

Zulkifli
230403

520 ABAS, Wan Mohammad Ubaidillah, YUSOFF, M.Y. Zulkifli Mohd & RAMCHAHI, Abdullatif Ahmadi. Responding to the orientalist's ambiguities toward the Qur'an / Wan Mohammad Ubaidillah Wan Abas, M.Y. Zulkifli bin Haji M.Y. Abdullatif Ahmadi Ramchahi. *Quranica - International Journal of Quranic Research*, 8 i (2016) pp. 19-38.

22 Ekim 2017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

پیامبران بنی اسرائیل، یکصد تن از آنان را در مغاره‌ای پنهان کرد و به آنان نان و آب داد.

به روایتی دیگر، نام ذوالکفل به این سبب به او تعلق گرفت که پادشاه ستمگری به نام کنعان را به ایمان به خداوند فراخواند و بهشت را برای او ضمانت کرد (به ابن قتیبه، ص ۵۵؛ طبرسی، ذیل انبیاء: ۸۵؛ نیز برای تفصیل بیشتر به بوشنجی، ص ۲۸۳-۲۸۴). در برخی منابع نیز آمده است که او به سبب اینکه نمازهای مؤمنی را پس از مرگش برعهده گرفت، ذوالکفل نامیده شد (به طبری، جامع؛ ابن جوزی، همانجا). همچنین به نوشته ثعلبی (الکشف والبیان، همانجا؛ قصص الانبیاء، ص ۲۳۲)، ذوالکفل به سبب لطف و مهربانی به زنی فاسد و کمکی که به او کرد به این نام شهرت یافت (برای تفصیل بیشتر این داستان و حکایات دیگر به ابن عساکر، ج ۱۷، ص ۳۷۰-۳۸۱). برخی از این حکایات در منابع حدیثی نیز ذکر شده است (برای نمونه به ترمذی، ج ۴، ص ۶۵۷-۶۵۸؛ حاکم نیشابوری، ج ۲، ص ۵۸۲، ج ۴، ص ۲۵۴-۲۵۵). طباطبائی (ذیل ص: ۴۸) با بیان این مطلب که روایات مذکور اعتبار و حجیت ندارند، از ذکر آنها در کتاب خویش صرف نظر کرده است.

درباره پیامبر بودن ذوالکفل اختلاف نظر وجود دارد. برخی او را پیامبر و برخی دیگر او را صرفاً مردی صالح دانسته‌اند (به مسعودی، ج ۱، ص ۱۲۰؛ ثعلبی، الکشف و البیان؛ طبرسی، همانجا؛ فخررازی؛ قرطبی، ذیل انبیاء: ۸۵). طبری (جامع، همانجا) او را فردی عادی دانسته که خداوند او را فقط به سبب وفای به عهدش در کفالت امور پیامبر یا پادشاهان صالح در زمان خود، ستایش کرده است. اما مقاتل بن سلیمان (ذیل انبیاء: ۸۵) کلمه «رحمت» را به نبوت تفسیر کرده و نیز «برگزیدن» ذوالکفل و دیگر افراد را در آیه ۴۸ سوره ص ناظر به پیامبری دانسته است. بدین ترتیب، او ذوالکفل را یکی از انبیا برشمرده است. علاوه بر او، فخررازی (همانجا) با دلایلی از جمله استناد به نام سوره انبیاء و نیز پیامبرانی که در این سوره ذکر شده‌اند، پیامبر بودن او را ترجیح داده است.

در برخی روایات نیز به پیامبری ذوالکفل تصریح شده است، مثلاً در روایتی از حضرت علی علیه السلام ذوالکفل یکی از انبیا و همان یوشع بن نون است (به ابن بابویه، ج ۱، ص ۳۲۲)؛ همچنین، در حدیثی از امام جواد علیه السلام او یکی از یکی از ۳۱۳ نبی مرسل از میان ۱۲۴۰۰۰ نبی مبعوث از جانب خداوند ذکر شده است (به مجلسی، ج ۱۳، ص ۴۰۵).

در منابع تاریخی و تفسیری، ذوالکفل را با افرادی همچون الیاس، یوشع بن نون، حزقیل، زکریا و الیسع بن اخطوب، که

ذوالکفل، نامی که به یکی از شخصیت‌های بنی اسرائیل

اطلاق شده است. از این شخص دو بار در قرآن یاد شده است، یکی در آیه ۸۵ سوره انبیاء که نام ذوالکفل پس از اسماعیل و ادریس ذکر شده و آنان از صابران و در آیه بعد از صالحان دانسته شده‌اند؛ و یکی هم در آیه ۴۸ سوره ص، که ذوالکفل پس از اسماعیل و اَلِیْسَع و از اختیار معرفی شده است. با آنکه نام وی در کتاب مقدس یهود نیامده، مشابهت‌هایی میان او و عویدیا، یکی از شخصیت‌های کتاب مقدس، به چشم می‌خورد (به ادامه مقاله). منابع لغوی و تفسیری اطلاع جامعی از زندگی ذوالکفل به دست نمی‌دهند و ناچار باید به تصویری مبهم که تنها از چند روایت مذکور در این منابع حاصل می‌شود، بسنده کرد.

درباره وجه تسمیه ذوالکفل آرای مختلفی وجود دارد. در منابع لغوی، نام ذوالکفل ذیل ماده ک ف ل آمده و بر اساس معنای «کفل»، سرپرستی (برعهده گرفتن، نگهداری) و نیز بهره و نصیب، درباره وجه تسمیه حدسهایی زده‌اند (برای چکیده‌ای از آرای لغویان در این باره به جوهری؛ ابن منظور؛ زبیدی، ذیل «کفل»). واکر^۱ (ص ۴۰۰-۴۰۱) معنای دوم را ترجیح داده و «کفل» را به معنای بهره و نصیب مضاعف، و «ذوالکفل» را کسی که نصیب دوچندانی به او رسیده، دانسته است؛ معنایی شبیه آنچه درباره ایوب در کتاب مقدس (کتاب ایوب، ۱۰:۴۲) ذکر شده است. در واقع، حدسهایی لغت‌شناسان درباره واژه ذوالکفل و ریشه لغوی آن، موجب شده است که داستان‌هایی درباره این شخصیت به کتب تفسیری راه یابد (به د. اسلام، چاپ دوم، ذیل ماده).

به نظر برخی مفسران، یکی از پیامبران بنی اسرائیل به نام الیسع* برای انتخاب جانشین خود مردم را جمع کرد و از روزه، روز، عبادت شبانه و غلبه بر خشم برای آنان صحبت کرد و گفت هرکس این خصال را متکفل شود، او را به جانشینی خود انتخاب خواهد کرد. ذوالکفل با برعهده گرفتن این سه به جانشینی او منصوب شد (به طبری، جامع؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ذیل انبیاء: ۸۵). به روایتی دیگر، ذوالکفل به سبب نجات صد یا هفتاد پیامبر از مرگ و یاری رساندن به آنها به این نام شهرت یافت (ثعلبی، الکشف و البیان؛ طبرسی، ذیل بقره: ۲۴۳؛ ابن جوزی، ذیل انبیاء: ۸۵). این داستان سبب شد تا برخی میان ذوالکفل و عویدیا، از شخصیت‌های کتاب مقدس، مشابهت بیابند (به د. اسلام، چاپ دوم، همانجا؛ خایرةالمعارف قرآن، ذیل ماده). بنا بر کتاب اول پادشاهان (۴:۱۸)، عویدیا، سرپرست دربار آحاب (پادشاه بنی اسرائیل)، برای نجات جان

Salām al-Awliyā', n.p. 1389sh/2011; Leonard Lewisohn, An introduction to the history of modern Persian Sufism, part 2, A socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabī revival to the present day, *BSOAS* 62/1 (1999), 36–59; Nūr al-Dīn Mudarrisi Chahārdahī, *Sayrī dar taṣawwuf. Dar sharḥ-i ḥāl-i mashāyikh va aqṭāb*, Tehran 1361sh/1982–3; Nūr al-Dīn Mudarrisi Chahārdahī, *Silsila-hā-yi ṣūfiyya-yi Irān*, Tehran 1360sh/1981; Rāz-i Shīrāzī, *Ṭabāshūr al-ḥikmat*, Shiraz 1319/1901–2; Taqī Vāhidī (Ṣāliḥ 'Alīshāh), *Az kū-yi Ṣūfiyān tā ḥudūr-i 'arifān*, Tehran 1375sh/1996; Abdol-Hosein Zarrinkoob ('Abd al-Ḥusayn Zarrīnkūb), Persian Sufism in its historical perspective, *Iranian Studies* 3/4 (1970), 139–220; 'Abd al-Ḥusayn Zarrīnkūb, *Dunbāla-yi justijū, dar taṣawwuf-i Irān*, repr. Tehran 1369sh/1990.

MATTHIJS E. W. VAN DEN BOS

Dhū l-Kifl

Dhū l-Kifl is a person, perhaps a prophet, of uncertain identity, mentioned twice in the Qur'ān. Investigations into the meaning of the name have not helped further to identify him. Not always understood as a prophet in the Muslim tradition, he is often held simply to have been a believer who is to be admired for his patience—in reference to Q 21:85, where he is mentioned alongside Ishmael and Idrīs (who is usually called Enoch) as having that quality. He is also one of the “best” believers—based upon Q 38:48, where he is mentioned alongside Ishmael and Elisha (Alyasa') (see, e.g., al-Tha'labī, Ar. 232, Eng. 438). Sometimes, however, he is seen as identical with other known prophets, such as Ezekiel, Elijah, Joshua, or Zechariah, the claim being made that other prophets also had two names, the most relevant example being that of Yūnus (Jonah) and Dhū l-Nūn. Other writers—e.g., al-Ṭabarī (Ar. 1:364, Eng. 143, in passing, in the story of Job) and

al-Tha'labī (Ar. 145, Eng. 272–3)—identify him as Bishr, a son of Ayyūb (Job), and classify his name as an epithet.

Muslim tradition has built the account of Dhū l-Kifl especially on the biblical stories that are told about Elijah, Elisha, and Moses; many such accounts—e.g., al-Qurṭubī (14:263–6), who lists six of them, and al-Tha'labī (Ar. 145, 231–2, Eng. 272, 436–8)—are seemingly designed to explain the postulated origins of his name, specifically by seeking its meaning in the Arabic root *k-f-l*. In the sense of “pledge,” “security,” or “guarantor,” he is said to have pledged himself to Elisha, to whom he put himself forth as a successor; in the same vein Bishr, son of Job (= Dhū l-Kifl) is also said to be the guarantor who ensured that the lives of those who pledged to fight against Byzantium would be extended. As a part of this account, a sense of “one's portion of recompense for good works” is conveyed in a story about his kindness to a prostitute, with whom he overcame temptation and then died and was rewarded in paradise for this renunciation of sin. The sense “to attend to the maintenance of someone” is conveyed in a story in which Dhū l-Kifl provides sustenance to seventy or one hundred Israelites (or prophets) who were being persecuted (Geiger, 155, sees this as a reflection of the story of Obadiah, in 1 Kings 18:4). His identification as Zechariah is probably based on Q 3:37, which states that “He [God] entrusted her [Mary] to the care of Zechariah” (*wa-kaffalahā Zakariyyā*).

The association of Dhū l-Kifl with Ezekiel has become well known because his tomb is often held to be in al-Kifl, south of al-Ḥilla (Iraq), a long-established Passover pilgrimage-site that Iraqi Jews believed contained the tomb of Ezekiel (see Goldziher).

Roberto Tottoli, "Methods and Contexts of the Use of Hadith in Classical Tafsir Literature: Exegesis of Q. 21:85 and Q. 17:1", Aims, Methods and Contexts of Quranic Exegesis (2nd/8th - 9th/15th c.), edit. Kacer Bauer, London 2013, p. 199-216.
İSAM DN-234323

methods, styles, contexts and even personalities may shed light on this complex question.

Although our knowledge of many aspects of authors' contexts remains limited, the different traditional genres clearly have different concerns, and to study their relationship cannot be only a question of the evidence of material included or not, but also of the relevance and prominence accorded to some topics in a religious literary discourse. The genres of Hadith and Qur'an exegesis, for instance, display certain tendencies. On the one hand, the exegetical model of a verse-by-verse Qur'anic commentary, when based on the use of traditional reports and interpretations, was a matter of selection from among other sources which served the purpose of explaining the words and meaning of the holy text. No doubt the word of the Prophet was fundamental, but what interested exegetes more was the Qur'anic word. Reports, traditions and opinions of the early generations were considered significant or noteworthy according to the choices of each exegete explaining a passage, a verse or a word of the Qur'an. On the other hand, the compilers of hadith literature outline specific methods of selection of the materials handed down by previous generations from the Companions and the authors' discussions of the materials in a process of canonisation.

There are a variety of ways to approach the question of the relationship between hadith literature and Qur'an exegesis. To discuss this question I have chosen two specific topics related to the exegesis of two Qur'anic verses. My aim is to investigate which hadiths exegetes used, included, excluded or discussed when examining the commentaries on specific verses generally considered relevant for the issues at hand.

The analysis of case-studies is the most practical way to discuss the question of the use of hadiths in *tafsir*, since a comprehensive study of entire works would be a painstaking task and impossible for one person, even with the assistance of the best information technology.

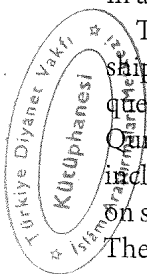
The first topic discussed is the personality of the rather problematic prophetic figure of Dhū'l-Kifl, mentioned first in Q. 21:85.² The question arising in Qur'an commentaries is in regard to the citation of a hadith in which different versions give different names to a character called Dhū'l-Kifl or simply al-Kifl. The inclusion or exclusion of the hadith in a work of *tafsir*, and in which version, is significant for the

standing of the author in relation to the prophethood of the Qur'anic figure. Furthermore, it touches on the problem of the sources of this hadith. Along with this, the exegetical discussion which emerges from the use of this hadith is evidence of the inner dynamics of the genre of *tafsir*. Questions and doubts are not raised over hadith collections (or concerning hadith authors) for the inclusion of one or the other version, but they are raised over commentaries such as that of Ahmad b. Muḥammad al-Tha'labī (d. 427/1035) for introducing the hadith into the genre. Furthermore, as we shall see, this topic is also significant for the larger question of the reliability of the editions, both in exegesis and in hadith literature we work with.

The second topic is completely different and recalls other questions concerning the relationship between Hadith and Qur'an exegesis. It relates to the exegesis of Q. 17:1, which is connected to the story of the night journey and the ascension to heaven of the Prophet Muhammad.³ There are many hadiths on this story and indeed the story is told in hadiths rather than in the Qur'anic verses. Qur'anic exegesis involves only the problem of the choice and selection between many versions. In contrast to the topic of the identity of Dhū'l-Kifl, it is not easy to delineate tendencies between versions of the night journey and sources at their origins, and which works, and in which versions, exegetes had at their disposal when quoting hadiths in their commentaries. There are indeed hadiths quoted in almost all the hadith works and which became a type of common knowledge with a fixed wording, but there are also others which are attested in only a few works; these were excluded by the major hadith collections, and only emerge in minor Qur'an commentaries. In this case-study we shall see how the canonisation and thus prominence accorded to some versions influenced the construction of exegetical discourse from the fourth/tenth century onwards, but also how some Qur'an commentaries quoted material excluded by major hadith collections, showing more liberality in the use of early traditions.

Hadiths on the Identity of Dhū'l-Kifl

The question of the identity relating to the name Dhū'l-Kifl arises twice in the Qur'an: at Q. 21:85 and Q. 38:48. Classical Muslim



strong relationship between al-Khidr and Elijah (al-Rabghūzī, 2:460). According to Sibṭ b. al-Jawzī (466), there is disagreement as to whether he was a prophet or simply a just man. According to others, there were actually two different characters named al-Yasa'.

BIBLIOGRAPHY

Amina Adil, *Gaben des Lichts. Die wundersamen Geschichten der Gesandten Gottes* (Kandern im Schwarzwald 1999), 563–73; al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Ahmad Yūsuf Najātī and Muḥammad 'Alī al-Najjār (Cairo 1955–71), 2:407–8; Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin and Leipzig 1926), 99, 101; al-Khūshābī, *Arā'is al-Qur'ān wa-nafā'is al-furqān wa-farādis al-jinān*, ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāh (Beirut 2007), 167–9; al-Kisā'ī, *Qisās al-anbiyā'*, ed. Isaac Eisenberg (Leiden 1922–3), 199–205, trans. Wheeler M. Thackston Jr., *The tales of the prophets of al-Kisā'ī* (Boston 1978), 269; al-Majlisī, *Bihār al-anwār* (Beirut 1983), 13:396–403; al-Maqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Bad' wa-l-ta'riḫh*, ed. Clément Huart (Paris 1903), 3:100; al-Rabghūzī, *Stories of the prophets*, ed. Hendrik E. Boeschoten, M. Vandamme, and Semih Tezcan (Leiden 1995), 2:460; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fī ta'riḫh al-a'yān*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut 1985), 1:460, 466; al-Ṭabarī, *Ta'riḫh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden 1879–1901), 1:542–4, trans. William M. Brinner, *The history of al-Ṭabarī*, vol. 4, *The Children of Israel* (Albany 1991), 124–5; al-Tha'labī, *Qisās al-anbiyā'* (Cairo 1954), 259–61, trans. William M. Brinner, *Arā'is al-Majālis fī Qisās al-Anbiyā' or Lives of the prophets, as recounted by Abū Ishāq Ahmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī* (Leiden 2002), 432–35).

ROBERTO TOTTOLI

Ezekiel

Ezekiel, Ḥizqīl in Arabic (occasionally Hizqīl) is the biblical prophet whose full name is completed variously by Ibn Būdhī, Ibn Būzī, or Ibn Būrī (cf. Buzi in Ezekiel

1:3). While he is not named in the Qur'ān, he is developed as a character in later Muslim tradition, especially in relationship to Q 2:243, "Consider those people who abandoned their homeland in fear of death, even though there were thousands of them. God said to them, 'Die!,' and then He brought them back to life again." It is reported that it was Ezekiel/Ḥizqīl who passed by the corpses of those who had died—of the plague, it is usually said—and called upon God to bring them back to life. Estimates of the number of people who died range from three thousand to seventy thousand, according to al-Tha'labī (*Qisās*, Ar. 222, Eng. 416; eight thousand is the number specified in Muqāṭil, 1:202). The story serves to demonstrate God's omnipotence and the reality of bodily resurrection. The entire account is generally thought to have been inspired by Ezekiel 37:1–14 and his vision of the plain of dry bones, an assumption supported by many of the details in various Arabic sources (among them, al-Ṭabarī, Ar. 1:535–40, Eng. 118–22; 'Umāra, 59–63; al-Tha'labī, *Qisās*, Ar. 221–3, Eng. 415–8). These sources also tend to place this historically in the period of the Israelite judges, between Joshua and the monarchy, rather than in the period of the destruction of the First Temple, in Jerusalem, in the sixth century B.C.E., as in the biblical tradition. It has been suggested (Schussman, 320–1) that this is the result of some association of Ḥizqīl with the biblical Samuel, as is echoed in the idea that Ḥizqīl was known as Ibn al-'Ajūz, the "son of an old woman" (see 1 Samuel 1).

Iraqi Jews have held that the tomb of Ezekiel is in al-Kifl, south of al-Ḥilla, in Iraq. The site is held by many Muslims to be the tomb of the mysterious Dhū l-Kifl mentioned in Q 21:85–6 and 38:48 (see Goldziher). Some early reports (Muqāṭil,

Zül-kifl A.S.

KLM

Maverdi, A'lamu'n-nübüve s-36

DIA Ktp 297-43

MAV. A.

محمد سعيد الطريحي
السبي ذو الكفل : سيرته ومنتخبه في
بابل/محمد سعيد الطريحي - دمشق: د.ن./
1911

14 OCAK 1999

ZÜLKÜFL (A.S)

297.9
SAL.K

Arâis - 199 v.d.

Zül-kifl Hz.

KLM

Alusi, Ruhul-Meânî, XVII, 82

DIA Ktp 297-211 ALU-R

ZÜLKÜFL (A.S)

297.9
SAL.K

Arâis - 125 v.d.

Zülkifl (a.s)

Râzi, Tefsîr, XXII, 210-

Zül-kifl Hz

M. Riysehri, Mîzân 9/487-491

Zül-kifl Hz.

KLM

Alusi, Ruhul-Meânî, XXIII, 211

DIA Ktp 297-211 ALU-R

Zülkifl Hz.

Nebhanî, Hucceddullâh, 113

297.66
NEB.H

Zülhijle (164-167)

نهاية الأرب

في

فنون الأدب

تأليف

ia İsmail Karadagı

M. S. 2

شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النوري

Türkiye İslam Vakfı
İstanbul
6955-13
297.91
NÜV.N

١٧٧ - ٧٢٢ هـ

السفر الثالث عشر

نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب

مع استدراقات وفهارس جامعة

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

بجمع الملك جنوده وقصدهم، فالتقوا وأقتلوا قتالا شديدا، فكانت الكفرة على أولاد أيوب، وأسير بشير بن أيوب وجماعة معه، وأقلب حوميل بنفسه وجمع مالا عظيما ليحمله إلى الملك ويخلص أخاه منه، فبينما هو في ذلك إذ أتاه آت في منامه فقال: لا تحمل هذا المال، ولا تخف على أخيك، فإن هذا الملك يؤمن، وتكون عاقبة أمره خيرا.

فلما أصبح قصص رؤياه على إخوته، وفرحوا، فبلغ الملك ترققه في حمل المال فأرسل إليه يقول: احمل ما تكفل به أخاك من المال وإلا أحرقتك بالنار. فبعث إليه: إني قد أمرت ألا أحمل لك شيئا، فأصنع ما أنت صانع. فغضب الملك وأمر أن تجمع الأحطاب، وبخمت وألقى فيها النار والنقط، وأمر بشير فألقى فيها فلم تحرقه، فعجب الملك من ذلك، وآمن بالله، واختلط بعضهم ببعض، وزوجوه أختهم، وسمى بشير ذا الكفل، وأرسله الله إلى الشام، وكان الملك يقاتل بين يديه الكفار، فلم يزل كذلك حتى مات أولاد أيوب، ثم مات الملك وغلب العاقلة على الشام، إلى أن بعث الله - عز وجل - شعيبا رسولا.

وحكى التعلي في تفسيره وقصصه في قصة ذي الكفل غير ما تقدم، وساق القصة تلو قصة اليسع، فقال: قال مجاهد: لما كبر اليسع قال: لو أني استخلفت رجلا على الناس فعمل عليهم في حياتي حتى أنظر كيف يعمل. فجمع الناس وقال: من يتكفل لي بثلاثة أستخلفه: يصوم النهار، ويقوم الليل، ولا يفضب.

فقام رجل شاب تردده العين قال: أنا. فردّه ذلك اليوم، وقال مثل ذلك في اليوم الآخر، فسكت الناس، وقام ذلك الرجل فقال: أنا. فاستخلفه، فجعل إبليس يقول للشياطين: عليكم بفلان. فأعياهم، فقال: دعوني وإياه. فجاءه

قيل: إنه كان له بعد العافية أربعة آلاف وكيل، رزق كل واحد في الشهر مائة مثقال من الذهب، وبين يديه اثنا عشر من البين، ويثلمهم من البنات ومملكة الله جمع بلاد الشام، وأعطاه مثل عمره الذي عمره في الماضي.

فلما أدركته الوفاة أوصى أولاده أن يخلّفوه في ماله كما كان يفعل مع الفقراء والمساكين والأيتام والأرامل، ثم مات، وتوفيت أمراته قبله.

وقيل: بعده بقليل، فدفن إلى جانب العين التي أذهب الله بلاءه فيها.

قال التعلي - رحمه الله تعالى - وكانت مدة أبتلائه ثمان عشرة سنة.

الباب السادس من القسم الثاني من الفن الخامس

في خسر (ذى الكفل)

اختلف العلماء في (ذى الكفل) من هو؟ فقال الكسائي: هو ابن أيوب - عليهما السلام - وذكر قصته فقال:

لما قبض الله - عز وجل - أيوب عليه السلام سار ابنه حوميل - وهو أكبر أولاده - في الناس سيرة أبيه، حتى خرج عليهم ملك من ملوك الشام يقال له: لام بن دعام، فغلب على بلاد الشام، وبعث إلى حوميل يقول: إنكم ضيقتم علينا بلاد الشام، وأريد منكم نصف أموالكم وتزوجوني أختكم حتى أفتركم على ما أنتم عليه، وإلا سرت إليكم بخيل ورجل وجعلتكم غنيمة.

فأرسل إليه حوميل يقول: إن هذه الأموال التي في أيدينا ليس لأحد فيها حق إلا الفقراء والمساكين والأيتام والأرامل، وأما أختنا فإنك من غير ديننا، فلا تزوجها لك، وأما تخوفك لنا بخيل ورجل، فنحن نتوكل على الله ربنا، وهو حسبنا.

ذوقی اردستانی

ذوقی کاشانی، محمد امین ترکمان (م ۹۶۴ق)، شاعر ایرانی. از طایفه ترکمان بود و در روزگار سلطنت شاه تهماسب صفوی در کاشان سکنی گزید و نزد ملا میرزا جان شیروانی ادب آموخت. چندی نیز به عراق، فارس و خراسان سفر کرد تا سرانجام در لاهیجان گوشه گزید و تا پایان زندگی در آن شهر به سر برد. اشعاری از وی در تذکره‌ها به جا مانده است.

منابع: تاریخ نظم و نثر در ایران، ۷۰۹/۲؛ تذکره نصرآبادی، ۲۷۶؛ ریاض المعارفین، ۳۲۱؛ ریحانه الادب، ۵۰/۲. محمد قاسم زاده

ذوالکفل، از نامهای قرآنی است که دو بار در کلام خدا آمده است؛ یک بار: *وَاسْمَعِيلَ وَادْرِيسَ وَذَالْكَفْلِ كُلُّ مِنَ الصَّابِرِينَ* (انبیاء، ۸۵) و بار دیگر: *وَادْكُرُ اسْمَعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَالْكَفْلِ كُلُّ مِنَ الْاِخْيَارِ* (ص، ۴۸). در هیچ یک از آیه‌ها از او با عنوان پیامبر یاد نشده است و درباره پیامبر بودن و نبودن این شخصیت صالح میان مفسران قرآن اختلاف است.

نام *ذوالکفل*، بیشتر مفسران قرآن و نویسندگان داستانهای پیامبران، ذوالکفل را لقب این شخصیت قرآنی دانسته‌اند و نام دیگری برای او یاد کرده‌اند. ابن عباس، نام او را «الیاس» دانسته است؛ برخی او را «الیسع بن خطوب» گفته‌اند که مردی از یاران الیاس پیامبر بوده است و البته او به جز الیسع می‌باشد که در قرآن آمده است. برخی نیز نام او را «عدو یابن ادارین» گفته‌اند (مجمع البیان، طبرسی، ۵۹/۴). حسن بصری گوید این شخصیت، پیامبر و نامش همان ذوالکفل بود (*التبیان فی تفسیر القرآن*)، شیخ طوسی، ۲۷۱/۷). سید نعمت الله جزایری نام او را «عوید یا بنی اذیم» گفته است. برخی نیز او را «بشر بن ایوب صابر» گفته‌اند که پس از پدر به پیامبری رسید (*النور المبین*، ۳۲).

آیا ذوالکفل پیامبر بود؟ عبدالله بن عباس، حسن بصری، شیخ طوسی و جُبَّایی او را پیامبر دانسته‌اند. از حضرت عبدالعظیم حسنی روایت است که گفت: به ابوجعفر (امام محمد باقر (ع)) نامه نوشتم و درباره ذوالکفل پرسیدم که نام ذوالکفل چیست و آیا او پیامبر بود یا نه؟ امام در پاسخ من نوشت: خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر فرستاده است و از آن میان ۳۱۳ تن پیامبر مرسل بودند و ذوالکفل (ع) یکی از ایشان بود. او پس از سلیمان نبی (ع) آمد و مانند داوود پیامبر (ع) میان مردم داوری کرد و - جز برای خدا - هیچگاه خشمگین نشد (همانها). قتاده، ابوموسی اشعری، مجاهد و برخی دیگر او را پیامبر ندانسته و گفته‌اند که ذوالکفل مردی شایسته و درستکار بود. او به یکی از پیامبران تعهد سپرد که سه یا چهار کار را انجام دهد: ۱ و ۲) همه روزه و همه شب به نماز ایستد؛ ۳) هیچگاه

موجود مجرد زایل نمی‌شود، پس همیشه و مخلص باشد». رساله ذوقیات، علاوه بر آشنایی با برخی آموزه‌های فلسفی/کلامی دهدار، ما را از وسعت نظر و تعمق و تدبیر او در متون حدیث و عرفان و فلسفه آگاه می‌کند. چنان که در جای جای این رساله از آراء ابن سینا، خواجه نصیر، قطب‌الدین شیرازی، قونوی، حافظ رجب برسی و غیره یاد می‌کند و به کتابهای حدیثی شیعی مانند *التوحید* شیخ صدوق و *اصول کافی* شیخ کلینی استناد می‌نماید. این رساله توسط محمد حسین اکبری ساوی تصحیح شده و در رسائل دهدار منتشر شده است.

منابع: *اصول کافی*، شیخ کلینی، ۱۷/۱؛ *اشارات و تنبیها*، ابن سینا، نمط چهارم؛ *التوحید*، شیخ صدوق، حدیث ۲۰؛ *الذریعة*، ۴۵/۱۰؛ شرح *حکمة الاشراق*، قطب‌الدین شیرازی، ۱۵؛ *مصباح الانس*، صدرالدین قونوی، ۶۴؛ *مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین*، حافظ رجب برسی، ۲۹. محمد کریمی زنجانی

ذوقی اردستانی، علی شاه (م اصفهان ۱۰۴۵ق)، شاعر ایرانی، در اصفهان می‌زیست. شاعری درویش مسلک بود و با گیوه دوزی روزگار می‌گذراند. ذوقی با حکیم شفای هروزگار بود و این دو در اشعارشان یکدیگر را هجو می‌گفتند. وی شاعری غزلسرا بود و دیوان اشعاری از وی به جای مانده است. ذوقی در اشعار خود مناقب و مراثی امامان شیعه را می‌سرود.

منابع: *تذکره نصرآبادی*، ۲۷۵؛ *ریاض المعارفین*، ۱۱۵؛ *ریحانه الادب*، ۵۰/۲؛ *منتخب اللطایف*، ۱۸۴؛ *میخانه*، ۵۲۳. محمد قاسم زاده

ذوقی بسطامی، میرزا فتح‌الله (م ۱۲۷۴ق)، شاعر ایرانی. خاندانش از اعراب مهاجر ساکن بسطام بودند. در اوایل سلطنت محمد شاه به شیراز رفت و در آنجا درس خواند. چندی در دیوان رسایل فارس به کار پرداخت و به همراه جعفرقلی خان شادلو به بجنورد، جوین، جاجرم، استرآباد و دشت گرگان رفت. در بازگشت در تهران سکونت گزید. وی با رضاقلی خان هدایت دوستی و معاشرت داشت. وی در شعر، سلطانی تخلص می‌کرد و در ریاضیات، هیئت، حکمت و تاریخ دستی قوی داشت و رساله‌ای در حساب و هیئت به نظم درآورد. ذوقی به ویژه در غزل از سبک ترکستانی پیروی می‌کرد و غزلهایش در روزگار خود شهرت خاصی داشتند.

منابع: *حدیقه الشعراء*، ۶۴۰/۱؛ *گنج شایگان*، ۱۸۴؛ *مجمع الفصحاء*، ۲۹۹/۴؛ *مصطفی خراب*، ۶۵. محمد قاسم زاده

97207

Prophets in the Quran

An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis

Selected and translated by
BRANNON M. WHEELER

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	97207
Tas. No:	209 PRO-Q

 **continuum**
LONDON • NEW YORK
2002

Dhu al-Kifl

Dhu al-Kifl

Q 21:85 Ishmael, Idris, and Dhu al-Kifl, all are among the steadfast. **86** We caused them to enter into our mercy. They are among the upright.

Q 38:45 Remember our servants Abraham, Isaac, and Jacob, having power and vision. **46** We chose them for the purpose of remembrance of the abode [of the hereafter]. **47** They are, according to us, among those who are pure in being chosen. **48** Remember Ishmael, Elisha, and Dhu al-Kifl, all are among the chosen.

Identity

Suyuti: He is the son of Job. Wahb b. Munabbih says that God sent Bishr b. Job, his son, after Job, as a prophet. He was called Dhu al-Kifl. God ordered him to call the people to monotheism. He lived in Syria his whole life until he died, at the age of 75 years. Kirmani records that he was Elijah. It is also said he was Joshua b. Nun, or that he was a prophet named Dhu al-Kifl. It is also said he was an upright man who kept the commandments and fulfilled them. It is said that he was Zechariah, based on the verse "Zechariah kept them [kaffala-ha]" (3: 37). Ibn Asakir says it is said that he is a prophet whom God keeps to do the undone work of other prophets. It is also said he was not a prophet but that Elisha followed him in fasting during the day and keeping vigil at night. It is said that he prayed 100 sets of bowing and prostrations every day. It is also said that he is Elisha, and that he had two names.

Ibn Abi Hatim: Abu Musa al-Ash'ari said from the pulpit: "Dhu al-Kifl was not a prophet but an upright man who prayed 100 times a day."

Ahmad b. Hanbal: It is related that Ibn Umar heard a report from the Prophet Muhammad that al-Kifl was one of the Israelites who were not abstaining from sins. A woman came to him and he gave her 60

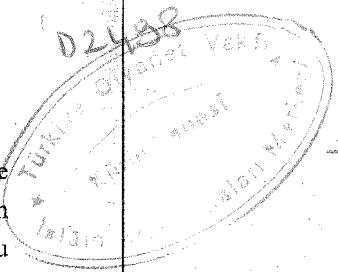
157-160

06 EYLUL 2004

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Reşid Rıza, 19. yüzyılın ikinci yarısında Cemâleddîn el-Afgânî ve Muhammed Abdüh tarafından temsil edilen İslâmî ıslahat ve tecdit hareketinin önemli simalarından biridir. Ancak o, üstatlarından farklı olarak selefi düşüncüyü bu hareket içinde ön plana çıkarmış ve bu yüzden neo-selefiyeci olarak anılmıştır. Bununla birlikte, Kur'an'ın her şeyden önce bir hidayet mesajı olduğu, geleneksel tefsir anlayışının Kur'an mesajını insanlara iletmede hemen hiçbir katkı sağlamadığı, tefsirin akademik bir faaliyet değil, ilim ve ehliyet sahibi her Müslüman birey için ifası zorunlu bir dinî vazife olduğu gibi görüşlerinde hocası Abdüh'un izini takip etmiştir.

Geçmiş dönemlerde yazılan tefsirleri birçok yönden tenkit eden Reşid Rıza, özellikle rivayet yoğunluklu tefsirlerdeki İsrâiliyyât konusunda son derece tavizsiz bir tavır takınmıştır. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî gibi bazı müfessirleri, Kur'an'la ilgisi bulunmayan birçok bilgiyi tefsir adı altında nakletmekle suçlamıştır. Buna mukabil geleneksel kabullere aykırı nitelikteki bazı görüşlerinden dolayı kendisi de eleştirilmiştir. Sözgelisi, Hz. İsa'nın nüzulü, Deccal ve inşikâk-kamer gibi tartışmalı konularla ilgili birçok rivayeti asılsız addetmesi, mucizenin imkanı konusunda red ile kabul arasında gidip gelen bir düşünceye sahip olması, bilhassa Hz. Peygamber'in hiçbir hissî mucizesinin bulunmadığı fikrinde ısrar etmesi ve nihayet fazlalık faizinin (*ribe'l-fadl*) haram olmadığı fikrini benimsemesi ciddi tenkitlere konu olmuştur.



05 0005 2007

Zülki 71

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 4, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2004, sh. 107-129

Adana

ZÜLKİFL'İN DİNÎ VE TARİHÎ KİMLİĞİNE DAİR BİR ARAŞTIRMA

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş

Kur'an kıssalarında birçok peygamberin hayatına dair muhtelif bilgiler verilmiş, bazı peygamberlerden ise dürüst, erdemli ve seçkin kimseler olduklarını ifadeyle sadece ismen söz edilmiştir. Ayrıca bazı ayetlerde *Zünnûn*, *Zülkarneyn*, *Zül-eyd* ve *Zülkişl* gibi lakaplar/sıfatlar zikredilmiş;¹ fakat bunlardan bir kısmının medlulleri hakkında herhangi bir tavsiz ve tasrihte bulunulmamıştır.

Kur'an'daki kıssaların aktarımında muhatapın dinî-ahlâkî yönden hissedar kılınmasının temel hedef olarak gözetildiği malumdur. Bu itibarla peygamberlerin tarihsel kimlikleri hakkında detaylı bilgi verilmemiş olması epeyce anlaşılabilir bir durumdur. Lâkin bazı peygamberler ve/veya erdemli insanların sadece lakaplarıyla anılmış olması, özellikle Kur'an'ın çağdaş muhatapları olan bizler açısından merak celbeden bir durum, dolayısıyla entelektüel düzeyde anlamayla ilgili bir sorundur.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Bkz. Kehf 18/83, 86, 94; Enbiyâ 21/85, 87; Sâd 38/17, 48.

listeners (see CHRISTIANS AND CHRISTIANITY) to the Qur'anic revelation "overflowing with tears" (*a'yunahum taftidu min al-dam'*) in recognition of the truth of the message. Those who reject faith (*kafarū*, see BELIEF AND UNBELIEF; FAITH; GRATITUDE AND INGRATITUDE) will have their eyes veiled (*wa-'alā absārihim ghishāwatun*) by God as part of their punishment (Q 2:7; see CHASTISEMENT AND PUNISHMENT).

Reference to God having eyes, in the sense of sight, is found in Q 23:27, where God commands Noah (q.v.) to "construct the ark (q.v.) under our eyes (*bi-a'yuninā*). There are numerous passages that tell of God's ability to see all things, e.g. Q 25:20: "Your lord is all-seeing" (*baṣīran*, cf. Q 17:1). God's seeing is not principally a passive activity but is rooted in his just and beneficent purposes for creation (q.v.; see also BLESSING; JUSTICE AND INJUSTICE), as in Q 67:19, where God asks whether birds can fly on their own: "None can uphold them except the most merciful, truly it is he that watches over all things" (*innahu bi-kullī shay'in baṣīrun*, see GOD AND HIS ATTRIBUTES).

The human eye as romantic/sensuous fetish is linked with the houris (q.v.; *hūr*), beautiful, wide-eyed damsels who, according to several Meccan passages, will be wed to the righteous males in heaven (q.v.; Q 44:54; 52:20; 55:72; 56:22). The term *hūr*, pl. of *hawrā'*, refers to whiteness as in the large eye of the gazelle. The heavenly houris possess the ideal of feminine beauty with large, lustrous eyes that charm through a juxtaposition of white background — comprised of the eyeball and skin — and black pupil, lashes and eyebrows (see ANATOMY; COLORS). The houri's eye is not deployed so much for seeing as for being seen and enjoyed as a sign of affection, delight and bidding to blissful union (see PARADISE).

Despite its wide influence in ancient Arabia during the genesis of Islam (see PRE-ISLAMIC ARABIA AND THE QUR'ĀN), the notion of the evil eye (e.g. *al-'ayn*) does not occur in the Qur'an, although believers are instructed (in Q 113:5) to fend off envy (q.v.; *hasad*) which is at the core of the concept of eye as malignant glance. Al-Ṭabarī (d. 310/923), in his exegesis of this passage, quotes the well-known prophetic ḥadīth which begins: "The evil eye is real" (*al-'ayn ḥaqqun*, Ṭabarī, *Tafsīr*; see ḤADĪTH AND THE QUR'ĀN).

Frederick Mathewson Denny

Bibliography

Primary: 'Abd al-Bāqī, Ṭabarī, *Tafsīr*.
 Secondary: S. van den Bergh, T. Sárnelli and Ph. Marçais, *Ayn*, in *EP*, i, 784-6; J. Chelhōd, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1986, 155-176; H.E. Kassis, *A concordance of the Qur'an*, Berkeley 1983; Lane, s.v. 'ayn; A.J. Wensinck/Ch. Pellat, *Hūr*, in *EP*, iii, 581-2.

Ezekiel

Biblical prophet who figures in Islamic tradition. Ezekiel is not mentioned in the Qur'an but exegetical literature claims a Qur'anic allusion to him at Q 2:243 as follows: "Have you not considered those who went forth from their homes in the thousands for fear of death (see DEATH AND THE DEAD)? God said to them, 'Die!' Then he gave them life (q.v.)."

Qur'anic exegesis and extra-canonical traditions of various origins have given a vivid description of the events to which this verse alludes, in connection with the story of the vision of the dry bones (cf. *Ezek* 37:1-14). According to some reports (see, in particular, Ṭabarī, *Tafsīr*, ii, 585-91), a great many Israelites (see CHILDREN OF ISRAEL) — between three and ninety thousand — fled a plague out of fear of

death and sought refuge outside their city, but God let them die. Other traditions state that these Israelites were so badly afflicted by a calamity that they sought the peace of death; or that death struck them when they disobeyed their king's order to fight against an enemy. Some sources also mention the name of their city, Dāwādān, and state that they died when they had already abandoned their homes. Ezekiel, passing by their corpses, called upon God to bring them back to life. God did so — after eight days according to some traditions — thus demonstrating his omnipotence to the Israelites. Other reports add that Ezekiel called on God when the corpses had already been dismembered and the bones had been scattered by beasts and birds and that they were prodigiously recomposed and restored to life.

The Muslim tradition contains a great many orthographical variations of Ezekiel's full name. Most sources, however, refer to him as Hizqīl b. Būzī/Būdhi/Būrī. Some sources add that he was also called Ibn al-'Ajūz, "Son of the old woman," accounting for the origin of this name in various ways. Finally, a few exegetical traditions identify Ezekiel with Dhū l-Kifl (q.v.; Muqātil, *Tafsīr*, i, 202) and with Elisha (q.v.; Maqdisī, *al-Bad'*, iii, 100).

Roberto Tottoli

Bibliography

Primary: Majlisī, *Bihār al-anwār*, Beirut 1983, xiii, 381-7; Muqātil, *Tafsīr*, i, 202-3; al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *al-Bad' wa-l-ta'rikh*, ed. C. Huart, 6 vols., Paris 1899-1919, iii, 100; Sibṭ Ibn al-Jawzī, *Mir'āt*, i, 454-6; Ṭabarī, *Tafsīr*, ii, 585-91; id., *Ta'rikh*, ed. de Goëje, i, 535-40; Tha'labī, *Qisas*, 221-3; 'Umāra b. Wathīma, *Bad' al-khalq wa-qisas al-anbiyā'*, in R.G. Khoury (ed.), *Les légendes prophétiques dans l'Islam*, Wiesbaden 1978, 59-63.
 Secondary: J. Eisenberg/G. Vajda, *Hizqīl*, in *EP*, iii, 535; Speyer, *Erzählungen*, 412-3.

Ezra

Ezra ('Uzayr) is identified in the Jewish sources as a high priest and scribe who helped to rebuild the Temple after returning from Babylonian exile with a number of Jewish families. He is seen as a highly pious and learned person who directed the religious life of the Jewish community, first in Babylon and then, later on, in Jerusalem (q.v.). Modern scholarly opinion considers Ezra a lettered man with spiritual tendencies who was a functionary of the Persian state which sent him to Palestine around the fourth century B.C.E. in order to promote the political authority of Persian rule.

Only once does the Qur'an explicitly mention Ezra, in the course of disputing the claim, apparently made by some Jews in Medina, that Ezra was the son of God (see DEBATE AND DISPUTATION), a claim hard to verify in the Jewish sources. (According to Horovitz, *KU*, 128, Muḥammad could have heard about Jewish or Judeo-Christian sects that venerated Ezra in the way other sects venerated Melchizedek.) At any rate, one must understand the Qur'anic verse which mentions 'Uzayr in the context of Muslim-Jewish relations in Medina (q.v.) after the emigration (q.v.; *hijra*) made by the Prophet and the Meccan Muslim community to Medina in 622 C.E.: "The Jews call 'Uzayr son of God, and the Christians call Christ son of God. That is a saying from their mouth; in this they but imitate what the unbelievers of old used to say. God fights them (*qātalahumu llāhu*): How they are deluded away from the truth!" (Q 9:30). The verse, which occurs in a Medinan sūra, was thus revealed in a context replete with theological arguments between the nascent Muslim community (*umma*) and the well-established Jewish community in Medina (see JEWS AND JUDAISM; OCCASIONS OF REVELATION).

12 JAN 2003

have become the traditional characteristics of the devil are ascribed. He has the ability to cause fear (Q 3:175), cause people to slip (Q 2:36; 3:155), lead astray (Q 4:60), precipitate enmity and hatred (Q 5:91), make people forget (Q 6:68; 12:42; 18:63), tempt (Q 7:27; 47:25), and provoke strife (Q 17:53). He is described as a comrade to unbelievers (Q 4:38), a manifest foe (Q 7:22, 17:53, 43:62), an enemy (Q 12:5). Guile (Q 4:76), defilement (Q 8:11) and abomination (Q 5:90) are associated with him. The image of evil (see EVIL DEEDS) as a "path," like that of righteousness, is conveyed in Q 7:16-7, "Said [the devil], 'Now, for Your putting me out, I will sit in ambush for them on Your straight path. Then I will assault them from in front and from behind, from their right and their left.'" Al-Shaytān also is spoken of as "taking steps" and his followers take steps towards him (Q 2:168, 208; 6:142; 24:21; see also 4:83). He is seen as an influence towards a number of specific as well as more general sins (see SIN, MAJOR AND MINOR), actions which take people away from God. Among his tools to do this are several vocal attributes: He calls (Q 31:21), simply speaks (Q 14:22; 59:16), promises (Q 2:268), and whispers (Q 7:20; 20:120; see also 50:16; 104:4-5). The attributes, "the deluder" (*gharūr*, Q 3:33; 35:5; 57:14) and "the one who slinks or sneaks around" (*khannās*, Q 114:4) have particularly stuck with al-Shaytān, such that they have even been used on occasion as proper names for particularly evil people.

The proper name al-Shaytān may be distinguished from the Qur'anic plural usage *shayātīn* which is often thought to reflect Arabian notions of devils (although it is used in a sense which is not unknown within the biblical tradition as in the "adversaries" of 1 Sam 29:4). These "devils" can be humans or jinn (Q 6:112) and come in varying ranks (see SPIRITUAL BEINGS). The word is used to refer to the hosts of

evil (Q 2:102; 6:121), the evil leaders among humans (e.g. Q 2:14) and mischievous spirits very similar to jinn (Q 6:71; 21:82). They are the friends of the unbelievers (Q 7:27), they make evil suggestions (Q 23:97) and they were believed by Muhammad's opponents to be the source of his inspiration (Q 26:210, 221; see OPPOSITION TO MUHAMMAD).

In exegetical material and other literature reflecting more popular images, especially those associated with Sūfism, the Qur'anic predominance of the evil influence of al-Shaytān on humans becomes overtaken by the personality of Iblīs, ultimately reaching the point of mystical meditation on the "disobedience of Iblīs." This results from Iblīs's ascetic, worshipping nature (his refusal to bow down to Adam is an indication of how serious he took the command to worship God alone) and because of his personality which reflects human ambiguity and complexity (see ŠUFISM AND THE QUR'ĀN). By no means is al-Shaytān neglected, however, although the two names do become separated to some degree in later Islamic thought, such that al-Shaytān is the force of malevolence (see GOOD AND EVIL) and Iblīs more of a symbolic figure of human failings.

A good deal of discussion has taken place over the original nature of Iblīs (and, thus, al-Shaytān). One statement in the Qur'an suggest that he was a jinn (Q 18:50, "They bowed themselves save Iblīs; he was one of the jinn"); and yet he was among the angels when they were commanded to bow to Adam. Resolving this apparent inconsistency consumed many pages in classical Muslim writing and continues to vex polemicists today. The problem revolves around an understanding of the nature of the angels and the jinn. The angels were considered incapable of disobedience; being sinless and able only to follow God's will, they are unable to have offspring, and

they were said to have been created from light (q.v.). The Qur'an clearly indicates, however, that Iblīs was one of the jinn, that the jinn were made from fire (Q 55:15, "He created the jinn of a smokeless fire"), and that he has offspring (Q 18:50, "What, do you take him [Iblīs] and his seed to be your friends apart from Me while they are an enemy to you?"). To resolve the problem, many solutions were put forth, and they are gathered together in works such as al-Ṭabarī's (d. 310/923) *History* and most Qur'an commentaries (mainly when dealing with Q 2:34). One line of thought affirms Iblīs's angelic nature. The suggestion is made that jinn was a tribal or clan name of some of the angels (perhaps of the cultivators who lived on earth). The word jinn was also said to be derived from *janna*, paradise (q.v.) or garden (q.v.), and the jinn are a special class of angels in charge of access to paradise. In fact, Iblīs's downfall was the result of his pride (q.v.) at being in charge of everything between heaven and earth. On the other hand, some argued for Iblīs as a member of a distinct class of creation, the jinn. One story recounts that Iblīs was a jinn who was captured by the angels when young and raised by them. This was the result of a battle between the two groups. Among the many reports on the subject, al-Ṭabarī states, "God created the angels on Wednesday, he created the jinn on Thursday, and he created Adam on Friday... Some jinn disbelieved, and the angels went down to them on earth to fight them. Thus, bloodshed (q.v.) and corruption (q.v.) came into being on earth." (Ṭabarī, *Ta'rikh*, i, 82, trans. Rosenthal, 253) and "the angels used to fight the jinn and Iblīs was taken captive. He was young and used to worship together with the angels" (i, 85, trans. 256). Popular imagination wound these and other such narrative fragments into an imaginative story to reconcile the various Qur'anic elements, al-

though no consensus was truly reached as to the nature or origin of Iblīs.

Andrew Rippin

Bibliography

- Primary: Ṭabarī, *Ta'rikh*, i, esp. 78-86, trans. F. Rosenthal, *The history of al-Ṭabarī*, volume 1, *General introduction and from the creation to the flood*, Albany 1989, 249-57.
 Secondary: H. Algar, "Eblīs" in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, fasc. 6; P.J. Awn, *Satan's tragedy and redemption. Iblīs in Sufi psychology*, Leiden 1983 (the fullest treatment of the devil in Islam, especially pp. 18-56 on Qur'anic commentaries and ḥadīth); E. Beck, *Iblīs und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung*, in *Muséon* 89 (1976), 195-244; J. Chabbi, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris 1997, 185-211; A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928; F. Rahman, *Major themes of the Qur'an*, Minneapolis and Chicago 1980, 121-31; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931, esp. pp. 54-60; A.T. Welch, Allah and other supernatural beings. The emergence of the Qur'anic doctrine of *tawhīd*, in *Journal of the American Academy of Religion* (thematic issue) 47 (1979), 733-58.

Dhikr see PRAYER

Dhimma see PEOPLE OF THE BOOK

Dhū l-Kifl

An enigmatic figure, whose name appears in the Qur'an in two places: "And [remember] Ismā'īl (see ISHMAEL) and Idrīs (q.v.) and Dhū l-Kifl, all of them were patient" (Q 21:85); "And call to mind Ismā'īl and Alyasā' and Dhū l-Kifl and all of the best" (Q 38:48).

In some exegetical works, it is held that Dhū l-Kifl was a prophet since he is mentioned alongside other prophets (see PROPHETS AND PROPHEHOOD). Most exegetes, however, deny his prophethood, confining themselves to repeating the Qur'anic statement that he belonged to

2511 - KIFL

DHŪ al-KIFL, mysterious Moslem legendary figure. A personage of this name, mentioned in the Koran (sūrah XXI; 85), is identified by the commentators with various prophets. A second Dhū al-Kifl, hero of many edifying stories, is said to have led a life of pleasure and debauchery. Once he tried, so it is told, to seduce a pious woman, but was persuaded by her to repent his sins and give himself up to asceticism; therefore he received double reward in Paradise. In popular tales the two figures are frequently confounded.

CONSET, Stephen, and
Nandy, CEAC, p. 191
1959, (AMSTERDAM)

DAMASCUS: STUDIES IN ARCHITECTURE—I

BY ERNST HERZFELD

- Sam
- Nureddin Zengi (el-Melchun Adil - Nuriddin el-Kubra)
- (Hastanesi, Turbesi, Medrese-tin)
- Zübeyde bint Cafer
- Hasan el-Basri
- Süheverdi, Süheverdi
- Bağdad
- Zülküf (wife)
- Danyal (son)

L'archéologie est à la nature sociale ce que l'anatomie comparée est à la nature organisée. Une mosaïque révèle toute une société, comme un squelette d'ichthyosaure sous-entend toute une création. De part et d'autre, tout se déduit, tout s'enchaîne. . . . De là vient le prodigieux intérêt qu'inspire une description architecturale.

—BALZAC, *La Recherche de l'absolu*

THE MATERIALS HERE PRESENTED—MONUMENTS AND INSCRIPTIONS—WERE SURVEYED AND collected between 1908 and 1930 as part of a broader project, sponsored by the Institut de France, that of van Berchem's *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. The survey of the province of Syria, entrusted to my late friend Moritz Sobernheim and myself, was begun at Aleppo and carried south to Damascus. By the spring of 1914 the work at Aleppo was finished; but the war, the deaths of M. van Berchem and M. Sobernheim, and years of other explorations on my part prevented the completion of the Aleppo volumes, in manuscript form, until 1937. The survey of Damascus—and of Hama, Hims, and a few smaller places—remained on the whole incomplete; it was almost complete for the most interesting period, that of the crusades. Since I saw no way of publishing this material as a separate volume, I am availing myself of the opportunity offered by the Editor of *Ars Islamica* to bring out at least the most important part in this journal.

I have chosen about eighty monuments, adding some from more eastern provinces of the Muhammadan world, all of them entirely unknown or only partly known. In publishing these in a periodical rather than in the *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, as originally intended, problems in the manner of presentation have arisen. Certain conventions in form and disposition and a method for handling such material has been developed in the *M.C.I.A.* These have had to be modified in order to conform to the style of the journal, and a good deal of epigraphical detail has had to be omitted.

Furthermore, the material which would have been arranged in the *M.C.I.A.* in strictly chronological order, as the monuments of a certain town, is here organized in sections such as "The Muqarnas Dome," "The Syrian Madrasa," "The Turba," and "The Mosque," since the purpose of the present article is to make a contribution to our knowledge of the development of these forms and not to give a description of Damascus between the years 1100 and 1300. At the same time, since the monuments are more or less unknown, it was necessary to give information concerning them, in order that students may use the material as a basis for further research. Thus, descriptive detail beyond the immediate scope of the article had to be included, and this had to be done in the shortest possible form, because it interrupts the sequence of analysis and conclusions. From such considerations a rather complex disposition results.

NOT: Makalenin devamı "AM" posetindedir.

ذوقی اردستانی

ذوقی کاشانی، محمد امین ترکمان (م ۹۶۴ق)، شاعر ایرانی. از طایفه ترکمان بود و در روزگار سلطنت شاه تهماسب صفوی در کاشان سکنی گزید و نزد ملا میرزا جان شیروانی ادب آموخت. چندی نیز به عراق، فارس و خراسان سفر کرد تا سرانجام در لاهیجان گوشه گزید و تا پایان زندگی در آن شهر به سر برد. اشعاری از وی در تذکره‌ها به جا مانده است.

منابع: تاریخ نظم و نثر در ایران، ۷۰۹/۲؛ تذکره نصرآبادی، ۲۷۶؛ ریاض العارفین، ۳۲۱؛ ریحانة الادب، ۵۰/۲. محمد قاسم زاده

ذوالکفل، از نامهای قرآنی است که دو بار در کلام خدا آمده است؛ یک بار: *وَاسْمَعِيلَ وَاذْرِيسَ وَذَالْكَفْلِ كُلُّ مِنَ الصَّابِرِينَ* (انبیاء، ۸۵) و بار دیگر: *وَإِذْ ذُكِّرُوا شَمْعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَالْكَفْلِ كُلُّ مِنْ الْآخِيَارِ* (ص، ۴۸). در هیچ یک از آیه‌ها از او با عنوان پیامبر یاد نشده است و درباره پیامبر بودن و نبودن این شخصیت صالح میان مفسران قرآن اختلاف است.

نام *ذوالکفل*، بیشتر مفسران قرآن و نویسندگان داستانهای پیامبران، ذوالکفل را لقب این شخصیت قرآنی دانسته‌اند و نام دیگری برای او یاد کرده‌اند. ابن عباس، نام او را «الیاس» دانسته است؛ برخی او را «الیسع بن خطوب» گفته‌اند که مردی از یاران الیاس پیامبر بوده است و البته او به جز الیسع می‌باشد که در قرآن آمده است. برخی نیز نام او را «عدو یابن اذارین» گفته‌اند (مجمع البیان، طبرسی، ۵۹۱/۴). حسن بصری گوید این شخصیت، پیامبر و نامش همان ذوالکفل بود (التبیین فی تفسیر القرآن، شیخ طوسی، ۲۷۱/۷). سید نعمت الله جزایری نام او را «عوید یا بنی ادم» گفته است. برخی نیز او را «پسر بن ایوب صابر» گفته‌اند که پس از پدر به پیامبری رسید (النور المبین، ۳۲).

آیا ذوالکفل پیامبر بود؟ عبدالله بن عباس، حسن بصری، شیخ طوسی و جُبَّایی او را پیامبر دانسته‌اند. از حضرت عبدالعظیم حسنی روایت است که گفت: به ابو جعفر (امام محمد باقر (ع)) نامه نوشتم و درباره ذوالکفل پرسیدم که نام ذوالکفل چیست و آیا او پیامبر بود یا نه؟ امام در پاسخ من نوشت: خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر فرستاده است و از آن میان ۳۱۳ تن پیامبر مرسل بودند و ذوالکفل (ع) یکی از ایشان بود. او پس از سلیمان نبی (ع) آمد و مانند داوود پیامبر (ع) میان مردم داوری کرد و - جز برای خدا - هیچگاه خشمگین نشد (همانها). قتاده، ابوموسی اشعری، مجاهد و برخی دیگر او را پیامبر ندانسته و گفته‌اند که ذوالکفل مردی شایسته و درستکار بود. او به یکی از پیامبران تعهد سپرد که سه یا چهار کار را انجام دهد: ۱ و ۲) همه روزه و همه شب به نماز ایستد؛ ۳) هیچگاه

موجود مجرد زایل نمی‌شود، پس همیشه و مخلد باشد». رساله ذوقیات، علاوه بر آشنایی با برخی آموزه‌های فلسفی/کلامی دهدار، ما را از وسعت نظر و تعمق و تدبیر او در متون حدیث و عرفان و فلسفه آگاه می‌کند. چنان که در جای جای این رساله از آراء ابن سینا، خواجه نصیر، قطب‌الدین شیرازی، قونوی، حافظ رجب بُرسی و غیره یاد می‌کند و به کتابهای حدیثی شیعی مانند التوحید شیخ صدوق و اصول کافی شیخ کلینی استناد می‌نماید. این رساله توسط محمد حسین اکبری ساوی تصحیح شده و در رسائل دهدار منتشر شده است.

منابع: اصول کافی، شیخ کلینی، ۹۷/۱؛ اشارات و تنبیهات، ابن سینا، نمط چهارم؛ التوحید، شیخ صدوق، حدیث ۲۰؛ الذریعة، ۴۵/۱۰؛ شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ۱۵؛ مصباح الانس، صدرالدین قونوی، ۶۴؛ مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، حافظ رجب برسی، ۲۹. محمد کریمی زنجانی

ذوقی اردستانی، علی شاه (م اصفهان ۱۰۴۵ق)، شاعر ایرانی، در اصفهان می‌زیست. شاعری درویش مسلک بود و با گیوه دوزی روزگار می‌گذراند. ذوقی با حکیم شفیایی هم‌روزگار بود و این دو در اشعارشان یکدیگر را هجو می‌گفتند. وی شاعری غزلسرا بود و دیوان اشعاری از وی به جای مانده است. ذوقی در اشعار خود مناقب و مراثی امامان شیعه را می‌سرود.

منابع: تذکره نصرآبادی، ۲۷۵؛ ریاض العارفین، ۱۱۵؛ ریحانة الادب، ۵۰/۲؛ منتخب الطایف، ۱۸۴؛ میخانه، ۵۲۳. محمد قاسم زاده

ذوقی بسطامی، میرزا فتح‌الله (م ۱۲۷۴ق)، شاعر ایرانی. خاندانش از اعراب مهاجر ساکن بسطام بودند. در اوایل سلطنت محمد شاه به شیراز رفت و در آنجا درس خواند. چندی در دیوان رسایل فارس به کار پرداخت و به همراه جعفرقلی خان شادلو به بجنورد، جوین، جاجرم، استرآباد و دشت گرگان رفت. در بازگشت در تهران سکونت گزید. وی با رضا قلی خان هدایت دوستی و معاشرت داشت. وی در شعر، سلطانی تخلص می‌کرد و در ریاضیات، هیئت، حکمت و تاریخ دستی قوی داشت و رساله‌ای در حساب و هیئت به نظم درآورد. ذوقی به ویژه در غزل از سبک ترکستانی پیروی می‌کرد و غزلهایش در روزگار خود شهرت خاصی داشتند.

منابع: حدیقة الشعراء، ۶۴/۱؛ گنج شایگان، ۱۸۴؛ مجمع الفصحاء، ۲۹۹/۴؛ مصطفی خراب، ۶۵. محمد قاسم زاده

تمهيد

بعد انقراض الدولة الآشورية وسقوط عاصمتها نينوى سنة (٦١٢ ق.م) اقتسم الماديون والكلدانيون ممتلكاتها وشاء الحظ أن تكون حصّة الكلدانيين في سورية والعراق ، وعلى أثر ذلك أسست دولة البابلية الكلدانية في بابل وقد دام حكمها (٧٣) سنة بين (٦١٢ و ٥٣٩ ق.م) ، ومن أهم الأحداث التي وقعت أثناء حكم هذه الدولة هو القضاء على (مملكة يهوذا) الأولى في سنة (٥٩٧ ق.م) ، والثانية في سنة (٥٨٦ ق.م) ونُقِلَ الكثير عن الأسرى إلى بلاد ما بين النهرين ، وتشير التوراة إلى أن الملك (يهوياقيم) ملك يهوذا (٦٠٨ - ٥٩٧ ق.م) تمرد على نبوخذ نصر على الرغم من تحذير النبي (ارميا) له وذلك بعد أن أظهر طاعته وخضوعه للملك الكلداني فشنّ نبوخذ نصر سنة (٥٩٧ ق.م) حملة على (يهوياقيم) وحاصر اورشليم إلا أن (يهوياقيم) توفي أثناء هذا الحصار فخلفه ابنه (يهوياكين) الذي اضطر إلى الإستسلام فسي نبوخذ نصر كل يهود اورشليم ، وجمع جبابرة البأس وعشرة آلاف صبي وجمع الصناع والأقيان ، كما سبي ملكهم (يهوياكين) وأمه ونساءه ورجاله من اورشليم إلى بابل ثم أخرج (خزائن بيت الملك وكسّر كل آنية الذهب) وعيّن (صدقيا) عم (يهوياكين) الذي أكد خضوعه للملك الفاتح نبوخذ نصر خلفاً ليهوياكين ، ويعرف هذا الحدث بالسبي الأول . وأما السبي الثاني فقد كان سنة (٥٨٦ ق.م) ووقع على أثر نقض (صدقيا) لعهد الولاء إلى نبوخذ نصر فقد دخل في تحالف مع المدن السورية والفلسطينية بتحريض من (حوفرا) ملك مصر وخلف (نيخو الثاني) الذي كان يطمح أن يستعيد سيطرة مصر على سورية ، فغضب نبوخذ نصر غضباً شديداً وجاء هذه المرة على رأس حملة قوية إلى سورية الشمالية ، وعسكر في (ربلة) على نهر العاصي وكان ذلك سنة (٥٨٧ ق.م) ثم أن نبوخذ نصر أرسل من حاصر اورشليم إلا أن دخول (حوفرا) ملك مصر إلى فلسطين اضطره إلى رفع الحصار ، فظن اليهود أن النصر بات حليفهم ، ولكن النبي (ارميا) حذّرهم وأشار لهم بأنهم يخدعون أنفسهم بهذا النصر لأنه وقتي فوضعوه في السجن ، ووقع كما تنبأ به إذ تمكن البابليون من المصريين ، وأرجعهم وأعادوا الحصار على اورشليم في الحال ودخلت الجيوش البابلية المدينة في اليوم الرابع من شهر تموز سنة (٥٨٦ ق.م) أما (صدقيا) فهرب هو وأفراد عائلته ، إلا أن البابليين لحقوا به في سهول أريحا وقبضوا عليه وحملوه إلى نبوخذ

ذو الكفل حزقيال

سيرته ومشهده في بابل

تقديم

بين يدي القارئ الكريم أول دراسة تاريخية تحليلية لسيرة النبي حزقيال (ذوالكفل) وسبق لنا نشر جزء منه في بعض الصحف العراقية عام ١٩٧٩ .

ونشر بعضه مستقلاً في طبعة خاصة بدمشق عام ١٩٨١ وقد مهدت له ويليامز عن تأريخ السبي اليهودي إلى بابل وكان لا بد لنا من ذلك كمقدمة لموضوعنا عن نبي الله «ذو الكفل» باعتباره مُجَلَّ إلى بابل مسيباً وعاش مع المسيبين من بني جلدته ، متقاسماً معهم حلوى العيش ومره حتى وافاه أجله المحتوم .

والنبي (ذو الكفل) كشخصية تاريخية ، اختلفت في حقيقتها وواقعها أشد الاختلاف وكان بديهاً أن نرى الكثير من الإشكالات تحوم حوله ، وتعترض مجال البحث ، وهذا مدار حديثنا في القسم الأول منه حيث عاجلنا هذه الأمور بالأسلوب الذي يخدم الحقيقة العلمية ، مع عرض شامل لما وقفنا عليه من أقوال المؤرخين والمفسرين وغيرهم فيما يخص سائر أحوال هذا النبي .

أما القسم الثاني فقد خصصناه لدراسة مشهده التاريخي الشهير في بابل (بالعراق) والذي كان حتى منتصف هذا القرن من أكبر المزارات اليهودية في الشرق ، علاوة على مكانته في قلوب المسلمين . وهنا ركزنا جهودنا على إظهار مزايا المشهد التاريخية والأثرية ، وزودناه بمجموعة من الصور واللوحات التوضيحية .

واعتمدنا في سبيل انجاز عملنا على ما توفرت عليه يدنا من المصادر والمراجع ، وعلى الزيارات الميدانية التي قمت بها لمشهد الكفل والله الموفق .