيقية، ووفقًا له، فإنّ الإسلام حضارة مختلفة تمامًا، وبالإضافة إلى ذلك، فإن المسلمين مقتنعون بأن ثقافتهم متفوقة على الآخرين، وهم غير مرتاحين لأن تكون قوتهم في موقع ثانٍ ضد الغرب،[39] ونتيجة لذلك، يمكننا القول: إنه على الرغم من أن الصراعات السياسية والعسكرية التي كانت قائمة عبر التاريخ بين العديد من المجتمعات، قد انتهت نسبيًّا بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن للأسف، لم يكن هناك تحسّن في تحيز الغرب ضد الإسلام في كل المجالات، لأنه بالإضافة إلى العوامل المذكورة أعلاه التي تغذّي نظرة الغرب السلبية للإسلام في هذا السياق، فإن إحدى المشاكل الرئيسية هي الوجودية. وبعبارة أخرى، من الواضح أن حفاظ الإسلام كدين جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، على التقليد الحنيف الذي قدمه النبي إبراهيم (عليه السلام)، أزعج الغرب بشدة.

لذلك، كانت الخطابات الغربية الحديثة ضد الإسلام من وجهة نظر سياسية، محاطة بشكل سلبي بالصور السياسية التي تطوّرت عبر التاريخ (على سبيل المثال، المسلمون هم مجتمعات ذات سياسات فاسقة واستبدادية وحكومات متخلفة وذكاء قبلي وغير عقلاني). بالنسبة للعديد من السياسيين الغربيين، فإن الإسلام هو فكر أصولي، ومتشدّد، وغامض، ومدمّر، أما المسلم، فهو المجرم الطبيعي، أو المشتبه به المعتاد، أو العدو الغادر، بتعاليمه العنيفة مثل الجهاد. يختصر هذا المنظور مصطلح الإسلام في الخطاب السياسي والعسكري، ويعتبر العالم الإسلامي مشكلة فرعية من "مشكلة الشرق الأوسط." وفقًا للغرب، فإن صورة الإسلام، التي لها في نهاية المطاف رموز سياسية نمطية، هي السبب الجذري لجميع أزمات الشرق الأوسط، عسكريًّا أو سياسيًّا، وهي ظاهرة بعيدة وغريبة تشجّع جميع أنواع العنف والإرهاب الدموي والعدوان. أما الشرق الأوسط الذي يعيش فيه المسلمون، فهو أرض الغضب والعنف والفقر والقمع والانتحاريين.

[39] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996), s. 258.

1.2. مخاوف متكررة: آثار الإسلاموفوبيا في العالمين الشرقي والغربي

تواجه المجتمعات المسلمة، لا سيما من يعيشون في الغرب، مشاكل كبيرة نتيجة الإسلاموفوبيا. لم يتوقع المسلمون أبدًا أيّ موقف أو سلوك متميز في المجتمعات الغربية كما هو الأمر بالنسبة لليهود. بل على العكس من ذلك، فقد طالبوا بالحقوق والحريات التي يتمتع بها الآخرون في المجتمعات التي يعيشون فيها، ولكن مع ذلك، فإن وجهة النظر السلبية التي تساوي كون المرء مسلمًا على أنه إرهابي، تزداد شعبية في البلدان التي يعيش فيها المسلمون، وهو ما يشكل تهديدات أو تحديات أو مخاطر.

في هذا السياق، عندما ننظر إلى نتائج اختبارات التأثير في الدراسات العلمية التي أجريت في الغرب بعد عام 2000، مثل استطلاعات الرأي والأطروحات الأكاديمية وورش العمل، يمكن القول إن الإسلام والمسلمين يُنظر إليهم على أنهم مرادفون للإرهاب والعنف والهمجية. تظهر هذه الآثار السلبية في كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، ليس فقط لفظيًا، ولكن أيضاً كسلوك في أحيان كثيرة.

يمكننا سرد آثار الإسلاموفوبيا في هذه الدراسات على النحو الآتي:

أ. أدنى تأثير للإسلاموفوبيا في الدول الغربية هو أنه يسبب القلق الاجتماعي، والشعور بعدم الأمان تجاه المسلمين، والذي يتطور بسبب هذا القلق، يجلب معه مخاوف مثل الخسائر الاقتصادية.

ب. من أخطر التهديدات التي تنتظر المسلمين الذين يعيشون في الغرب، أنهم يتعرضون لكل أنواع التعصب والتمييز على أساس التعميمات، ويتركون وحدهم مع "التعذيب الثقافي متعدد الأبعاد." ومع ذلك، فإن المسلمين، بصفتهم جزءًا حيويًّا لا ينفصل عن المجتمع الذي يعيشون فيه، يقدمون مساهمات مختلفة لتلك البلاد.

ج. إن الخطابات السياسية السلبية تجاه المسلمين الذين يعيشون في الغرب (على سبيل المثال، التصورات السياسية للأقلية المسلمة حول أن المسلمين يهددون الأمن ويجب السيطرة عليهم)، تغذي عداء الجماعات اليمينيّة المتطرفة ضد المسلمين. فبينما كان ينظر إلى العمال العرب والأتراك الذين كانوا يعيشون في أوروبا سابقًا على أنهم "فقراء" من قبل جيرانهم، أصبحوا يُصنّفون الآن

على أنهم إرهابيون مثل "أعضاء داعش أو القاعدة" أو "جهلاء" أو "رجعيون" أو "قرويون" أو "مناهضون للديمقراطية" أو "غير إنسانيين" أو "معادون للنساء."[40]

د. نتيجة لهذه التصورات، لا يشعر المسلمون بالأمان أيضًا، ومع ذلك، فإن شعور المسلمين بعدم الطمأنينة، يؤثر سلبًا على السلم الاجتماعي والطبيعة التّصالحية للمجتمعات الغربية، ونتيجة لذلك، قد يفضّل المسلمون "الاختباء" أو "عدم الظهور" كثيرًا بدلاً من إظهار أنفسهم، لأن المسلمين الذين يعيشون في أوروبا يواجهون عادة التهكم اللفظي وأعمال العنف وحتى الأحداث السلبية التي تهدد حياة الإنسان. على سبيل المثال، يواجه المسلمون سلبيات مثل: عدم قدرتهم على العثور على الوظيفة التي يريدونها، ومعاناة ظروف العمل الصعبة حتى لو وجدوا تلك الوظيفة، وعدم القدرة على الوصول إلى مناصب عليا، وعدم القدرة على استئجار منزل في الحي الذي يريدونه، مواجهة العنف عند مواجهة ضباط إنفاذ القانون، أو مواجهة الشك المفرط أو عدم الثقة بهم واعتبارهم مجرمين، كما قد يواجهون مشاكل اجتماعية مباشرة، أو مشاكل أمنية مثل عدم القدرة على الوصول إلى الخدمات الاجتماعية بسهولة، وإلحاق الضرر بممتلكاتهم الخاصة،[41] ونتيجة لذلك، فإن الإسلاموفوبيا تؤثر سلبًا على الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين إلى حدٍّ كبير. أظهرت الدراسات أن المسلمين الذين يعيشون في الغرب هم دون المتوسط القومي، خاصة من حيث المستويات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية.

س. يضع العديد من الخبراء والسياسيين المناهضين للإسلام، المعروفين في الغرب غالبًا، الإسلاموفوبيا في قلب المشاكل الاجتماعية دون البحث عنها بدقة، وينتقدون بشدة أولئك الذين يجادلون بأن هذا الرهاب لا أساس له من الصحة ومفرط

[40] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 153.

[41] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", 154; Uzun, *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*, 2012: s. 17.

وغير عقلاني، ويرى هؤلاء أن أساس هذا الخوف هو تطرف الشعور الديني البريء لدى المسلمين، وتحويلهم له إلى شعور أيديولوجي.[42] على هذا المستوى، يتم استخدام الإسلاموفوبيا أحيانًا وسيلة لترويض السياسيين أو المثقفين المسلمين، مما يجبرهم على إثبات أنه ليس لديهم مشكلة مع القيم الغربية أو أنهم ليسوا إرهابيين، والتأثير الأكثر سلبية لهذا الموقف، هي مقولة: "كن منسجمًا مع القيم الغربية بأي ثمن."

ص. علاوة على ذلك، يميل بعض السياسيين الغربيين إلى الذهاب أبعد من ذلك، والنظر إلى الإسلاموفوبيا كأداة لتسهيل الاضطهاد ضد الجماعات الإسلامية العادية، وتغيير أفكارهم وثقافتهم عنوة، بل إن بعض السياسيين يجبرون المجتمعات المسلمة على اختيار أن يكونوا أوروبيين أو أن يظلوا مسلمين، وهذا المكر قادر على إثارة الكراهية المبررة وردود الفعل المتطرفة من المسلمين، لأنه بالنسبة للمسلمين، فإن فرض مثل هذا الخيار للعيش وحماية قيمهم ومعتقداتهم وثقافتهم يعادل إنكار الذات، وهو أمر مستحيل.

ع. من أهم آثار الإسلاموفوبيا التي ستنعكس على العالم الإسلامي، أنها ستغير العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي بشكل لا يمكن إصلاحه، بل وتؤجج المشاكل بدلاً من حلها، ونتيجة لذلك، فإن هذا الموقف الغربي السلبي قادر على إنتاج موقف معاد له في العالم الإسلامي.[43]

2.2. مواجهة الخوف بوعي: تدابير ضد الإسلاموفوبيا

يجب اتّخاذ بعض الإجراءات للقضاء على الإسلاموفوبيا أو الحد منها. من الممكن إدراج هذه التدابير على النحو الآتي:

---

[42] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 155.

[43] Mehmet Evkuran, " Bir Kimlik Politikası olarak İslamofobi", *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan - Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2011), s. 204.

أ. بادئ ذي بدء، ينبغي إبراز الأبعاد الإنسانية للمشكلة، ويجب دعم كل أنواع الجهود الدولية لمنع جميع أنواع التمييز والتحيز والعنصرية وكراهية الأجانب بين المجتمعات، من خلال فحصها بدقة على المستوى الأنثروبولوجي، وخلق تكافؤ الفرص بين الناس، وبشكل أساسي، يجب أن يتحمل جميع الأشخاص مسؤولية معالجة كل أنواع السلبية، كما يجب محاربة النهج الذي يضع الأفكار الدينية والثقافية القائمة على الحكمة، في قالب واحد عبر الأحكام المسبقة، والذي يرى جميع الأشخاص على نمط واحد.

ب. يجب الحرص على عدم إضفاء الطابع المؤسسي على الخطابات الوطنية أو الدولية التي تؤدي إلى الإسلاموفوبيا، وعدم وضعها على أسس نظرية، وبناءً على ذلك، من الضروري محاربة هذه الآليات المؤسسية، والتي ستسمح للإسلاموفوبيا بالتحول إلى صناعة واكتساب شرعية واسعة.

ج. من أجل القضاء على العوامل التي تؤدي إلى الإسلاموفوبيا، أولاً وقبل كلّ شيء، من الضروري إعطاء الفرصة لجمع المعلومات وتحليلها بشكل صحيح بآليات على مستوى الخبراء، وفهم وشرح الموضوعات التي يتم استغلالها بشكل خاطئ، مثل موضوعات الجهاد والمرأة وتعدد الزوجات، ولا ينبغي أن يكون هذا على المستوى الأكاديمي أو الشعبي فحسب، بل يجب أن يكون أيضًا من خلال جمع تقارير استقصائية محددة، وأيضًا، تزويد السياسيين ببيانات قوية ودقيقة.

د. يجب اعتبار كل تهديدات الإسلام السياسي أو توقعات الصراع بين الشرق والغرب، والتي يتم الترويج لها بشكل مصطنع من خلال الإسلاموفوبيا من أجل المصالح، على أنها خطيرة ويجب بذل الجهود للقضاء عليها، في هذا السياق، ينبغي استخدام العلم والحكمة في مكافحة سياسات مثل حملات التشهير، والعنصرية، والتهميش، والعزلة، والاندماج في اتجاه واحد، والتي يتم تنفيذها بشكل أكثر منهجية وعمقًا.

هـ. نظرًا لأنه يتم الجمع بين كلمتي الإسلام والإرهاب معًا باستمرار، فسيكون من المفيد للمسلمين، الذين يتعيّن عليهم الحفاظ على السلام والهدوء والمحبة، أن يستمروا في سلوكيات إيجابية ديناميكية مطمئنة، في البيئات متعددة الثقافات، وعلى وجه الخصوص، يمتلك المسلمون في أوروبا وأمريكا، قوة أكبر من المسلمين الذين يعيشون في أماكن أخرى، لتصحيح النظرة الغربية بطريقة إيجابية. حيث ستساهم تجارب التعايش التي يعيشها هؤلاء المسلمون في ظهور وجهات نظر سلميّة، ومن أجل القضاء على الهموم والمخاوف في البلاد الأخرى، على المسلمين هنا أن يقيموا "السلام" والعدل والرحمة فيما بينهم، وأن يثبتوا أنهم أناس معتدلون بعيدون عن كل أنواع التطرف. باختصار، يجب على المسلمين إظهار أنهم أناس ملتزمون بالسنة السنية، وفهم العصر، والتعامل على أساس الأخلاق والسلام، دون أن يبتعدوا عن الإسلام. بمعنى آخر، يجب على المسلمين أن يعيشوا ويشرحوا ويعكسوا التقاليد الإسلامية التي يعتقدون أنها دينهم ورؤيتهم للحياة، بشكل صحيح في كل مكان، وخاصة في الغرب، لأنه يجب شرح أن الإسلام يأمر بالمحبة والتعايش لا القتل، والسلام لا الحرب، والحب لا الكراهية.

و. كما يجب على المسلمين أن يقوموا بثورة صامتة من خلال مقاومة جميع أنواع ردود الفعل السلبية بصبر وتصميم، وأن يثبتوا أنهم على الأقل مواطنون متناغمون مثل الأشخاص ذوي القيم الغربية مع ممارسة شعائرهم الدينية. حتى أنه يجب على المسلمين أن يستخلصوا دروساً من الإسلاموفوبيا، ويفهموا أن مثل هذه النقاشات هي فرصة لإقامة علاقات عقلانية مع أناس يتّسمون بالضمير والنزاهة والعقلانية في الغرب، ومن خلال هذه العلاقات، ربما تتاح الفرصة للمسلمين لإثبات أن الإسلام ليس عنيفًا، وأنهم ليسوا، على سبيل المثال، معادين للمرأة، وكارهين للحرية، ومعارضين للقيم المعاصرة.

ز. يجب على المسلمين أن يتصرفوا بوعي ضد أولئك الذين يحاولون تقسيم الناس إلى أقليات مختلفة، لإيقاعهم ضد بعضهم بعضًا وسلب حريتهم.

ح. يجب على المسلمين أن يصبحوا "مسلمين أوروبيين"، خاصة عندما يواجه المسلمون خيار "أن يكونوا أوروبيين" أو "أن يظلوا مسلمين" في أوروبا.

ط. يجب على المسلمين الذين يعيشون في الأماكن التي تظهر فيها الإسلاموفوبيا، بشدة أن يرفعوا مستوياتهم التعليمية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأن يثبتوا أنهم ليسوا دائمًا محور أي سلبية تنشأ. حتى أنه يجب على المسلمين في أي حال، أن يذكروا أنه لا ينبغي ممارسة أي تمييز ديني فيما يتعلق بالجريمة، وأنه لا ينبغي تحويلهم إلى مجرمين محتملين أو عوامل خوف. كما يجب أن يسلطوا الضوء في كلّ فرصة على ما إذا كان الغرب قد تحمل مسؤولياته بشكل مناسب في جعل هذه القضية مشكلة خطيرة وواسعة الانتشار.[44]

ى. من ناحية أخرى، من الواضح أن وسائل الإعلام التي تتمتع بمستوى عالٍ من النشاط، ستلعب دورًا بنّاء في مكافحة الإسلاموفوبيا، حيث يجب فضح المنشورات القائمة على الإسلاموفوبيا، للكشف عن معلومات لا أساس لها عن الإسلام والمسلمين أولًا، وتقييمها بشكل صحيح ونشرها عبر وسائل الإعلام.

ك. يجب فحص وتفسير الجماعات الإسلامية المتطرفة أو حركات الشباب الديناميكية التي ظهرت في الغرب وتغذي الإسلاموفوبيا، كما يجب الكشف عن أسباب التوجه الراديكالي للأجيال المسلمة الشّابة، وبناءً على ذلك، إذا كان الغرب يريد القضاء على الجماعات الإسلامية المتطرفة، فعليه أن يحاول دعم الشباب المسلم الملتزم بالقانون وتبني الحياة الاجتماعية المشروعة لكسب ثقتهم وتخفيف خيبة أملهم.

[44] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 154-155.

ل. يجب على الغرب أن يخلق أرضية للجماعات المسلمة للتعبير عن نفسها بشكل كامل ضمن القانون، وعدم كسر ثقافتهم في الاقتراب من الناس في الأماكن التي يعيشون فيها، كما يجب عليه أن يشرح لشرائح أخرى من المجتمع أن هذا أمر ضروري للديمقراطية، وتثقيفهم، والتدخل عند اللزوم في حالة الخروج عن تلك الأرضية. على هذا النحو، يجب على المسلمين أن يكونوا قادرين على تحذير إخوانهم في الدين الذين يفتحون الباب أمام الإسلاموفوبيا أو يضرّون بصورة الإسلام بأدنى طريقة بخطاباتهم وممارساتهم، من خلال التعبير بصراحة عن أخطائهم. سيؤدي هذا الموقف إلى استبطان عميق أو استفسارات اجتماعية، وقد يؤدي إلى إعادة تقييم التصورات الحالية للإسلام بطريقة صحية وأكثر توازناً لكلا الطرفين.

م. في هذا السياق، يجب أن يكون المسلمون دائمًا قادرين على نقد الذات فيما يتعلق بالإسلاموفوبيا؛ لأن الإسلاموفوبيا ليست مجرد مشكلة الغرب فقط، ويحتاج العالم الإسلامي أيضًا إلى إجراء محاسبة جادة بشأن هذه القضية. على سبيل المثال، يجب على المسلمين الذين يعيشون في كل مكان، وليس فقط في الغرب، تجنب جميع أنواع العنف العاطفي والعقلي واللفظي والجسدي الذي يغذي الإسلاموفوبيا ويستخدم كمواد لإضفاء الشرعية على الصور غير العادلة أو التي تسمح بذلك. من أجل التعامل مع هذه السلبيات، يجب أن يكون المسلمون أفرادًا بلغوا الهدوء الروحي، واستوعبوا واجباتهم تجاه أنفسهم وبيئتهم، وأن يكونوا قادرين على الاستجابة البنّاءة وليس الهدّامة، وتقييم الأزمات التي تحدث بالعقل والمعرفة والحكمة، والتحليل، وإنتاج الحلول.[45]

[45] Mustafa Çağrıcı, "İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştiri", *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan - Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2011): s. 255-260.

ن. يجب تلبية توقّعات المسلمين الجدد في الغرب حتى لا يتم استبعادهم من المجتمع الذي يعيشون فيه، وحتى لا ينخرطوا في مواقف عنيفة تجاه الأشخاص من دينهم السابق.

س. بناءً على ذلك، فإن وسائل التواصل الاجتماعي، باعتبارها منطقة غير خاضعة للرقابة تصنع أخبارًا نمطية، وتبث عن الإسلام والمسلمين، وتنشر الإسلاموفوبيا، تجري اختباراً لضمائر الأشخاص، ويجب إعطاء إجابات مناسبة وواضحة لهم.

ع. في هذا السياق، يجب على المسلمين أن يكونوا على دراية بالإسلاموفوبيا، وأن يتعلموا كيف يتعايشون مع تهديدها، وفي هذا الإطار، سيعيشون ذلك ليس فقط في الدول الغربية مثل ألمانيا والنمسا، اللتين تواجهان مشكلة في اندماج الأجانب، ولكن أيضًا في فرنسا التي تطبّق سياسات أكثر للدمج الثقافي والفكري، أو في دول مثل بريطانيا وهولندا، التي تظهر فيها المجتمعات متعددة الثقافات، حيث لا يمكن للمسلمين المهاجرين، أو المسلمين الجدد، أو العمال المسلمين، تجنب التعرض للظروف الاجتماعية والاقتصادية السلبية أو التمييز أو العنف الشخصي.[46] هناك رأي عام سارٍ، خاصة في فرنسا، مفاده؛ أن المشكلات التي يواجهها المسلمون تتعارض دائمًا مع أعرافهم الأساسية.

ف. يجب على دول مثل تركيا والبوسنة وألبانيا، والتي هي على اتصال جغرافي وثيق مع أوروبا، أن تظهر في المقدمة أولاً لطمأنة المناطق الإسلامية، ويجب أن تشارك في جهود تصحيح الصورة السياسية والأكاديمية والاجتماعية في المجالات جميعها، حتى لا تعطي الفرصة لأولئك الذين يحرضون على الإسلاموفوبيا.

ص. يجب دعم ظهور المسلمين في المجتمع الغربي ومساعدتهم على تنظيم مستقبلهم بثقة، وبعبارة أكثر وضوحًا، يجب تلبية الاحتياجات الدينية والثقافية الأساسية للمسلمين، مثل المساجد

[46] Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", s. 155.

والمآذن والملابس والعادات والتقاليد وإجراءات الجنازة والمقابر.

ق. يمكن للسلبيات مثل الإسلاموفوبيا أن تحفز المسلمين، ليدركوا أنهم بحاجة إلى التمسك برؤيتهم للعالم وأنماط حياتهم التقليدية أكثر من أي وقت مضى من خلال تطوير "نظام المناعة" الخاص بهم ضد جميع أنواع السلبيات. في هذه الحالة، يمكنهم أن يفهموا أنه ينبغي أن يكونوا "أفرادًا حقيقيين" في المجتمع و"مواطنين كاملين" للبلد، من خلال تطوير أنفسهم بطريقة إيجابية، بدلاً من قبول أن يُنظر إليهم على أنهم "ضيوف"، أو "عمال مؤقتون" أو "مهاجرون"، من خلال بذل المزيد من الجهود بالحافز الذي يحصلون عليه من الإسلاموفوبيا.

ر. يجب على المسلمين إثبات أنهم جزء مهمٌّ من المجتمعات الأوروبية، وأن لديهم نفس المُثُل أو المشاكل المشتركة في هذه المجتمعات، ويمكنهم حتى حلّها عند منحهم الفرصة.

ش. من ناحية أخرى، تجدر الإشارة إلى أن لجوء بعض الناس، بشكل فردي، إلى العنف بهويتهم الإسلامية، لا يعني أن الإسلام دين عنف وإرهاب، ومن الواضح أن وصمة العار هذه لن تفيد إلا أولئك الذين يريدون القيام بعملية عقلية وعسكرية وسياسية ضد العالم الإسلامي.

ت.في هذا الصدد، يجب اعتبار الإسلاموفوبيا جريمة مثل معاداة السامية في الغرب، ويجب أن تحدد القوانين العقوبات الجنائية اللازمة، وفي العالم الإسلامي، يجب على الدول والمؤسسات الإسلامية مثل منظمة التعاون الإسلامي، إنشاء وحدات قوية لمراقبة أنشطة الإسلاموفوبيا ومتابعتها، وإجراء البحوث العلمية، وتعقب مواطنيها الذين يعيشون في الغرب باستمرار، والدفاع عن حقوقهم في جميع المجالات.

الخاتمة

عندما ننظر إلى التاريخ الطويل الأمد للعلاقات الإسلامية الغربية، نرى أن هناك مواقف مثل الغضب، والكراهية، والعنف، والتمييز، والافتراء،

والعنصرية، وخاصة الخوف، وكذلك تجارب الحياة السلمية والمصالحة، مثل التعايش الأندلسي والحياة العثمانية متعددة الثقافات، وحركات الترجمة. لم يشهد الغرب أبدًا مثل هذه العلاقة المعقدة مع العديد من المكونات، مع أي دين (بما في ذلك اليهود المرتبطون وراثيًا) مع غير المسلمين، وبناءً على هذه العلاقات، أراد الغرب وصف الإسلام والمسلمين بالعنف والهمجية والصفات السلبية الأخرى عبر التاريخ.

في الواقع، لم يتوقف "الخوف من الإسلام" في الغرب منذ ظهور الإسلام، وبمرور الوقت، غيَّرَ هذا الخوف قشرته واستمر في التصاعد على شكل "الخوف التركي أو العثماني"، وقبل 11 سبتمبر، برز إلى الواجهة تحت مسمّى "تهديد الإسلام الأصولي"، واليوم، يستمر هذا الخوف في النشاط تحت غطاء "الإسلاموفوبيا". بناءً على ذلك، في حين أن الإسلاموفوبيا تعبّر عمومًا عن مخاوف الغرب الأحدث والأكثر واقعية من المسلمين، وبمعنى أعمق، فهي مظهر من مظاهر سيكولوجية تاريخ الغرب في الإنكار، والذي ينعكس على الإسلام والمسلمين، ويراد إظهاره للعالم كلّه كأمر طبيعي. من خلال هذا المصطلح، يدخل المسلمون الذين يعيشون في العالم الغربي في عمليات تهميش خطيرة مثل الإسلاموفوبيا، ويتم تقييد حريتهم، ويواجهون مواقف معادية، ويراد لهم باستمرار أن يظلوا تحت السيطرة.

من الواضح أن الظواهر الأساسية للدين الإسلامي، كثيرًا ما يتمّ تشويهها في العالم الغربي ببعض السلوكيات والممارسات، علاوةً على محاولات إظهار هذا الدين الغني والشامل بطريقة مختلفة عما هو عليه، وفي كل الأحوال، يحصل المسلمون أيضًا على نصيبهم من هذا الوضع، الذي يتغذّى فيه الغرب على العداء لمن لا ينتمون إليه/للآخر، ولا يستطيع أن ينقذ نفسه من وجهة نظره المليئة بالخرافات. حتى مرض معاداة السامية المتكرّر في أوروبا أو العداء التقليدي للأتراك، يمكن اعتباره أحد أهم انعكاسات وجهة النظر هذه.

لذلك، فإن الإسلاموفوبيا، وهو مفهوم أنتجته الحضارة الغربية مؤخّرًا، ويمكن أن تعمل على أساسه لسنوات عديدة، لا يمثّل بشكل ملموس خوفًا مؤقّتًا، بل يمثل الفهم التاريخي والمزمن المنتج لمفهوم "الآخر"، ولتوضيح الأمر بشكل أوضح، يمكننا القول بأنه مشروع معاصر مهمّ

للغرب، الذي يشعر بالحاجة إلى إعادة تفسير الإسلام في كلّ عصر، لربط الإسلام والمسلمين بالإرهاب. تعتبر سياسات الإنكار والمبالغة والسلوكيات الشوفينية، ردود فعل جاهزة من الغربيين تجاه الآخرين، وهكذا، يمكن فهم المسلمين كطرف آخر، على أنهم مجتمع يصعب على العالم الغربي استيعابه أو قبوله.

بالإضافة إلى ظهور عوامل قلق مثل التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية الناجمة عن مشاكل اللاجئين والمهاجرين التي ظهرت مؤخرًا في الغرب، فضلاً عن زيادة الأعباء الاقتصادية نتيجة لذلك، فإن حوادث العنف التي تستهدف الأقليات المسلمة أو مجتمعات المهاجرين السابقين الذين يعيشون في الغرب، تزيد من حدّة الإسلاموفوبيا. يدّعي العالم الغربي أن الإسلام دين عنف، ويربطون القرآن الكريم بالإرهاب، ويدّعون أنّ النبي محمدًا (صلى الله عليه وسلم) نبيٌّ "كاذب" حاشا، دون معرفة صحيحة بالإسلام والقرآن والنبي. يجب أن يكتسب الغرب أولًا منظورًا مجهّزًا بمعلومات صحيحة ودقيقة حول هذه المسألة.

وفي هذا السّياق، يمكن القول إن مفهوم الإسلاموفوبيا، الذي يعرّف الإسلام والمسلمين كآلة للخوف، هو "مصطنع" من خوف ليس له أساس حقيقي في العالم الغربي. علاوة على ذلك، فإن الإسلاموفوبيا مفهوم وظيفي للغاية ليس منفردًا، ولكنه منظمًا للغاية ومخططًا، ولديه موارد مالية جادة، وله أرجل في وسائل الإعلام والأوساط الأكاديمية والسياسية والمجتمع المدني، ويتوافق مع تعريف الهوية الذي يحتاجه الغرب في نظرته للمسلمين على أنهم الطرف الآخر.

مرة أخرى، من الواضح أن الغرب في حالة تناقض مع الإسلاموفوبيا، فمن ناحية، توفر المنظمات الإرهابية مثل داعش والقاعدة مواد لصناعة الإسلاموفوبيا، ومن ناحية أخرى، فإنّ الخطابات حول الإسلاموفوبيا التي يتمّ إنتاجها في الغرب باعتبارها حلقة مفرغة تغذّي هذه المنظمات المتطرفة، وفي النهاية، تريد القوى السياسية المهيمنة في الغرب، إضفاء الشرعية على نفسها عبر الإسلاموفوبيا، والحكم السائد الناتج عن هذه التوترات متشائم وسلبي للغاية، على نحو أنه لا توجد أرضية مشتركة بين الغرب والإسلام، لذا فإنّ الصّراع أمرٌ لا مفرّ منه.

ومع ذلك، فمن الواضح أن وجهة نظر الغرب عن الإسلام والمسلمين ظهرت على أنها انعكاس لمفهوم "الأنا" الخاص به. يمكن القول إن قضايا مثل المناهج العرقية، والذاتيات، وتصورات الآخر، والاستعمار التقليدي والمتقدم، والعولمة، ومشاكل المهاجرين، والتصورات النفسية والاجتماعية لما بعد الحداثة، وحقوق الإنسان المعاصر ومشاكله، ومشاكل التعددية الاجتماعية والثقافية، لها تأثير كبير في نظرة العالم الغربي للإسلام.

في هذا الصدد، إذا كان الغرب يريد حقًا التعامل مع الإسلاموفوبيا وإنشاء مجتمع سليم وصحي، فيجب عليه التخلص من منظوره للإسلام الذي ورثه من التاريخ، والمنسوج بالخوف والعنف والتحيّز والأفكار المسبقة، وبدلًا من ذلك؛ يجب أن يسعى إلى تفسير المشاكل الناشئة داخل المستوى الاجتماعي الأنثروبولوجي وعكسها بشكل صحيح، وأن يكون قادرًا على بناء مستقبله بطريقة صحيّة بالتخلي عن الخطابات العدائية والمتشدّدة. في هذه المرحلة، يجب أن يعرف الغرب أن الإسلام ليس ظاهرة يجب الخوف منها وتهديدًا للمسيحية، ولكنه دينٌ قدّم مساهمات كبيرة للفكر الغربي عبر التاريخ، ويحتوي على رسائل مهمة لسلامة البشرية وسعادتها.

حيث إن الصورة التي ستظهر ستكون رهيبة إذا لم يتمّ اتّخاذ مثل هذه الإجراءات، فمن الواضح أن ظاهرة الإسلاموفوبيا أكثر شيوعًا في الغرب من العنصرية ومعاداة السامية، ولكن هذا الخوف لا يتبنّاه إلا أولئك الذين يسعون إلى تحقيق مصالح شخصية، وسيؤدّي ذلك إلى صراع مفتوح.

نتيجة لذلك، فإن وجهة النظر التي ترى الإسلاموفوبيا مشكلة أمنية وتربطها بمشكلة الإرهاب في الغرب، وتنظر إلى الأقلية المسلمة على أنها "طرف آخر خطر"، يجب السيطرة عليه؛ تحظى بشعبية كبيرة في الوقت الحالي. ومع ذلك، لا ينبغي أن ننسى أن الإسلاموفوبيا لم تعد مشكلة العالم الغربي فحسب، بل أصبحت أيضًا أحد التهديدات المهمة للأمن العالمي، والتي تهم البشرية جمعاء. في هذا الصدد، يجب على جميع الأشخاص في أنحاء العالم، وخاصة الشعوب الغربية، أن يتعلموا ألا يبنوا مستقبلهم بمخاوف مؤلمة مثل الإسلاموفوبيا، لأنّه على الرغم من كلّ شيء، فإنّ الإنسان كائن يعرف كيف يتعلّم من السلبيات، ويمكنه أن يستخلص منها شيئًا بنّاءً.

المصادر والمراجع

Allen, Cris. *Written Submission to the Re-Launched All Party Parlimentary Group on Islamophobia*. Birmingham: University of Birmingham, 2011.

Alıcı, Mustafa. *Müslüman- Hıristiyan Diyaloğu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Barın, Hilal. *İslâmofobi ve Daeş*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.

Bleich, Erik. " Defining and Researching Islamophobia". *Middle East Association of North America* 46/2 (2012): s. 180-189.

Bloul, Rachel. A. D. "Anti-Discrimination Laws, Islamofobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia". *Journal of Muslim Minority Affairs* 28/1 April, (2008): s. 7- 25.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Çağrıcı, Mustafa. "İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştiri". *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, (2011): s. 255- 260.

Chapman, Colin. "Thinking Biblically About Islam". *Themelios,* April III, (1978): s. 66-78.

Islamophobia: A Challenge for Us All (1997)*,* "Commission on British Muslims and Islamophobia", *Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: Runnymde Trust, s. 1-4.

Er, Tuba - Ataman, Kemal. "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): s. 747-770.

Emmanouela Grypeou. *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill Publication, 2006.

Esposito, L. John. “Bir Batı Olgusu Olarak İslâm”. *Avrupa ve Amerika Müslümanları*. Çev. Cem Demirkan - Deniz Öktem. İstanbul: Gelenek Yayınları, (2003): s. 19- 29.

Evkuran, Mehmet. “Bir Kimlik Politikası olarak İslamofobi”. *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri.* Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: s. 203-217, 2011.

Grabar, Oleg. “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem”. *Ars Orientalis*. s. 33-55,1959.

Güler, İlhami. “Batıdaki Öteki Korkusunun Analizi ve İslâm Dünyasında Direnişin Teröre Kaymasının Psikanalizi”, *İslamofobi -Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*. Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, (2012): s. 153-156.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order,* New York: Simon&Schuster 1996.

Kalın, İbrahim. “Batı’daki İslâm Algısının Tarihine Giriş”. *Divan İlmi Araştırmalar* 15/2 (2003): s. 1-51.

Kalın, İbrahim. “İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları”. *İslamofobi-21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*. Haz. John Esposito, İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları (2015): s. 50-102.

Kar, Sait. “Felsefî Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017): s. 199-222.

Karlığa, Bekir. *İslâm Düşüncesi’nin Batıya Etkileri*, İstanbul: (1993).

Karslı, Necmi. “İslamofobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”. *Dinbilimleri Dergisi* 13/1 (2013): s. 75-100.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: NTV Yayınları, 2015.

Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ismaelites*. Louvain: E. J. Brill, 1972.

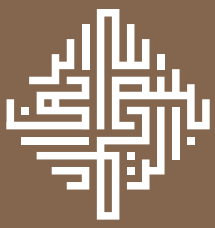
Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Samur, Hakan. "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi". *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29 (2017): s. 147-173.

Türkan, Hüseyin. *Avrupa'da Yükselen Ayırımcılık: Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*. İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, 2015.

Uzun, Nihat. *Avrupa'da İslamofobi-İngiltere Örneği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Vehlow, Katya. "The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)", *Islam and Christian-Muslim Relations,* 2: s. 232- 240, 1995.



كلمة من المحرر
الأستاذ الدكتور أسامة اختيار

مفهوم ألماليلي محمد حمدي يازير في التفسير العلمي
الأستاذ الدكتور مسعود أوقوموش

استنباط المجتهدين في مسألة استقبال القبلة واستدلالهم من قوله تعالى:
"فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"
الدكتور محمد فاتح أرغان

حكم بيع الذهب المصوغ مؤجلاً أو بالتقسيط
عضو هيئة التدريس الدكتور شاويش مراد

المعرفة والإيمان في التقليد الحنفي الماتريدي
الأستاذ الدكتور أنكين أردم

الكندي وقبوله الفلسفة ونظرته لها
الأستاذ الدكتور غربوز دنيز

الخوف الافتراضي الذي لا نهاية له في العالم الغربي: الإسلاموفوبيا
الأستاذ الدكتور مصطفى أليجي

ISSN 2687-4547
9 772687 454001
السعر 15 ليرة تركية