MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN 29 Kasım 2016

3201 WEBB, Peter. *Al-Jāhiliyya*: uncertain times of uncertain meanings. *Der Islam*, 91 i (2014) pp. 69-94. "Evidenced in Arabic lexicography and Qur'ānic exegesis between the third/ninth and seventh/ thirteenth centuries reveals that only after the fourth/tenth century did the now common *Jāhiliyya* stereotypes become virtually synonymous with pre-Islam." Cahiliye 030240

030040 DİA

CÂHİLİYE

Vincent, Bernard
1492: el año admirable .-- Peeters, Leuven, Paris & Walpole, 2012 :
Trans. Gil Ambrona, Antonio
Arabic literature: oral & popular | Jāhilīyah

Gignoux, P.
3e Colloque International 'From Jahiliyya to Islam: aspects of social, cultural and religious history in the period of transition' (30 juin - 6 juillet 1985) .-- 1985 ISSN: 0221-5004 DOI: 10. 2143/SI. 14. 2. 2014656 e-ISSN: 02215004 : Studia Iranica, vol. 14 pp. 263-264, (1985)

Jāhilīyah | Conferences, congresses, symposia, etc. | Iran

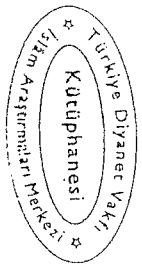
Borg, G.
A Jāhilī generation conflict .-- 1994 ISSN: 0085-2376 : Journal of Arabic Literature, vol. 25 i pp. 1-15, (1994)

migration commençait en octobre ou novembre. Le résultat le plus remarquable de cette différence est l'évolution de deux méthodes régionales de la représentation du *ẓa'n*, le départ de la caravane de la bien-aimée, dans la *qaṣīda* classique (ode polythématique). Les tribus du Nağd plantent le décor de cette scène au début de la saison sèche, tandis que la tribu ḥiğāzienne Huḏayl la situe à la saison des pluies.

Mots clés

Antéislam, Ğāhiliyya, poésie arabe, migration, *ḥarīf*, Nağd, Ḥiğāz, Tamīm, Huḏayl, Ḏū l-Rumma

Cahiliye 080040
Necd 140848
Temim 130665
Zürrumme 230628
D789



ADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
24 Temmuz 2017

1 Introduction

Discussions of pre-Islamic poetry are dominated by two assumptions that are so pervasive one can easily forget they are being made. The first is that since the poetry from this period was orally transmitted, and its authenticity has long been debated, it is unreliable as an historical source.[1] The second is that because Arabic poetic language was an intertribal koine, "the Arabs" were participating in a unitary culture of poetic production in the pre-Islamic period.[2] While some sort of distinction obtained on the level of dialect, where spoken

1 For a comprehensive overview of the vexed question of early Arabic poetry's authenticity, see Ewald Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft ("Grundzüge", 68), 1987, 1 [*Die altarabische Dichtung*], p. 12-39. James E. Montgomery has lamented that historians of early Islam do not make use of early poetry: James E. Montgomery, "The Empty Ḥijāz," in *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. Richard M. Frank and James E. Montgomery, Louvain-Paris-Dudley, Peeters ("Orientalia Lovaniensio Analecta", 152), 2006, p. 76-77. For examples of poetry being put to good use in discussing history, see his "The Empty Ḥijāz," as well as his discussion of 'Alqama in James E. Montgomery, *The Vagaries of the Qaṣīdah: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*, Cambridge, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1997, p. 10-51, and Ramzi Baalbaki, Saleh Said Agha and Tarif Khalidi (eds), *Poetry and History: The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, Beirut, American University of Beirut Press, 2011, especially the contributions of Peter Heath and Suleiman Mourad.

2 Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, p. 30-42. For a more up-to-date survey of views on pre-Islamic Arabic see Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014², p. 42-59. Peter Webb has recently strenuously argued that pre-Islamic linguistic unity was not matched by an ethnic identity: *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

Arabic was reportedly divided between western (Ḥiğāzī) dialects and central/eastern (Nağdī or Tamīmī) ones,[3] the more formal extant poetic texts themselves seem to offer little evidence for such a Nağdī/Ḥiğāzī dialect distinction.[4] More crucially, however, the formal structure of the *qaṣīda* (polythematic ode) was not itself unitary across the Arabian Peninsula. The *ẓa'n* scene in particular, in which the speaker in a poem observes his beloved's tribe's departing caravan, reflects the variable climatic regimes of different regions within Arabia. Two tribes are representative of this variation, the Ḥiğāzī Huḏayl tribe, and the Nağdī Tamīm. Huḏayl set the *ẓa'n* scene at the beginning of the rainy season, while Tamīm, in common with most other Nağdī tribes, set it at the onset of the dry season. Thus, contrary to the assumptions described above, in at least one significant regard pre-Islamic poetry was informed by lived-world regionalisms, ecological in this case, that historically obtained in Arabia at the time. Secondly, these regionalisms encouraged the divergent development of a social practice, poetry, that varied substantially between tribes across the Arabian Peninsula.

Recent descriptions of pre-Islamic Arabian migrational patterns have rightly tended to emphasize the flexibility of categories such as "sedentary" and "nomadic," and the instability of nomadic migrational cycles.[5] This emphasis on flexibility and variability reflects the findings of ethnographic studies about nineteenth and twentieth-century nomads, where nomadic and sedentary populations often interact fluidly and symbiotically. The medieval written sources at our disposal are also problematic. In a detailed consideration of rain seasons, Daniel Varisco has argued that the Abbasid-era sources systematize away most significant local information on migratory practice.[6] The focus on flexibility, variability and indeterminate sources perhaps reflects a discomfort with a previous tendency to describe pre-Islamic nomadism in relatively static terms. Werner Caskel, for example, straightforwardly summarizes the nomadic migratory cycle as follows, "from the spring pastures, the cycle leads in summer—

3 Versteegh, *The Arabic Language*, p. 45-52.

4 Gustave E. von Grunebaum, "Abû Du'âd Al-Iyâdî: Collection of Fragments," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 51 (1948), p. 83.

5 Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 7-20; Fred M. Donner, "The Role of Nomads in the Near East in Late Antiquity (400-800 CE)," in *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, eds Frank M. Clover and R. Stephen Humphreys, Madison, University of Wisconsin Press ("Wisconsin studies in classics"), 1989, p. 73-85; Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London, Routledge, 2001, p. 89.

6 Daniel Martin Varisco, "The Rain Periods in Pre-Islamic Arabia," *Arabica*, 34/2 (1987), p. 265-266.

Nathaniel A. Miller, "Seasonal Poetics: The Dry Season and Autumn Rains Among Pre-Islamic Nağdī and Ḥiğāzī Tribes", Leiden.

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Cahiliyye (030040)

این اجلاس اخیر به سبب اختلاف نظر با عصمت پاشا اینونو، رئیس هیئت، از جانب او اخراج شد (همانجاها). سرانجام، جاویدبیک به اتهام طرح‌ریزی و شرکت در سوءقصد برضد مصطفیٰ کمال پاشا (آتاتورک) که به توطئهٔ ازمیر معروف شد، دستگیر، و پس از محاکمه در ۲۶ اوت ۱۹۲۶ در آنکارا اعدام شد (همانجاها؛ آقشین، 145-143/IV).

جاوید محمد از اقتصاد آزاد و جلب سرمایه‌های خارجی برای رونق کشور جانب‌داری می‌کرد و سیاست حمایتی و گمرک بسته را زیان‌آور می‌دانست (همو، 243-241/III)؛ حتیٰ استقراض خارجی را ــ باتوجه به زیربنای سست اقتصادی عثمانی ــ برای راه‌اندازی صنایع لازم می‌دانست (تونایا، 333/III). سیاست اقتصادی او در آن زمان مورد بحث محافل اقتصادی بود، چنان‌که اصطلاحاتی مانند «جاویدیسم» و «مالیهٔ جاویدبیک» بسیار رایج بود («دائرةالمعارف»، 176/VII).

جاوید بیک به‌جز فعالیتهای سیاسی، در زمینهٔ علمی و فرهنگی نیز کارآمد بود و با انتشار مقالاتی در روزنامه‌های معروف آن زمان مانند *طنین*، *صباح* و به‌ویژه مجلهٔ *ثروت فنون* کسب شهرت کرد. همچنین کتابهایی چون *علم اقتصاد* در ۴ جلد و کتاب *احصائیه* در علم اقتصاد را نوشت و نیز مجلهٔ *علوم اقتصادیه و اجتماعیه* را بنیان نهاد. خاطرات روزانهٔ او و یادداشتهایش دربارهٔ رویدادهای اوایل مشروطیت تا جنگ استقلال از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این یادداشتها توسط حسنین جاهد به صورت پاورقی در روزنامهٔ *طنین* (از ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۶م) انتشار یافته است (همانجا).

مآخذ:
Ahmad, F., *The Young Turks*, Oxford, 1969; Akşin, S., «Siyasal tarih», *Türkiye tarihi*, ed. S. Akşın et al., Istanbul, 2008-2009; Bedevi Kuran, A., *İnkilap tarihimiz ve Jön Türkler*, Istanbul, 1945; Danişmend, İ. H., *Izahlı Osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1955; EI²; Tunaya, T. Z., *Türkiye'de siyasal partiler*, Istanbul, 1988; *Türkiye diyanet vekfi İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993; Uzunçarşılı, İ. H., «1908 Yılınd ikinci Meşrutiyetin ne suretle ilân edildiğine dair vesikalar», *Belleten*, 1956, vol. XX, no. 77; Vardar, G. and S. N. Tansu, *İttihad ve Terakki içinde dönenler*, Istanbul, 1960.

علی‌اکبر دیانت

جاوِی نووی، نک: نووی جاوی.

جاهِدیه، نک: خلوتیه.

جاهِلیَّت، کلمه‌ای که از نظر معنی‌شناسی بیشتر در برابر «حلم» (بردباریِ خردمندانه) می‌نشیند تا در برابر «جهل» (نادانی)، در آثار اسلامی، بر دوران تاریخی پیش از اسلام اطلاق شده است.

I. ادبیات

در لوح فشردهٔ «الموسوعة الشعرية» تنها برای دورهٔ پیش از اسلام و آغاز آن، حدود ۴۷ بار کلمهٔ «جهل» در شکلهای صرفی گوناگون پدیدار می‌شود که ۱۰ بار آن ــ با اندکی تساهل ــ آشکارا به معنی ندانستن است، و در ۲۶ مورد، «جهل» در تقابل با «حلم» آمده است (نک: ابوالفرج، ۲۸۱/۱۴: مورد ثابتِ قُطْنه). یکی از جالب‌ترین شعرها، از آنِ نابغهٔ جعدی است که مدعی است: «جهل»، اگر «حلیمی» آن را به سامان نیاورد، خیری دربر ندارد؛ یکی دیگر، شعری منسوب به امام علی(ع) است؛ در ۱۵ بیت هم این واژه عموماً بر تندمزاجی و تندخویی دلالت می‌کنند؛ در شعر ابوخراش، «جاهل» مقابل «صاحب خرد» است؛ در شعر منسوب به احیحه یا عبید سلامی، «جهل» هم ردیف بدرفتاری و دشمنی با خویشان است.

دراین‌میان، تنها شعری که به «جاهلیت» به نوعی تقسیم‌بندیِ زمانی اشاره کرده، ناچار باید از شاعری باشد که دیری زیسته و با این اصطلاح اسلامی آشنا شده است: تمیم بن ابیّ (د ۳۷ق؟/ ۶۵۷ م) از عشقی در «جاهلیت پیش از اسلام» سخن گفته است.

نام ابوجهل (مق ۲ق/۶۲۳م، در جنگ بدر) که از بزرگ‌ترین قدرتمندان و هوشمندان قریش بود نیز جالب است. حضرت پیامبر (ص) او را به رغم آن‌همه شیطنت و زیرکی‌اش، ابوجهل (ه م) خواند و سپس حسان بن ثابت دربارهٔ او چنین گفت: «قبیلهٔ ابوجهل او را ابوحَکَم خواندند، اما خداوند او را ابوجهل نامید».

در همین دورانها بود که مشتقات ریشهٔ جهل، در دو معنای نادانی و تندخویی در *قرآن کریم* به کار رفت؛ اما واژهٔ «جاهلیت» تنها ۴ بار در *قرآن* آمده است: ظَنَّ الْجاهِلِيَّةِ (آل‌عمران/۱۵۴/۳)؛ حُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ (مائده/۵۰/۵)؛ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ (احزاب/۳۳/۳۳)؛ حَمِيَّةَ الْجاهِلِيَّةِ (فتح/۲۶/۴۸).

در نظر عموم مفسران مسلمان، بُن‌مایهٔ معنایی این کلمه، همانا نادانی است که چون از دیدگاه زمان، به آن می‌نگرند، دوران «جهل» نسبت به اسلام را بیان می‌کند. مترجمان کهن فارسی نیز هر گاه خواسته‌اند معادلی فارسی برای آن کلمه برگزینند، «نادانی» و«نادانان» را به کار برده‌اند (برای کهن‌ترین ترجمه، نک: *ترجمهٔ تفسیر طبری*، ذیل ۴ آیهٔ ذکر شده).

در سدهٔ ۱۹م/۱۳ق گلدسیهر، با نظر نویسندگان مسلمان مخالفت کرد و چنین اظهار داشت که «جهل» در دوران پیش از اسلام، نه در مقابل «علم»، که در مقابل «حِلم» می‌نشسته است (I/219). نظر گلدسیهر را بسیاری پسندیدند؛ در زمینهٔ تاریخ ادبیات عرب که خواه‌ناخواه با عنوان «عصر جاهلی» آغاز می‌شود، نویسندگان باختر به همین نظریه گرایش یافتند. بلاشر (I/30-31) و ویر[1] (EI) و نویسندگان «دائرةالمعارف اسلام» (EI²) و دیگران نیز آن را کاملاً پذیرفته‌اند (نک: EI¹، نیز EI²، ذیل همین مدخل)؛ اما ایزوتسو با بهره‌گیری از پژوهشهای گلدسیهر،

1. T. H. Weir

10 Eylül 2017

İSAM DM. 258040

447 HAWTING, Gerald R. Religion in the *jāhiliyya*: theories and evidence. *Early Islamic history: critical concepts in Islamic studies. Vol. II: The rise of Islam and the transformation of the Middle East.* Ed. Tamima Bayhom-Daoui and Teresa Bernheimer. London & New York: Routledge, 2014, pp. 41-66. Excerpt from the author's *The idea of idolatry and the emergence of Islam: from polemic to history* (Cambridge 1999), pp. 20-44.

Cahiliye
030040

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA CELEN DOKÜMAN

22 Ekim 2017

21 Kasım 2017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

3188 DIRBAS, Hekmat. 'Abd al-Asad and the question of a lion-god in the pre-Islamic tradition: an onomastic study. *Arabian Epigraphic Notes*, 2 (2016) pp. 141-150. Discusses both ancient Semitic languages and Classical Arabic.

Calisilyor
030040

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

3122 MUNT, Harry & others. Arabic and Persian sources for pre-Islamic Arabia. *Arabs and empires before Islam*. Ed. Greg Fisher. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 434-502.

Cahiliye
03004.0

21 Kasım 2017

30 Nisan 2018

5792 WEBB, Peter. *Al-Jāhiliyya*: uncertain times of uncertain meanings. *Der Islam,* 91 i (2014) pp. 69-94. "Evidenced in Arabic lexicography and Qur'ānic exegesis between the third/ninth and seventh/ thirteenth centuries reveals that only after the fourth/tenth century did the now common *Jāhiliyya* stereotypes become virtually synonymous with pre-Islam." Cahiliye 030040

5795 FOWDEN, Garth. *Before and after Muḥammad: the first millennium refocused.* Princeton: Princeton University Press, 2014. 230 pp. "Suggests a new way of thinking about the historical relationship between the scriptural monotheisms, integrating Islam into European and West Asian history." Cahiliye 030040

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA [illegible]

CRONE, Patricia. Pagan Arabs as God-fearers. *The Qur'ānic pagans and related matters. Collected studies in three volumes: Volume 1.* Ed. Hanna Siurua. Leiden: Brill, 2016, pp. 315-339. On the identity of the Qur'ānic 'unbelievers' (*kuffār*) and 'associationists' (*mushrikūn*) of whom the Qur'ān informs that they were the Messenger's own people (Qur'ān 62:2, cf. 2:151; 3:164).

Cahiliyye
030040

30 Nisan 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

842 HAWTING, Gerald R. Religion in the *jāhiliyya*: theories and evidence. *Early Islamic history: critical concepts in Islamic studies. Vol. II: The rise of Islam and the transformation of the Middle East.* Ed. Tamima Bayhom-Daoui and Teresa Bernheimer. London & New York: Routledge, 2014, pp. 41-66. Excerpt from the author's *The idea of idolatry and the emergence of Islam: from polemic to history* (Cambridge 1999), pp. 20-44.

Jahiliye
030040

YAYIMLANDIKTAN
SONRA DOKUMAN

30 Nisan 2018

Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity and the Qur'an,
edit. Carol Bakhos, Michael Cook, Oxford: Oxford Uni Press, 2017.
ISAM DN - 264057

6

Were there Prophets in the Jahiliyya?

Nübüvvet
140619
Cahiliyye
030040

Gerald Hawting

THE PROBLEM

The tradition of prophecy associated with Muhammad is a specific one: he is portrayed as one of a series, in which his forerunners were mainly figures known in the Jewish and Christian scriptures. When he is referred to as a prophet, it is not meant merely that he had powers or gifts that were 'prophet-like', but that he was the heir of a tradition of prophecy that was centuries old and was shared, mutatis mutandis, by Jews and Christians. Accordingly, terms used in connection with prophets in that tradition are attached to him, notably *nabī* (= Greek *prophetes*), the Arabic form of the common Semitic word for 'prophet', and *rasūl* (= Greek *apostolos*, Hebrew *mal'akh*, *shaliaḥ*), 'messenger'.[1]

We would expect a prophet of this sort to appear in a society already to some extent familiar with that tradition, where there was some awareness and knowledge of it. For a new prophet to be accepted, some at least would need to be willing to envisage that another prophet might come. Perhaps there had been individuals claiming prophecy of this sort in the recent past. God could in theory send a prophet at any time or place of His choosing, but so far as we know He has not sent one of this type to any society completely untouched by Judaism, Christianity, or Islam.

From the Qur'an it is evident that awareness of prophecy must have been strong in the society from which the text came. The opponents of the qur'anic prophet do not need to be told what a prophet is, and the Qur'an presupposes, on the part of its audience, considerable knowledge and understanding of figures such as Noah, Abraham, Moses, and Jesus, presented in it as prophets.

Muslim tradition regarding Muhammad and his environment, however, is ambivalent about the extent to which there was an awareness of prophets and

[1] I am not here concerned with the issue of the possibly different significations of *nabī* and *rasūl*; in this chapter both terms are rendered by 'prophet'. For an example of the collocation of 'messengers' and 'prophets', see 2 Chronicles 36:16.

187 - 212.

02 Kasım 2018

prophecy. Its portrayal of Mecca as an almost completely pagan town, and of the opponents of Muhammad there as idolaters and polytheists, does not suggest that we should expect to encounter much knowledge or understanding of the biblical idea of prophets. On the other hand, it reports that there were several individual monotheists, often called *ḥanīf*s and sometimes said to have been attached to Christianity, in the environment, and even that some of them were familiar with the Jewish or Christian scriptures.

Furthermore, there are reports about individuals living in the region associated with the life of Muhammad who claimed to be prophets, or were regarded by others as prophets, just before or contemporary with him. Those reports, which are the focus of this chapter, are not widespread or well known, but they have led some scholars to argue that Muhammad did not appear as a claimant to prophecy in what might be called a prophetic vacuum. Rather, the concept of prophecy was reasonably familiar and available to him and his contemporaries in the Ḥijāz, and there should be no surprise that he claimed to be, and was accepted by his followers as, a prophet in the biblical tradition.[2]

The ambivalence of Muslim tradition as a whole is especially evident if one considers its material about pre-Islamic Arabian prophets living shortly before the time of Muhammad in the light of its idea of the *fatra*. According to that idea, before the coming of Muhammad there was a significant length of time during which God had not sent any prophet, the Arabic word *fatra* here designating the interval between Muhammad and the prophet who preceded him.

This idea of an interval or gap in the succession of prophets before the coming of Muhammad is usually connected with Q 5:19. There, God tells the People of the Book that He has sent His messenger to them after a *fatra* (literally, 'relaxation' or 'abatement' and hence 'pause' or even 'conclusion')[3] in the succession of messengers. He had now sent them a messenger in case they should complain that no one had been sent to warn them of the end they would meet if they did not believe, or to inform them of the rewards of belief. God tells them that they have indeed been sent a messenger to warn and inform them.

Commentators on the passage most frequently identify the *fatra* as the period between Jesus and Muhammad, a length of time variously estimated in different reports,[4] although some saw the qur'anic verse as directed against Jews who claimed that prophecy had ceased with Moses.[5]

[2] For some of those who argue that way, see pp. 189–91.

[3] In his commentary on this verse al-Ṭabarī (d. 310/923) glosses *fatra* as *inqiṭā'*.

[4] The identification of the *fatra* as the time between Jesus and Muhammad is attested in the commentaries attributed to Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767) and 'Abd al-Razzāq (d. 211/826). Muṭahhar al-Maqdisī (mid 4th/10th century), *Kitāb al-Bad' wa-l-ta'rīkh*, C. Huart, ed. (Paris: Ernest Leroux, 1899–1907), 3: 126, attributes views on the length of the *fatra* to both Ibn Isḥāq (d. 148/765) and Ibn Jurayj (d. 150/767), although in Ibn Hishām's redaction of Ibn Isḥāq's *Sīra* the word only seems to be used with reference to a gap in the succession of revelations to Muhammad.

[5] For the understanding that Q 5:19 was directed at Jews in Medina who insisted that prophecy had ceased with Moses, see Ṭabarī, *Tafsīr*, on that passage.

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜ

٥٣- أبو نواس، الحسن بن هاني(١٣٦هـ-١٩٦هـ)، **ديوان أبي نواس**، حققه وضبطه وشرحه أحمد الغزالي، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، [١٣٧٢هـ/١٩٥٣م].

٥٤- نورثروب، فراي، **تشريح النقد**، ترجمة محمد عصفور، عمادة البحث العلمي- الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٩١.

٥٥- الهمذاني، أبو عبدالله جمال الدين محمد بن حمير بن عمر الوصابي الهمذاني(ت٦٥١هـ/ ١٢٥٣م)، **ديوان أبي عبدالله جمال الدين محمد بن حمير بن عمر الوصابي الهمذاني**، حققه وعلّق عليه محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي، دار العودة، بيروت، ١٩٨٥.

٥٦- ويلك، رينيه، وأوستن، وارين، **نظرية الأدب**، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، ط٣، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.

٥٧- ياكبسون، رومان، **قضايا الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

٥٨- يوسف اليوسف، **الغزل العذري: دراسة في الحب المقموع**، ط٢، دار الحقائق، الجزائر، ١٩٨١.

Mecelletü'l-Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Ürdüni, Sene. 33, aded. 76, 1430/2009 Amman, s. 101-136.

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi İslam Araştırmaları Merkezi

02 Kasım 2018

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

ملامح الطَّيف
في الشعر الجاهلي

Cahiliye 030040 Şiir 181922

د. حمدي منصور

د. أحمد زهير رحاحلة

ملخَّص

يقــوم هــذا الــبحث على دراسة ملامح الطيف في الشعر الجاهلي، ومحاولة تبيُّن صوره، وكيفية توظيفه عند الشعراء الجاهليين في قصائدهم وأشــعارهم، وما يُحَمِّلُونَهُ من لواعج قلوبهم ويبثوُّنه من همومهم، وخلص إلــى أنَّ الشعراء في العصر الجاهلي أجادوا في استخدام الطيف وتوظيفه في التعبير عن أحوالهم النفسية والاجتماعية والعاطفية، كما ظهرت عندهم دلالات مــتعدِّدة في توظيفه، واستطاعوا بوساطته خلق واقع خصب جديد يلــوذون به، وكان هذا الواقع الجديد الذي يلجأون إليه يضادّ واقع اللوعة والحرمان الذي يعيشونه في نهارهم.

5450 REETH, Jan M.F. van. Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman. *Oriens Christianus*, 96 (2012) pp. 8-46. On alleged traces in the Qur'ān of pre-Islamic Monarchianism and on relations between the prophetic figure of *Melchizedek* in the teachings of John of Apamea and in Nizārī Ismā'īlī literature.

Cahiliye
030040

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

22 Ekim 2018

وعلى هذا الأساس فإن «منهج سزكين» مدعوماً بالوسيلتين السابقتين، سيتيح الكشف عن إخباريين ومؤرخين مغمورين كان لهم إسهام في مجال الدراسات التاريخية بالمدينة في القرنين (١ و٢هـ)، إضافة إلى أنه سيتسنى، من خلاله، القيام بعملية تحديد، وإن شئت قل تصحيح لـ «نسب» كثير من الروايات، بتعرّف مصادرها الأصلية التي اقُتبست منها.

Yasir Ahmed Nur, el-Fikrü'l-Tarihi bi'l-Medineti'l-Münevvere fi'l-Karneyni'l-Hicreyn el-Evvel ve's-Sani, Medine: Merkezu Buhus ve Dirasati'l-Medineti'l-Münevvere, 1437/2016, ISAM DN-262229

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

03 Mart 2019

Cahiliye
030040

المبحث الأول

أنماط وموضوعات الكتابة التاريخية وموضوعاتها في مجال «التراث الجاهلي»

أوضحنا، فيما سلف، أن التراث الجاهلي بشقيه: الأنساب وتراث الأيام، لم تحجب صيرورته عن الاتصال والتواصل مع مفردات الواقع الثقافي بالمدنية بعد الإسلام، وتبين أن ثمة عاملين اجتمعا على استدعاء هذا التراث: العامل المعرفي، ويتمثل في توظيف مادة هذا التراث في مجال تفسير القرآن. أما العامل الثاني فيمثل في الجانب العملي (ديوان العطاء، والمواريث..). كل ذلك أفضى إلى تراكم كمّي في مادة هذا التراث، التي ما لبث أن تلقفها المعنيين بالكتابة التاريخية بالمدينة في القرنين (١ و٢هـ)، وقاموا بتوظيفها في بنية بعض أنماط الكتابة التاريخية وصورها الآتية:

نمط الأنساب:

اتسمت معارف الأنساب في الجاهلية بضعف شكل التعبير التاريخي بها، حيث تتسم حضور المادة التاريخية بها بالشحوب والاقتضاب، فاهتمام الجاهليين كان منصباً، في الأساس، على الاعتناء ببيان شجرات النسب، ويبدو أنهم استدركوا القصور في هذا الجانب الإخباري، فاستوفوه من خلال تراث الأيام الشعري. على أي حال تواصل الإخباريون والمؤرخون في مبدأ الأمر مع هذا الشكل من مادة الأنساب، ومن الاستقراء يتسنى

331-338.

131 - 152 (030040) Cahil liye
CODE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN.....
25 Eylül 2016

هل يجوز أن يسأل الله بجاه أحد؟

تقدّم الكلام عن ذلك في عنوان «توسّل» وذكرنا: أنّه يجوز أن يسأل الله بجاه النبي ﷺ بل سائر الأنبياء والأوصياء ومن له أهليّة الشفاعة عند الله تعالىٰ[1].

جاهليّة

لغةً:

مصدر صناعي للجهل، الّذي هو عدم العلم، والجهالة أن تفعل فعلاً بغير علم[2].

والجاهليّة تعبير إسلامي محدث.

اصطلاحاً:

يراد بها الحالة الّتي كانت عليها العرب قبل الإسلام، من الجهل بالله ورسوله وشرائع الدِّين، وحالة المفاخرة بالأنساب والكِبْر والتحيّر وغير ذلك[3].

وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[1]، أي الّتي كانت قبل الإسلام.

وروىٰ القمّي في تفسيره بإسناده إلىٰ أبي عبدالله الصادق عليه السلام، عن أبيه الباقر عليه السلام في هذه الآية، أنّه قال: «أي سيكون جاهليّة أخرىٰ»[2].

الأحكام:

هناك أبحاث كثيرة ترتبط بالجاهليّة، كالبحث عن عقائدهم وآرائهم في الله والمعاد والتكليف والعالم ونحو ذلك، لكن هذا كلّه خارج عن بحثنا؛ لأنّه فقهي.

نعم، المهمّ هنا البحث عن تشريعاتهم وموقف الإسلام منها، فهل أزاحها الإسلام بصورةٍ كلّية، أو أبقىٰ بعضاً منها؟

موقف الإسلام من أحكام الجاهليّة وآدابهم:

كان موقف الإسلام من أحكام الجاهليّة مختلفاً، ويمكن تصويره بصورةٍ كلّيةٍ علىٰ ثلاثة أقسام:

ـ الأحكام الّتي أبقاها الإسلام من دون تغيير.

ـ الأحكام الّتي أبقاها الإسلام مع التغيير والإصلاح.

ـ الأحكام الّتي ألغاها الإسلام رأساً.

---

(١) أُنظر في خصوص هذا الموضوع كتاب في ظلال التوحيد (للأُستاذ السبحاني): ٦٣٦، موضوع «التوسّل بمقام النبي ومنزلته عند الله».

(٢) أُنظر: ترتيب كتاب العين، والصحاح، والنهاية، وغيرها: «جهل».

(٣) أُنظر النهاية (لابن الأثير): «جهل».

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) تفسير القمّي ٢: ١٦٨.

Muhammed Ali el-Ensari, el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetü'l-müyessere: el-Mülhakü'l-usuli, c.XI, Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslami 1436. İSAM DN. 242625