ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Islamic Sciences Researches

مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Cilt / Volume / المجلد 1
Sayı / Issue / العدد 2
Güz / Autumn / الخريف 2017

ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
The Journal of Islamic Sciences Researches
مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Derginin Sahibi / Owner of the Journal / صاحب المجلة المجلة
Adıyaman Üniversitesi Rektörlüğü

Yazı İşleri Müdürü/ Editor in Chief / رئيس التحرير العام
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Dekan / Dean / عميد)

Editör / Editor / رئيس التحرير
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN

Editör Yardımcıları / Associate Editors / مساعدا رئيس التحرير
Doç. Dr. Abdulla ALTAWEEL & Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Prof. Dr. Mohammed ALMOHAMMED
Prof. Dr. Tarraf ALNAHAR
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK
Doç. Dr. Abdullah ALTAWEL
Doç. Dr. Mohammed KALOU
Doç. Dr. Saleh Ali Nasser ALKHADRI
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN
Yrd. Doç. Dr. Muhammet Caner ILGAROĞLU
Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Zeliha ÖTELEŞ
Yrd. Doç. Dr. Hamit AKTÜRK
Öğrt. Gör. Muhammed Nour ALNEMR

Baskı / Publication / التنسيق والتصميم
Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Matbaa / press / المطبعة
İLBEY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date / تاريخ النشر
Aralık, 2017

Yazışma / Correspondence / المراسلة
Adıyaman Üniversitesi, Altınşehir Kampüsü
02100 - Adıyaman/TURKEY
e-posta: iiadeditor@adiyaman.edu.tr

Web Sayfası / Web Page / صفحة ويب
http://iif.adiyaman.edu.tr/TR/Sayfalar/Fakulte-Dergisi

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları AÜİİFİA Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Ü. İlahiyat F.)
Prof. Dr. Abdulgaffar ASLAN (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
Prof. Adil Abdülmecid İLVİ (Camiatu'l-Aden/YEMEN)
Prof. Dr. Adnan Mustafa HATATBA (Camiatu'l-Yemuk/Ürdün)
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-NEMLE (Camiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye/S. Arabistan)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Ü.)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Muhammed Casim es-SÂTURÎ Camiatu'l-Enbâr/Irak)
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne (el-Camiatu'l-Urduniyye/Ürdün)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Ü.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (Ömer Halisdemir Ü.)
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Yusuf SELAME (el-Akademiyye el-Arabiyye/Danimarka)
Prof. Dr. Ğanim Kaddari EL-HEMED (el-Câmiatu Tikrit/ Irak)
Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü.)
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü.)
Doç. Dr. Mesut KAYA (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Necdet DURAK (Süleyman Demirel Ü.)

Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue / هيئة التحكيم لهذا العدد

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Mohamad AL-MOHAMAD (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdunnasır Taha EZ-ZUFEYRÎ (el-Irakiyye Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamis Fezza UMEYR (Ambar Üniversitesi)
Doç. Dr. Ramazan KAZAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN (İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammed KALOU (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulla AL-TAWEEL (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Saleh Ali Nessar ALKHADRI (Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ŞABAN (Kavmiyyat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmed AL-BEHBEH (Aden Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah BAYRAM (Balıkesir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Namık Kemal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR (Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Yaşar ACAT (Şırnak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ali Abdulkadir ALTAWEEL(Çanakkale Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Hamdi GÜNDOĞAR
Kur'an Ayetlerinde "Din Adamlarını Rab Edinmek Ve 'Heva'nın İlahlaştırılması" Meselesi 9-20
The Problem Of DiviniseReligious Man And Divinise The Ego In The Verses Of Qur'an

Hacı ÇİÇEK
Es-Suyûtî'nin Makâmât'ında Konuşan Değerli Taşlar: El-Makâmatu'l-Yâkûtiyye Örneği 21-42
Precious Stones Talking In As-Suyuti's Maqâmât: Al-Maqâmatu'l-Yâqûtiyye Example

Mehmet BAĞIŞ
Beydâvî'nin Envâru't-Tenzîl'inde Rivâyet Metodu 43-74
Tafsir Bi Al-Riwayah (By Transmission) Method In Al-Baydawi's Anwar Al-Tanzil

Mehmet TAŞDELEN
Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Emri Bi'l-Ma'rûf Ve Nehyi Ani'l-Münker'in Anlaşılma Şekli 75-98
Amr Bil Maroof Wa Nahi 'Anil Munkar The Way Of Understanding In Mâtürîdî's Thinking

Ramazan KORKUT
Ürdün Lisansüstü Eğitim Sorunları Ve Türkiye Akademik İşbirliği 99-118
Jordan Master Education Issues and Turkey Academic Cooperation

Hasan Ahmed AL-HATAF
Allah'ın Yarattıklarına Benzediği Şüphesini Uyandıran Nasslar ve Halef ile Selefin Bu Nasslara Yaklaşımı 119-138
Texts Gifted to Liken God to His Creation and The Position of the Predecessor and Successor
النُّصوص المُوهمة لتشبيه الله بخلقه وموقف السّلَف والخَلَف منها

Khaled BAKRO Kur'ân'daki Mesâni (Kavramı) ve Bilgisayarın İkili Sayı Sistemi *The Mathani in the Qur'an Refers to Binary Computer Code, Zeros and Ones* مثاني القرآن الكريم إشارة إلى شِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات	139-164
Abdel Nasser TATAA Kadının Sesi (Karşılaştırmalı Fıkhî Bir Çalışma) *The Voice of Woman* صوت المرأة دراسة فقهية مقارنة	165-188
Nada Abdullah AL-DAHER "el-Meskûtu Anh/Sessiz Kalmak" ve Dilsel Anlamı *"el-Meskûtu Anh/Kept Silent" and His Linguistic Indication* المَسْكوتُ عنه ودلالتُه اللُّغويَّة	189-212
Amir Saad Fadhil ABDALİ "Nebe" Suresinde Delillerin Yapısı ve Açıklama Yolları (Uygulamalı Bir Çalışma) *The Debate Structure and Its Means in the Surate "al-Naba" (An Applied Implementation)* بنية الحجاج وآليات بيانها في سورة "النبأ" (دراسة تطبيقية)	213-238

EDİTÖRDEN

Rahman Rahim Allah'ın adıyla…

"*Hiç Bilenlerle Bilmeyenler Bir Olur Mu?*" (Zümer, 39/9) ilâhi buyruğun sahibi Allah'a hamd, "*İlim Taleb Etmek Her Müslümana Farzdır.*" (İbn Mâce, İftitah, 17) buyurarak bizleri ilme teşvik eden Elçisine selam olsun.

Değerli okurlarımız! 2017 yılının Nisan ayında yayın hayatına başlayarak akademik araştırmalar sahasında yerini almış bulunan dergimizin 2. sayısını yayınlamanın mutluluğunu yaşıyoruz. İlk sayımızla birlikte tanıtım amaçlı hazırladığımız afişlerin de etkisiyle, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yayınlanması için dergimize birçok makale gönderildi. İmkânlarımız nispetinde gelen taleplere cevap vermeye çalıştık. Ancak mevcut şartlarda her sayıdaki makale sayısını 10 ile sınırlandırdığımızdan, hakem değerlendirme sürecine girip de bu sayımızda yayınlayamadığımız makalelerimizi inşallah önümüzdeki sayımızda değerlendireceğiz. Bu konuda anlayışla karşılanacağımızı umuyoruz.

Bu sayımızda her birinin alanındaki bir boşluğu doldurduğuna inandığımız farklı alanlarda 5'i Türkçe 5'i de Arapça olmak üzere toplam 10 makale yer almaktadır. Karakter farklılığından kaynaklanabilecek bir probleme meydan vermemek için Türkçe makaleleri başa, Arapçaları ise sona aldık.

Türkçe bölümdeki çalışmalarında, Prof. Dr. Hamdi Gündoğar, İslâm'ın tevhid anlayışı bağlamında peygamberler dâhil din adamlarının ilahlaştırılması tehlikesine dikkatleri çekmektedir. Yrd. Doç. Dr. Hacı Çiçek, Celâluddîn es-Suyûtî'nin makâmelerinden *el-Makâmatu'l-Yâkûtiyye* adlı edebî eserinde konuşturulan değerli taşları ele almaktadır. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Bağış, Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsirin rivayet metodunu incelemektedir. Dr. Mehmet Taşdelen, "emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" in İmam Ebû Mansur Mâtürîdî tarafından nasıl ele alındığını irdelemektedir. Arş. Gör. Dr. Ramazan KORKUT ise, Ürdün Üniversitesi lisansüstü fıkıh eğitim sorunlarını ele almaktadır.

Arapça bölümde ise, Doç. Dr. Hasan Ahmed el-Hattaf, müteşabih nasslarda Allah'ın nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna cevap bulmaya çalışmaktadır. Dr. Halid Bekro, Kur'ân'daki "mesâni" kelimesinin makine dili olarak da isimlendirilen bilgisayar şifreleme sisteminin dili olan ikili sayı sistemi arasındaki bağı kurmakta ve yaratılışta neden çift şifreleme sisteminin olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışmaktadır. Dr. Abdunnasır Ta'ta', "Kadının Sesi" adlı çalışmasında, kadının sesi ile alakalı olarak müctehidlerin görüşlerini delilleriyle birlikte mukayeseli bir şekilde incele-

mektedir. Yrd. Doç. Dr. Neda Abdullah ed-Dahir, “meskûtu anh” kavramının lügavî anlamını, usulcüler ve dilbilimcilere göre manaya olan delaletini ve çeşitlerini ele almaktadır. Son olarak Dr. Emir Fadıl Sad el-Abdeli, Nebe Suresi’ndeki delillerin yapısını ve bunların açıklama yöntemlerini ele almaktadır.

Dergimize makaleleri ile katkıda bulunan yazarlarımıza, gönderilen makaleleri değerlendiren değerli hakem hocalarımıza ve derginin yayınlanmasında yardımlarını esirgemeyen tüm arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Yrd. Doç. Dr. Hasan MAÇİN

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 9-20

KUR'AN AYETLERİNDE "DİN ADAMLARINI RAB EDİNMEK VE 'HEVA'NIN İLAHLAŞTIRILMASI" MESELESİ

Hamdi GÜNDOĞAR*

Özet.

Kur'an-ı Kerim Yahudi ve Hıristiyanların din adamlarını rab edindiklerini bildirerek, insanları bu gibi davranışlarda bulunmaktan sakındırmıştır. Kur'an ilahlığın sadece Allah'a has olduğunu müteaddit ayetlerde belirtmiştir. Kur'an'dan anlaşıldığına göre peygamberler dâhil hiç kimsenin ilahlık iddia etme hakkı ve yetkisi yoktur. Ayrıca İslam dininde ruhban anlamında bir din adamı anlayışı yoktur. İslam'da din âlimleri ve din hizmetlerini ifa eden kişilerin özel bir imtiyazları da söz konusu değildir. Onlar toplumun dini anlamda eğitilmesine yardımcı olan kişilerdir. Bunun dışında her hangi bir statü ya da imtiyazları bulunmamaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, İslam, Din Adamı, Ruhban, Heva.

THE PROBLEM OF DIVINISERELIGIOUS MAN AND DIVINISE THE EGO IN THE VERSES OF QUR'AN

Absract.

The Qur'an informedthat the Jewish and Christian raiseto the level of a deity their clergy and had been kept people from having such behavior. The Qur'an has stated in many verses that the divinity belongs only to Allah. It is understood from the Qur'an that no one, including the prophets, has the right and the authority to claim divinity. There is no understanding of a clergy in the Islam. Besides, In Islam there is no special privilege of religious scholars and persons who perform religious services. They are people who help educate society in a religious sense. No other status or privilege exists.

Keywords: Qur'an, Islam, Religion Man, Clergy, Ego.

* Prof. Dr. Adıyaman Ün. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. hgundogar@adiyaman.edu.tr.

Giriş

İslam inanç sisteminde dinin kurucusu Allah Teâlâ'dır. Allah'ın dinini insanlara tebliğ ve tebyin eden, uygulamaya ilişkin kural ve kaideleri sünnetiyle onlara öğreten peygamberdir. İslam itikadında ilahlık sadece Allah'a mahsustur. Allah-âlem ilişkisinde insanlara ve diğer bütün varlıklara hükmeden tek varlık Allah'tır.

Peygamberler Allah'ın elçisi olup, kulluk görevleri yanında Allah'ın kendilerine verdiği risalet ve nübüvvet görevini ifa etmekle yükümlüdürler. Peygamberlerin kendilerine verilen bu kutsal görevleri itibariyle sahip oldukları bazı sıfatları vardır. Bunlardan birisi de ismet sıfatıdır ki günahlardan korunma anlamındadır. Peygamberlerin dışında hiçbir insan ismet sıfatına ya da özel bir imtiyaza sahip değildir. İsmet sıfatına sahip olmalarına rağmen peygamberler zelle denilen çok küçük hatalara düşebilmişlerdir. Peygamberler için zelle'ye düşmek söz konusu olduğuna göre diğer insanlar için hata yapmak tabii bir haldir ve hiç kimse bunun dışında değildir. Bu bağlamda Şia'nın imamların masum olduğuna dair kabullerinin İslam akaidinde yeri yoktur.

İnsanlar arası ilişkilerin nasıl olması gerektiği hususunda örnek uygulamalar Hz. Peygamber ve sahabe dönemimde mevcuttur. Hz. Peygamber ashabına Allah'ın dinini tebliğ ve tebyin etmiş, onlarla beraber uzun süreler kalmış, aynı ortamı paylaşmıştır. Hz. Peygamber arkadaşlarından İslam'ın emirlerini yerine getirmelerini istemiş, Allah'a en güzel bir şekilde kulluk yapmalarını istemiştir. Hz. Peygamber'in ashab-ı kiram ile olan ilişkileri sevgi ve saygı ölçüleri içinde olan arkadaşlık ilişkisidir. Allah'ın peygamberi büyüklere hürmet, küçüklere sevgi, arkadaşlarına dostluk göstermiştir. Ashab-ı kiram Hz. Peygambere saygı ve hürmet duymanın dışında ona farklı bir gözle bakmamıştır. Ona özel bir imtiyaz tanımamıştır. Onda herhangi bir ilahlık, üstünlük, dokunulmazlık, ulaşılmazlık görmemiştir. Hz. Peygamber herkes gibi, yer, içer, çarşı pazar dolaşır, insanlarla bir arkadaş, bir dost gibi konuşur, yerine göre şakalaşır, nükteler yapardı. Arkadaşları ona istedikleri zaman soru sorar, hallerini anlatırlardı. Hz. Peygamber'de onları dinler, sorularına cevap verirdi. Hz. Peygamber'e ulaşmak zor değildi, erkek- kadın, büyük-küçük herkes ona gider, ona rahatlıkla ulaşır ve halini arz ederdi. O, kapalı kapılar ardında, sıra sıra aracıları ya da grup grup korumaları olan biri de değildi. O imkânı olduğu halde şatafatlı bir hayat da sürmemişti. Ona her kes ulaşabilir, derdini anlatabilirdi.

Hz. Peygamber insanlarla arasına duvar örmemiş, onlara bir üstünlük, bir ayrıcalık göstermemiştir. Arkadaşlarının kendisi hakkında aşırılıklara kaçmasına fırsat vermemiş, Kur'an'ın tabiriyle insanların onu ilahlaştırmalarına geçit vermemiştir.

Bu çalışmanın amacı; Kur'an'ın belirlediği esaslar çerçevesinde ve Hz. Peygamber'in insanlarla ilişkileri ekseninde bazı kişilerin ve hevanın ilahlaştırılması meselesini irdelemektir. Müslümanların akide, amel ve ahlaklarında temel kaynak Kur'an ve sahih sünnet olduğu halde zaman zaman bu iki kaynağa başvurulmamakta ya da görmezlikten gelinmektedir. Kur'an'ın açık uyarıları göz ardı edilmektedir. Her temel konuda olduğu gibi insanların ve heva-hevesin ilahlaştırılması hususu da Kur'an ayetleri çerçevesinde yeniden ele alınmalıdır.

1. Din Adamlarını Rab Edinmek

Din adamlarının toplumların eğitiminde önemli bir yeri olduğu muhakkaktır. Toplumlar dine ait kural ve kaideleri, hüküm ve prensipleri dini konuda bilgi sahibi olan kişilerden öğrenirler. Ancak diğer meslek sahiplerinde olduğu gibi dini konularda uzman olan kişilerin de toplumda imtiyaz sahibi olma gibi bir ayrıcalıkları söz konusu değildir. Ne var ki bazı dinlerde din adamlarına özel bir statü tanınmış, önemli imtiyazlar verilmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Brahmanizm gibi dinlerde din adamları özel bir konumda görülmüş, bir ruhban sınıfı oluşmuştur.[1] Ancak İslam dininde bir ruhban (din adamı) sınıfı yoktur. İslam'da liyakat sahibi her kişi din eğitimi ve diğer hizmetlerde görev alabilir. Din eğitimi ve hizmeti verenler için faklı bir konum, statü, ya da imtiyaz yoktur. Allah'ın hükümlerinde bir değişiklik yapmaları, ilahi hükümlere ters bir hüküm vermeleri söz konu değildir. Allah'ın hükümleri yerine kişilerin arzu ve iradeleri doğrultusunda hüküm verilir de toplumda onlara uyarsa bu, onların ilahlaştırılması, rab edinilmesidir.

Kur'an Yahudi ve Hıristiyanların bilginlerini ve din adamlarını rab edindiklerini haber vererek Müslümanları bu konuda uyarır: "*Onlar, Allâh'ı bırakıp bilginlerini, râhiblerini, Meryemin oğlu Mesîhi Tanrılar edindiler. Hâlbuki bunlar da ancak bir olan Allah'a ibâdet etmelerinden başkasıyla emr olunmamışlardır. Ondan başka hiç bir Tanrı yok. O, bunların eş tutageldikleri her şeyden münezzehdir*."[2]

Ayet-i kerimede geçen "rabler" den maksat, Yahudi ve Hıristiyanların, âlim ve ruhbanlarının âlemin ilahları olduklarına inanmaları manası olmayıp, aksine o ahbar (bilgin) ve ruhbanlarına, her türlü emir ve yasaklarına itaat etmeleridir. Rivayet olunduğuna göre Adiyb. Hatim, henüz Hıristiyan iken bir gün Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber o esnada Tevbe suresini okuyordu. O bu ayete gelince, Adiy: Ben Peygamber'e "Biz, onlara tapmıyoruz ki" dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber; onlar Allah'ın helal kıldığını haram kılmıyorlar mı, bundan

1 Gürkan, Salime Leyla, "Ruhban" mad. *DİA*, 2008, XXXV/204-205.

2 Tevbe9/31.

dolayı siz de onları haram kabul etmiyor musunuz? Yine o ruhban ve ahbar olanlar Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal saymıyorlar mı? Böylece sizler onları helal kabul etmiyor musunuz? Buyurdu. Ben de, "Evet" deyince Hz. Peygamber; "İşte bu onlara ibadet etmek demektir" buyurdu.[3]

İmam Matüridî yukarıdaki ayeti şöyle tefsir eder: Ayet-i kerimede belirtildiği üzere söz konusu edilen kişiler din adamlarına tapmıyorlardı fakat onlar Allah'ın haram kıldığı şeyleri helal sayıyor, bunlar da helal kabul ediyorlardı. Veya Allah'ın helal kıldığı şeyleri haram kılıyor, bunlar da haram kabul ediyorlardı. Bunun üzerine "onları rab edindiler" denilmiştir. Bu, din adamları ve rahipler hakkında benzetme anlamındadır. Yani onlara itaat ve emirlerine uyma konusunda rab edindiler. Çünkü gerçek anlamıyla onlar rab edinmiş değillerdir. Bu durum onların şeytana tapmaları gibidir. Hiç kimse şeytana tapmak üzere yönelmez. Fakat onlar şeytana itaat ettikleri ve emrine uydukları için sanki tapıyor gibi oluyorlar. Hz. İsa'yı rab edinmelerine gelince bu hakikat anlamındadır. Çünkü onlar onun ilah olduğunu ve ilahın oğlu olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Hz. İsa'yı rab edinmek hakikat manasındadır. Din alimleri ve rahipler hakkında ise benzetmedir.[4]

Müfessir Fahreddin er-Razî,"Rab edinme" hususunda şunları söylüyor: Cahiller ve Haşviyye, şeyhlerine ve imamlarına saygıda çok aşırıya kaçtıkları için bazen onların tabiatları "hulul" ve "ittihad" inancına meyletmektedir. Bu şeyh, dünya peşinde ve dinden uzak biri ise, kendisine uyanlara, işin onların dediği ve inandığı gibi olduğu fikrini vermektedir. Razi tefsirine devamla şunları kaydediyor: Ben, dinden uzak bazı düzenbaz şeyhlerin, kendilerine tabi olanlara ve taraftarlarına, kendisine secde etmelerini emrettiğini ve onlara: "Sizler benim kullarımsınız" dediğini gördüm. İşte böylece o, taraftarlarına, hulûl ve ittihad fikrini telkin ettiğini, bahusus kendisine tabi olan bazı ahmaklarla baş başa kaldığında çoğu zaman uluhiyyet iddiasında bile bulunduğunu tespit ettim.[5]

Razi, konuyla ilgili olarak şunları ilave eder: Ayette bahsedilen "rab edinme" den, Yahudi ve Hıristiyanların, Allah'ın hükmüne ters olan hususlarda, din âlimlerine ve ruhbanlarına itaat etmiş olmaları manası kastedilmiş olabileceği gibi, onların küfür sayılabilecek çeşitli şeyleri kabul etmiş olmaları ve bu sebeple Allah'ı inkâr etmiş olmaları manası da kastedilmiş olabilir. Böylece bu onların Allah'ı bırakarak, din âlimlerini ve ruhbanlarını adeta rab edinmeleri gibi olur. Bu ifade ile Yahudi ve Hıristiyanların ruhban ve ahbarlarıhakkında (Allah'ın onlara) hulûl ettiğine ve onlarla "ittihad" ettiğine inanmış olmaları manasının kastedilmiş

3 er-Razi, Fahreddin, *Mefatihu'l-gayb*, (Çev. Komisyon) İstanbul, 2002, 11/485-486.

4 Matürdi, Ebû Mansûr, *Te'vilatu'l-Kur'an*, Çev. Ayğan, Fadıl, İstanbul, 2017, VI/370.

5 Razi, Faherddin, *Mefatihu'l-gayb*, 11/486-487; Şerbînî, Hatib, *Tefsiru'l-Hatîb eş-Şerbînî*, Beyrut, 2004, I/692.

olması da muhtemeldir. İşte bu dört husus, ümmet-i Muhammed'de de görülmüştür ve mevcuttur.[6]

Muhammed H. Yazır bilginlerin ve din adamlarının rab edinilmesi konusunda şunları ifade etmektedir: Yahudi ve Hıristiyanların, bilginlerini ve râhiplerini rab edinmeleri, onlara ibâdet etmeleridir. İbâdetleri ise, onların, Allah'ın haram kıldığı şeyleri helâl, helâl kıldığı şeyleri haram kılmalarını kabul edip itaat etmeleridir. Yahudi ve Hıristiyanlar, Allah'ın emrine, hakkın hükmüne değil; onların irâdelerine tâbi oldular; onlara Allah'a tapar gibi taptılar. Hatta Allah'ı bırakıp onlara taptılar. Allah'ın emrine, Kitabın sözüne, hakkın gerektirdiğine açıktan açığa muhâlif olan hususlarda Allah'a isyan ettiler; onların arzularına ve emirlerine itaat ettiler. Allah'ın haram kıldığı şeyleri, onların emriyle helâl kıldılar. Allah'ın "yapmayın" dediği şeyleri yaptılar; "yapın" dediğini yapmadılar. Bunun hilâfına onların emir ve yasaklarına, hevâ ve heveslerine tâbi oldular.[7]

Kur'an'da belirtildiği üzere Yahudi ve Hıristiyanlar din adamlarının Allah'ın haram dediklerini helal, helal dediklerini haram kabul etmelerinden dolayı onları ilahlaştırmışlardır. Günümüzde şahid olunan bazı durumlar, asırlar öncesinden Allah'ın Kur'an'daki ikazlarının ne kadar önemli olduğunu bir kez daha ortaya koymuştur. Kur'an-Kerim'de verilen mesaj ve hükümlere uyulmadığında, Allah'ın ayetleri kasıtlı ya da kasıtsız göz ardı edildiğinde Müslümanların itikadi anlamda ne gibi olumsuzluklara savrulduğu görülmektedir. Örneğin ülkemizde yıllardan beri Fetö cemaati içinde yer alanların liderlerine karşı davranış ve tutumları Kur'an'da bahsedildiği üzere din adamlarının ilahlaştırılmasının çağdaş bir versiyonunu teşkil etmiştir. Cemaatin üyeleri liderleri olan Fethullah Gülen'i önce dokunulmaz, günahsız, mehdi, daha sonra peygamber üstü kâinat imamı olarak ilahlaştırmışlardır. Fetö lideri yıllar önce "başörtüsü teferruattır" hezeyanını dile getirirken cemaat üyesi bayanlar başörtülerini Kur'an'daki tesettür ayetlerini bir kenara bırakarak başlarını açabilmişlerdir. Böylece Allah'ın tesettürle ilgili emri terk edilmiş, liderlerinin emrine uyulmuştur. Fethullah Gülen müridlerinden orduya sızabilmeleri için namazı terk etmelerini istemiş, onlar da Allah'ın emri olan namazı terk etmiş, liderlerinin emrine uymuşlardır. Fetö lideri üyelerine içki içme fetvası vermiş, müridleri ise Allah'ın haram kıldığı içkiyi içmiş, Allah'a değil, liderlerine kul olduklarını göstermişlerdir. Yalan, iftira, tecessüs, haksız kazanç ve daha birçok konuda Allah'ın koyduğu haramlar F. Gülen tarafından helal görülmüş ve müridleri bu haramların hepsini fazlasıyla işlemişlerdir. Ve en son 15 Temmuz 2016 gecesi Fetö üyeleri ilahlaştırdıkları liderlerinin emri ile darbe girişiminde bulunmuş, 250 vatan sevdalısı insanımızın kanına girerek şehit etmiş ve yüzlercesini yaralamışlardır.

---

6 er-Razi, Faherddin, *Mefatihu'l-gayb*, 11/487.

7 Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, tsz. Eser Neşriyat, IV, 2511.

Kur'an'ın haber vererek mü'minleri uyardığı din adamlarını rab edinme sapkınlığı Fetö cemaatinde zirveye ulaşmıştır. Ne yazık ki Kur'an'ın bu uyarısını gözden kaçıran birçok kişi farklı platformlarda aynı tehlike ile karşı karşıyadır. Farkına varmadan birilerine Allah'ın kendilerine bağışladığı en büyük nimet olan hürriyetlerini peşkeş çekmekte, gönüllü köleliği kabul etmektedirler. Allah'ın sadece kendisi için istediği kulluğu kendileri gibi bir insana yapabilmektedirler. Namazın her rekâtında okudukları Fatiha suresinde "*Sadece sana ibadet ederiz ve sadece senden yardım dileriz*" dedikleri halde peşinden gittikleri liderlerinden medet istemektedirler. Onun dediklerini emir bilmekte, en ufak bir eleştiriyi yapmayı büyük günah saymaktadırlar.

Hz. Ebubekir halife tayin edildiğinde "Ey mü'minler ben sizin en hayırlınız olmadığım halde halife seçildim. Eğer Allah'ın kitabı Kur'an'a ve Resulünün sünnetine uygun davranırsam bana uyunuz. Eğer bunlara uygun hareket etmezsem beni kılıçlarınızla düzeltiniz" derken, günümüzde farklı platformlarda birçok insan liderine kayıtsız şartsız teslim olmakta, ona gönüllü kölelik yapabilmektedir.

İnsanlardan hiç birinin ilahlık taslayıp, insanlardan kulluk isteyemeyeceğini Kur'an ayeti şöyle bildirir: "Beşerden hiç bir kimseye yakışmaz ki Allah kendisine Kitabı, hükmü ve peygamberliği versin de sonra o, insanlara: 'Allah'ı bırakıp da (gelin) bana kul olun' desin. Fakat o, "öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz Kitap sayesinde Rabbin halis kulları olun" (der)." [8]

İbn Abbas yukarıdaki ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: Yahudiler "Üzeyir, Allah'ın oğludur"; Hıristiyanlar da "Mesih, Allah'ın oğludur" dedikleri için bu ayet nazil olmuştur. Denildiğine göre Yahudilerden Ebu Rafi el-Kurazî ve Hıristiyanlardan Necran heyetinin reisi, Hz. Peygamber'e "Sana ibadet etmemizi ve seni rab edinmemizi mi istiyorsun?" demişler, bunun üzerine de Hz. Peygamber "Allah'tan başkasına tapmaktan veya Allah'tan başkasına ibadet etmeyi emretmekten Allah'a sığınırız. Allah Teâlâ, beni böyle bir iş için göndermedi ve bana böyle bir şey emretmedi" demiş ve bu ayet nazil olmuştur.[9]

Kur'an'da insanlardan hiçbirinin ilahlık taslayamacağı ilahi uyarısı apaçık bir şekilde açıklandığı halde insanlardan bazılarının kendi egolarını ilahlaştırması ve birçok kimsenin de bunları peşinden gitmesi bir hayli düşündürücüdür.

8 Alu İmran 79.

9 er-Razî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/421.

2. "Heva"yı İlah Edinmek

Heva ve hevesini, istek ve arzusunu her şeyin önüne geçirenler, onu kendisi için en büyük değer kabul edenler Kur'an'da kınanmıştır. Allah Teâlâ konuya dikkat çekerek Peygamberini uyarmıştır. "*Kendi nefsinin hevasını/arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın*?"[10]Kur'an, nefsini ilahlaştıranları, nefsanî isteklerini her şeyin önüne koyanları şiddetle yermektedir. Nefsani arzular ilahi emir ve hükümler ile kontrol edilmediği zaman, kişi bir süre sonra tamamen nefsani arzularının kontrolüne girer ve onların baskısından kurtulamaz. Artık onu yönlendiren Allah'ın hükümleri değil, nefsinin istekleri olmuştur. Dolayısıyla kişi nefsini ve hevasını ilahlaştırmış olmaktadır.

Abdullah İbn Abbas, "Heva", kendisine (adeta) tapınılan bir ilahtır" derken Said b. Cübeyr'de "Müşriklerden birisi puta tapıyor, ondan daha güzelini gördüğünde ise, elindekini atarak ötekini ilah ediniyor, bu sefer ona tapmaya başlıyordu" demiştir.[11]

Heva nefsin kendiliğinden meylettiği arzusudur. Bu kişi canının istediğinden başka kendine ilah tanımayan demektir. Böyle kimselerde sadece egoistlik, kendini beğenmişlik vardır. Bunlar hakkı zevklerine feda ederler, dini de sedecekeyf ve zevkinden ibaret tanırlar. Gönülleri neye çekerse ona taparlar, hakkın rızasını düşünmezler.[12]

Kur'an ayeti ilahlığın sadece Allah'a ait olduğu hususunda insanları şöyle uyarır:"İşte bu (Kur'an), kendisiyle uyarılsınlar, Allah'ın ancak bir tek Tanrı olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri iyice düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara (gönderilmiş) bir bildiridir."[13]İlah olma, insanlara hükmetme, sadece Allah'a ait olan bir şeydir. İnsanlar Allah'ın ilahlığını, O'nun emir ve hükümlerini dinleyip uygulamadıkları zaman bu yetkiyi ya kendi nefislerine verirler ya da insanlardan bir kişiye verirler. Kendi nefsine bu yetkiyi verdiği zaman hayatı boyunca nefsani isteklerine uyar, onların peşinden koşar, haram, helal ayırımı yapmadan hayvani bir yaşam sürer. İnsanlar ilahlık ve hükmetme yetkisini bir kişiye verdiği zaman, Allah'ın emir ve hükümleri yerine o kişinin talimatlarına uyar. Allah'ın emirleri yerine o kişinin emirlerini yerine getirir ve dolayısıyla o kişiyi ilahlaştırmış olur.

Hz. Peygamber "Yaratıcıya isyan etme konusunda yaratılana itaat edilmez"[14] buyurmuştur. Hiçbir düşünce, hiç bir hüküm Allah'ın hükümlerinin üzerinde olamaz. Allah'ın emir ve buyrukları her şeyin üzerindedir. İnsanlar sadece Allah'ın

10 Furkan 25/43.
11 Razi, Fahreddin, *Mefatihu'l-gayb*, 17/239.
12 Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3590.
13 İbrahim 14/52.
14 Buhârî, Ahkâm 4; Müslim, İmâre, 39, 46.

önünde rükû eder, secdeye kapanırlar. İslam'da Peygamber dahil başka hiç kimsenin önünde eğilmek, secdeye varmak söz konusu değildir. Nitekim Kur'an hevasına tabi olup onu tanrılaştıran kimsenin akıbetinden şöyle haber verir: "*Heva ve hevesini tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Ey insanlar! Anlamaz mısınız?*"[15]

Ayet-i kerime "Onlar hidayete tabi olmayı bırakıp hevalarına uymaya yöneldiler, böylece bir kimsenin tanrısına taptığı gibi heva ve heveslerine tapar oldular" anlamındadır. O adeta hevasını her zaman onlardan birisine taptığı muhtelif ilahlar haline getirmiştir.[16]

Kur'an burada kendi arzusuna tapan, önünde eğilen, onu düşüncesinin, hükümlerinin, duygularının ve hareketlerinin kaynağı haline getiren kişiden bahsediyor.[17] Kur'an ayeti asırların ötesinde insanları nefislerini, arzularını, egolarını ilahlaştırmamaları konusunda açıkça uyarmaktadır. İnsanların kibirlenip heva ve hevesini her şeyin önüne koyması onu itikadi ve ameli konularda dalalete götürür. Kendi nefsini yüceltmek, kibirlenip böbürlenmek o kişiyi sonuç itibariyle büyük bir hüsrana götürür. Oysaki dini sahada emir ve hükümler Allah tarafından konulmuştur. Kur'an yegâne hüküm sahibinin kendisi olduğunu birçok ayette beyan buyuruyor.

Dinde temel hükümler Allah tarafından Kur'an'da bildirilmiştir. Kur'an'da olmayan bazı dini meseleler de Hz. Peygamber'in sünnetinde açıklığa kavuşturulmuştur. Kur'an ve sünnet'in dışında itikadi anlamda hiçbir kimsenin bir kural koyma yetkisi söz konusu değildir.

3. Kâinat İmamı İddiası

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet'teolmayan, İslam akaidinde yer almayan ama İslam tarihinde bazı kesimlerin sonradan uydurdukları ve bazı insanlar için kullandıkları lakaplar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de günümüzde Fetö lideri Fethullah Gülen için kullanılan "kâinat imamı" kavramıdır.

"Kâinat İmamı" tabiriyle aynı anlamda kullanılan tabirlerden bir diğeri Kutbu'l-aktab" veya "Kutbu'l-âzam" tabiridir. Sözlüklerde kutub için; âlemin ruhu, âlemin de onun bedeni olduğu tanımı yapılarak, her şeyin kutbun çevresinde ve onun sayesinde hareket ettiği ve her şeyi onun idare ettiği"[18] kaydedilmiştir.

15 Casiye 45/23.

16 er-Razi, Faherddin, *Mefatihu'l-gayb*, 19/615.

17 Kutub, Seyyid, *Fizılali'l-Kur'an*, Çev. Salih Uçan vd., Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991, IX/188.

18 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2001, s. 223.

Bu tâbirin Hucvirî (ö. 470/1077) ve İbnü'l-Arabî tarafından olmak üzere, sıklıkla kullanılan bir isim haline geldiği görülmektedir.[19]

Kutub kelimesi tasavvufta "velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî" mânasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da kutbiyyet denilmiştir. Ayrıca kutbun yönetimi altında bulunduğuna inanılan çeşitli velî gruplarının her birinin başkanına da kutub adı verilir. Bu durumda birinci anlamdaki kutbu öbürlerinden ayırmak için ona kutbü'l-aktâb denilir."[20] Burada iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi veliler zümresinin başkanı olması, diğeri ise sadece dünyanın değil aynı zamanda âlemin de manevi yöneticisi olması.

İbnü'l-Arabî'ye göre, kutupluk makamına ulaşan kişi, Allah'ın kendisiyle halvette bulunduğu kimsedir. Bu şahıs her dönemde sadece bir kişidir. İbnü'l-Arabî, bu ilâhî halvetin açıklanmayan sırlar âleminden olduğunu, kendisinden önce hiç kimsenin onu zikrettiğini görmediğini, kendisine de böyle bir rivâyetin gelmediğini söylemektedir. O, bunu açıklamasının gerekçesinin kendisinden habersiz olanları ve onu hiç tanımayanları uyarmaktan ibaret olduğunu ifade etmektedir.[21]

İbn Arabî "kutub" denilen kişinin Allah ile halvette bulunduğunu yazmakta, bu ilahi halvetin açıklanamayan sırlar âleminden olduğunu yazmaktadır. Oysaki bu ifadeler İslam akaidinde yeri olmayan, hiçbir ayet ve hadise dayanmayan sözlerdir. Nitekim İbn Arabî'nin kendisi de bu sözlerin ilk defa kendisi tarafından söylendiğini itiraf etmektedir. Burada İbn Arabî doğru söylüyor, çünkü ne Kur'an'da ne de sahih hadisler de Allah ile halvette bulunan bir "imam"dan söz edilmez. Çünkü Allah Teâlâ bu gibi şeylerden münezzehtir.

Kutuplar, manevî ve ruhanî düzeni koruma gibi çalışmalarla halk üzerinde etkinlik kurarlar. Yer ve göğün Kutuplar sayesinde ayakta durması, Kutuplar sayesinde Allah'ın insanlara yardım etmesi gibi inançlar, Kutupların arkasına halk desteğini almasını sağlamaktadır. Halk desteğini almak için, halkın kafasına hurafe motifleri çizerek halk desteğine ulaşma çabaları Hurufilerde, Satanistlerde, Fethullah Gülen tiplemesinde ve daha birçok yapılanmalarda görülmektedir.[22]

Kur'an'da ilahi kâinatın yaratılması, içindeki varlıkların sevk ve idare edilmesi, hayatiyetlerini sürdürmelerinin tamamen Allah'ın yaratması ve hükmetmesi ile olduğu apaçık ifade edilmekte iken ve bu konuda peygamberlerin dahi hiçbir

---

19 Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Kutub", *DİA*, XXVI, 498-499.

20 Ateş, Süleyman, "Kutub", *DİA*, XXVI, 498-499. Bkz. Çınar, Mahmut, 15 Temmuz Darbe Girişiminin Teolojik Arka Planı: Mitler ve Gerçekler. Kilis 7 Aralık Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, c. 3, Sayı 6, 2017/1, s. 22.

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiye,* Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2007-2010, IX, 400-402. Bkz. Çınar, Mahmut, a.g.m., s. 23.

22 Fatiş, Emrullah, "Mehdi, Mesih, Kutup Ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", (*Darbeler Ve Darbe Kalkışmaları Özel Sayısı*), 2017, Bahar, c. 12, s. 207.

tesiri yok iken, bazı kişilerin kendilerini Allah'ın hükümlerine ortak kılması ve birçok insanın da onları kâinatın idarecisi olduğuna inanmaları İslam akaidine tamamen zıt bir durum arzetmektedir. Kur'an ayetleri okunduğunda Allah Teâlâ'nın tek yaratıcı, tek ilah, tek ma'bud ve kâinat üzerinde tasarruf eden tek varlık olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Yine Kur'an'a baktığımızda Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin Allah'tan vahiy alan, vahiyleri tebliğ eden ve onlarla amel eden insanlar olduğu, ismet sıfatı dışında herhangi bir imtiyazları olmadığı, Allah'ın bildirdiği bazı gaybi haberler dışında gaybı bilmedikleri, insanlar üzerinde herhangi bir tasarruf yetkilerinin olmadığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kur'an'ın bu gerçekleri apaçık ortada iken insanlardan bazılarının kendilerini insanlar üzerinde tasarruf sahibi görmeleri, gaybı bildiklerini iddia etmeleri, kâinatın idaresine müdahil olduklarını, ikide bir Allah ile görüştüklerini söylemeleri, bir anlamda ilahlıkta ortak olduklarını ilan etmeleridir. Bunlara inanan kişilerin durumu da kâinatın idare ve sevkinde Allah ile beraber insanlardan ortaklara inandıklarının bir ifadesi gibidir. Başka bir ifade ile bilmeden ya da bilerek şirke düşmüş olmaktadırlar.

Bunun güncel örneği; Fetö lideri Fethullah Gülen'in kâinat imamı olarak peygamber üstü bir tanımlama ile bütün kâinat ve insanlar üzerinde etkili bir kişi olarak kabul edilmesidir. Müridleri onu, istediği zaman Allah ile görüşen, her gece peygamberi rüyasında gören, gaybtan haber veren, evlenmediği için peygamberlerden üstün olanbir kişi olarak görmektedirler. Oysaki Kur'an ayetlerine bakıldığında ilahlığın, gaybı bilmenin sadece Allah'a ait olduğu, Allah'a ilahlıkta ortak koşmanın da bir zulüm olduğu açık bir şekilde görülecektir.

Ne var ki Allah'ın kitabı Kur'an okunmayıp, Allah'ın kitabı Kur'an yerine liderlerinin kitapları ikame edildiğinde ve Hz. Peygamber'in siyeri, kişiliği, davranışları öğretilmeyip liderlerine insanüstü vasıflar yakıştırıldığında insanlar kişileri Allah'a ortak koşmakta, onları peygamber üstü görmekte geç kalmamaktadırlar.

Sonuç

İslam itikadına göre mabud tek Allah olup bütün insanlar Allah'a kulluk ile görevlidirler. Allah'ın koyduğu helal ve haramlara peygamberler dahil her kes tabiidir. Hiçbir zaman ve şartta Allah'ın koyduğu haram, helal ve diğer mükellefiyetler insan üzerinden sakıt olmaz. Peygamberler hayatları boyunca insanlara tebliğ ettikleri şeriatleri öncelikle kendileri yaşayarak göstermişlerdir.

İslam itikadında hiçbir şahsın diğer şahıslara nazaran ayrıcalıklı bir mevkii söz konusu değildir. Takva konusunda ileri düzeyde olan bir mü'minin Allah'a daha yakın olması dışında her hangi bir imtiyazı, ayrıcalığı söz konusu değildir. Âlim

olan kimse ilmiyle temayüz eder, ancak bu ona özel bir imtiyaz sağlamaz. Âlim kişi öncelikle Allah'a kulluğunu en iyi şekilde icra etmekle mükelleftir. Âlim olan kişi insanlara Allah'ın dinini öğrenme, ilim sahibi olma ve ahlaki anlamda yol gösterir. Sahip olduğu ilmini insanlara bir üstünlük olarak göstermesi söz konusu olamaz. İslam âdab ve ahlakı gereği, âlim-talebe, hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde saygılı olmak vardır. Hocaya duyulması gereken saygı dışında ona faklı bir şekilde muamele etmek, ona üstünlük atfetmek, onu dokunulmaz kılmak İslam itikadında kesinlikle yer almaz. İlahlık, kâinat ve insanlar üzerinde tasarruf etme kudreti ve yetkisi sadece Allah Teâlâ'ya aittir.

Kaynakça

Ateş, Süleyman, "Kutub", *DİA*, XXVI.

Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1992.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiye,* Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2008.

Çınar, Mahmut, Çınar, Mahmut, 15 Temmuz Darbe Girişiminin Teolojik Arka Planı: Mitler ve Gerçekler. *Kilis 7 Aralık Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 3, Sayı 6, 2017/1

Fatiş, Emrullah, "Mehdi, Mesih, Kutup ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", (*Darbeler Ve Darbe Kalkışmaları Özel Sayısı*), 2017, Bahar, c. 12.

Gürkan, Salime Leyla, "Ruhban" mad. *DİA*, 2008, XXXV.

Kutub, Seyyid, *Fizılali'l-Kur'an*, Çev. Salih Uçan vd., Dünya Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Matürdi, Ebû Mansûr, *Te'vilatu'l-Kur'an*, Çev. Ayğan, Fadıl, İstanbul, 2017.

Müslim, Ebu'l-Huseyin el-Kuşeyri, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul, 1992.

Razi, Fahreddin, *Mefatihu'l-gayb*, (Çev. Komisyon) İstanbul, 2002.

Şerbînî, Hatib, *Tefsiru'l-Hatîb eş-Şerbînî*, Beyrut, 2004, I.

Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul,

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 21-42

ES-SUYÛTÎ'NİN MAKÂMÂT'INDA KONUŞAN DEĞERLİ TAŞLAR: EL-MAKÂMATU'L-YÂKÛTİYYE ÖRNEĞİ*

Hacı ÇİÇEK**

Özet.

Makâmât, Arap dili ve edebiyatında çok önemli yeri olan edebî türlerden biridir. Bir bakıma şiir tonundaki nesir ifadelerdir. Her cümle ve kelime, kendi arasında bir insicam ve ahenge sahiptir. Kelimeler arasında müzikal bir boyut vardır. Tecnis ve seci sanatı ile örülüdür. Teşhis ve intâk/fabl sanatı da, Makâmâtların vazgeçilmez edebî unsurları arasında yer almaktadır. Bu edebî sanatlara yer verenlerden birisi de Celâluddîn es-Suyûtî(ö.911/1506)'dir. es-Suyûtî'nin, Makâmât'ında teşhis ve intak sanatını en ideal şekilde icra ettiğini söylemek mümkündür. Eserinde bitkileri, çiçekleri, güzel kokuları ve kıymetli taşları konuşturmuştur. Bunlar, kendi özelliklerini birer birer dile getirmiş, karşı tarafa üstünlüğünü ispata çalışmıştır. Üstünlüklerini ispatlamak için, ilk etapta ayet ve hadislerden deliller getirmeye gayret etmiştir. Bu çalışmada, es-Suyûtî'nin makâmelerinden *el-Makâmatu'l-Yâkûtiyye* adlı edebî eserinde konuşturulan değerli taşlar ele alınmıştır. Onların tarihî süreçteki durumlarına dair bilgiler verilmiş; haklarında hadis diye rivayet edilen haberlerin analiz ve kritiği yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Makâmât, es-Suyûtî, Arapça, İntâk, Mücevherat.

PRECIOUS STONES TALKING IN AS-SUYUTİ'S MAQÂMÂT: AS-MAQÂMATU'L-YÂQÛTIYYE EXAMPLE

Absract.

Maqâmât is one of the literary species that have a very important place in Arabic language and literature. They are prose expressions in a tone of poetry. Every sentence and word has an insincerity and harmony among themselves. There is a musical dimension between words. Works are articulated with tecnis and seci art. Diagnosis and fable art are among the indispensable literary elements of Maqâmât. One of the artists who took part in these literary arts is Jalâladdîn as-Suyûtî (d. 911/1506). It is possible to say that as-Suyuti practiced the art of diagnosis and intuition in Maqamat in the most ideal way. In his work he made plants, flowers, beautiful smells and precious stones. So that talked about, his own characteristics, some of them expressed, the superiority of the other side

* Bu çalışmada, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî'nin, *Makâmâtu's-Suyûtî,* Matba'atu'l-Cevâib, Kustantiniyye, 1298, nüshası esas alınmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Ünv. Eğt. Fak. Arapça Öğretmenliği. e-mail: hcicek@adiyaman.edu.tr

has worked. In order to prove their superiority, they tried to bring evidence from verses and hadiths in the first place. In this work, precious stones were presented in the literary work of al-Maqâmatu'l-Yâqûtiyye, one of the authorities of as-Suyuti. Information on their historical situation was given; the analysis and criticism of the news that had been narrated as hadith in their rights were made.

Key words: Maqâmat, as-Suyûti, Arabic, Fable, Jewelery.

Giriş

İnsanlar, erken bir dönemde çevresindeki değerli taşlar hakkında kafa yormuş, eserler kaleme almış veya söz konusu eserleri tercüme etmiştir. Müslümanlar, 8. yüzyıldan başlayarak, taşlar ve metaller konusunda kendilerinden önce yazılmış olan bilimsel çalışmaları dillerine çevirmiş ve kullanmıştır. Yunan, İran ve Hint uygarlıklarıyla bağlantı kurdukları bu dönemde, özellikle Sokatos, Xeuskrates, Bolos Demokritos, Trallesli Alexandrios, Dioscorides, Galenos ve Tyanalı Apollonios gibi Yunanlı yazarlardan büyük ölçüde yararlanmışlardır.[1]

Yabancı bilim adamlarının mücevherata dair eserlerinden yararlanan Müslüman bilginler, kendi inançlarıyla mütenasip bir perspektifle taşlara bakmışlardır. Onlar, eşyanın kuru bir objeden ibaret olmadığını, taşların da kendi dünyalarında lisan-ı hal ile Allah'ı andıkları gerçeğini göz ardı etmemişlerdir.[2] Bu itibarla es-Suyûtî, *Makâmât*'ında ele aldığı değerli taşları konuştururken, bu gerçekten hareket etmiş; bunda da oldukça başarılı olmuştur. Ne var ki es-Suyûtî, teşhis ve intak sanatını icra etmede başarılı olduğu kadar, taşlara dair sahih hadisler getirmede başarılı olmuştur, denilemez. Hadis diye kaydettiği ifadelerin birçoğu, ilgili âlimler tarafından eleştirilmiştir.

Değerli taşlar, sadece eserlerde sözel olarak övülmüş değildir. Gerek halk, gerekse idareciler nezdinde toplumsal düzeyde taşlara malî kıymet verilmiştir. Bazı saray mensupları, değerli taş ve mücevherat için büyük meblağda para harcamıştır. Mesela Abbasi halifelerinden Mütevekkil 'Alallâh (ö.247/861), mücevherata yıllık üç yüz bin dinar bütçe ayırmıştır.[3] Şimdi makâme sözcüğüne ve onların hangi konulara dair yazıldığına kısaca değinmek istiyoruz.

1. Makâme Nedir

Sözlükte "*ayağa kalkmak, kıyam etmek*" anlamına gelen makâme kelimesi "*Bir amaç uğruna toplanan insanların kaldıkları veya oturduğu mekân*" demek-

1 Demir, Remzi- Kılıç, Mutlu, "Cevâhirnâmeler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevâhirnâme", *Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı 14, Ankara 2003, s. 8

2 "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan her şey, Allah'ı tesbih eder. Onu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz onların tesbihini anlamazsınız. O halimdir, bağışlayıcıdır." (İsrâ, 17/44). "Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimselerle, sıra halinde (kanat çırparak uçan) kuşların Allah'ı tespih ettiğini görmez misin? Her biri, kendi duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir. Allah, onların yapmakta olduğu şeyleri hakkıyla bilendir." (Nûr, 24/41). "Onlar derilerine, "Niçin aleyhimize şâhitlik ettiniz?" derler. Derileri de "Bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturdu" diye cevap verir. (Fussilet 41/21).

3 Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Kitâbu't-Taraffuk fi'l-'Itır*, thk. Seyf b. Şâhin b. Halef el-Merîhî, Vizâretu's-Sakâfe ve'l-Funûn ve't-Turâs, Doha, 2010, s. 11.

tir. Daha sonra buna benzer mekânlarda söylenen ve irad edilen edebî sözlere de makâme adı verilmiştir.[4]

Makâmelerin ele aldığı konular, oldukça çeşitlidir. Mesela Bediuzzaman el-Hemezânî (ö.398/1008), el-Harîrî (ö.516/1122), İbn Saykal el-Cezerî (ö.689/1290) ve Nâsıf el-Yâzicî'nin (ö.1287/1870) makâmelerinde geçen isimlere dikkat edildiğinde, onların, genellikle İslam âlemindeki şehir ve bölge isimlerini içerdiği görülecektir: Bağdat'a nisbet edilen *el-Makâmatu'l-Bağdadiyye*; Hicaz'a nisbet edilen el-*Makâmatu'l-Hicâziyye*; Kudüs'e nisbet edilen *el-Makâmatu'l-Kudusiyye,* onlardan bir kaçıdır. el-Hemezânî'nin *el-Makâmatu'l-Esediyye* (Aslan Makâmesi); *el-Makâmatu'l el-Kırdiyye* (Maymun Makâmesi) gibi makâmeleri ise bazı hayvanlara nisbet edilen edebî makâmelerdir. Zemahşerî'nin makâmeleri ise genellikle *Makâmatu't-Takva*, *Makâmatu't-Teslim*, *Makâmatu'l-İffet* konulu İslâmî kimlikli makâmelerdir. Bunların yanı sıra az da olsa *Makâmatu'n-Nahv*, *Makâmatu'l-Arûz* ve *Makâmatu'l-Kavâfî* isimli edebi sanatlarla ilgili makâmelerdir. İbnu'l-Cevzî'nin (ö.597/1201) makâmelerinin isimleri konusunda belli bir sınırlama yoktur. Mesela onun ilk makâmesi eşya; üçüncü makâmesi kıssalar; dördüncü makâmesi nimetler ve dokuzuncu makâmesi ise gafilleri uyarmaya dairdir. Ebû Tâhir İsmâîl b. Halef b. Saîd es-Sarakustî (ö.455/1063)[5] ise bazı makâmelerine isim bile koymamış bazılarına nâzım, nesir (ellinci makâme); bazılarına da *Makâmatu'd-Dubb* (Ayı makâmesi, 41.) ve *Makâmatu'l-Furûsiyye* (Binicilik, 42.) gibi hayvan isimlerini vermiştir.[6]

Suyûtî'nin makâmelerine gelince onların bir kısmı şehir ile yöre; bir kısmı çiçek, maden ve koku isimlerini taşımaktadır. Onlar *Makâmatu'r-Reyyâhîn, Makâmatu'l-Yakutiyye, Makâmatu'z-zumrudiyye, Makâmatu'z-Zehebiyye* ve *Makâmatu'l-Miskiyye* gibi ürünlerdir.

Suyûtî, bazı makâmelerini tartışma, atışma ve muhatabıyla alay etme formatında kaleme almış, onlara bu minvalde başlıklar koymuştur. Onun *ed-Devrânu'l-Felekî alâ İbni'l-Kerekî* ve *el-Kâfî fî Târîhi's-Sehâvî* adlı makâmeleri, buna önek olarak verilebilir.

Suyûtî, makâmelerini peş peşe yazmamış, bir kitapta toplamamıştır. O, daha çok, olayların seyri dâhilinde makâmelerini kaleme almıştır. Bu itibarla makâmeler, isimleri noktasında oldukça çeşitlilik göstermektedir.[7] Mesela ilk sa-

4 Bkz, Ebu 'Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî *Kitabu'l-Cîm*, thk. İbrâhîm el-Abyârî, komisyon, Kâhire, 1874, III/68, 80; Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdır, Beyrût, 1414, XII/506.

5 Semîr Mahmûd ed-Derrûbî, *Şerhu Makamati Celâluddîn es-Suyûtî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1989, s. 82.

6 ed-Derrûbî, *age,* s. 83.

7 Mustafâ b. Abdullâh Hacı Halife Kâtib Çelebî, Suyûtî'nin kaleme aldığı yirmi dokuz makâmenin isimlerini

yılan *el-Makâmatu'l-Asyûtiyye, el-Makâmatu'l-Cîziyye, Makâmatu'l-Mekkiyye ve Makâmatu'l-Mısriyye* adlı makâmelerini 869/1465 tarihinde yazmıştır. Bikâî tarafından hulul ve ittiad anlayışına meyletmekle suçlanan ve eleştirilen İbnu'l-Fâris'i savunduğu *Kam'u'l-Mu'arız fî Nusreti İbni›l-Fânz* adlı makâmeyi de 875/1471'de yazmıştır.[8] Ayrıca "*Makâmatu'l-Kâvî fî Târîhi's-Sehâvî*"yi 891/1486'da; *Makâmatu'l-Fârık beyne'l-Musannıf ve's-Sârık* makâmesini ise 891/1486 yılından önce yazmıştır. *Makâmatu Tarzı'l-'İmâme* adlı makâmesini ise 894/1489 ile 900/1496 tarihleri arasında; *el-Makâmatu'Bahriyye ve el-Makâmatu'd-Durriyye'yi* 897/1492'de; *Makâmatu'l-Fettâş 'alâ'l-Kaşşâş'*ı 898/1493'te; *Makâmatu Sâhibi Sayf*'i ise 900/1495'te kaleme almıştır.[9]

Şimdi, müellif tarafından 901/1496 yılında kaleme alınan[10] söz konusu *el-Makâmatu'l-Yâkûtiyye'*de[11] geçen değerli taşların dediklerine kulak vermek, onlar hakkında es-Suyûtî'nin zikrettiği hadislerin analiz ve kritiğini yapmak istiyoruz.

2. el-Makâmatu'l-Yâkûtiyye / اَلْمَقَامَةُ الْيَاقُوتِيَّةُ

Bu makâme başlıca yedi madeni ele almaktadır. Onlar yakut, lü'lü'/inci, zümrüt, mercan, zebercet, akik ve fîrûze/turkuaz adlı değerli madenlerdir.

2.1. Yakut / اَلْيَاقُوتُ

Günün birinde bir mekânda yukarıda adı geçen yedi değerli taş toplanır. Sekizinci kişi olarak Celâluddîn es-Suyûtî, onların arasında bulunmakta ve onları konuşturup dinlemektedir. Onlar ise kibirlenmeden, hadlerini aşmadan ve günaha girmeden kendi üstün, fıtrî ve güzel özelliklerini birer birer saymaktadır.[12]

Bir araya gelen ve yekdiğeriyle yarışan değerli taşlardan, ilk olarak yakut söz alır ve şöyle konuşur:

Beni en ideal surette yaratan; insanların gözünde ipliğe dizilmiş incilerden

---

sırasıyla tasnif etmiştir. Bkz. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdât, 1941; II/1785.

8 Halit Özkan, "Suyûtî" maddesi" *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII/196.

9 ed-Derrûbî, *age,* s. 85.

10 Semîr Mahmûd ed-Derrûbî, *Şerhu Makâmâti Celâluddîn es-Suyûtî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1989, s. 86.

11 Sözlükte "*ayağa kalkmak, kıyam etmek*" anlamına gelen makâme kelimesi (çoğulu: Makâmât), "*Bir amaç uğruna toplanan insanların kaldıkları veya oturduğu mekân*" anlamındadır. Daha sonra buna benzer yerlerde söylenen edebî sözlere de makâme adı verilmiştir. Bkz. Ebû 'Amr İshâk b. Mirâr Ebû 'Amr eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Cîm*, thk. İbrâhîm el-Abyârî, komisyon, Kâhire, 1874, III/68, 80; Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed *İbn Manzûr*, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdır, Beyrût, 1414, XII/506.

12 'Abdurrrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Makâmâtu's-Suyûtî,* Matba'atu'l-Cevâib, Kustantiniyye, 1298, s. 46.

daha parlak gösteren; akranlarıma göre daha çok onurlandıran Allah'a hamdolsun ki adımı, Kur'an'da açıkça dile getirmiş, Rahmân[13] suresinde, cennette, daha önce hiçbir insan ve cinin dokunmadığı, bakışlarını yalnızca eşlerine çeviren kadınları da bana benzetmiştir. Allah'ın bana yapmış olduğu tüm bu iltifatlar, makam ve mevki bakımından mercandan daha şerefli olduğumun bir ispatıdır. Bunlara ilaveten pek çok sahih[14], hasen[15] ve merfu[16] hadislerde de ismim geçmiştir. Yüzük taşı olarak ben tavsiye edilmişim, fakirliği önlediğim buyrularak, bana değer verilmiştir.[17]

es-Suyûtî, daha sonra yakutun dilinden, kendine dair bazı hadis metinlerini kaydetmiştir. Mesela cennetin, gümüş ve altın tuğladan; harcının kokulu miskten; çakıllarının inci ve yakuttan; toprağının ise zâferandan inşa edildiğini, oraya girenin kesintisiz nimetlere mazhar olacağını, eziyet görmeyeceğini, ebediyet kazanacağını, ölümle karşılaşmayacağını, elbisesinin eskimeyeceğini ve gençliğinin kaybolmayacağını bildirmiştir.[18] Hz. Peygambere "Cennette at var mı?" diye soran kişiye, Hz. Peygamberin "Allah, seni cennete koyduğu takdirde, kızıl yakuttan bir at üzerinde orada dolaşmak isteyecek olsan, o seni istediğin her yere uçuracaktır"[19] diye buyurarak cevap vermiştir.[20]

Yakut kelimesi, Farsçadan Arapçaya geçmiştir.[21] Son derece değerli sayılan ve süs için kullanılan yakut, alüminyum oksitten oluşur. Elmastan sonra en sert

---

13 Rahmân, 55/56, 58.

14 Sahih hadis: Adalet ve zabt özelliklerini taşıyan raviler tarafından kesintisiz bir isnatla rivayet edilen hadislere denir. Suphi İbrâhîm es-Sâlih, *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahahu-Arzun ve Dırâsatun*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1984, s. 145.

15 Hasen hadis: Adalet ve zabt özelliklerini taşıyan ravilerin, kesintisiz isnatla rivayet ettiği hadistir. Hasen hadis, sahih hadisle zayıf hadis arasında yer alan fakat sahih hadise daha yakındır. Bkz. Suphi İbrâhîm es-Sâlih, *age*, s. 156.

16 Merfu hadis: Sahabe, tabiûn veya daha sonraki nesillerin, senedi muttasıl olsun veya olmasın, Hz. Peygambere izafe ettiği hadistir. Suphi İbrâhîm es-Sâlih, *age*, s. 165.

17 İbnu'l-Cevzî, bu sözün mevzu olduğunu bildirmiştir. Bkz. Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzu'ât*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Usmân, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medîne, 1388, III/57-59.

18 Tirmîzî, *Cennet* 2.

19 Tirmîzî, *Cennet* 11.

20 es-Suyûtî, *Makâmât,* s. 46-47.

21 Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. 'Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Samarraî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts., V/430; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'labekî, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987, II/1190; Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Kâhire, 1958, I/271; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts. V/150; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletu'l-Me'âcim el-Arabiyye,* çev. Muhammed Selîm en-Na'îmî, Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 'Irâk, 1979, IX/24. Yakut kelimesinin Farsça asıllı olduğunu iddia edenlerin yanı sıra onun Yunancadan Farsçaya geçtiğini iddia edenler de vardır. Her iki görüşün dışında kelimenin, Süryanice olduğunu söyleyenler de vardır. Onun Yunanca olduğu görüşü, çok zayıftır. Kelimenin Farsça vurgusuna daha uyumlu olduğu söylenebilir. el-Cevâlîkî de bu görüşü paylaşmaktadır. Bkz. Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Mu'essale li-Elfâzi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Âdâb, Kâhire 2010, IV/1734.

madenler arasında yer alır. Anavatanı daha çok, Güneydoğu Asya ve Avustralya[22], Burma, Tayland, Sri Lanka'dır. Afganistan, Pakistan ve Vietnam'da çıkarılan yakutlar, genellikle berrak kırmızı renge sahip olmasına rağmen; Amerika, Rusya, Avustralya ve Norveç'te çıkarılan yakutlar ise çabucak solan ve kararan türden yakutlardır. Günümüzdeki mücevherat uzmanları, kırmızı yakutun dışındaki tüm yakut renklerine "safir" demektedir.[23] Başlıca kırmızı, sarı, yeşil ve siyah olmak üzere birçok çeşidi vardır.[24] En kaliteli olanı, nar kırmızısına çalan yakuttur ki[25] bu çeşit yakuta Farsçada "Behramânî" denir.[26] Nadir görülen bir yakut çeşidi daha vardır ki ona ilgili uzmanlar, "güvercin kanı" adını vermişlerdir.[27] Yakut, âlem-i şuhûd'un (görür gibi bilinen âlem) temaşa edilmesinin sembolü olduğundan sufiler nezdinde önemli bir yeri vardır.[28]

Faydaları hakkında eskiden çok şey söylenmiş olup bunları şöyle sıralayabiliriz: Üzerinde taşıyan kimsenin kuruntularına mani olur, tansiyonun düzenli olmasına katkıda bulunur, kanın pıhtılaşmasını geciktirir. Sıkıntı ve kuruntulara karşı rahatlatıcıdır. Sara hastalarına olumlu yönde etkisi vardır.[29] Bir parçasını dilin altına koyan kişinin susuzluğunu keser. Kış günlerinde içinde bulunduğu bardağın suyu donmaz.[30]

2.2. İnci/ اَللُّؤْلُؤُ

Yakuttan sonra inci devreye girer ve şöyle dile gelir: Bana beyaz elbise giydiren, bahçelerdeki yakutlar arasında beni bir nur gibi kılan, övmekle bana ihsanda bulunan, mücevherat içinde öncelik tanıyan, Kur'anın referansıyla beni insanlara

22 İbrâhîm Mustafâ ve arkadaşları, *el-Mu'cemul-Vasît*, Macma'u'l-Luga el-'Arabiyye, Dâru'd-Da'va, İskenderiye, ts, II/1065; Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umer, *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Mu'âsıra,* 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, 2008, I/446, III/2515.

23 'Ukayl, *age,* s. 601.

24 Neşvân el-Himyerî, *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kulûm,* Dâru'l-Fikr el-Muâsır, Beyrût, 1999, XI/1737; ez-Zebîdî, *age*, V/150; Cebel, *age,* IV/1734; Muhsin 'Ukayl, *Mevsu'atu'l-Ahcâr el-Kerîme el-Musavvara et-Tahattum-en-Nukûş-el-Havvâs,* Dâru'l-Mahacca el-Beyzâ, Beyrût, 2007, s. 596.

25 Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005, s. 163.

26 ez-Zebîdî, *age,* V/150; Dozy, *age,* I/465. İbnu'l-Ekfânî, yakut taşını kırmızı, sarı, mavi ve beyaz diye dörde ayırmış; kırmızı yakutu ise "er-Rummânî", "el-Behrâmî", "el-Erguvânî", "el-Lahmî", "el-Benefsecî", "el-Gulnârî" ve "el-Verdî" diye yedi tona ayırmıştır. Müellif daha sonra yakut cevherinin nerelerde bulunduğunu, kimlerin hangi tür yakutu tercih ettiğini, Abbâsîler döneminde yakut türlerinin gramaj fiyatlarının dökümünü vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Saîd İbnu'l-Ekfânî, *Nuhabu'z-Zehâir fî Ma'ifeti'l-Cevâhir,* Beyrût, 1975, s. 1.

27 'Ukayl, *age*, s. 600.

28 Muhammed b. 'Alî b. Kâdî et-Tahânevî, *Keşşâfu İstilahâtil-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, yayınevi adı yok, Beyrût, 1996, II/1811; 'Ukayl, *age*, s. 597.

29 Fîrûzâbâdî, *age,* s. 163; ez-Zebîdî, *age,* V/150; Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umer, *age,* I/446; 'Ukayl, *age,* s. 597.

30 Demir- Kılıç, *age,* s. 26.

sevdiren, Kur'an'da birçok yerde benden söz eden ve beni diğerlerinden önce anan Allah'a hamdolsun.[31]

İnci, Allah'a hamd ettikten sonra mücevherat arasındaki konumuna dair Kur'an'dan bazı ayetleri delil olarak getirir. O ayetler, denizlerden çıkarılan incilerin durumuna, cennetteki eşlerin ve onlara ikramda bulunan hizmetkârların inciye benzediğine vurgu yapmaktadır:[32] "*O ikisinden (denizden) inci ve mercan çıkar.*"[33] "*Sanki onlar (cennetteki eşler), saklanmış inci tanesi gibidirler.*"[34] "*Kendileri için hizmet eden (genç delikanlılar), onların etraflarında dolaşırlar. Onlar, sanki sedefinde saklanmış inci gibidirler.*"[35] "*(Cennetlikler), orada altın bileziklerle ve incilerle süslenirler. Orada onların libası (elbiseleri) ipektendir*."[36]

İnci, kendisinden övgüyle söz eden yukarıdaki ayetleri dile getirmiştir. Daha sonra, makam olarak cennet halkının en düşük olanın, odaları ve kapıları yekpare inciden evi olan kimsenin[37] olduğunu belirtmiştir. Ayrıca cennet ırmaklarının yeryüzüne çıktığını; çevresinin inci çadırlardan, toprağının ise en kıymetli miskten oluştuğu; Kevser havuzunun kenarlarının inci, zebercet ve yakuttan meydana geldiği; cennet koltuklarının, inci ve yakuttan yapıldığını iftiharla sözlerine eklemiştir.[38]

Hz. Cebrail'in, Hz. Peygambere gelerek Hz. Hatice'yi, gürültü ve yorgunluk bulunmayan cennette, içerisi oyulmuş inciden mamul bir evle müjdelemiştir.[39] Cennette, mümin için, içi boş tek bir inciden bir çadırın varlığı[40] ve cennet ehli için inciden, zebercetten ve yakuttan bir çadır kurulu olduğunu vurgulamıştır.[41]

Dikkat edildiğinde gerek sahih, hasen, merfu; gerekse zayıf veya mevzu olsun, birçok hadis rivayetinde inci kavramının varlığına şahit oluyoruz.

---

31 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 48.

32 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 48-49

33 Rahmân 55/22.

34 Vâkı'a, 56/23.

35 Tûr, 52/24; İnsân, 76/19.

36 Hac 22/23; Fâtır, 35/33.

37 Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. *Zayîfu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimaşk, ts., s. 199. el-'Aclûnî ise Taberânî'nin, güçlü bir isnatla Enes b. Malikten rivayet ettiğini bildirmiştir. Bkz. Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-Libâs 'ammâ İştehere mine'l-Ehâdîs 'alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. 'Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Handâvî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 2000, I/253. "Cennet ehlinden derecesi en düşük olanın inciden, zebercetten ve yakuttan bir çadırı olacaktır." Tirmîzî, *Cennet* 23.

38 es-Suyûtî, *Makâmâtu's-Suyûtî*, s. 49.

39 Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensâr* 20, *Tevhîd* 35; Muslim, *Fezâilu's-Sahâbe* 71.

40 Buhârî, *Bed'u'l-Halk* 8, Tefsîr, *Rahmân* 1, 2, *Tevhîd* 24; Muslim, *Cennet* 23; Tirmîzî, *Cennet* 3.

41 Tirmîzî, *Cennet* 23.

İncilerin küçüğüne "mercan"[42], büyük olanlarına da دُرٌّ /durr[43] denir. Bu nedenle Kur'an'da etrafını çok aydınlatan parlak yıldızlar için **كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ**/kevkebun durriyyun nitelemesi yapılmıştır.[44] İncilerin parlaklığından dolayı Arapçada ay, güneş, yıldız, ateş, şimşek, insanın parlayan yüzü[45] ve kişinin güneşten ötürü yanan sırtı [46] için incinin kendisinden türediği fiil olan **لُأْلَأَ**/le'le'e fiili kullanılmıştır.

Doğal incilerin bulunduğu yer, daha çok, Bahreyn, Katar ülkeleri civarıdır. Nisan ayında yağmur yağdığında denizdeki sedefler (istiridye, midye) su yüzüne çıkarak açılır ve yağmur damlacıklarını yutarlar.[47] Damlacıkları yutan sedefler, bir süre sonra yabancı madde olduğu içgüdüsüyle içindekilerini inci olarak dışarı atarlar. Sedefler sürü halinde dolaşır, yiyeceğe topluca üşüşürler. İşte yapışkan ve canlı olan sedeflerin ürettiği inciler, bu şekilde oluşur[48] ve sedefler, incileri tümüyle sarmalar.[49] İnci, "kalsiyum karbonat" adı verilen bir maddeden oluşur.[50] **الغَوْصُ** "el-ğavs" sözcüğü, "denizde incilerin çıkarıldığı yer"[51]; **المُطَبَّق** "el-mutabbak" ise "incinin soyulan kabuğu" demektir.[52] İplikteki dizisinden ayrılan, kopan incilere Araplar **لؤلؤٌ مسجورٌ** "lu'lu'un mescûr derler.[53] Denizden incileri çıkaran dalgıçlara ise **غَائصٌ** "ğâis" veya **غَوَّاصٌ** "ğavvâs" denir.[54]

Ağırlık olarak incinin küçük, ortanca ve büyük boyu bulunmaktadır. el-Ekfânî (ö.749/1348)'nin belirttiğine göre dönemin "el-Yetîmiyye" adı verilen en büyük incisi, Emevî devletinin beşinci halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö.86/705)'ın sarayında bulunuyordu. Daha sonra ise Gazneli sultanı Yemînüddevle Ebû'l-Muzaffer Behrâm Şâh b. Mes'ûd (ö.552/1157)'un hazinesinde ağırlığı 10.92 gram olan en

---

42 el-Ferâhîdî, *age,* VI/209; Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. Huseyn el-Fârâbî, *Mu'cemu Dîvâni'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr 'Umer, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire, 2003, II/13.

43 el-Ferâhîdî, *age,* VI/209; İbn Dureyd, *age,* II/641, III/110; Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998, I/283; Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâil b. Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-Muhît el-A'zam,* thk. 'Abdulhamîd Handâvî, Dâru'l-Kutub el-'İlmiyye, Beyrût, 2000, VI/34.

44 Nûr, 24/35. Kur'an, başka bir surede cennet hurilerini "saklı bulunan incilere" benzetmiştir. Bkz. Vâkı'a, 56/22-23. Kur'an, aynı şekilde denizden çıkarılan süs eşyalarından da söz etmekte (Fâtır, 35/12) ve cennet ehlinin inciler ile süsleneceklerini (Hac, 22/23) haber vermektedir.

45 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk Muhammed 'Avd Mu'rib, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 2001, VIII/147, I/228; el-Mursî, *age,* IV/230; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* IX/188; ez-Zebîdî, *age,* s. 1072; Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umer, *age,* II/1002.

46 ez-Zebîdî, *age*, s. 421; Muhammed Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Mu'essale li-Elfâzi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Âdâb, Kâhire 2010, IV/1941.

47 Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk b. İbrâhîm el-Harbî, *Garîbu'l-Hadîs,* thk. Suleymân İbrâhîm Muhammed el-'Âyid, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1405, II/710.

48 el-Ezherî, *age,* XII/103; İbnu'l-Ekfânî, *age,* s. 3.

49 Neşvân el-Himyerî, *age,* VI/3689; *İbn* Manzûr, *age,* IX/188; Ahmed Rızâ, *Mu'cemu Metni'l-Luga,* Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, ts., III/٤٣٤.

50 Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umer, *age,* III/1984.

51 el-Ezherî, *age,* VIII/147; el-Mursî, *age,* IX/265.

52 el-Ezherî, *age,* IX/32; el-Mursî, *age,* VI/293.

53 *İbn* Manzûr, *age*, IV/346; ez-Zebîdî, *age,* XI/505.

54 ez-Zebîdî, *age,* XVIII/61. Tuzlu su incisi bulunduğu gibi tatlı su incisi de mevcuttur. Bkz. 'Ukayl, *age*, s. 543.

büyük inci görülmüştür. O dönemde bu inciye astronomik derecede otuz bin dinar fiyat biçilmiştir.[55]

2.3. Zümrüt / زُمُرُّدٌ

Daha sonra zümrüt söz alır ve şöyle seslenir: Bana değer veren, yeşil elbise bahşeden; beni göğün renginden giydiren ve sudan daha berrak kılan Allah'a hamd olsun. Ben, acıları dindirir, hastaları iyileştiririm. Benim hakkımda nice hadis ve haberler rivayet edilmiştir. Zümrütün ifadesinde zikri geçen hadislerden bir kısmı, el-Beyhakî (ö.458/1066)'nin, *Şu'abu'l-Îmân* adlı eserinde Enes b. Mâlik (ö.179/795)'ten "Her kim çarşamba- perşembe ve cuma günleri oruç tutarsa Allah, onun için cennette yakut, inci ve zümrütten bir saray inşa edecek ve onu ateşten uzak tutacaktır."; "Cennetteki hurma ağacının kökü, yeşil zümrüttendir" diye rivayet ettiği hadislerdir:[56]

Zümrüt, Farsçadan Arapçaya geçmiş yabancı bir kelimedir.[57] Zümrüt, yeşil renkte ve şeffaf olup yakuta benzeyen değerli bir taştır.[58] Daha çok, koyu yeşil olanı tercih edilir.[59] Bütün dönemlerde yüzük taşı olarak kullanılmıştır.[60] Çok eski dönemlerde bile Çin, Hint, Mısır ve diğer beldeler arasında ham zümrüt ve mamulleri ticaretinin yapıldığını; zümrütün, diğer değerli madenler gibi ülke idarecileri arasında hediyeleşme objesi olarak yer aldığını görmekteyiz. Taşı, zümrütten olan kimi yüzükler, binlerce dinar verilerek satın alınmıştır. Zümrüt yüzüğün, saray adamlarının birbirine karşı üstünlük taslama aracı olarak da kullanıldığı, Abbasiler döneminde bu tavrın daha yoğun olduğu söylenebilir.[61]

Zümrütün faydalı olduğuna dair çok eski zamanlardan beri çeşitli görüşler vardır.[62]

---

55 Geniş bilgi için bkz. *İbnu'l-Ekfânî, age,* s. 3.

56 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 50-51. *Zümrüt hakkında rivayet edilen hadislere* Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Usmân, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medîne, 1388, II/118 ile Muhammed *Nâsıruddîn Elbânî, ihtiyatla yaklaşmış*lar, onların ya zayıf ya da mevzu olduğunu bildirmişlerdir. Bkz. *Silsiletu'l-Ehâdîsi'z-Zaîfe ve'l-Mevżûa ve Eŝeruha's-Seyyi'fi'l-Umme, Dâru'l-Ma'ârif, Riyâd, 1992, XI/55-51.*

57 Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Hudar el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab min Kelâm el-A'cemî 'alâ Hurûf el-Mu'cem*, thk. F. 'Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1990, s. 357.

58 Mesela Türkçede "zümrüdî" denildiğinde "zümrüt renginde, yemyeşil"; "zümrüt yeşili" denildiğinde ise "koyu yeşil" manası anlaşılır. Bkz. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, haz. Komisyon, 9. Bsm. Ankara, 1998, II/696.

59 Celâluddîn es-Suyûtî*, Husnu'l-Muhâdara fî Târîh Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâ el-Kutub el-'Arabiyye, Kâhire, 1967, II/408.

60 Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd 'Umer, *age,* II/995.

61 Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir,* basım yeri ve tarihi yok., s. 70-71. Hindliler ve Çinliler, zümrütün "reyhânî" çeşidini; Ayrupalılar ise zümrütün koyu yeşil olanını tercih ederlerdi. Bkz. *İbnu'l-Ekfânî, age,* s. 5.

62 'Alî b. Lâlî b. Muhammed el-Kustantînî, *Hayru'l-Kelâm fi't-Takassî 'an Ağlâti'l-'Avâm,* thk. Hâtım Sâlih ed-

2.4. Mercan / اَلْمَرْجَانُ

Zümrüt taşı, sözünü bitirdikten sonra mercan, söz alır ve çevresine şöyle seslenir: Beni güzel elbise ile süsleyen, adımı Yüce Kitabı'nda Rahman suresinde açıkça iki kez tekrarlayan, cennet hurilerini bana benzeten, cevherimi denizlerde kılan, yerimi yurdumu kolyelerde uygun gören Allah'a hamd olsun. Ben, Kur'an'da adı geçen üç değerli taşın üçüncüsüyüm.[63] Hadislerde de adım geçmiştir; bu bile, bana ne kadar değer verildiğinin bir ispatıdır.[64]

Daha önce incilerin küçüğüne **اَلْمَرْجَان** "mercan"[65]; büyük olanlarına da **دُرٌّ** "durr"[66] dendiğini söylemiştik. Mercan kelimesi, Arapça kökenli bir sözcük değildir. Çünkü Arapçada bu harflerin yan yana geldiği kelime bulunmamaktadır. Süryaniceden Arapçaya girdiği kuvvetle muhtemeldir.[67]

Mercan, pürüzsüz, kristalize ve çok beyaz olduğundan dolayıdır ki Kur'an'da cennetteki eşler[68], denizden çıkarılan mercana[69] benzetilmiştir.[70]

Beyaz ve kırmızı mercanların dışında siyah taneli bir tür vardır ki Kızıldeniz'de bulunur.[71] İnci ve mercanlarda o denli gizem görülmüş ki bazı insanlar, inci ve mercanların, cinler tarafından denize bırakıldığına inanmıştır.[72]

2.5. Zebercet / زَبَرْجَدٌ

Mercan, kendisi hakkında övgü dolu sözleri sarf ettikten sonra zebercet söze girer ve şöyle der:

Beni ve zümrütü kardeş yapan, gece ve gündüz devam ettikçe bizim de kardeşliğimizi devam ettiren Allah'a hamd olsun. Birçok hadis ve haberde defalarca ismim alenen zikredilmiştir. Bir hadiste, benim hakkımda cennette üzerinde zebercetten odaların bulunduğu yakuttan sütunların var olduğu; başka bir hadiste, cennet odalarının ya kırmızı yakuttan ya yeşil zebercetten veya beyaz inciden oluştuğu bildirilmiştir.[73] et-Taberânî'nin (ö.360/993), eserine aldığı bir rivayette

---

Dâmin, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, ts., s. 33; Dozy, III/72; ez-Zebîdî, *age,* VIII/145.

63 Müellif, burada yakut, inci ve mercan üçlüsünü kastetmektedir

64 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 52. Cennette müminlere tahsis edilen evlerin tavanlarının mercandan olduğuna dair bkz. Tirmîzî, *Cennet* 2.

65 el-Ferâhîdî, *age,* VI/209; Cevherî, *age,* I/257, I/341; Ebû'l Huseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Cîyl, Beyrût, 1991, I/317; el-Mursî, *age,* VII/423.

66 el-Ferâhîdî, *age,* VI/209. Bkz. Nûr, 24/35.

67 el-Cevâlîkî, *age*, s. 603.

68 Rahmân, 55/58.

69 Rahmân, 55/22.

70 el-Ezherî, *age*, XI/175

71 Dozy, *age,* XI/119.

72 el-Ezherî, *age*, XI/51, 75.

73 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 52.

ise "Her kim ramazan ayında sessiz sakin olarak bir gün oruç tutarsa, Allah, ona cennette kırmızı yakuttan ve yeşil zebercetten bir ev yapacaktır"[74] diye söz edilmiştir.

Zebercet, daha sonra Hz. Peygamber'in parmağındaki yüzük taşı olduğunu; kendisine Hz. Peygamber'in elinin değdiğini, kendisinde "Muhammedun Resûlullâh" ibaresinin nakışlı olduğunu; Cebrail'in kanatlarının zebercet mücevheriyle süslendiğini söyleyerek bunun, diğer değerli taşlara üstünlüğü için yeterli bir delil olduğunu ve dolaysıyla kimsenin kendisine üstünlük taslayamayacağını ileri sürmüştür.[75] Zebercet, konuşmasının sonunu "Ben, üçüncü halife Osman b. Affân'ın elinden Erîs kuyusuna[76] düştüğümde, fitne kazanı kaynamaya başladı, huzur ve barış yok oldu, müminler birbirine kılıçlarını çektiler. Bu ise Hz. Süleyman'ın yüzüğündeki sırrın bende de olduğunun bir göstergesidir" şeklinde bağlamıştır.[77]

Zebercet, Farsçadan Arapçaya geçmiş yabancı bir kelimedir.[78] Zebercet, fıstık içi yeşil renginde, şeffaf ama çabuk solan bir taştır.[79]

2.6. Akîk / اَلْعَقِيقُ

es-Suyûtî, makâmesinde zebercet taşından sonra akik taşına söz hakkını verir; akik de ayağa kalkarak şöyle konuşur:

Beni haşmetli ve gösterişli kılan, bana en görkemli elbiseyi giydiren, ayrıcalıklı güzel özellikler bahşeden ve dost konusunda beni mübarek yapan Allah'a hamd

---

74 Ravilerden Velîd b. Velîd için Ebû Hâtım, güvenilir/sika demiş ama birçok hadis kritikçisi ise raviyi zayıf görmüştür. Bkz. Ebû'l-Hasan Nureddîn 'Alî b. Bekr b. Suleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid,* thk. Hussâmuddîn el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1994, III/143.

75 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 52.

76 Erîs Kuyusu, diğer adıyla Bi'rü'l-Hâtem yani Yüzük kuyusu, Hz. Osman'ın Peygamberimize ait mühür olarak kullanılan yüzüğü düşürdüğü kuyudur. Medine'ye üç kilometre uzaklıkta, Kuba Mescidinin batı tarafında bulunmaktadır. Bu kuyu Erîs adlı bir Yahudiye ait bahçede bulunduğu için Erîs Kuyusu diye anılmıştır. Hz. Peygamberin yüzüğü vefatına kadar parmağında idi. Sonra Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a intikal etti. Bir defasında Hz. Osman Erîs kuyusunun başına oturmuş, yüzüğü yerinden çıkarmıştı. O esnada yüzük kuyuya düşmüştü. Hz. Osman'ın nezaretinde üç gün boyunca kuyunun suyu çekilmesine rağmen yüzük bulunamamıştı. Hicrî 30 (650) tarihinde vuku bulan bu olaydan sonra kuyu, Yüzük Kuyusu anlamında *Bi'ru'l-Hâtem* diye de anılmıştır. Yüzük, Erîs kuyusuna düşünceye kadar Hz. Osman'ın elinde parmağında olup, üzerindeki yazı Muhammed Resûlullâh idi. Bkz. Buhârî, *Libâs* 45, 46, 50, 53; Muslim, *Libâs* 53, 55; Ebû Dâvud, *Hâtem* 1-2; Tirmîzî, *Libâs* 16; Nesâî, *Zînet* 43, 53; İbnu Mâce, *Libâs* 40; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir,* VII/150; *el-Mu'cemu'l-Evsat,* VII/114; Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *es-Sunne,* thk. Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1440, II/543; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân,* thk. Şu'ayb el-Arnaût, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 1988, XII/307.

77 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 52.

78 el-Cevâlîkî, *el-Mu'arrab,* s. 357.

79 Bkz. 'Alî b. Lâlî b. Muhammed el-Kustantînî, *Hayru'l-Kelâm fi't-Takassî 'an Ağlâti'l-'Avâm,* thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, ts., S. 33.

olsun. Ayrıca Hz. Peygamber, benim hakkımda şunları buyurmuştur:[80] "*Cennet ehlinin en fazla olan takısı, akiktir*." Suyûtî'nin, eserine aldığı bu rivayet konusunda oldukça çeşitli yorumlar yapılmıştır. Kimisi bu rivayet için merfu[81]; kimisi zayıf[82], yalan ve mevzu olduğunu söylemiştir.[83] es-Suyûtî, Makâmât'ında bu rivayete yer vermesine rağmen, başka bir eserinde ise rivayetin kritiğini yaparken onun hakkında "garib hadistir" hükmünü vermiştir.[84]

"*Akik yüzük takan kimse, hayır görmeye devam edecektir.*" Bu rivayetin durumu, bir öncekinden farklı değildir. Önceki rivayet için yapılan kritikler, bunun hakkında da yapılmıştır.[85]

"*Akik yüzük takınız, çünkü o berekettir*" ifadesi, hadis diye rivayet edilmişse de[86] hadis kritikçileri, ona ihtiyatla yaklaşmışlar, onun Hz. Hz. Peygamber tarafından seslendirilmediği hükmüne varmışlardır.[87]

"*Akik yüzük takınız; çünkü o, fakirliği yok eder*." Bu rivayetin aslının olmadığı; Hz. Peygamber'in -ki Haceru'l-Esved'in durumu bilinmesine rağmen-[88] akik taşı gibi bir obje için "berekettir, mübarektir, fakirliği yok eder" gibi lafızları kullanmayacağı aşikârdır.[89]

"*Akik takan kimsenin işi yaver gider, akıbeti hayır olur.*" Hadis kritiği yapan uzmanlar, merfu olan bu sözün sahih olmadığını söylemiştir. Hiçbir çaba ve emek

---

80 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 53.

81 Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâir, Beyrût, 2002, IV/109.

82 'Alî b. Ahmed b. Nureddîn b. Muhammed 'Azîzî, *es-Sirâcu'l-Munîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr,* Merkez en-Nahb el-'İlmiyye, Su'udiyye, ts. I/279.

83 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *age,* III/58; Şemsuddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1963, II/183; Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyân Kesîr mine'l-Ehâdîs el-Meşhûra 'alâ'l-Elsine*, thk. Muhammed 'Usmân el-Hışt, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1985, s. 252; Muhammed b. 'Alî Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmu'a fi'l-Ehâdîsi'l- Mevzu'a*, thk. 'Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yamânî-'Abdulvahhâb 'Abdullatif, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1379, s. 194; Elbânî, *Zayîfu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, I/155.

84 Bkz. es-Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdîs,* nşr. Hasan 'Abbâs Zekî, Mısır, ts., V/٣٥٤.

85 Bkz. *İbnu'l-Kayserânî,* Ebû'l-Fazl İbnu'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. 'Alî el-Makdisî eş-Şeybânî, *Tezkiretu'l-Huffâz Etrâf Ehâdîsi Kitâbi'l-Mecrûhîn li İbn Hibbân*, Riyâd, 1994, s. 314; İbnu'l-Kayserânî, *Ma'rifetu't-Tezkire fî'l-Ehâdîsi'l-Ma'rife,* thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydârâbâd, Mu'essesetu'l-Kutub es-Sekâfiyye, Beyrût, 1985, s. 207; *İbnu'l-Cevzî, age,* III/57; es-Sehâvî, *age,* s. 252; ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl,* IV/499, 509; el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, IX/25; Şevkânî, *age,* s. 194; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdîsi'z-Zaîfe ve'l-Mevżûa ve Eŝeruhe's-Seyyiu fi'l-Umme, Dâru'l-Ma'ârif, Riyâd, 1992, I/230.*

86 el-Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân,* VIII/361.

87 *İbnu'l-Cevzî, age,* III/57; Ebû'l-Hasan Molla 'Alî b. Muhammed 'Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevzû'a,* thk. Muhammed Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrût, ts., s. 158; Şevkânî, *age,* s. 194.

88 Hz. Ömer'in, Haceru'l-Esved'in yanına gelerek onu hem öpmüş hem de: "*Biliyorum ki sen bir taşsın, ne bir faydan ne de zararın vardır. Ben, Hz. Peygamberin, seni öptüğünü görmeseydim, seni asla öpmezdim*" demiştir. Bkz. Buharî, *Hacc* 50, 57, 60; Muslim, *Hacc*, 248, 120; Tirmîzî, *Hacc* 37; Ebû Dâvûd, *Menâsik* 47; Nesâî, *Hacc* 147; İbnu Mâce, *Menâsik,* 27; Muvatta, *Hacc* 36.

89 Bkz. *İbnu'l-Cevzî, age,* III/58; ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl,* I/530, Şevkânî, *age,* s. 194; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdîsi'z-Zaîfe ve'l-Mevżû'a,* I/398, III/38, XI/693.

sarf etmeden, salt bir parça taşı bulundurmanın, kişinin işinin yaver gitmesine sebep olacağı, kişinin akıbetinin de hayırla sonlanacağı şeklindeki düşünce, insan-emek, insan-sermaye ve insan-eşya ilişkisi mantalitesiyle uzaktan yakından bir ilgisi bulunmamaktadır. İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201), akikle ilgili hadis diye rivayet edilen sözlerin, hiçbir sahih tarafı bulunmamaktadır.[90]

"*Akik yüzük takan, her hayra muvaffak olur ve onu iki melek sever*." el-Munâvî (ö.1031/1622), senetteki ravi Ya'kûb b. Velîd el-Medenî'nin yalancı olduğunu kaydetmiştir.[91]

Değerli taş çeşitlerinden olan akik, daha çok, kırmızı renklidir.[92] Genellikle yüzük taşı olarak istihdam edilir. Beyaz ama hafif çizgili akik, Yemen'de San'a taraflarında bulunur. Zaten onun başka bir adına "Yemen taşı" denir. San'a'dan Aden'e getirilir, oradan da sair beldelere gönderilir.[93] 1902 yılından itibaren Fransa'da kimyasallar aracılığıyla suni akik imal edilmeye başlanmıştır.[94] En değerli kırmızı akik, Hindistan'da bulunur; orada kahverengi akik, rengi kırmızıya dönüşsün diye bir süre güneşe bırakılır. Dünya pazarlarındaki akikin büyük çoğunluğu ise yapaydır; Brezilya ve Uruguay menşelidir. [95]

Faydaları: Vücuttaki kanamanın durmasına yardımcı olur. Bedene canlılık ve zindelik verir. Stres ve gerginliği azaltır.[96] Çeşitleri arasında en makbulü kırmızı, sonra sarı, daha sonra ise beyaz olanıdır.[97] Akikin tozu, dişlerin temizlenmesine yardımcı olur, dişlerin çürümesini geciktirir. Yüzük taşının migrene iyi geldiğine dair yorumlar yapılmıştır.[98]

2.7. Fîrûze/Turkuaz - الفَيْرُوزَج

Mücevherat arasında en son sözü, fîrûze alır ve "Beni iki renk sayesinde üstün kılan, iki elbiseyle giydiren, kimya ilminde gözler için ilaçların arasına katan, bizzat beni onure ederek diğer madenlerden farklılaşmamı sağlayan Allah'a hamd olsun. Hava berraklaştığında ben de berraklaşır, hava bulanık olduğunda ben de

90 *İbnu'l-Cevzî, age,* III/58.

91 Bkz. Zeynuddîn Muhammed 'Abdurrezzâk el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr,* el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, Mısır, 1356, III/235.

92 Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Ba'lî', *el-Muttali' 'alâ Elfâzi'l-Mukni',* thk. Mahmûd el-Arnâut- Yâsin Mahmûd el-Hatîb, Mektebetu's-Sevvâdî, Cidde, 2003, s. 474.

93 Fîrûzâbâdî, *age,* s. 910; Ahmed Rızâ, *Mu'cemu Metni'l-Luga,* IV/166; Muhsin 'Ukayl, *age*, s. 423.

94 'Ukayl, *age,* s. 465.

95 'Ukayl, *age,* s. 468.

96 Fîrûzâbâdî, *age,* s. 910.

97 ez-Zebîdî, *age,* XXVI/167; İbrâhîm Mustafâ ve diğerleri, *Mu'cemul-Vasît*, II/616.

98 Neşvân el-Himyerî *age,* VII/4297; 'Ukayl, *age,* 471-472.

bulanık olurum. Nisâbûr Dağı dışında başka yerde bulunmam.[99] Her kim, toz halinde beni içerse her giriştiği işte başarılı olur"[100] der.

Fîrûze, diğer adıyla turkuaz taşıdır. Farsçadan Arapçaya girmiş bir sözcüktür.[101] Farsçada "Pirûze/zafer" anlamına gelen bu kelime "zafer, galibiyet taşı" ve "göz taşı" olarak meşhurdur.[102] Türkiye'de turkuaz diye bilinir.

Özellikleri ise yeşil ve gök mavisi tonları olan turkuaz, havanın durumuna göre değişir; hava berrak olduğunda, taş da berrak ve açık olur; hava bulanık ve kapalı olduğunda ise havaya muadil bulanık ve kararan bir şekil alır. Hava, bir saat içinde yüz defa değişse bile fîrûze taşı da o sayıda değişime uğrar. [103] Genelde "İshâkî" ve "Halancî" olmak üzere iki çeşit fîrûze vardır. En değerli ve berrak olanı "İshâkî" diye anılan fîrûzedir.[104] Fîrûze taşı törpülenmez[105], ateşte ve sıcak suda özünü kaybetmez. Yüzük taşı olması noktasında idealdir.[106] Fîrûze, yağla buluştuğunda gevşer ve berraklaşır. On gün kadar yağda bırakıldığında, ağırlığı günbegün artar.[107]

İmam Cafer Sadık (ö.148/765)'a isnat edilen "Fîrûze yüzük taşı takılan el, fakir olmaz" sözü, oldukça yaygındır.[108]

Fîrûzenin insan sağlığına faydası konusunda eskiden beri inançlar söz konusudur.[109]

---

99 es-Suyûtî, kendi döneminin enformatik koşullarına göre fîrûzenin sadece İran'da Nisâbûr Dağı'nda mevcut olduğunu söylüyor. Bu konuda es-Suyûtî'nin verdiği bilgiyi garipsememek gerekir. Oysaki fîrûze, ilk defa Mısır'da MÖ. 3000 yıllarında Sina Dağı'nda bulunmuştur. Bu nedenle bu madenin bir adı da, fîrûze-i Mısrî'dir. Günümüzde fîrûze yoğunluklu olarak İran, Mısır, Meksika, Seylan (Sri Lanka), Tayland ve Amerika gibi ülkelerde bulunmaktadır. Bkz. 'Ukayl, *age,* s. 502-504.

100 es-Suyûtî, *Makâmât*, s. 54.

101 Ahmed Rızâ, *age,* IV/383.

102 Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî, *age,* s. 72-73, 84; *İbnu'l-Ekfânî, age,* s. 5; 'Ukayl, *age,* 500.

103 Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, Beyrût, 1983, I/124; Dozy, *age,* VII/144; İbrâhîm Mustafâ ve diğerleri, *age,* II/708; Muhammed b. 'Abbâs Ebû Bekir el-Hârizmî, *Mufîdu'l-'Ulûm ve Mubîdu'l-Humûm,* el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrût, 1418, s. 207.

104 Ebû'l-Feth Bahâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî Kulli Fennin Mustazraf,* 'Alemu'l-Kutub, 1419, s. 390.

105 Alıntı yaptığımız yazarlar, kendi dönemlerinin koşullarına göre yorumda bulunmuşlardır. O günün şartlarında sadece yüzük taşı olarak kullanılan fîrûze, günümüzde teknolojinin gelişmesiyle taşın işlendiği alanlar, artmış; dün törpülenmeyen taş, tesbih, kolye, bileklik ve küpe olarak kullanılmaktadır.

106 Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *Kitâbu't-Tebassur bi't-Ticâre*, thk. Hasan Husnî 'Abdulvahhâb et-Tunûsî, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, 1994, s. 14; 'Ukayl, *age,* 504.

107 el-Hârizmî*, age,* s. 207.

108 Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Umer b. Muzaffer b. el-Verdî, *Harîdetu'l-'Acâib ve Ferîdetu'l-Garâib*, thk. Enver Mahmûd, Zennâtî, Mektebetu's-Sekâfe el-İslâmiyye, Kâhire, 2008, s. 300.

109 Ne kadar faydalı olduğu hususunda bilgiler için bkz. el-Hârizmî*, age,* s. 206-207; *Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-'Umerî, Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, el-Macma'u's-Sekâfî, Abudabî, 1423, XII/291; el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî Kulli Fennin Mustazraf,* s. 227, 390; Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî, *age,* s. 72-73, 84; *İbnu'l-Ekfânî, age,* s. 5.

Sonuç

Biz, çalışmamızda ele aldığımız değerli taşların fıkhî durumunu değil; daha çok, onların işlevlerini ve es-Suyûtî tarafından kişileştirilen yönlerini analiz etmeye çalıştık. Taşların, hadis ilmi bağlamındaki durumlarına yeri geldikçe değinmeye gayret ettik. Ne var ki onlara dair birçok hadisin ya mevzu veya tergîb kabilinden olduklarını gördük.

es-Suyûtî, değerli taşları konuştururken, eşyanın fıtrî yapısına uygun hareket ederek, eşyaya başta Allah'a hamd etme yükümlülüğünü hatırlatmıştır. Çünkü gerek canlı gerekse cansız olsun, tüm varlıkların şu veya bu şekilde Allah'ı anma (İsrâ, 17/44; Nûr, 24/41; Sâd, 38/18) görevleri vardır. Burada, gerek canlı gerek cansız olsun, bütün varlıkların Allah'ı tespih ettiğine dair bir telmih bulunmaktadır.

es-Suyûtî tarafından dile getirilen taşların, önce Kur'an'dan, daha sonra ise hadislerden deliller getirmesi, dolaylı olarak mümin kişiye de delillerin kaynak sıralamasını hatırlatmış olmaktadır. Bu nokta da, *Makâmât*'ın vermek istediği incelikleri arasında sayılabilir.

Dikkat edilirse konuşan taşlar, sadece kendileriyle ilgili delilleri getirmeye çalışıyorlar. İrade sahibi bazı insanların yaptığı gibi muhatabını kötüleyerek kendilerini temize çıkarmıyorlar. Bu nokta, ahlakî anlamda Makâmât'ı okuyanlar için bir ders ve ibret olarak algılanmalıdır.

Çalışmamızda değerli taşların, kimi toplumlarda kutsandığını tespit ettik. Bazıları, incinin tanrı heykellerinin gözyaşları olduğuna; bazıları da inci ve mercanların, cinler tarafından denize bırakıldığına inanmıştır. Mesela Hz. Ömer'in, Haceru'l-Esved'in yanına gelerek onu hem öpüp hem "*Biliyorum ki sen bir taşsın, ne bir faydan ne de zararın vardır. Ben, Hz. Peygamberin, seni öptüğünü görmeseydim, seni asla öpmezdim*" sözü, bu bakış açısının en canlı örneğiydi.

es-Suyûtî'nin, hadis diye eserine aldığı rivayetler hakkında mevzuat sahibi bilginlerin kritiklerine şahit olduk. Hadis bağlamında kimi rivayetlerin merfu ve zayıf; kimi rivayetlerin ise batıl, mevzu ve asılsız diye nitelendirildiklerini gördük. Ama Suyûtî'nin, hadis seçiciliği konusunda pek hassasiyet göstermediği şeklinde algılanabilir.

Eserdeki makâmelerin içeriğine dair yapılan olumlu ve olumsuz değerlendirmelere rağmen, es-Suyûtî'nin Makâmât'ı, farklı boyutlardan ele alınmayı, üzerinde analitik çalışılmayı hak etmektedir. Çünkü Müellif, "bütün İslâm ilimleri konusunda eser yazan kimse" olarak ansiklopedik bir şahsiyettir.

Kaynakça

'Abdulbâkî, Muhammed Fuâd (ö.1967), *el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*, el-Matba'atu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1982.

el-'Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. 'Abdulhâdî el-Cerrâhî (ö.1162/1749), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-Libâs 'ammâ İştehere min el-Ehâdîs 'alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. 'Abdulhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Handâvî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, 2000.

'Aliyyu'l-Kârî, Ebû'l-Hasan Molla 'Alî b. Muhammed (ö.1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'â,* thk. Muhammed Sabbâğ, Dâru'l-Emâne, Beyrût, ts.

el-Asbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdullah b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân (ö.430/1039) *Sıfatu'l-Cennet*, thk. 'Alî Rızâ 'Abdullâh, Dâru'l-Me'mûn, Dımaşk, ts.

el-'Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (ö.852/1448), *Lisânu'l-Mîzân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâir, Beyrût, 2002.

el-'Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed (ö.855/1451), '*Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîh el-Buhârî,* Dâru İhyâ et-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

'Azîzî, 'Alî b. Ahmed b. Nureddîn b. Muhammed, *es-Sirâcu'l-Munîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr,* Merkez en-Nahb el-'İlmiyye, Su'udiyye, ts.

el-Beyhakî, Ahmed b. Huseyin b. 'Alî b. Mûsâ (ö.458/1066), *Şu'abu'l-Îman*, thk. 'Abdul'ali 'Abdulhamîd, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2003.

----------, *Fezâilu'l-Evkât*, Mektebetu'l-Menâre, Mekke, 1410.

Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl (ö.256/870), *Sâhîhu'l-Buhârî,* thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır Dâru Tûk en-Necât, Beyrût, 1422.

el-Bendârî, 'Abdulgaffâr Suleymân–Zağlûl, Muhammed Sa'îd Besyûnî, *Makâmâtu's-Suyûtî,* Dâru 'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1986.

el-Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (ö.453/1061), *el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir,* basım yeri ve tarihi yok.

el-Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö.255/869), *el-Hayavân*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2004.

--------, *er-Resâilu's-Siyâsiyye,* Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, ts.

---------, *Kitâbu't-Tebassur bi't-Ticâre*, thk. Hasan Husnî 'Abdulvahhâb et-Tunûsî, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire, 1994.

Cebel, Muhammed Hasan, *el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Mu'essale li-Elfâzi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Âdâb, Kâhire 2010.

el-Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Hudar (ö.540/1145), *el-Mu'arrab min Kelâm el-A'cemî 'alâ Hurûf el-Mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1990.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd (ö.396/1005), *es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr, Kâhire, 1958, I/257.

ed-Derrûbî, Semîr Mahmûd, *Şerhu Makâmâti Celâluddîn es-Suyûtî*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 1989.

Demir, Remzi- Kılıç, Mutlu, "Cevâhirnâmeler ve Osmanlılar Dönemi'nde Yazılmış İki Cevâhirnâme", *Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, Sayı 14, Ankara 2003.

Dozy, Reinhart Pieter Anne (ö.1300/1883), *Tekmiletu'l-Me'âcim el-'Arabiyye,* çev. Muhammed Selîm en-Na'îmî, Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 'Irak, 1979.

Ebû Bekir el-Hârizmî, Muhammed b. 'Abbâs (ö383/994), *Mufîdu'l-'Ulûm ve Mubîdu'l-Humûm,* el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, Beyrût, 1418.

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kırımî (ö.1095/1684), *el-Kulliyyât Mu'cemun fi'l-İstlahât ve'l-Furûk el-Lugaviyye*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, ts.

Ebû'l-Feth el-Ba'lî', Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. (ö.709/1310), *el-Muttali' 'alâ Elfâzi'l-Mukni',* Mektebetu's-Sevvâdî, Cidde, 2003.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'âs (ö.275/888), *Sunen*, thk. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût, ts.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn (ö.1999), *Zayîfu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dımaşk, ts.

--------, *Silsiletu'l-Ehâdîsi'z-Zaîfe ve'l-Mevżûa ve Eŝeruha's-Seyyi' fi'l-Umme, Dâru'l-Ma'ârif, Riyâd, 1992.*

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk Muhammed 'Avd Mu'rib, Dâru İhyâi Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, 2001.

el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. Huseyn (ö.350/961), *Mu'cemu Dîvâni'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr 'Umer, Dâru'ş-Şa'b, Kâhire, 2003.

el-Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. 'Amr (ö.170/787), *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Samarraî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005.

el-Harbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk (ö.285/899), *Garîbu'l-Hadîs,* thk. Suleymân İbrâhîm Muhammed el-'Âyid, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1405.

el-Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. 'Alî b. Muhammed b. 'Usmân (ö.516/1122), *Makâmâtu'l-Harîrî*, Matba'atu'l-Ma'ârif, Beyrût, 1873.

el-Heysemî, Ebû'l-Hasan Nuruddîn 'Alî b. Bekr b. Suleymân (ö.807/1405.), *Mecmau'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid,* Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1994.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî (ö.321/933), *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'labekî, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî (ö.287/900), *es-Sunne,* thk. Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1440.

İbn Fâris, Ebû'l Huseyin Ahmed (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hasan, Dâru'l-Cîyl, Beyrût, 1991.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed (ö.974/1567), *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, Beyrût, 1983.

İbn Hanbel, Ahmed (ö.241/855), *Musned,* thk. Şu'ayb el-Arnaût-'Adil Murşid, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî (ö.354/965), el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 1988.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd (ö.279/892), Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrût, ts.

İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâluddîn Muhammed (ö.711/1311), *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.

İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî (ö.597/1201), Kitabu'l-Mevzû'ât, thk. 'Abdurrahmân Muhammed 'Usmân, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medîne, 1388.

İbnu'l-Ekfânî, Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sincârî (ö.749/1348), Nuhabu'z-Zehâir fî Ma'ifeti'l-Cevâhir, Beyrût, 1975.

İbnu'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl İbnu'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir (ö.507/1113), *Tezkiretu'l-Huffâz Etrâf Ehâdîsi Kitâbi'l-Mecrûhîn li İbn Hibbân*, Riyâd, 1994.

----------, *Ma'rifetu't-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Ma'rife,* thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar, Muessestu'l-Kutub es-Sekâfiyye, Beyrût, 1985.

İbnu'l-Verdî, Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Umer b. Muzaffer (ö.852/1449), Harîdetu'l-'Acâib ve Ferîdetu'l-Garâib, Mektebetu's-Sekâfe el-İslâmiyye, Kâhire, 2008.

el-İbşîhî, Ebû'l-Feth Bahâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr (ö.852/1449) *el-Mustatraf fî Kulli Fennin Mustazraf, '*Alemu'l-Kutub, 1419.

Kâtib Çelebî, Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdâd, 1941.

Kehhâle, 'Umer Rızâ (ö.1987), *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn*, Beyrût, ts.

el-Kindî, Ya'kûb b. İshâk, *Kitâbu't-Taraffuk fi'l-'Itır*, thk. Seyf b. Şâhin b. Halef el-Merîhî, Vizâretu's-Sakâfe ve'l-Funûn ve't-Turâs, Doha, 2010.

el-Kustantînî, 'Alî b. Lâlî b. Muhammed (ö.992/1584), *Hayru'l-Kelâm fi't-Takassî 'an Ağlâti'l-'Avâm,* thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, ts.

Mubârekfûrî, Ebû'l-'Alâ Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdurrahîm (ö.1934), *Mukaddimetu Tuhfeti'l-Ahvezî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, ts.

el-Mu'cemu'l-'Arabî el-Esâsî, el-Munazzamatu'l-'Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, Tûnus, 1988.

el-Munâvî, Zeynuddîn Muhammed 'Abdurrezzâk (ö.1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr,* el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kubrâ, Kâhire, 1356.

el-Mursî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl b. Sîde (ö.458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhît el-A'zam,* thk. 'Abdulhamîd Handâvî, Dâru'l-Kutub el-'İlmiyye, Beyrût, 2000.

Mustafa, İbrâhîm ve arkadaşları, *el-Mu'cemul-Vasît*, Macma'u'l-Luga el-'Arabiyye,

Dâru'd-Da'va, İskenderiye, ts,

Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb (ö.303/915), *Sunen*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbû'ât el-İslâmiyye, Haleb, 1986.

Özkan, Halit "Suyûtî" maddesi" DİA, İstanbul, 2010.

Rızâ, Ahmed, *Mu'cemu Metni'l-Luga, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, ts.*

es-Sâlih, Suphi İbrahim, *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahah-Arzun ve Dırâsatun*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1984.

Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl (ö.429/1038), *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire, ts.

es-Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö.902/1497), *el-Mekâsıdu'l-Hasene fî Beyân Kesîr mine'l-Ehâdîs el-Meşhûra 'alâ'l-Elsine*, thk. Muhammed 'Usmân el-Hışt, Dâru'l-Kuttâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1985.

es-Suyûtî, 'Abdurrrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn (ö.911/1506), *Makâmâtu's-Suyûtî,* Matba'atu'l-Cevâib, Kustantiniyye, 1298.

---------, *Husnu'l-Muhâdara fî Târîh Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâ el-Kutub el-'Arabiyye, Kâhire, 1967.

---------, 'Abdurrrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdîs,* nşr. Hasan 'Abbâs Zekî, Kâhire, ts.

Şemsu'l-'Ulûm, Neşvân el-Himyerî (ö.573/1178), *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kulûm,* thk. Huseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî- Mutahhar b. 'Alî el-İryânî- Yûsuf Muhammed 'Abdullâh, Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, Beyrût, 1999.

Şevkânî, Muhammed b. 'Alî (ö.1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmu'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevzu'a*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1379.

eş-Şeybanî, Ebû 'Amr İshâk b. Mirâr Ebû 'Amr (ö.206/823), *Kitabu'l-Cîm*, thk. İbrâhîm el-Abyârî, komisyon, Kâhire, 1874.

et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed (ö.360/993), *el-Mu'cemu'l-Kebir,* thk. Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire, 1994.

----------, *el-Mu'cemu'l-Evsat,* Dâru'l-Harameyn, Kâhire, ts.

et-Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. Kâdî (ö.1158/1745), *Keşşâfu İstilâhâtil-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, yayınevi adı yok, Beyrût, 1996.

Tirmîzî, Ebû 'Îsâ Muhammed (ö.279/892), *Sunen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garb el-İslâmî, Beyrût, 1998.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, haz. Komisyon, 9. Bsm. Ankara, 1998.

'Ukayl, Muhsin, *Mevsû'atu'l-Ahcâr el-Kerîme el-Musavvara et-Tahattum-en-Nukûş-el-Havvâs,* Dâru'l-Mahacca el-Beyzâ, Beyrût, 2007.

el-'Umerî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-'Adevî (ö.749/1349), *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, el-Macma'u's-Sekâfî, Abudabî, 1423.

'Umer, Ahmed Muhtâr 'Abdulhamîd (ö.1424/2003), *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyye el-*

*Mu'âsıra, '*Alemu'l-Kutub, Beyrût, 2008.

Yeğin, Abdullâh (ö.2016), *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ (ö.1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet, Dâru'l-Hidâye, Kâhire, ts.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân b. Kaymâz (ö.748/1348), *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1963.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd (ö.538/1143), *Makâmât,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2004.

----------, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1998.

Ziriklî, Hayruddîn (ö.1976), *el-A'lâm, Dâru'l-*Kalem, Beyrût, 1980.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 43-74

BEYDÂVÎ'NİN *ENVÂRU'T-TENZÎL*'İNDE RİVÂYET METODU*

Mehmet BAĞIŞ**

Özet.

Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsiri, dirayet tefsirleri arasında sayılan seçkin tefsir metinlerinden birisidir. Dirayet tefsir geleneğine bağlı olarak bu tefsirde; sahabe, tâbiûn ve selef âlimlerinin görüşlerine, kıraat vecihlerine, sarf, nahiv ve belâgat tahlillerine yer verilmiş; bazen itikâdî ve fıkhî mezheplerin görüşleri ele alınıp isabetli bulunan görüşler aklî ve naklî delillerle desteklenmiş; bazen de kevnî ayetler yorumlanırken ilmî tefsir metodu kullanılmıştır. *Envâru't-Tenzîl*, Allah kelâmını neredeyse kendi dönemindeki bütün ilimlerin verileri ışığında tefsir etmesi, dil kaidelerine ve aklî istidlallere dayanarak yeni görüşler ortaya koyması yönüyle çok kapsamlı, ifadelerinin kısalığı yönüyle de muhtasar bir eserdir.

Baskın bir dirayet tefsiri karakteri taşıyan *Envâru't-Tenzîl*, rivayet yönü itibariyle de zengin bir tefsirdir. Rivayet metoduna bağlı olarak bu tefsirde; Kur'ân ayeti, yerine göre başka bir ayetle, hadisle veya sahâbî kavliyle tefsir edilmiş bazen de konuyla alakalı esbâb-ı nüzûl, İsrâiliyyât ve fedâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Beydâvî, Envâru't-Tenzîl, dirayet tefsiri, rivayet tefsiri.

TAFSIR BI AL-RIWAYAH (BY TRANSMİSSİON) METHOD IN AL-BAYDAWI'S *ANWAR AL-TANZIL*

Absract.

Al-Baydawi's work *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil* (*The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation*) is one of the most distinguished tafsir (Qur'anic commentary) texts among tafsir bi al-ra'y (by sound opinion) commentaries. This commentary following tafsir bi al-ra'y tradition presents the opinions of the Sahaba, Tabi'un and scholars of Salaf, recitation aspects, grammar, syntax and rhetorical examinations; occasionally discusses the views of faith based and fiqh based sects and sagacious views are supported with rational and traditional evidences; and sometimes scientific tafsir method is applied in the interpretation of cosmologic verses. *Anwar al-Tanzil* is both a comprehensive and concise commentary since it explains the word of Allah in light of nearly all sciences applied in its time and expresses new views based on the

* Bu makale, "Beydâvî Tefsîri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlîli" adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir A.B.D.

rules of language and rational deductions while having short expressions at the same time.

Having dominant characteristics of tafsir bi al-ra'y, *Anwar al-Tanzil* is also a substantial commentary with certain aspects that are characteristics of tafsir bi al-riwayah. In accordance with tafsir bi al-riwayah (by transmission) method, depending on the occasion, Quran verses are explained with other verses, hadith or Sahabe words. In addition, narrations of Asbab al Nuzul (causes of revelation), Israeli tales and Fadail al-Qur'an (Virtue of the Qur'an) in relation to the subject are also presented in the book.

Key Words: Al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil*, Tafsir bi al-Ra'y, Tafsir bi al-Riwayah.

Giriş

Tefsir ilmiyle iştigal eden âlimler, tefsir çeşitlerini rivayet[1] ve dirayet tefsiri[2] olmak üzere ikiye ayırmışlardır.[3] Kur'ân'ın rivayet metoduyla tefsir edilmesi hakkında görüş birliği varken dirayet metodu ile tefsiri, bir grup âlim reddetmektedir.[4] Hem dirayet metodunu tercih edenlerin hem de böyle bir tefsir metodunu caiz görmeyenlerin kendilerine göre delilleri var olmakla[5] birlikte bugün için böyle bir konuyu tartışmanın pratikte bir faydası bulunmamaktadır. Çünkü nübüvvet asrından uzaklaştıkça İslam coğrafyasının da genişlemesiyle birlikte yeni hâdiseler, felsefî fikirler ve yeni mezhepler ortaya çıkmıştır. İlk zamanlarda var olan sade kültür, yerini çeşitli inanç ve değerlerle bezenmiş muhtelif ve geniş bir kültüre bırakmıştır. Bu durum, doğal olarak Kur'ân'ın tefsirine yeni bir form kazandırmıştır. Daha önce üzerinde durulmamış veya yeniden ele alınması gereken bazı ayetler, ictihâda da yer verilerek tefsir edilmeye başlanmış, böylece dirayet tefsirleri doğal olarak var olmuştur.[6]

Çalışmamızın konusu olan *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı tefsir de dirayet tefsirlerinden kabul edilmektedir. Kur'ân ayetlerinin daha çok dirayet metoduyla tefsir edildiği bu eserde, rivayet metodu da fazlasıyla kullanılmıştır. Beydâvî'nin, *Envâru't-Tenzîl*'ine bakıldığında bazen tefsiri yapılan ayetle ilgili bazen de ayette geçen herhangi bir kavramla ilgili rivayet namına var olan birçok görüşün nakledildiği görülecektir. Müfessir, bir konu hakkındaki mevcut görüşler arasında çoğu zaman tercihte bulunmuş, bazen de tercihte bulunmadan var olan görüşleri sıralamakla yetinmiştir.

Envâru't-Tenzîl'de rivayet metodunun ele alındığı bu çalışmada yerine göre ayetlerin ayetle, hadisle ve sahâbî kavliyle tefsir edilmesi; esbâb-ı nüzûl ve İsrâiliyyât rivayetlerine ne derece yer verildiği ve sûre sonlarında yer alan fedâilü'l-Kur'ân rivayetleri gibi konular üzerinde durulacaktır.

---

1 Ayetin, ayetle, Hz. Peygamberin sünnetiyle ya da sahabe ve tâbiûnun sözlerine dayalı olarak tefsir edilmesine *rivâyet tefsiri* denir. Bkz. Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn I-III*, Mektebetü Vehbe, Kâhire tsz., I, 112; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, I, 109-110; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010, s. 126; Zekeriya Pak, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 175.

2 Ayetlerin, sadece rivâyetlere bağlı kalınmadan, Arap dili ve edebiyatı, dînî, felsefî vb. müspet ilimlerin yanında, müfessirin ictihâdına dayalı olarak tefsir edilmesine *dirâyet tefsiri* denir. Bkz. Bilmen, I, 107-108; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 230; Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara 1990, s. 29; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 159; Fethi Ahmet Polat, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 189.

3 Bilmen, I, 107-108; Cerrahoğlu, s. 228; Gümüş, s. 28-29.

4 İbn-i Kesîr, 'İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Nûriddîn Ali, b. Cemâliddîn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Mukaddime), thk., Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 1999, I, 7; Gümüş, s. 127-130.

5 Bkz. İbn-i Kesîr, I, 7; Gümüş, s. 127-136; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 160-162.

6 Bkz. Gümüş, s. 132; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 158-159, 163.

1. ENVÂRU'T-TENZÎL'DE RİVÂYET METODU

Rivayet metodu, Kur'ân'daki herhangi bir ayeti, başka bir ayetle veya Hz. Peygamber'in sünneti ya da sahabe ve tâbiûnun sözlerine dayalı olarak tefsir etmektir. Bu kaynaklarla yapılan tefsire de *rivayet tefsiri*, *naklî tefsir* veya *me'sûr tefsir* denilir.[7]

1.1. Ayetin Ayetle Tefsiri

Kur'ân'daki bir kısım ayetler veya ayet içinde yer alan bazı kavramlar, başka ayetler tarafından belli usûl kâideleri çerçevesinde tefsir edilmiştir. *Mücmelin tafsîli, mutlakın takyîdi* ve *âmmın tahsisi* bu usûl kaidelerinden bazılarıdır. Müfessir Beydâvî de *Envâru't-Tenzîl*'de yer yer bu usûl kaidelerine değinmiştir.

1.1.1. Envâru't-Tenzîl'de Mücmelin Tafsîli (Mübeyyin ile Tefsiri)

Mücmel, kendisinden ne kastedildiği tam olarak anlaşılmayan ancak söyleyen tarafından ilave bir açıklamayla anlaşılabilen lafızdır. Yaygın olarak kullanılmayan garip lafızlar, kendisiyle söyleyenin ne kastettiği anlaşılmayan lafızlar ve birçok manaya geldiği için hangisinin kastedildiği anlaşılmayan lafızlar mücmel kapsamına girer.[8]

Kur'ân'da, mücmel olarak kabul edilen ve kendisiyle, ne kastedildiği tam olarak anlaşılmayan ayetler bulunmaktadır. Ancak bu ayetler ya başka ayetlerle veya Hz. Peyagamber'in sünnetiyle izaha kavuşmuştur. Böyle bir durumda kesin olarak açıklanan ayetlere, müfesser, mübeyyen veya mufassal denilir. Açıklayan ayete de "mübeyyin" ya da "karîne" denir.[9]

Örneğin "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ *Sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar (fecirdeki beyazlık görününceye) kadar yiyin, için.*"[10] ayetinde "الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ *beyaz ipliğin siyah iplikten…*" kısmı mücmeldir. Akabinde gelen "مِنَ الْفَجْرِ *fecirde*" ifadesi onu açıklamıştır.[11]

---

7 Zehebî, I, 112; Bilmen, I, 109-110; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 126; Pak, *Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler*, s. 175.

8 Abdülkerîm Zeydân, e*l-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müssesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, s. 352; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-'İlm lil Melâyîn, Beyrut 1990, s. 308; Gümüş, s. 36-37; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 313.

9 Bkz. Subhi es-Salih, s. 309-310; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* 183; Gümüş, s. 36-37.

10 Bakara: 2/187.

11 Subhi es-Salih, s. 310; Gümüş, s. 38.

Beydâvî ise Mücmelin tafsîli meselesine şu örneklerle ışık tutmuştur:

"وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ إِلَّا الْفَاسِقِينَ *(Allah) Onunla ancak fasıkları saptırır.*"[12]

Beydâvî, yukarıdaki ayette zikri geçen fasıkları, 'iman sınırının dışına çıkanlar' olarak tefsir etmiş daha sonra "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ *Şüphesiz münafıklar, fasıkların ta kendileridir*"[13] ayetini işaret ederek bu kimselerin, münafıklar olduğunu belirtmiştir.[14] Zira münafıklar da iman üzere sabit durmayıp küfre daldıklarından dolayı fasıklar gürûhuna girmektedirler.

Bunun başka bir örneği de şudur: "وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ *Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasına, her biri için altıda bir hissesi vardır*"[15] ayetindeki لِاَبَوَيْهِ "anne babasına" kelimesi mücmeldir ve ondan sonra gelen لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا "*onlardan her birisine*" ifadesiyle tafsîl edilmiştir.[16] Mücmel kelime, akabinde gelen diğer ifadelerle tafsîl edilmeseydi, ayetin manasında şöyle bir yanlış anlaşılma olabilirdi: "*Ölenin geriye bıraktığı maldan, ana ve babasının ikisine altıda bir hisse düşer.*" Dolayısıyla anne ve babanın her birisine düşen miras yarı yarıya azalmış olurdu ki bu anlam, ayetin gerçek anlamına bire bir muhâliftir.

Aynı şekilde "أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ *Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de*"[17] ayeti mücmeldir ve hemen peşinden gelen "الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ *Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır*"[18] ayetiyle tefsir edilmiştir.[19] İlk ayette kendilerinden bahsedilen evliyâ "Allah dostları", ikinci ayette "Allah'a iman eden ve takvalı olanlar" şeklinde açıklanmıştır.

1.1.2. Envâru't-Tenzîl'de Mutlakın Takyîdi

Mutlak, kendi cinsinde şûyû bulmuş bir medlûle delâlet eden lafızdır. Mutlak lafız, muayyen olmayan bir veya birden çok varlığa delalet eder.[20] Diğer bir ta-

12 Bakara: 2/26

13 Tevbe: 9/67.

14 Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil I-V*, thk., Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418, I, 64.

15 Nisâ: 4/11.

16 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, II, 62.

17 Yûnus: 10/62.

18 Yûnus: 10/63.

19 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, III, 118.

20 Zeydân, s. 284.

nıma göre mutlak, hâss lafızlardan olan, mana ve medlûlu şâyî olup herhangi bir kayıtla sınırlanmamış, cüzleri ta'yîn edilmemiş olan kavramdır.[21]

Örneğin "at" sözcüğü teker teker her bir at için kullanılabilir. Ancak aynı anda bütün atları kapsamaz. Dolayısıyla bu sözcük muayyen olmayan "herhangi bir at" anlamına gelir. Delâlet ettiği bütün cüzleri aynı anda kapsayan *âmm* lafızlardan, bu yönüyle ayılır.[22]

Mukâyyed ise bir lafızla kayıtlanmış olarak kendi cinsinde şûyû bulmuş bir medlûle delâlet eden lafızdır. [23] Yani bir veya birden çok varlığa delalet eden lafız aynı zamanda bir sıfatla kayıtlanmıştır.

Örnek olarak "رَجُلٌ أَرْضُرومِيٌّ Erzurum'lu bir adam" denildiğinde, mutlak lafız olan "رَجُلٌ herhangi bir adam", bir sıfatla (Erzurum'lu) kayıtlanarak *mukayyed* olmaktadır.[24]

Hata ile adam öldürmenin kefaretinde de Allah, "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ *Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir*"[25] buyurmuştur. Ayette azat edileceği bildirilen köle herhangi biri olamaz. Çünkü ifade "رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ mümin köle" şeklinde bir sıfatla kayıtlanmıştır. Yani mukayyed olmuştur.

Ayetin Ayeti Takyîd Etmesi:

Ayetlerde mutlak lafzın takyîd edilmesi, iki şekildedir. Takyîd bazen farklı ayetler arasındaki lafızlarda vâki olurken bazen de aynı ayet içindeki farklı lafızlarda olur.

Örneğin "...حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ *Ölmüş hayvan, kan, domuz eti size haram kılındı*" (Mâide: 5/3) ayetinde geçen "الدَّمُ kan" kelimesi mutlak bir lafız olup En'âm Sûresi 6/145. ayette "دَمًا مَسْفُوحًا akıtılmış kan" şeklinde kayıtlanmıştır. Buradaki takyîd, farklı ayetlerdeki lafızlar arasında cereyan etmiştir. Her iki ayette hüküm birdir. O da kanın içilmesinin haram oluşudur. Hükmün sebebi de aynıdır. Bu da kanın içilmesinden doğacak zarardır. İşte bu durumda mukayyed, mutlak olanı tefsir eder ve hükmü mukayyede göre neticelendirir.[26]

21 Erdoğan, s. 355.
22 Erdoğan, s. 355.
23 Zeydân, s. 284.
24 Bkz. Gümüş, s. 34.
25 Nisâ: 4/92.
26 Bkz. Zeydân, s. 286; Gümüş, s. 34-35.

Müfessir Beydâvî de "اِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ اٰلِهَتِنَا لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا *Biz, ilâhlarımıza sımsıkı sarılmasaydık neredeyse bizi ilâhlarımızdan uzaklaştıracaktı, (derler)*"[27] ayetinde, لَوْلَا harfinin bulunduğu bu ve buna benzer yerlerde, bu harfin mutlak hükmü takyîd ettiğini bildirmiştir. Ona göre bu takyîd, lafzî açıdan değil, mana açısındandır.[28] Yani mukayyed'te olageldiği gibi lafız, bir sıfatla kayıtlanmamıştır. Ancak mana itibariyle لَوْلَا harfinden önceki ifadelerde Mekkeli müşriklerin neredeyse puta tapmayı terk edecekleri bildirilmiş, sonraki ifadelerde ise bu durum, putlara tapınma noktasında gösterilen sebât/inat ile kayıtlanmıştır.

Sünnetin Ayeti Takyîd Etmesi:

Bunun örneği şudur: "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ *Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın*"[29]

Beydâvî'ye göre Mâide 6. ayetteki اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ ifadesi, abdestli olsun/olmasın namaza kalkmak isteyen her kişiyi kapsayan mutlak bir ifadedir. Hâlbuki icmâ, bunun aksinedir. Çünkü Hz. Peygamber'in, Mekke'nin fethi gününde beş vakit namazı bir abdestle kıldığına dair şu rivayet mevcuttur: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلَّى الصَّلَوَاتِ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ يَوْمَ الْفَتْحِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: إِنَّكَ صَنَعْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ تَصْنَعُهُ قَالَ: عَمْدًا صَنَعْتُهُ. *Resulullâh (s.a.s) fetih günü, beş vakit namazı bir abdestle kıldı. Hz. Ömer 'Yâ Resulallâh! Daha önce hiç yapmadığın şeyi yaptın' dedi. Resulullâh (s.a.s) 'Bunu kasıtlı yaptım' dedi*."[30]

Beydâvî'nin bildirdiğine göre bazı âlimler ayetteki hükmün, mutlak olduğunu ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle takyîd edildiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla bunlara göre ayetin manası "*Namaza kalkacağınız zaman abdestsiz iseniz, yüzlerinizi dirseklere kadar yıkayın… (abdest alın)*" şeklinde olur. Bazılarına göre ise ayetteki emir, nedb ifade eder. Nedb ise Şârînin, yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamına gelmektedir.[31] Bazıları da ayetteki emrin, İslam'ın ilk yıllarına has olup daha sonra neshedildiğini iddia etmişlerdir. Beydâvî'ye göre bu son görüş zayıftır. Çünkü Mâide Sûresi, Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir zamanda indiğinden dolayı nesh ihtimali azdır. Nitekim Mâide hakkındaki şu hadis de bu duruma delalet etmektedir: "المائدة من آخر القرآن نزولاً فأحلّوا

27 Furkân: 25/42.

28 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, IV, 125.

29 Mâide: ٦/٥.

30 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk., Şuayb el-Arnavûtî, 'Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XXXVIII, 65.

31 Ferhat Koca, "Mendup" *DİA*, XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 128.

حلالها وحرّموا حرامها *Mâide Sûresi nüzûl itibâriyle Kur'ân'ın sonlarındandır. O halde helalini helal, haramını haram kabul edin.*[32]

Beydâvî tefsirinin Hâşiye yazarı Şeyhzâde el-Kôcevî'ye göre ise ayetteki mutlak hükmün, takyîd edilmesinin bir karînesi de teyemmüm ayetidir. Şeyhzâde'ye göre teyemmüm abdestin bedelidir. Teyemmüm için de abdestsizlik şart koşulmuştur. Yani, abdestli olan birisinin teyemmüm etmesine gerek yoktur.

Zira ayette " "الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ *Veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (teyemmüm edin)*"[33] buyurulmaktadır. Dolayısıyla bedel olan teyemmümde abdestsizliğin şart koşulması, asıl olan abdestte de şart koşulduğuna delalet eder. Çünkü bedel, mübdelün minh'e şartlarda da sebeplerde de muhalefet etmez.[34]

Şeyhzâde el-Kôcevî kısaca şöyle demektedir: Abdest için su bulunamayan durumlarda teyemmüm edilir. Yani teyemmüm, abdestin yerine geçer. Teyemmüm alabilmek için de abdestsiz olmak şarttır. Bu, ayetle sabittir.[35] O halde abdestin yerine geçen teyemmümde abdestsizlik şart ise abdest alabilmek için de abdestsiz olunması şarttır.

Sonuçta abdestli olunsa dahi sevap niyetiyle, her namaz için abdest almak mümkündür. Ancak ilk gruptaki âlimlerin görüşüne göre "*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar yıkayınız... (abdest alınız)*" ayetindeki mutlak ifade, "abdestsiz olunması durumuyla" takyîd edilmiştir.

Diğer bir örnek de "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ *Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz*"[36] ayeti hakkındadır.

Beydâvî ayette bildirilen, üç talakla boşanmış kadının, kocasına dönebilmesi için başka bir kocayla nikâhlanması meselesi hakkında şöyle demiştir: "İbn Müseyyeb gibi düşünen bir kısım ulemâ, تَنْكِحَ ifadesini zâhirine hamledip, kadının yeni kocayla sadece nikâh akdi yapmasını yeterli bulmuşlardır. Onlara göre nikâh sonrasında cinsî münâsebet olmasa da bu kadın yeni kocadan boşanırsa, eski kocaya dönebilir. Cumhura göre ise nikâhta cinsî münâsebet şarttır. Onlar, bu görüşlerini şu hadis-i şerîfe dayandırmışlardır: "Rifâ'e adlı sahâbînin eşi Hz.

32 Bkz. *Beydâvî, Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, II, 116.

33 Mâide: 5/6.

34 Şeyhzâde el-Kôcevî, Muhammed b. Muslıhiddîn Mustafa, *Hâşiyetü Şeyhzâde ale Tefsîri'l-Kâdi Beydâvî*, İhlâs Vakfı Yayınları, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1991, II, 196.

35 Mâide: 5/6.

36 Bakara: 2/230.

Peygamber'e gelerek, 'Rifâ'e beni boşadı, daha sonra Abdurrahman b. Zübeyr benimle evlendi. Yalnız Abdurrahman'daki, elbise püskülü gibidir' Hz. Peygamber de 'Sen Rifâ'e'ye dönmek mi istiyorsun? diye sordu. Kadın, 'evet' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Sen onun (Abdurrahman'ın) balcığını, o da senin balcığını tatmadıkça, ona (Rifâ'e'ye) dönemezsin' buyurdu."[37] Beydâvî'ye göre ayetteki mutlak hüküm, Sünnet'teki cinsî münâsebet şartıyla takyîd edilmiştir. Ancak nikâhın, cinsî münâsebet anlamında tefsir edilmesi de mümkündür.[38] Beydâvî'nin aktardığı bu son görüşe göre nikâh, cinsî münâsebet anlamında tefsir edilirse, o durumda sünnet ayeti takyîd etmez, tefsir eder.

1.1.3. Envâru't-Tenzîl'de Âmmın Tahsisi

Konuluşu itibariyle delâlet ettiği bütün fertleri sınırsız olarak aynı anda kapsayan lafza âmm denir.[39] Tahsis ise âmmı, ihtiva ettiği fertlerden bir kısmına mahsus kılmaktır.[40] Kur'ân'da umûm ifade eden bir lafzın herhangi bir şekilde tahsis edilmesine, *âmmın tahsisi* denir. Umûmîlik ifade eden lafızları tahsis edecek bir kârine bulunmadığı müddetçe bu lafızlar, umûmîlikleri üzere kalırlar. Kur'ân'da umûmîlikleri üzere kalan çok lazıf bulunmakla beraber birçoğu da çeşitli şekillerde tahsis edilmiştir. Kur'ân'da umûmîlik ifade eden kelime ve cümlelerden bazıları şunlardır:[41]

1. كُلُّ- جَمِيعُ- كَافَّة gibi kelimeler. Örnek: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ *Her nefîs ölümü tadacaktır.*"[42] "كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ *Herkes kazandığı karşılığında rehindir.*"[43]

2. İsm-i mevsûller. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ *İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler de vardır*"[44] ayetindeki مَنْ ism-i mevsûlü.

---

37 Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, *Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârı İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Beyrut tsz., Nikâh: 111; Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim Utva; Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1975, Nikâh: 25.

38 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* el-Mar'aşlî, I, 143; Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvî/İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdi,* Dârı'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 539-540.

39 Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dârı'n-Nefâis, Beyrut 2007, s. 116; Zeydân, 305; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-D'avâ, s. 177-178; Subhi es-Sâlih, 304.

40 Zeydân, 310.

41 Bkz. Zeydân, s. 305-308; Gümüş, s. 40.

42 Âlu İmrân: 3/185.

43 Tûr: 52/21.

44 Bakara: 2/8.

3. İzâfetle veya istiğrâk ifade eden ال takısı ile marife olan cemî kelimeler. Örnek: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (*Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için) anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler*"[45] ayetindeki وَالْوَالِدَاتُ kelimesi.

4. Şart isimleri. "وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا *Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar*"[46] ayetindeki مَنْ kelimesi.

5. Olumsuzluk edatından sonra gelen nekreler. "وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ *Hiçbir şey yoktur ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın*"[47] ayetindeki شَيْءٍ kelimesi gibi.

6. أين ve حيث gibi edatlar. "وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ *Onları nerede yakalarsanız öldürün.*"[48]

7. Bazı istifhâm isimleri. "مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ اَضْعَافًا كَثِيرَةً *Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin*."[49]

Beydâvî, kendi tefsirinde bu usûl kaidesine değinmiş ve yeri geldiğinde örneklerle izah etmiştir. Mesela "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ *İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' diyenler de vardır*"[50] ayetinin tefsirinde, ayette zikredilmeyen bütün iman esaslarının, Allah'a ve ahirete iman şeklinde tahsis edildiğini ifade etmiştir. Beydâvî'nin, ayette yapılan tahsis hakkındaki görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

1. İman esaslarından Allah'â ve ahirete iman, diğer esaslara oranla en büyük maksuttur. Yani iman esaslarının ilkleri, önce Allah'a iman, sonra da ahirete imandır.

2. Ayette kâfirler, Allah'a ve ahirete inanmakla imanın iki tarafını elde ettiklerini, dolayısıyla iman esaslarını her yönüyle kuşattıklarını zannetmektedirler.

3. Ayrıca bu kimselerin, imanlarında samimi olduklarını zannettikleri bu iki alanda bile nifâk içinde olduklarına işaret vardır. Hal böyleyken imanın diğer alanlarında münafıklık içinde olmaları evlâdır. Zira bu kimseler, aslında Yahudi idiler; Sözde Allah'a ve ahirete inanıyorlardı. Nitekim bunların teşbih (Allah'ın varlıklara benzetilmesi), Allah'ın çocuk edinmesi, Yahudiler'den

45 Bakara: 2/233.
46 Furkân: 25/68.
47 Hicr: 15/21.
48 Bakara: 2/191.
49 Bakara: 2/245.
50 Bakara: 2/8.

başkasının cennete giremeyeceği, cehennemde sadece sayılı günlerde ateşe maruz kalacakları gibi bir takım sapık inançları vardı.

4. Son olarak bu tahsiste, bu kimselerin çirkeflikte ve küfürde ne kadar ileri gittiklerine dair beyan vardır. Çünkü inanmadıkları halde, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" demeleri, ancak müslümanları aldatmak ve onlarla alay etmek içindir. Yoksa onlar hakikatte inanmamaktadırlar.[51]

Beydâvî tefsirinde ele alınan bir başka tahsis örneği de şu ayette vukû bulmuştur: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ *Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.*"[52] Müfessir, ayette geçen "*kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin*" ifadesinin âmm bir ifade olduğunu ve "*Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.*" ifadesiyle tahsis edildiğini söylemiştir. Çünkü hasta da yolcu da vakit bakımından Ramazan ayına ulaşmışlardır.[53] Yani ayetin başında gelen "مَنْ *kim bu aya ulaşırsa…*" kapsamı içindedirler. Ancak daha sonra gelen "مَنْ *Kim de hasta veya yolcu olursa*" ile başlayan ifadelerle tahsis yapılmış ve hasta ile yolcu, âmm ifadenin kapsamı dışına çıkmıştır. Dolayısıyla Ramazan ayında oruç tutmak bu kimselere vacip olmamaktadır.

Görüldüğü üzere bu örneğimizdeki tahsis, farklı ayetlerin birbirini tahsis etmesi şeklinde değil, aynı ayet içerisinde umûm ifade eden bir hükmün, devamında gelen başka bir hükümle sınırlandırılması şeklinde gerçekleşmiştir.

Bir başka örnek de "اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ *İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler*"[54] ayetindedir. Bu ayetteki "النَّاس" ifadesi, umûm ifade eden bir lafızdır. Yani beşer olarak bütün Âdemoğullarını ihtivâ etmektedir. Beydâvi'ye göre bu ifade, kâfirlerle tahsis edilmiştir. Çünkü devamında "وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ مَعْرِضُونَ *Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler*" kaydı bulunmaktadır.[55] Müminler ise ahiret gününün hesabına inandıkları için ayetteki النَّاس ifadesinin kapsamı dışında kalmaktadırlar.

51 Beydâvî, el-Mar'aşlî, I, 44; Hafâcî, 473-474.

52 Bakara: 2/185.

53 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, I, 125.

54 Enbiyâ: 21/1.

55 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, IV, 45.

1.2. Ayetin Hadisle Tefsiri

Bilindiği üzere tefsir ilminin ana kaynakları, bizzat Kur'ân, sahih nebevî sünnet ve sahabe kavilleridir. Kur'ânda'ki bazı ayetler, başka ayetler tarafından tefsir edilmiştir. Ayetin ayeti tefsir etmesinden sonra tefsirde ikinci kaynak, Hz. Peygamber'in sünnetidir. Hz. Peygamber Kur'ân ayetlerini, sahâbîlere hem tebliğ ediyor hem de yeri geldiğinde kavlî ve fiilî olarak izah ediyordu.[56] Bazen de bu izahlarını, gelen bir soruya karşılık yapıyordu. Ayetlerin tefsirinde sünnetin rolünü ve Kur'ân ayetlerinin, sünnetle açıklanmasını Beydâvî tefsiri üzerinden örneklendirecek olursak:

Ayetin sünnetle tefsir edilmesinin bir örneği, Nahl Sûresi'nde geçen ve balın, insanlar için şifa olduğunu bildiren ayettir. Söz konusu ayette Allah şöyle buyuruyor: " يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ *Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda, insanlar için şifa vardır.*"[57]

Beydâvî bu ayeti farklı yönlerden genişçe tefsir ettikten sonra balın şifa oluşuna dair hadisten de delil getirmiştir. Katâde'den gelen söz konusu hadiste, bir adam Hz. Peygamber'e gelip kardeşinin karnının (midesinin) ağrıdığını söylemiş. Hz. Peygamber: 'Ona bal içir.' demiş. Adam gitmiş daha sonra dönerek 'Yâ Resulallâh! Ona içirdim ama faydası olmadı', demiş. Hz. Peygamber yine 'git ve ona bal içir, Allah doğru söyledi, kardeşinin karnı yalan söylüyor', demiş. Adam içirmeye devam etmiş, Allah da kardeşine şifa vermiştir. Sonunda hasta olan kardeş, ayak bağı çözülen devenin kalkması gibi hemen kalkmıştır."[58] Buhârî ve Müslim'de geçen[59] bu hadis hakkında, el-Münâvî, *Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi'l-Kâdı Beydâvî,* adlı çalışmasında şöyle demektedir: "Bu hadisi Buhârî ve Müslim, Ebû Said el-Hudrî'nin rivayetiyle kitaplarına almışlardır. Ancak hadiste فَكَأَنَّمَا أنشط من عقال "*ayak bağı çözülen bir devenin kalkması gibi hemen kalktı*", ifadesi bulunmamaktadır."[60]

Bu konu başlığı altına girebilecek bir diğer örnek de şu ayettedir. "فَتَلَقَّى اٰدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ *Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır*."[61]

---

56 Duman, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üni. Yayınları, Kayseri 1992, s. 84-85; Gümüş, 28.

57 Nahl: 16/68-69.

58 Beydâvî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl I-III*, thk., tlk., thr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000, II, 270.

59 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh-u Buhârî*, I-IX, thk., Muhammed Züheyr b. Nâsır, Şerh: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru Tavki'n-Necât, 1422, Tıb: 4; Müslim, Selâm: 91.

60 Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf, *Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi'l-Kâdı Beydâvî I-III*, thk., Ahmed Müctebâ, Dâru'l-'Âsime tsz., II, 757.

61 Bakara: 2/37.

Beydâvî, ayette bildirilen Hz. Âdem'in tövbesinin kabul edilmesi olayını, İbn Abbas'tan gelen şu rivayetle açıklamıştır: "وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال آدم يا رب ألمْ تخلقني بيدك، قال: بلى، قال: يا رب ألمْ تنفخ في الروح من روحك، قال: بلى، قال: يا رب ألمْ تسبق رحمتك غضبك، قال: بلى، قال: ألمْ تسكني جنتك، قال: بلى، قال: يا رب إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة قال: نعم. *İbn Abbas'tan gelen rivayette, 'Hz. Âdem: Ey Rabbim! Sen, beni kendi elinle yaratmadın mı? Allah: Evet, dedi. Ey Rabbim! Sen, bana kendi ruhundan ruh üflemedin mi? Allah: Evet, dedi. Ey Rabbim! Senin rahmetin, gazâbını geçmemiş mi? Allah: Evet geçmiş, dedi. Ey Rabbim! Sen, beni cennetine yerleştirmedin mi? Allah: Evet, dedi. Ey Rabbim! Tövbe eder ve kendimi ıslâh edersem, beni tekrar cennetine döndürür müsün? Allah: Evet, dedi.*[62]

Beydâvî tefsirinde, şu ayet de ilgili bir hadis çerçevesinde açıklanmıştır: "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ اٰيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder; onlara âyetlerini okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arındırsın. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.*"[63]

Beydâvî yukarıda geçen ve Hz. İbrâhîm'in duasından ibaret olan ayeti 'İrbâz b. Sâriye'den rivayet edilen Hz. Muhammed (s.a.s)'in şu hadisiyle tefsir etmiştir: "أنا دعوة أبي إبراهيم، وبشرى عيسى، ورؤيا أمي *Ben, babam İbrahim (a.s)'ın duası, İsa (a.s)'ın müjdesi ve annemin de rüyasıyım.*"[64]

Müfessir, ayette geçen Hz. İbrâhim'in "*Rabbimiz! İçlerinden onlara bir peygamber gönder*" şeklindeki duasının kabul edildiğine yukarıdaki hadisi delil olarak getirmiştir.

Ayetin hadisle tefsir edilmesinin bir örneği de şu ayettir: "قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِاَنَّا مُسْلِمُونَ *De ki: 'Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.' Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: 'Şahit olun, biz müslümanlarız.'*"[65]

Yukarıdaki ayetin de işaret ettiği gibi Beydâvî, Ehl-i Kitap'tan Yahudilerin, Hz. Uzeyr'i; Hıristiyanların da Hz. İsâ'yı Allah'ın oğlu olarak kabul ettiklerini, kendi âlimlerinin helâl ve harâm diye uydurdukları şeylere tabî olduklarını ve böylelikle gerçek imandan uzaklaştıklarını bildirmiştir. Onun naklettiğine göre "*Yahudiler Allah'ı bırakıp hahamlarını; Hıristiyanlar ise rahiplerini ve Meryem*

62 Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV*, thk., Mustafa Abdulkâdir 'Ata, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1411/1990, II, 594; Münâvî, I, 160.

63 Bakara: 2/129.

64 Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 379; Hâkim, II, 453.

65 Âlu İmrân: 3/64.

oğlu Mesih'i rab edindiler." şeklindeki Tevbe/31. ayet indiğinde, Adiy b. Hâtim "Yâ Resulallâh! Biz onlara tapmıyorduk" demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Onların helâl ve harâm dediklerine tabî olmuyor muydunuz? diye sormuş. O da 'evet yâ Resulallâh' demiş. Hz. Peygamber de "İşte bu (onların her dediğine tabî olmanız), odur (onlara tapmanız demektir)." diye buyurmuştur.[66]

Yukarıda görüldüğü şekilde Beydâvî, ilk ayeti (Âlu İmrân: 3/64) tefsir ederken, mana bakımından onunla örtüşen ikinci ayetin (Tevbe: 9/31) iniş süreciyle ilgili bir hadisi zikrederek tefsir etmiştir.

1.3. Ayetin Sahabe Kavliyle Tefsiri

Sahâbî kavramı hakkında farklı tanımlamalar bulunmaktır. Âlimlerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'e mülâkî olmuş, ona iman etmiş ve müslüman olarak vefat etmiş kimselere sahâbî denir. Bazıları da bu konuda Hz. Peygamber'den *hadis* rivayet edilmesini şart koşmuşlardır. Hadisçilerin çoğunluğuna göre ise çok kısa süre olsa dahi Hz. Peygamber'e mülâkî olmuş ve ona iman etmiş kimselere sahâbî denir. İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. Usûlcülerin birçoğuna göre de Hz. Peygamber'e iman etmiş ve örfen onunla arkadaş olabilecek kadar uzun bir süre geçirmiş kimselere sahâbî denilmektedir. Kaynaklarda bu uzun sürenin miktarı hakkında değişik görüşler bulunmakla birlikte, usûlcülerin bu süreyi en az 6 ay ile sınırlandırdıkları ğeçmektedir. Ebû Mansûr eş-Şeybânî (ö. 535/1141), İbnü's-Sem'ânî (ö. 489/1096), İbn Fûrek ö. (406/1015) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ö. (436/1044) gibi âlimlere göre bir kimsenin sahâbî sayılabilmesi için o kimsenin Hz. Peygamber ile uzun bir süre arkadaşlık yapmış olması gerekmektedir.[67] Buna göre dört halife (r.a), Resulullah'ın (s.a.s) hanımları, Ebû Hureyre, Abdullah b. Mes'ûd, İbn Abbas (r.a) gibi Hz. Peygamber'e iman edip uzun süre yakınında yaşayan, dinini benimseyen ve ahlakıyla ahlaklanan kimseler, sahâbî kategorisine girmektedir.

Sahâbîlerin önde gelenleri, Allah resûlunün vefatından sonra, müslümanlar arasında ortaya çıkan yeni durumlar ve ihtilaflarla ilgili meseleleri halletme ve fetva verme işini üstlenmiştir. Bu sahâbilerin gerek Kur'ân ayetlerinin tefsiri noktasında gerekse müslümanlar arasında ortaya çıkan dînî meselelerle ilgili

66 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Kebîr* I-XXV, thk., Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire 1994, IV, 92; Tirmîzî de yukarıdaki hadis için şöyle demiştir: "Bu, hadis literâtüründe bilinmeyen *garib* bir hadistir. Sadece Abdüsselâm b. Harb ile Ğutayf b. A'yan'dan rivâyet edilmiştir." Tirmîzî, Tefsirü'l-Kur'ân: ١٠.

67 Bkz. Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhati'l-Fünûni ve'l-'Ulûm I-II*, thk., Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II, 1061-1062; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî, 1994, VI, 190-192; Zeydân, s. 260; Erdoğan; s. 392; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 213.

söylemiş oldukları sözler, sahabe kavli olarak değerlendirilmektedir.[68] Ne var ki bu sahabe kavillerinin hüccet olup olmaması hususunda âlimler arasında ittifak bulunmamaktadır. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre sahabe tefsirinde re'y söz konusu değilse ve ayet sebeb-i nüzûl rivayeti eşliğinde tefsir edilmişse, bu açıklamalar merfû hadis[69] hükmünde değerlendirilmiş ve ona itimat edilmiştir. Şayet bu tefsirde re'y ve içtihat söz konusu ise bu sefer de sahabenin tefsiri, mevkûf hadis[70] hükmünde değerlendirilmiş ve ona itimat edilmesi noktasında ihtilâf edilmiştir.[71]

Bu konuya Beydâvî'nin tefsirinden birkaç örnek verecek olursak:

Örneğin "اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَاءَهُمْ وَاِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ *Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamber'i) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler*"[72] ayetinin tefsirinde Beydâvî, şu hâdiseyi aktarmıştır: "Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayette o, Abdullah b. Selâm'a (r.a) Hz. Muhammed'i (s.a.s) sormuş. Abdullah da: 'Ben Hz. Peygamber'i, oğlumu tanıdığımdan daha iyi tanırım' demiştir. Hz. Ömer bu durumun sebebini sorunca, Abdullah: 'Ben Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğinden şüphe etmem ama oğlumun annesi bana ihanet etmiş olabilir' demiştir."[73]

Bilindiği üzere Abdullâh b. Selâm (ö. 43/663-64) bir Yahudi âlimi iken daha sonra müslüman olan meşhur sahâbîlerden birisidir. Yukarıdaki ayet hakkında gelen bu rivayette, Abdullâh b. Selâm'ın 'Ben Hz. Peygamber'i, oğlumu tanıdığımdan daha iyi tanırım' şeklindeki açıklaması, ayetin manasıyla birebir örtüşmektedir.

Sahâbe tefsirinin bir örneği de "قُلْ اَغَيْرَ اللّٰهِ اَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ *De ki: 'Göklerin ve yerin yaratıcısı olan, Allah'tan başkasını mı dost edineceğim'*"[74] ayetindeki فَاطِر kelimesidir. Beydâvî'nin naklettiğine göre İbn Abbas şöyle demiştir: "Bir kuyunun başında çekişen iki bedevîyle karşılaşana kadar *fâtır* kelimesinin manasını bilmiyordum. Onlardan birisi 'أنا فَطرتها *Bu kuyuyu ilk önce ben açtım*.'

68 Geniş bilgi için bkz. Zeydân, 260; Şa'bân, s. 213, 214.

69 Merfû, Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz ve haber anlamındaki hadis terimidir. Bkz. Abdullah Aydınlı, "Merfû", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 180.

70 Mevkûf, isnadın Hz. Peygamber'e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması" şeklinde tarif edilen ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivâyetler için kullanılan hadis terimidir. Bkz. Abdullah Aydınlı, "Mevkuf", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 437.

71 Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmu'l-Kur'ân*, Müessetü'r-Risâleti Nâşirûn, Dimaşk 2011, s. 307; Duman, s. 122; Erdoğan, s. 392.

72 Bakara: 2/146.

73 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, I, 112; Hafâcî, II, 420; Münâvî, I, 95.

74 En'âm: 6/14.

deyince bu kelimenin manasını anladım."[75] Buna göre Beydâvî bu kelimenin, 'ilk olarak yapmak, benzersiz yapmak' manalarında olduğunu ifade etmektedir.[76]

Diğer bir örnek de şudur: "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا تُوبُوا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحًا *Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin.*"[77]

Rivayete göre ayette geçen *tevbe-i nasûh* hakkında Hz. Ali'ye soru sorulmuş. O da bu konuda şöyle cevap vermiştir: "Tevbe-i nasûh şu altı özelliği cem eder:

-Daha önce işlenmiş olan günahlardan dolayı pişmanlık duymak,

-Yapılamayan farzları iade etmek,

-Kul hakkını ödemek,

-Hasımlarıyla helalleşmek,

-Günaha bir daha dönmemeye azmetmek,

-Kişinin, evvelinde nefsini günahlarla şımarttığı gibi tövbeden sonra onu taatlerde terbiye etmesi.[78]

Hafâcî'ye göre Hz. Ali'nin üzerinde durduğu bu altı şart, havâs için tövbenin kemâlindendir. Yoksa tövbenin tahakkukunun şartları değildir. Zira Ehl-i sünnet inancına göre tövbenin sahîh olabilmesi için kişinin işlemiş olduğu günahlara karşı pişman olup bir daha işlememeye azmetmesi yeterlidir.[79]

Beydâvî, şu ayetin tefsirinde de sahabe kavline yer vermiştir: "اِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ *İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mümin kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. Onlara çok büyük bir azap vardır.*"[80]

Müfessirin bildirdiğine göre muhsan kadınlara zina isnat eden kimselerin cezası hakkında âlimlerin iki görüşü bulunmaktadır. Birinci görüşe göre ayetin hükmü, tövbe etmeyen ve zina iftirasında bulunan herkesi kapsar. İkinci görüşe göre ise bu hüküm, sadece Hz. Peygamber'in eşlerine zina isnadında bulunan kimselerle ilgilidir. Bu yüzden İbn Abbbâs, bu kimselerin tövbesinin kabul edilmeyeceğini söylemiştir. İbn Abbas'a göre Kur'ân'daki vaîd içerikli bütün ayetler

75 Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ've's-Sıfât*, thk., Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1993, I, 78; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. ebî Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kurân I-IV*, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1394/1974, II, 4; Münâvî, II, 602.

76 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, II, 156.

77 Tahrîm: 66/8.

78 Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri/Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, trc., Şadi Eren, Işık Yayınları, İstanbul 2013, III, 548.

79 Hafâcî, IX, 210.

80 Nûr: 24/23.

araştırılsa, Hz. Aişe hakkındaki ifk hadisesiyle ilgili vaîdlerden daha ağır olanı bulunamaz.[81]

1.4. Envâru't-Tenzîl'de Sebeb-i Nüzûl

Sebeb kelimesi lügatte, kendisi aracılığıyla başkasına ulaşılabilen şey, akrabalık ve muhabbet bağları ve ip/halat" anlamlarına gelir. Çoğulu *esbâb*'dır.[82] Bu kelime Kur'ân'da "amaca ulaştıran yol, ip/halat, yollar, kapılar ve insanlar arasındaki akrabalık ve muhabbet ilişkileri" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[83]

Nüzûl kelimesi ise lügatte, yükselmenin zıddıdır.[84] Bu kelimenin "yüksekten aşağıya doğru inmek, bir yerde misafir olmak veya konaklamak" gibi manaları da vardır.[85]

Bir terim olarak sebeb-i nüzûl, meydana geldiği zamanda, hükmünün açıklanması veya kendisinden bahsedilmesi için hakkında bir veya birkaç ayetin indiği hâdiseye denir. Sebeb-i nüzûl, Hz. Peygamber zamanında ona yöneltilmiş bir soru da olabilir. İşte bu şekilde Kur'ân'ın bazı ayet veya ayetleri, Hz. Peygamber zamanında yaşanmış bir hadiseyi açıklamak ya da ona sorulan soruya cevap tarzında inmiştir.[86]

Sebeb-i nüzûl meselesi çerçevesinde Beydâvî tefsirine bakıldığında müfessirin, tefsir ettiği ayetlerin varsa, iniş sebeplerine yer verdiği görülecektir. Onun bu şekildeki metodunu hemen hemen Kur'ân'ın her yerinde görmek mümkündür. Müfessir Kur'ân'da "يَسْأَلُونَكَ *Sana sorarlar*" şeklinde başlayan ifadeler için genellikle bir sebeb-i nüzûl rivayeti zikretmiştir. Ne var ki bazı ayetlerin birden fazla sebeb-i nüzûlü olabilmektedir. Bu durumda Beydâvî ya mevcut görüşler arasından birini, gerekçeleriyle birlikte tercih etmiş veya tercihte bulunmadan, sadece bu görüşleri vermekle yetinmiştir. Beydâvî'nin sebeb-i nüzûl rivayetleri konusundaki yaklaşımını ve metodunu somut olarak görmek açısından meseleyle ilgili birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

---

81 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, IV, 103.

82 İbn-i Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab, I-XV*, Dâr Sâdır, Beyrut 1414, II, 459; Muhammed b. Ebû Bekir Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtaru's-Sıhâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2010/1431, s. 258; Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kamûsu'l-Muhît*, thk., Muhammed Naîm Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005, s. 96; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs I-XL*, Dâru'l-Hidâye, tsz., III, 38-39.

83 Kehf: 18/84; Hac: 22/15; Mü'min: 40/36-37; Bakara: 2/166.

84 Tehânevî, II, 1687;

85 İbn-i Manzûr, XI, 656, 657.

86 Bkz. Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân I-II*, thk., Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010, I, 89; Subhî Sâlih, s. 132.

Bu örneklerden birisi şu ayettir: " وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ اٰمَنُوا قَالُوا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ *İman edenlerle karşılaştıkları zaman, 'İnandık' derler. Fakat şeytanlarıyla (münafik dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman, 'Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz' derler.*"[87]

Beydâvî burada, münafıkların, müslümanlar ve kâfirlerle olan münasebetlerine işaret eden şu sebeb-i nüzûlü zikretmiştir: "Abdullah b. Ubey ve bir grup arkadaşı, bazı sahâbîlerle karşılaşır. Abdullah b. Ubey arkadaşlarına dönerek, 'Bu sefihleri nasıl savacağıma bir bakın.' der. Sonra Hz. Ebû Bekir'in elini tutar ve ona 'Merhaba! Ey Sıddık! Ey Teymoğullarının efendisi ve İslam'ın ileri geleni! Ey mağarada Resûlullah'la birlikte olan! Ey canını ve malını Resulullah uğruna feda eden kişi!' der. Sonra Hz. Ömer'in elini tutar ve 'Merhaba! Ey Adiyyoğullarının efendisi, dinde güçlü ve fârûk olan! Ey canını ve malını Resûlullah yolunda feda eden zât!' der. Daha sonra Hz. Ali'nin elini tutar ve Ey Resûlullah'ın amcaoğlu ve damadı! Ey Resûlullah'tan sonra Hâşimoğullarının efendisi! der."

Beydâvî'nin naklettiğine göre bu olayın akabinde Hz. Peygamber'e yukarıdaki ayet inmiştir. Ayette, "müminlerle karşılaştıklarında iman ettiklerini söyleyip onları aldatanlar" yukarıda zikri geçen münâfıklardır. *Şeytanlar* ise küfürlerini açıkça gösteren ve inatlarında şeytanlara benzeyen kâfirlerdir. Bunlara 'şeytan' denilmesinin sebebi, küfürde şeytanlara ortak olmalarıdır. Ya da 'şeytanlar' ifadesinden bizzat münafıklar da kastedilmiş olabilir.[88]

Beydâvî tefsirinde üzerinde durulan bir diğer sebeb-i nüzûl örneği de şudur:

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ عَلٰى مَا فِى قَلْبِهِ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ"

وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِى الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ

İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır. O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez."[89]

Beydâvî'nin naklettiğine göre bu iki ayetin, Ahnes b. Şureyk hakkında indiği söylenmiştir. Bu kişi çok yakışıklı, güzel görünüşlü ve güzel konuşan biriydi. Gerçekte müslüman olmadığı halde Hz. Peygamber'in huzurunda müslüman olduğunu iddia eder böylelikle münafıklık yapardı. Sonra da bir gece vakti gizlice,

87 Bakara: 2/14.

88 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, I, 47.

89 Bakara: 2/204-205.

Sâkif kabilesinin ekinlerini yakmış ve hayvanlarını öldürmüştü. Beydâvî'de geçen diğer görüşe göre ise ayet, genel olarak bütün münafıklar hakkında inmiştir.[90]

Beydâvî, bu ayetlerin devamında gelen "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ *İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder (nefsini satar). Allah, kullarına çok şefkatlidir* "[91] ayetinde kastedilen kişinin de Suheyb b. Sinân er-Rûmî olduğunu söylemiştir. Beydâvî'nin anlattığına göre müşrikler, müslüman olan Suheyb'i yakalamış ve dininden dönmesi için ona şiddetli işkenceler yapmışlardı. Suheyb de onlara "Ben çok yaşlı bir adamım. Sizin tarafınızda olmam size fayda sağlamazken, karşınızda olmam da size zarar vermez. Gelin bütün malımı alın ve karşılığında beni olduğum hâl üzere bırakın!" demiş. Bu teklif karşısında müşrikler onu bırakmışlar, o da Medine'ye gelmiştir.[92]

Görüldüğü üzere İmâm Beydâvî, birbirini takip eden ve münafık ile müminin durumlarından bahseden yukarıdaki ayetlerin sebeb-i nüzûllerini vermek suretiyle hem ayetlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamış hem de kendi tefsirinde, sebeb-i nüzûl rivayetlerine verdiği önemi ortaya koymuştur.

1.5. Envâru't-Tenzîl'de İsrâiliyyât

İsrâiliyyât, Kur'ân tefsiriyle alakalı olarak, Yahudilik, Hıristiyanlık veya diğer din, inanç ve kültürlerden aktarılmış rivayetleri ve bu rivayetlerin tefsire olan etkilerini ifade etmektedir.[93] İslam literatüründe *İsrâiliyyât* tabiriyle, İsrailoğullarından nakledilmiş kıssalar kastedilir.[94]

Tefsirde İsrâiliyyât, sahabe dönemiyle gündeme gelmiş, tâbiûn dönemiyle birlikte yaygınlık kazanmıştır.[95] Çünkü müslüman olmadan önce Yahudilik ve Hıristiyanlık dinine mensup bazı tâbiîler, bu dinlerde âlim olan insanlardandı. Bunlar Kur'ân'daki bazı kıssalarla ilgili önceki kitaplarına sık sık müracaat ederek, kıssaların kapalı kalmış veya detaylıca anlatılmamış bölümlerini açıklamaya çalışmışlardır. Bu anlamda İsrailiyyâtın kaynağı İsrailoğullarının kitaplarıdır, denilebilir.[96]

---

90 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, I, 133. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk., Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan Yemâme, Dâr Hicr, 2001, III, 572.

91 Bakara: 2/207.

92 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 133.

93 Bkz. Cerrahoğlu, s. 244; Zekeriya Pak, "Erken Dönem Tefsir Faliyetleri (Taberî Öncesi)", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 158; İbrahim Hatipoğlu, "İsrâiliyât", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 195.

94 Muhammed Lutfi es-Sabbâğ, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1988/1408, s. 147.

95 Pak, *Erken Dönem Tefsir Faliyetleri (Taberî Öncesi)*, s. 158.

96 Bkz. Sabbâğ, s. 147.

Sahabe döneminde bazı sahâbîler özellikle İbn Abbas, Kur'ân'da vecîz ve kapalı olarak anlatılan birçok meseleyle ilgili Ehl-i Kitap'a müracaat etmiştir. Ancak genel anlamda sahabe bu konuda ihtiyatlı davranmış, Kur'ân'a ve akla aykırı gelen bilgileri reddetmiş, lüzumsuz olan bilgilere de iltifat etmemiştir.[97]

Tâbiûn dönemindeyse Ehl-i Kitap'tan birçok kimsenin İslam'a girmesi ve insanların Kur'ân'da vecîz olarak anlatılan kıssaların detaylarını öğrenme merakından dolayı tefsirde israîliyyât çoğalmıştır. [98]

İsrâiliyyât haberleri âlimler tarafından genellikle üç kısımda değerlendirilmiştir.

1. Sıhhati bilinen ve Kur'ân'a uygun olan İsrâilî rivayetler: Bu rivayetler âlimler tarafından kabul edilmiştir.

2. Yalan olduğu bilinen ve Kur'ân'a aykırı olan rivayetler: Bunlar ise reddedilmiştir. Kur'ân'ın bu gibi rivayetlerle tefsir edilmesi de caiz görülmemiştir.

3. Sıhhati tam olarak bilinmeyen ve Kur'ân'a muhâlif olmayan rivayetler: Böyle riayetler de ne kabul edilmiş ne de reddedilmiştir. Ancak anlatılması caiz görülmüştür.[99]

Sabbâğ'a göre üçüncü kısımda yer alan rivayetlerin anlatılması her ne kadar caiz ise de bunların çoğunda dinî açıdan bir fayda yoktur. Ehl-i Kitap'tan gelen ve tefsir kaynaklarımızda bazı meselelerle ilgili nakledilmiş israilî rivayetlerde birçok ihtilaf bulunmaktadır. Ashâb-ı Kehf'in isimleri, köpeklerinin rengi; Hz. Mûsâ'nın asâsının hangi ağaçtan olduğu; Hz. Mûsâ'nın ölüyü diriltmek için ineğin hangi parçasını ona vurduğu ve Hz. İbrahim için diriltilen kuşların türleri gibi meseleler bunlardan bazılarıdır.

Sabbâğ'a göre Kur'ân, sıhhati bilinmeyen ve hakkında bir sürü görüş ayrılığı bulunan İsrâiliyyât haberlerinin dînî ve dünyevî bir hususa yönelik herhangi bir faydaları bulunmadığını Kehf Sûresi 22. ayette açıkça bildirmiştir:

سَيَقُولُونَ ثَلٰثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّى اَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ اِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ اَحَدًا *(Ey Muhammed!) Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: 'Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir' diyecekler. Yine, 'Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir' diyecekler. Şöyle de diyecekler: 'Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.' De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O*

97 Zehebî, I, 54; Pak, *Erken Dönem Tefsir Faliyetleri (Taberî Öncesi)*, s. 159.

98 Pak, *Erken Dönem Tefsir Faliyetleri (Taberî Öncesi)*, s. 159.

99 Zehebî, I, 130.

hâlde, onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"[100]

Sabbağ, Kur'ân ve Sünnet'te açık bir nassa muhalefet etmese de akla ve mantığa uymayan israilî rivayetlerin de reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[101]

İsrailî rivayetler, genellikle Kur'ân'da anlatılan tarihi kıssaların tefsirlerinde yer almıştır. Kur'an'da kıssalar; kısa, öz ve maksada hizmet edecek şekilde fazla detaylara girilmeden anlatılmıştır. Kur'an, daha çok kıssaların mesaj yönüne ağırlık vermiştir.

Beydâvî tefsirinde ise hem Kur'ân'da anlatılan kıssalarla ilgili hem de daha başka meselelerde, israilî rivayetlere yer verilmiştir.[102] Bu rivayetler insanlardaki, hadiselerin detaylarını öğrenme merakından kaynaklı olarak hem Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde hem de diğer birçok tefsir kaynağında yer almıştır. Hal böyle olunca da israilî rivayetlerin sıklıkla yer aldığı tefsirlerde Kur'ân'ın, kıssalarda vermek istediği mesaj geri plana itilmiştir. Aşağıda örneklerle de temas edeceğimiz üzere, Hz. Âdem'in yediği meyvenin türü, cennetten indirilme şekli; Hz. Nûh'un gemisinin uzunluğu, tahtasının cinsi ve nereye demirlediği; Hz. Mûsâ'nın asâsının şekli ve ölçüleri gibi daha pek çok bilgi, Beydâvî'nin tefsirinde yer verdiği; ancak Kur'ân'da yer almayan İsrailiyyât nev'inden bilgilerdir.

وَإِذِ اسْتَسْقٰى مُوسٰى لِقَوْمِهٖ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ *Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de "Asânı taşa vur" demiştik, böylece taştan on iki pınar fışkırmış, her boy kendi su alacağı pınarı bilmişti.*[103]

Beydâvî, yukarıdaki ayetin tefsirinde الْحَجَر (taş) lafzı üzerinde durmuş ve bununla ilgili şu malumatı aktarmıştır: الْحَجَر (el-Hacer) kelimesi, başındaki ال takısından dolayı mârife (belirli/bilinen) bir isimdir. Dolayısıyla bu taşın, bilinen bir taş olması gerekmektedir. Buradan hareketle müfessir, belirli/bilinen bu taşla ilgili üç görüşe yer vermiştir:

Birinci görüşe göre bu taş, Hz. Mûsâ tarafından Tûr dağından alınan bir taştır. Taş, küp şeklinde olup her yüzeyinden üçer çeşme akıtılıyordu. Bu çeşmelerin her birisi de İsrailoğullarından bir boy içindi. Burada bir tezat olduğu akla gelebilir. Çünkü küpün altı yüzeyi vardır ve her yüzeyinden de üç çeşme akıtılırsa, on sekiz çeşme olur. Hâlbuki Kur'ân'ın beyanına göre bu boylar on iki tane olup her birisine bir çeşme akıtılmıştır. İlk bakışta böyle bir düşüncenin akla gelmesi doğal

100 Sabbâğ, s. 71-72.

101 Sabbâğ, s. 157-158.

102 Beydâvî tefsirinin tahkîkini yapan el-Mar'aşlî, *Envârü't-Tenzîl*'de çok az İsrâilî rivâyetin bulunduğunu iddia etmiştir. (Bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 5.) Ancak Beydâvî Tefsiri, baştan sona kadar iyice incelendiğinde İsrailiyyât haberlerinin iddia edildiği gibi az olmadığı görülecektir.

103 Bakara: 2/60.

olmakla birlikte, üzerinde biraz düşünüldüğünde, küp şeklinde olan bu taşın alt ile üst yüzeylerinden üçer çeşmenin akıtılması ihtimal dışı olduğu için geriye taşın dört tane yüzü kalmakta ve böylece çeşme sayısı boyların sayısına eşit olmaktadır.

İkinci görüşe göre ise bu taş, Hz. Âdem'in cennetten indirdiği bir taş olup ondan sonra Hz. Şuayb'a geçmiştir. Hz. Şuayb da onu, asâyla birlikte Hz. Mûsâ'ya vermiştir.

Üçüncü görüşe göre de bu taş, Buhârî ve Müslim gibi sahih kaynaklarımızda geçen hadis-i şerifte bildirildiği üzere, Hz. Mûsâ'nın yıkanırken, üzerine elbiselerini koyduğu taştır. Hadisin bildirdiğine göre, Hz. Mûsâ'nın kavmi, onların önünde yıkanmadığı için Hz. Mûsâ'nın *üdre* (taşakları şişik) olduğunu düşünüp bu şekilde kendi aralarında alaylı bir şekilde konuşuyorlardı. Allah, onların bu zanlarını iptal etmek ve Hz. Mûsâ'nın sağlıklı olduğunu onlara göstermek için Cibrîl vasıtasıyla taşa kaçmasını emretti. O da üzerinde bulunan elbiselerle birlikte kaçtı ve kavmi, Hz. Mûsâ'yı gördüler.[104]

الْحَجَر kelimesinin başındaki ال takısının, cins için olduğunu söyleyenler de vardır. Beydâvî'ye göre bu ikinci görüş akla daha yatkındır. Bu durumda bu taş, taş cinsinden herhangi bir tanesi olabilir. ال takısının, cins manasında olduğu görüşüne göre de "Allah Hz. Mûsâ'ya belli bir taşa vurmasını emretmedi. Ancak Hz. Mûsâ'nın kavmi, 'Biz, taş bulunmayan bir yere gidersek Hz. Mûsâ, hangi taşa vurarak bize su çıkaracak' dediklerinde, Hz. Mûsâ, herhangi bir taş alıp heybesine koydu. Bir yere konakladıklarında asâsıyla taşa vurup su fışkırtıyordu. Göç edecekleri zaman da taşa bir daha vuruyor, böylece su kuruyordu. Kavmi, 'Mûsâ, asâsını kaybederse susuzluktan ölürüz', deyince de Allah Hz. Mûsâ'ya 'Taşı hırpalama, ondan iste, sana su verecektir; umulur ki ibret alırlar.' diye vahyetti.[105]

Yine bu taş ve asânın ölçüleri hakkında Beydâvî tefsirinde şu bilgiler de vardır: Taş, mermerden olup uzunluğu ve eni 1 zirâ ölçülerindeydi. Asâ ise 10 zirâ olup, Hz. Mûsâ'nın boyu kadardı. Asânın çatal şeklinde iki ucu vardı ve karanlıkta bu uçlar yanıyordu.[106] Hayvanlarını sulayacağı zaman da asâ, kova şekline giriyordu. İpi de tam olarak kuyunun derinliğine eşit oluyordu. Düşmanla karşılaştığında ise asâ Hz. Mûsa'yla birlikte savaşıyordu. Yere batırıldığında ondan su fışkırıyor, çekildiğindeyse su kuruyordu. Hz. Mûsa'nın canı çektiğinde de onu yere saplıyor asâ da yapraklanıyor ve meyve veriyordu.[107]

Beydâvî tefsirinde İsrailiyyât türünden haberlerle paralel bir şekilde tefsir edi-

104 Buhârî, Enbiyâ: ٢٨; Ahmed b. Hanbel, XVI, 396; Tirmîzî, Tefsîrü'l-Kur'ân: 34.

105 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 83.

106 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 83; Hafâcî, II, 263-264; Bkz. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf I-IV*, haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fî Mâ Tezammanehu'l*-Keşşâf, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, I, 144.

107 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., El-Mar'aşlî, IV, 25.

len bir ayet de şudur: "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَهُمْ اُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوتُوا ثُمَّ اَحْيَاهُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ *Binlerce kişi oldukları hâlde, ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara "ölün" dedi, sonra da onları diriltti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler.*"[108]

Müfessir, ayette ifade edildiği üzere sayıları binleri bulduğu halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkan kimselerin, Vâsıt[109] şehri civarındaki Dâverdân köyü halkı olduklarını söylemiştir. Beydâvî'nin bildirdiğine göre bu köyde Tâûn hastalığı yayıldı, bunlar da ölüm korkusuyla köylerini terk ettiler. Allah da onların ruhunu aldı. Sonra da ibret almaları ve Allah'ın kaza ve kaderinden kaçış olmadığını iyice bellemeleri için tekrar diriltti. Ya da bu kimseler İsrailoğullarından bir kavimdir. Kralları onları cihada çağırınca kaçtılar. Allah da onların canını aldı ve böylece sekiz gün ölü kaldılar sonra da diriltti. Bu topluluğun sayısının10 bin, 30 bin veya 70 bin olduğunu söyleyenler vardır. Beydâvî'nin naklettiği son görüşe göre ise Hazkîl (a.s) Dâverdân köyüne uğradı ve oradaki insanların öldüklerini, kemiklerinin soyulduğunu ve eklemlerinin dağıldığını gördü. Bu duruma çok şaşıran Hazkîl'e (a.s) Allah, "Allah'ın izniyle kalkın!" diye seslenmesini vahyetti. O da seslendi ve o insanlar, "Allah'ım seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senden başka İlah yoktur" diyerek kalktılar.

Beydâvî yukarıdaki ayeti, İsrâiliyat rivayetleri ışığında tefsir ettikten sonra anlatılan kıssadan bazı dersler çıkarılması gerektiğini söylemiştir. Ona göre bu kıssada Müslümanların cihada ve şehit olmaya teşvik edilmeleri, ayrıca her durumda Allah'a tevekkül etmeleri ve Allah'ın kaderine teslim olmaları gerektiği bildirilmektedir.[110]

Beydâvî tefsirinde İsrâiliyyat haberleri eşliğinde tefsir edilen bir örnek de Mâide Sûresi 112 ile 115. ayetleri arasıdır. Müfessir, bu ayetlerde anlatıldığı üzere, havârîlerin Hz. İsâ'ya, Allah'tan kendilerine bir mâide (sofra) göndermesi için dua etmesini istemeleri ve Allah'ın mâide'yi indireceğini ancak bundan sonra inkâr eden kimseleri şiddetli bir şekilde azaplandıracağını bildirmesi olayını, geniş bir şekilde izah etmiştir.

Beydâvî'nin naklettiğine göre mâide pazar günü indirilmiştir. Hıristiyanlar da bu yüzden pazar gününü bayram kabul ederler. Bu mâide, gökten iki bulut arasın-

---

108 Bakara: 2/243.

109 Vâsıt: Irak'ta bugün mevcut olmayan tarihî bir şehirdir. Güney Irak'ta Batîha adı verilen bataklık bölgesinin kuzeydoğu ucunda, Emevîlerin döneminde Irak valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından kurulmuştur. Kûfe ile Basra arasında bulunan Vâsıt, günümüzde aynı adı taşıyan muhafazanın merkezi olan Kûtül'amâre'nin 80 km. güneybatısında Bağdat'a 180 km. uzaklıktadır. Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Vâsıt", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 541-542.

110 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 149; Bkz. Zemahşerî, I, 290.

da havârîlerin önüne inen kırmızı bir sofradır. Hz. İsâ ağlayarak dua ettikten sonra sofranın üzerindeki örtüyü açmış ve "Allah'ın adıyla başlarım. O, rızık verenlerin en hayırlısıdır." demiş. Sofrada kabuksuz, kılçıksız yağlı bir balık; balığın baş tarafında tuz, kuyruk tarafında da sirke bulunuyormuş. Etrafında da pırasa hariç her çeşitten yeşillik ve bakliyat varmış. Bir de sofrada beş ekmek bulunmaktaymış. Ekmeklerden birincisinin üzerinde zeytin, ikincisinin üzerinde bal, üçüncüsünün üzerinde yağ, dördüncüsünün üzerinde peynir ve beşincisinin üzerinde de kurutulmuş et varmış. Şam'ûn, Hz. İsâ'ya "Ey Allah'ın ruhu! Bu yemek cennetten mi yoksa dünyadan mıdır?" diye sormuş. Hz. İsâ da "Bu ikisinden de değildir. Allah bunu, kudretiyle yaratmıştır. Talep ettiğinizi yiyin ve şükredin ki lütfundan size daha fazlasını versin. " demiş. Daha sonra havâriler, Hz. İsâ'dan başka bir mucize istemişler. O da balığa, "Allah'ın izniyle canlan!" diye emretmiş. Balık da hareketlenmeye başlamış. "Eski haline dön!" demiş. Bunun üzerine balık, eski pişirilmiş haline dönmüş. Bir müddet sonra sofra, gökyüzünde kaybolmuş. Orada bulunanlar bu mucizenin ardından yine Allah'a isyan etmişler. Allah da onları meshetmiştir. Beydâvî tefsirinde yer alan diğer rivayete göre ise sofra, 40 gün boyunca sabahtan akşama kadar onların önünde kalmış ve zengin, fakir; büyük, küçük herkes bu sofradan yemiş. Ondan yiyen fakir, ömrü boyunca zengin olmuş; hasta da bir daha hastalanmamak üzere şifa bulmuştur. Daha sonra Allah, sofradan sadece fakir ve hastaların yiyebileceklerini, zengin ve sağlıklı olanların ise yememeleri gerektiğini emredince, aralarında ihtilafa düşüp bu emre uymamışlar. Akabinde bu kimselerden 83 kişi meshedilmiştir. Beydâvî tefsirinde yer alan üçüncü rivayete göre ise Allah, ilgili ayette bildirildiği üzere sofrayı indireceğini, ancak bundan sonra inkâr edecek kimseleri şiddetli bir azaba maruz bırakacağını haber verince, bu kimseler sofrayı bu şartlarda istemediklerini beyan etmişler ve sofra da inmemiştir.[111]

1.5.1. Beydâvî'nin İsrailiyyâta Yaklaşımının Özeti

Beydâvî'nin İsrailiyyât türünden rivayetlere karşı yaklaşımı, maddeler halinde şu şekilde ifade edilebilir:

1. Beydâvî, Kur'ân'daki bazı ayetlerin tefsirinde İsrailî rivayetlerden sıklıkla yararlanmıştır. Gerek ibare gerekse içerik yönüyle bakıldığında, Beydâvî'nin bu gibi rivayetleri Zemahşerî'den aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca Taberî tefsirinden istifade etmiş olması da ihtimal dahilindedir.

2. *Envâru't-Tenzîl*'de yer alan İsrâiliyyât rivayetleri, genellikle kıssaların veya

111 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, II, 150; Bkz. Zemahşerî, I, 693-694; Taberî, XI, 226-227, 232.

daha başka meselelerin anlaşılmasını kolaylaştırıcı mahiyette olup Kur'ân'a muhalif olmayan haberlerden değerlendirilebilir.

3. "Envâru't-Tenzîl'de İsrâiliyyât" başlığı altında verilen örneklerde de temas edildiği üzere müfessir, hakkında İsrailiyyât türünden haberler bulunan ayetleri, bu haberler ışığında tefsir edip okuyucunun önüne daha somut bir şekilde sunmuştur.

4. Beydâvî'nin böyle bir metodu benimsemesinde muhtemelen, İsrailiyyât rivayetleriyle birlikte anlatılan kıssalardan insanların daha kolay ders çıkarabilecekleri düşüncesi yatmaktadır. Zira onun bildirdiğine göre kıssaların anlatılmasında insanların; önceki milletlerin yaşantılarından, peygamberlerine karşı tutumlarından ve akıbetlerinden ibret almaları; Allah için cihâda ve ibadete teşvik edilmeleri, Allah'a tevekkül etmeleri ve kadere teslimiyet göstermeleri gibi faydalar umulmuştur.[112]

5. Şu da bir gerçektir ki Beydâvî, tefsirinde İsrâiliyyât haberlerine yer vermekle birlikte bu haberleri aktarırken genellikle, kesin bilgi olmadığına işaret etmek maksadıyla قيل ve روي lafızlarıyla aktarmıştır.[113]

1.6. Envâru't-Tenzîl'de Fedâilü'l- Kur'ân

Fedâilü'l-Kur'ân, Ku'ân'ın yüceliği, üstünlüğü, meziyet ve şerefi demektir.[114] Kur'ân'ın faziletine dair haberler; Kur'ân'ın bütününün faziletine yönelik hadisler ve bazı sûre ya da ayetlerin faziletine yönelik hadisler olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir.[115] Konuyu, Beydâvî'nin tefsiri bağlamında ele aldığımızda *Envâru't-Tenzîl*'de, fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili rivayetlere genel olarak yer verildiği görülecektir. Ancak bu tefsirde ağırlıklı olan taraf, her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair bir hadisin bulunmasıdır.

Beydâvî tefsirinde yer alan fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili hadisleri, genellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında bulmak mümkündür.[116] Ancak daha da ileriye götürülürse bu hadislerin, Vâhidî'nin *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd* adlı tefsirine dayandığı söylenebilir. Özellikle de bir sûreyi okuyan kişinin, Allah katında alacağı sevapla ilgili olan hadislerin bütünü, aşağıda birkaç örnekle göstereceğimiz üzere Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında

112 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk., el-Mar'aşlî, I, 149.

113 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., tlk., thr., Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, I, 210-211.

114 Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 213.

115 Cerrahoğlu, s. 201; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 213.

116 Zehebî, I, 211-212.

ve Vâhidî'nin *el-Vesît'*inde birebir aynıdır. Zaman itibariyle hem Beydâvî (ö. 685/1286) hem de Zemahşerî'den (ö. 538/1144) önce gelen Vâhidî (ö. 468/1076) ise tefsirinde zayıf ve uydurma rivayetlere yer verdiği için hadis uzmanları tarafından eleştirilmiştir.[117]

Beydâvî *Envâru't-Tenzîl*'de çoğu zaman tefsirini yaptığı sûrenin içinde geçen bir olayla veya şahıslarla alakalı durumla, mana bakımından birebir paralellik arz eden bir rivayet nakletmiştir. Hafâcî, sûrelerin faziletini bildiren böyle rivayetlerin, genellikle Ubey b. Ka'b adına uydurulup rivayet edilen meşhur hadislerden olduğunu ve hadis âlimleri tarafından mevzû kabul edildiğini söylemiştir.[118] Aynı şekilde Beydâvî tefsirindeki hadislerin tahrîcini yapan el-Münâvî de *Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdisi'l-Kâdi Beydâvî* adlı eserinde, bu gibi hadislerin mevzû olduğu görüşündedir.[119]

Zehebî'ye göre ise hadis ehlinin ittifakıyla mevzû olduğu kabul edilen hadisleri nakleden müfessir Beydâvî, bu konuda Zemahşerî'ye tâbi olmuş ve onun düştüğü hataya düşmüştür.[120]

Beydâvî, fedâilü'l-Kur'ân konusunda daha çok sûre sonlarında bulunan ve sûreyi okuyan kişinin Allah katında elde edeceği sevapla ilgili olan hadisler üzerinden eleştirilere maruz kalmıştır. Ancak Beydâvî'nin tefsirinde her ne kadar fedâilü'l-Kur'ân alanında mevzû kâbilinden rivayetler yer almaktaysa da bu konuda azımsanamayacak kadar sağlam ve mûteber rivayetler de bulunmaktadır. *Envâru't-Tenzîl*'de fedâilü'l-Kur'ân meselesiyle ilgili yaptığımız bu açıklamalar doğrultusunda birkaç örnek verecek olursak:

Envâru't-Tenzîl'de Fatiha Sûresi'nin faziletiyle ilgili şu hadis rivayet edilmiştir: "وَعَن أبي هُرَيْرَة أَن رَسُول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لأبي:أَلاَ أخْبرك بِسُورَة لم ينزل فِي التَّوْرَاة وَالإِنْجِيل وَالْقُرْآن مثلهَا ؟ قَالَ:بلَى يَا رَسُول الله! قَالَ فَاتِحَة الْكتاب ،إِنَّهَا السَّبع المثاني ،وَالْقُرْآن الْعَظِيم الَّذي أوتيته.

Ebû Hureyre'den gelen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber, Ubeyy'e şöyle demiştir: "Sana, Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'ân'da bir benzeri indirilmemiş bir sûreyi haber vereyim mi? Ubeyy, 'Evet ya Resulallah buyur', dedi. Hz. Peygamber 'O, Fatiha suresidir; o, seb'ül-mesânî ve bana verilen Kur'an'dır. ' diye buyurdu."[121]

117 Bkz. Osman Kara, "Vâhidî ve Tefsirindeki Metodu", *Gümüşhane Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*. 2 (3), 2013/2, s. 311.

118 Hafâcî, V, 113.

119 Münâvî, II, 716, 745; III, 1042.

120 Zehebî, I, 211-212.

121 Tirmîzî, Fedâilü'l-Kur'ân: 1; Ahmed b. Hanbel, XV, 200.

Münâvî'nin naklettiğine göre Tirmîzî, bu hadisin hasen ve sahih olduğunu söylemiştir. Ayrıca Nesâî ve Hâkim de bu hadisi sahih kabul etmişlerdir."[122]

Fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili diğer bir örnek de *ayetü'l-kürsî* diye bilinen Bakara Sûresi'nin 255. ayeti hakkındadır. Beydâvî, bu ayeti genişçe tefsir ettikten sonra fazileti hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisi zikretmiştir:

قال عليه الصلاة والسلام: إن أعظم آية في القرآن آية الكرسي، من قرأها بعث الله ملكا يكتب" من حسناته، ويمحو من سيئاته إلى الغد من تلك الساعة. *Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kur'ân'daki en yüce ayet, âyete'l-kürsi'dir. Allah bu ayeti okuyan kimse için bir melek gönderir ve bu melek, ayeti okuyan kimsenin, okuduğu andan, ertesi güne kadar işleyeceği sevaplarını yazar ve günahlarını siler.*"[123]

Beydâvî tefsirinde sûre sonlarında, sûreyi okuyanların elde edeceği sevapla ilgili rivayetlere de birkaç örnek vermek gerekirse:

Yûnus Sûresi'yle ilgili: "من قرأ سورة يونس أعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من صدق بيونس وكذب به وبعدد من غرق مع فرعون *Kim Yûnus Sûresi'ni okursa, mükâfat olarak ona, Hz. Yûnus'a inanan ve onu yalanlayan ile Firavun'la birlikte denizde boğulan kimseler sayısınca, her birine karşılık on sevap verilir.*"[124] Hafâcî, bu hadisin fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili Ubey b. Ka'b adına uydurulup rivayet edilen hadislerden olduğunu; Irâkî ve İbnü'l-Cevzî gibi hadis âlimleri tarafından mevzû kabul edildiğini söylemiştir. Bu konuda Münâvî de aynı görüştedir.[125]

Cumâ Sûresi'yle ilgili: "عن النبي صلّى الله عليه وسلم, من قرأ سورة الجمعة أعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من أتى الجمعة ومن لم يأتها في أمصار المسلمين *Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre kim Cumâ Sûresi'ni okursa, mükâfat olarak ona, müslüman şehirlerinde cumâya gelen ve gelmeyen kimseler sayısınca, her birine karşılık on sevap verilir.*"[126] Hafâcî, bu hadisin de fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili Ubey b. Ka'b adına uydurulup rivayet edilen hadislerden olduğunu ve mevzû kabul edildiğini söylemiştir. Bu konuda Münâvî de aynı görüştedir.[127]

Cin Sûresi'yle ilgili: "عن النبي صلّى الله عليه وسلم, من قرأ سورة الجن كان له بعدد كل جني صدق محمداً أو كذب به عتق رقبة *Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre kim Cin Sûresi'ni okursa, Muhammed'i (s.a.s) tasdik eden ve yalanlayan cinler sayısınca*

122 Münâvî, I, 115-116.

123 Taberânî, IX, 133; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn, *Şi'bu'l-Îmân I-VII*, thk., Muhammed Saîd Besyûnî, Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, *Şi'bu'l-Îmân*, II, 458.

124 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, III, 26; Zemahşerî, II, 376; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muahmmed, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd I-IV*, thk., 'Adil Ahmed Abdülmevcûd vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415, II, 537.

125 Hafâcî, V, 113; Münâvî, II, 716.

126 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, V, 213; Zemahşerî, IV, 537; Vâhidî, IV, 294.

127 Hafâcî, IX, 177; Münâvî, III, 1042.

köle azat etmiş gibi sevap alır."[128] Hafâcî, bu hadisin fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili Ubey b. Ka'b adına uydurulup rivayet edilen hadislerden olduğunu ve mevzû kabul edildiğini söylemiştir.[129]

İnfitâr Sûresi'yle ilgili: "عن النبي صلّى الله عليه وسلم, من قرأ سورة إذا السماء انفطرت كتب الله له بعدد كل قطرة من السماء حسنة، وبعدد كل قبر حسنة, والله أعلم" *Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre kim İnfitâr Sûresi'ni okursa, Allah ona, gökten düşen her damla ve yerdeki her mezar sayısınca sevap yazar. 'Allah doğrusunu en iyi bilendir.* "[130] Sûrede geçen "إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ *gök yarıldığı zaman*"[131] ve "وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ *kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman*" şeklindeki ayetler, söz konusu rivayete kaynaklık teşkil etmektedir. Burada dikkat çeken bir husus da Beydâvî'nin, önceki rivayetler için kullanmadığı "Allah doğrusunu en iyi bilendir" şeklindeki ifadeyi kullanmasıdır. Öyle görünüyor ki Beydâvî, böyle bir ifadeyi kullanmak sûretiyle, kendisinin de bu rivayetler hakkında şüphe içerisinde olduğunu ima etmektedir. Hafâcî, diğer rivayetlerde olduğu gibi bu hadisin de fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili Ubey b. Ka'b adına uydurulup rivayet edilen hadislerden olduğunu ve mevzû kabul edildiğini söylemiştir.[132]

Kevser Sûresi'yle ilgili: "عن النبي صلّى الله عليه وسلم, من قرأ سورة الكوثر سقاه الله من كل نهر له في الجنة، ويكتب له عشر حسنات بعدد كل قربان قربه العباد في يوم النحر العظيم *Hz. Peygamber'den gelen bir rivayete göre kim Kevser Sûresi'ni okursa, Allah (c.c) ona cennetteki bütün nehirlerinden içirir ve büyük Kurban bayramı gününde bütün kulların kestiği kurbanlar sayısınca, her birisi için on sevap yazılır.*"[133] Hafâcî, bu hadisin de fedâilü'l-Kur'ân'la ilgili Ubey b. Ka'b adına rivayet edilen hadislerden olduğunu mevzû kabul edildiğini söylemiştir.[134]

Sonuç

Muhtasar bir tefsir olan *Envâru't-Tenzîl*, dirayet tefsirleri arasında sayılmaktadır. Bu tefsirde sahabenin sözlerine, tâbiûn ve selef âlimlerinin görüşlerine, kıraat vecihlerine ve Arap şiirinden istişhatlara yer verilmiştir. Ayrıca dirayet metoduna bağlı olarak bir konu hakkında, itikâdî veya amelî mezheplerin ya da farklı grupların görüşleri karşılaştırılarak isabetli bulunan görüşler ortaya çıkarılmaya çalı-

128 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, V, 254; Zemahşerî, IV, 633; Vâhidî, IV, 361.
129 Hafâcî, IX, 303.
130 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., el-Mar'aşlî, V, 293; Zemahşerî, IV, 717; Vâhidî, IV, 433.
131 İnfitâr: 82/1.
132 Hafâcî, IX, 438.
133 Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl,* thk., El-Mar'aşlî, V, 342; Zemahşerî, IV, 808; Vâhidî, IV, 560.
134 Hafâcî, IX, 580.

şılmış, kevnî ayetler yorumlanırken de ilmi tefsir metodu kullanılmıştır. Bazen de Arap dili kuralları ve aklî istidlaller yoluyla yeni görüşler ortaya koyulmuştur.

Envâru't-Tenzîl'e rivayet metodu açısından bakıldığında ise tefsiri yapılan ayetle veya ayette geçen herhangi bir kavramla ilgili rivayet namına var olan birçok görüşün nakledildiği görülecektir. Müfessir, bir konu hakkındaki mevcut görüşler arasında çoğu zaman tercihte bulunmuş, bazen de tercihte bulunmadan var olan görüşleri sıralamakla yetinmiştir.

Netice itibariyle *Envâru't-Tenzîl*'de ayetlerin yerine göre ayetle, hadisle ve sahâbî kavliyle tefsir edilmesi; esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin fazlasıyla yer alması; İsrâiliyyât rivayetlerine yer verilmesi ve hatta hadis âlimleri tarafından çoğunluğu mevzû kabul edildiği halde her sûre sonunda fedâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin bulunması, dirayet tefsiri olarak kabul edilen Beydâvî tefsirinin rivayet yönünün de çok güçlü olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-D'avâ tsz.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed* I-XXXXV, thk., Şuayb el-Arnavûtî, 'Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.

Aydınlı, Abdullah, "Merfû", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 180-181.

_____, "Mevkuf", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 437-438.

Beydâvî Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil I-V*, thk., Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1418.

_____, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl I-III*, thk., tlk., thr. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, Dâru'r-Reşîd, Beyrut 2000.

_____, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri/Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, trc., Şadi Eren, Işık Yayınları, İstanbul 2013, III, 548.

Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyn b. Ali*, el-Esmâ' ve's-Sıfât*, thk., Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1993.

_____, *Şi'bu'l-Îmân* I-VII, thk., Muhammed Saîd Besyûnî, Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi I-II*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh-u Buhârî*, I-IX, thk., Muhammed Züheyr b. Nâsır, Şerh: Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 2007/1428.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2010.

_____, *Tefsir usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Duman, M. Zeki, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi*, Erciyes Üni. Yayınları, Kayseri 1992.

Erdoğan, Mehmet*, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kamûsu'l-Muhît*, thk., Muhammed Naîm Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gümüş, Sadreddin, *Kur'ân Tefsîrinin Kaynakları*, Kayıhan Yayınları, Ankara 1990.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü'ş-Şihâb ale Tefsîri'l-Beydâvî/ İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî I-IX*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV*, thk., Mustafa Abdulkâdir 'Ata, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1411/1990.

Hatipoğlu, İbrahim, "İsrâiliyât", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 195-199.

İbn Kesîr, 'İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Nûriddîn Ali b. Cemâliddîn *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII*, thk., Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab, I-XV*, Dâr Sâdır, Beyrut 1414.

Kara Osman "Vâhidî ve Tefsirindeki Metodu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (3), 2013/2, s. 296-316.

Koca, Ferhat, , "Mendup" DİA, XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 128-130.

Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmu'l-Kur'ân*, Müessetü'r-Risâleti Nâşirûn, Dimaşk 2011.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf, *Fethü's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi'l-Kâdı Beydâvî I-III*, thk., Ahmed Müctebâ, Dâru'l-'Âsime tsz.

Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, *Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*, I-IV, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Beyrut tsz.

Pak, Zekeriya, "Erken Dönem Tefsir Faliyetleri (Taberî Öncesi)", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, (s. 135-171), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

_____, "Rivâyet Ağırlıklı Tefsirler", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, (s. 175-186), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Polat, Fehmi Ahmet, "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsîr El Kitabı*, (s. 189-221), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir Abdülkâdir, *Muhtaru's-Sıhâh*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2010/1431.

Sabbâğ, Muhammed Lutfi, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1988/1408.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Vâsıt", *DİA*, I-XLIV, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII,

541-542.

Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-'İlm lil Melâyîn, Beyrut 1990.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân I-IV*, thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1394/1974.

Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, TDV Yayınları, Ankara 2003.

Şeyhzâde el-Kôcevî, Muhammed b. Muslıhiddîn Mustafa, *Hâşiyetü Şeyhzâde ale Tefsîri'l-Kâdi Beydâvî*, İhlâs Vakfı Yayınları, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1411/1991.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Mu'cemu'l-Kebîr* I-XXV, thk., Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1994/1415.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXIV*, thk., Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Abdussened Hasan Yemâme, Dâr Hicr, 2001/1422.

Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhati'l-Fünûni ve'l-'Ulûm I-II*, thk., Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmîzî* I-V, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim Utva; Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1395/1975.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muahmmed, *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd* I-IV, thk., 'Adil Ahmed Abdülmevcûd vd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1415.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs I-XL*, Dâru'l-Hidâye, tsz.

Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn I-III*, Mektebetü Vehbe, Kâhire tsz.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, b. Amr b. Ahmed Cârullah, *el-Keşşâf I-IV*, haş. İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî, *el-İntisâf fî Mâ Tezammanehu'l-*Keşşâf, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh,* I-VIII, Dâru'l-Kütübî, 1994.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müssesetü'r-Risâle, Beyrut 2000/1421.

Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân I-II*, thk., Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî, Dâru's-Selâm, Kâhire 2010.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 75-98

MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÜNKER'İN ANLAŞILMA ŞEKLİ*

Dr. Mehmet TAŞDELEN**

Özet.

Bu çalışmamızda, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin İmam Ebû Mansur Mâtürîdî tarafından nasıl ele alındığı irdelenmeye çalışıldı.

Ma'rûf, her türlü iyiliği, münker ise her türlü kötülüğü kapsamaktadır. İyiliğin işlenmesini teşvik ve kötülüğün de engellenmesi, İslâm düşünce tarihinde her zaman üzerinde önemle durulan bir ilke olmuştur.

Bu ilkeyi ilk defa mezhebî anlamda yorumlayanlar Hâricîler olmuştur. Onlar bunu yaparken genel metodları olan sert ve katı yöntemi burada da kullanmış ve hiç tasvip edilmeyen neticelere sebep olmuşlardır. Mu'tezile de bu ilkeyi aslî beş prensibi arasında saymıştır. Her ne kadar Hâricîler kadar olmasa da Mu'tezilnin de bu ilkenin uygulanmasında özellikle siyasî alanda Mihne dönemi'nde olduğu gibi şiddet kullanarak uygulamıştır.

İmam Mâtürîdî bu ilkeyi akl-ı selîmin hâkim olduğu bir metodla yorumlamaya gayret etmiştir. Onun hem iyiliği emrederken, hem kötülüğü nehyederken yumuşak, kucaklayıcı, kapsayıcı, merhamet eksenli ve insan fıtratına uygun olacak bir metodu benimsediğini ve ilkenin bu prensipler doğrultusunda uygulanması gerektiği düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Günümüzde Mâtürîdî'nin düşüncelerinin özellikle Hâricî zihniyetli oluşumlar karşısında yapıcı bir rolünün olacağını ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ma'rûf, Münker, Mâtürîdî, Hâricî, Mu'tezile.

AMR BİL MAROOF WA NAHİ 'ANİL MUNKAR THE WAY OF UNDERSTANDING IN MÂTÜRÎDÎ'S THINKING

Absract.

In this work, we have tried to examine how amr bil maroof wa nahi 'anil munkar (enjoining good and forbidding wrong) are handled by Imam Abu Mansur al-Mâturidi.

Maroof includes all kinds of goodness, and munkar includes all kinds of evil. Encouraging the processing of goodness and obstruction of evil has always been an important principle in the history of Islamic thought.

* Bu makale Mehmet TAŞDELEN'in "MATÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE EMR-İ Bİ'L-MA'RUF VE NEHY-İ ANİL-MÜNKER" adlı yayınlanmamış doktora tezinden özetlenmiştir. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2016.

** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İlçe Müftüsü, Sincik. e-mail: mehmettasdelen02@hotmail.com.tr

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 75-98

For the first time, it is seen that Kharijites is the one who interprets this principle in terms of sectarian meaning. In doing so, they used the hard and rigid method of their general methods here, and they led to unprecedented consequences. Mu'tazila also counted this principle among its five principals. Although not as much as the Kharijites, Mu'tazila sometimes took a hard line in the implementation of this principle and applied it in the political arena, especially in the period of the Mihna, by using violence.

Imam Mâturîdî tried to interpret the principle with a method that reason is dominated by reason. We can say that when he has enjoined good and forbidden wrong, he has adopted a method that is soft, embracing, inclusive, merciful-oriented and fit for human nature, and he thought that this doctrine must be applied to these principles. Today we can express the constructive role of Mâturîdî's thoughts in the face of the Kharijites minded entities in particular.

Key words: Maroof, Munkar, Mâturîdî, Kharijites, Mu'tazila.

Giriş

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker insanlık tarihi boyunca tüm inanış ve dinlerde ifadesini farklı şekillerde bulmuş bir ilkedir. Bu ilke İslâm dininde de önemsenmiş, Kur'ân ve Hadis bağlamında temel kaynaklarımızda vurgulanmıştır. Ancak hangi şeyin iyi ve hangisinin kötü olduğu Kur'ân ve sünnette belirtilse de kişilere, gruplara, hayat tarzları gibi durumlara göre farklılık göstermektedir. Kur'ânî bir ilke olan bu prensibin nasıl anlaşıldığı, ne şekilde yorumlandığı ve hangi metotla yapılacağı konusunda İslâm mezhepleri/kelâm ekolleri arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır.

İyiliği emretme, kötülükten nehyetme ilkesi, Hâricîlerin hareket noktasını oluştururken, Mu'tezile'de beş prensipten birini teşkil etmiş ve Ehl-i Sünnet kelâmında da önemsenen ilkeler arasında yer almıştır. Bu çalışmayı yapmamızın temel amacı bir kısım kelâm ekolünün önemle üzerinde durduğu emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesiyle ilgili olarak İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerini ortaya çıkarmaktır. Çünkü ülkemizde bu hususta yapılan çalışmalar genelde ya Haricî ya da Mu'tezile ekollerinin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Mâtürîdîler ve İmam Mâtürîdî açısından bu konuya yaklaşım ise yok denecek seviyededir. Biz de, bu makalede İmam Mâtürîdî'ye göre emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münkerin yorumlanışına ışık tutmaya çalışacağız.

1. MÂTÜRÎDÎ'DE EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÜNKER

1.1. Anlam Alanı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker, İslâm'ın davet yönünü ilgilendiren ve tebliğ esasını cami bir prensiptir. Bu prensibin neyi kapsadığı, nasıl yapılacağı ve kimlerin hangi metodla bunu yapması gerektiği farklı şekillerde anlaşıla gelmiş ve uygulanmıştır. Hâricîlerde İslâm'ın ana prensiplerinden biri olarak anlaşılmış ve muhakkak yerine getirilmesi gereken bir prensip olduğu vurgulanmıştır. Ancak yöntem konusunda aşırı gidilmiş, sert tutum ve davranışlarla bunu uygulama yolu tercih edilmiş ve hatta bu gayeyle mü'min olup da kendi görüşlerinden farklı düşünen nice insanın canına kıymışlardır. Bu şekildeki davranışlarına da emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini dayanak göstermişlerdir.

Bu prensip Mu'tezile'de beş temel prensipten biri olarak kabul görmüş, ancak onlar da, Hâricîler kadar olmasa da, kimi zaman sertlik yanlısı tavır takınmışlardır. Bunların sertliği daha çok siyasî alanda olmuş, insanlara siyasetin eliyle zorla kendi fikir ve yorumlarını kabul ettirmek için baskı yapmışlardır. Yine onlar da bu uygulamalarını emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker içerisinde değerlendirmişlerdir.

Makalemizde Ebu Mansur Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker konusuna yaklaşımı nasıl olmuştur? Sorusuna cevap arayacağız

İmam Mâtürîdî'nin bu konuya yaklaşımını öğrenmek için öncelikle önemli te'liflerinden olan *Te'vilatu'l-Kur'ân* adlı eserine bakmamız yerinde olur. Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münkeri *Te'vilatu'l-Kur'ân'*da detaylarıyla işlediğini görmekteyiz. İmam Mâtürîdî'den sonra gelen Mâtürîdî âlimler ise bu konuyu onun gibi doğrudan ele alıp, detaylı bir şekilde işlememişler ancak dolaylı olarak işlemişlerdir.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilatu'l-Kur'ân*'da, ma'rûf ve münker kavramlarının anlamlarını geniş bir yelpazede ele aldığı görülmektedir. Bunu gösteren ayetlerden olan: "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsanız. Ehl-i Kitap da inansaydı, elbette bu, kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır."[1] âyetinde geçen ma'rûf ve münker kavramlarını İmam Mâtürîdî şu şekilde açıklamaktadır: "Akılca iyi görülen her şey ma'rûf, akılca kötü görülen her şey ise münkerdir. Muhtemeldir ki emr-i bi'l-ma'rûf imanı emretmek, nehy ani'l-münker ise küfürden nehyetmektir. Bunun da delili âyette geçen "tu'minune billahi" ifadesidir. Kendileri iman eder ve başkalarına da imanı emrederler, münkerden ise nehyederler anlamına gelir."[2] Mâtürîdî'nin bu sözlerinden onun ma'rûfu genelde aklın iyi olduğunu bildiği şeyler özel de ise iman olarak tanımladığı ve yine benzer şekilde münkeri de genelde aklın kötü olduğunu bildiği, özelde ise küfür olarak tanımladığını çıkarabiliriz. Söz konusu âyetin tefsirinde Mâtürîdî'nin "te'murûne bi'l-ma'rûfi" ibaresini açıklarken; "Allah'tan başka ilah olmadığını ikrar etmek yani tevhid en büyük ma'rûftur. Bunu tekzib yani inkâr ve şirk ise en kötü münkerdir."[3] demesi de bu tespitimizi doğrular mahiyettedir. Nitekim "0nlar, Allah'a ve âhiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbiriyle yarışırlar. İşte onlar salihlerdendir."[4] âyetinin tefsirinde[5] ve yine "Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah'a ve Resûlüne itâat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir.

1 Âlu İmran, 3/110.

2 Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* Daru'l-Mîzan, İstanbul 2005, c. II, s. 388.

3 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/388.

4 Âlu İmran 3/114.

5 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/393.

Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."[6] âyetinin tefsirinde[7] benzer açıklamalarda bulunmaktadır.[8]

Mâtürîdî Âlu İmran 110. âyetteki "Ma'rûfu emrederler ve münkerden de nehyederler" ibaresinin tefsirinde de ma'rûf ve münker kavramlarının anlamları üzerinde durmaya ve bunları daha da açmaya devam eder. Onun bu açıklamalarında ifade ettiği "Bu cümlede geçen ma'rûf ve münker üç şekilde açıklanabilir: 1-Ma'rûf, aklen iyi ve güzel olan, münker ise aklen kabih ve hoşa gitmeyen şeydir. 2-Ma'rûf, âyet ve delillerle güzelliği bilinen, münker ise hüccetlerle kabih olduğu bilinen şeydir. 3-Ma'rûf, resûllerin lisanında güzel olarak söylenen, münker ise onların çirkin görüp sakındırdıkları şeydir."[9] Sözlerinden bu kavramları derin bir analize tabi tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu son açıklamalarında onun, yapılan farklı ma'rûf ve münker tanımlamalarını bir araya getirerek, hepsin de bu kavramları bir yönden tanımlamakta olduğunu zımnen kabul edip, bu kavramların anlam kapsamının bir tanıma hasredilemeyecek kadar geniş olduğuna dikkat çektiğini söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, Lokman sûresi 31/17. âyetin[10] tefsirinde de benzer izahları yapmakta ancak burada ma'rûf ve münkerin tanımlarını sahih akıl ve selim tab'a uygun olup olmama açısından ele almaktadır. Onun bu âyetin tefsirinde söylediği "ma'rûf, her sahih aklın kabul ettiği ve her selim tabiatın güzel gördüğüdür. Münker ise, her sahih aklın çirkin gördüğü ve her selim tabiatın kabul etmeyip kabih gördüğüdür. Düşünüldüğünde ve tefekkür edildiğinde ma'rûf veya münker açıkça bilinir."[11] cümlelerinin, hüsün-kubuh konusundaki görüşlerinin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Zira Mâtürîdî ancak şeriat gelmesiyle bilinmeleri mümkün olan hususlar dışında, birçok şeyin güzelliğini ve çirkinliğini akıl ile bilmenin mümkün olduğunu düşünmektedir.[12] Nitekim onun "Akıl ve insan fıtratı ise bunların hepsini bilmekte fakat akla gelen şüpheler bunun bilinmesine engel teşkil ettiğinden Rasûlullah'ın bunu haber vermesine ihtiyaç vardır."[13] ifadeleri de bu doğrultudadır.

---

6 Tövbe, 9/71.

7 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VI/410.

8 Benzer yorumları için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, VI/80-81.

9 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/389.

10 Âyetin meali: "Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."

11 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, XI/234.

12 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd,* Haz.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 218-219; Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû Yüsr Muhammed, *Usuli'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi,* çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015, s. 182.

13 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VI/81.

Ma'rûf kavramının kapsamına ne tür fiillerin gireceği hususuna da Bakara sûresi 2/263. âyetin[14] tefsirinde değinen Mâtürîdî, güzel söz söylemek, mü'min kardeşinin gıyabında dua etmek, günahları için af ve bağışlanma dilemek, iyiliği tavsiye etmek, sadaka vermek, Allah'ı tesbih etmek, O'na hamd ve medihte bulunmak gibi aklen ve dinen salih amel sayılan eylemleri bu terimin şümûlü içinde ifade eder.[15] Zaten bunlar da Mâtürîdî'nin ma'rûfu, her güzel iş olarak tanımlamasıyla uygunluk arz eden ifadelerdir.

Yapılan tüm bu açıklamalardan sonra İmam Mâtürîdî'nin ma'rûf ve münker kavramlarına verdiği anlamları şöylece maddeleştirerek kapsamını özetlememiz mümkündür:

Ma'rûf; iman, münker ise küfür anlamındadır.

Ma'rûf; tevhit, münker ise şirk anlamındadır.

Ma'rûf; aklen ve tabiaten iyi, güzel ve hayır olan, münker ise bunların zıtlarıdır.

Ma'rûf; resûllerin güzel olduklarını söyledikleri, münker ise onlar tarafından kötülenen ve yasaklanan şeylerdir.

Ma'rûf, aklen ve dinen yapılması güzel görülen ve sevap olan salih ameller, münker ise aklen ve dinen yapılması hoş görülmeyen ve günah olan masiyetlerdir.

İmam Mâtürîdî bu şekilde ma'rûf ve münker kavramlarına geniş çerçeveden yaklaşmakla aynı zamanda bu görevin yerine getirilirken neleri kapsayacağı, nelerle meşgul olunacağı ve neyi emredip neyi nehyetmek gerektiğinin çerçevesini de çizmektedir denilebilir.

1.2. "Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" Görevini Kimlerin Yapması Gerektiği ve Dini Hükmü

İmam Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapacakların kimler olması gerektiği ile ilgili olarak iki yorum getirmektedir. Bunlardan birini herkes, ikincisini ise bazı kimseler şeklinde başlıklara ayırabilmemiz mümkündür.

1-Herkes "Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" yapmalı: İmam Mâtürîdî Âlu İmran 104. âyete[16] dayanarak emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini herkesin yapması gereken bir vazife olarak değerlendirir. Şöyle ki: Bu âyette

14 Âyetin meali: "Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, halîmdir." (Bakara: 2/263).

15 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/176-177.

16 "Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip, kötülüğü de nehyeden bir topluluk olsun. Onlar felaha erenlerdir." (Âlu İmran: 3/104).

geçen *"veltekun minkum ümmetun-sizden bir grup olsun."* ibaresindeki "minkum-sizden" kısmı sıla olarak düşünüldüğünde, "herkes üzerine (her bir ferde) iyiliği emretmek, kötülüğü de nehyetmek bir sorumluluk olarak vaciptir." şeklinde anlaşılması gerekir. Bu durumda ibareye "iyiliği emreden kötülüğü nehyeden bir topluluk olunuz." anlamı verilmelidir. Âyetin böyle anlaşılmasının uygun olacağını, başka âyetlerle de destekleyen Mâtürîdî Yüce Allah'ın Kur'ân'da birçok âyet-i kerîmede ma'rûfu emir, münkeri de nehyetmesini, bu vazifeden herkesin sorumlu oluşuna bir delalet olarak değerlendirir. Nehy-i ani'l-münker görevini terk edenlerin zemmedildiği "(Onlar) münkerden nehyetmeyip onu işlediler. Yaptıkları ne kötü şeydi."[17] âyetini de genelde herkesin kötülükten sakındırması gerektiği şeklinde yorumlamış[18] ve iyiliği emir ve kötülüğü nehyetmenin ihmal edilmeyecek kadar önemli bir vazife olduğunu, terk edilmesi durumunda gelecek azabın umumîliğinden korkmak gerektiğini söylemiştir. Bundan dolayı da herkesin elinden geldiği ve yapabildiği kadar bu sorumluluğu yerine getirmesi gerektiği görüşünü bu âyetten çıkarmıştır.[19]

Mâtürîdî'nin "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a iman edersiniz…"[20] âyetinde iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamanın tüm ümmetin bir sıfatı olarak zikredilmesine de işarette bulunarak yaptığı yorumları, bu görevin ümmetin tüm fertlerinin yerine getirmesi şeklinde anlamak da mümkün görünmektedir, denilebilir.

2- Toplumdan Bazı Kimseler "Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" yapmalı: Mâtürîdî yine Âlu İmran 104. âyette geçen "veltekun minkum ümmetunsizden bir grup olsun." ibaresinin anlam delaleti üzerinde yaptığı analizlerde, "منكم" daki "min" tabirinin sıla olarak değil de teb'iz[21] mânasında olma ihtimali kabul edilirse bu durumda "ümmetten bir kısım" şeklinde anlaşılmasının uygun olacağını belirtir. Dolayısıyla Mâtürîdî bu anlam esas alındığında, eğer ümmetten bir cemaat (grup) iyiliği emredip kötülüğü nehyederse diğerlerinden bu görev düşer ve âyette geçen emrin, delaleti farz-ı kifâye hükmünün çıkarılmasına imkân verir[22] yorumunu bulunmaktadır.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini yerine getirmek, şâyet farz-ı kifâye olarak, toplumdan bir takım kimselerin yapması yeterli olacaksa, bu kimselerin kim olduğu sorusu sorulacaktır. Mâtürîdî, bu sorunun cevabı olarak, adı geçen sorumluluğu yerine getirmekle görevli olan kimselerin en başta peygamber-

17 Maide, 5/79.

18 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/381-382.

19 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/382-384

20 Âlu İmran, 3/110.

21 Teb'iz: Arapça da" bazısı, bir kısmı" anlamına gelir. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük,* Dağarcık Yay., İstanbul 1995, s. 848.

22 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, II/381-382.

ler olduğunu söylediği görülmektedir. Mâtürîdî, *"Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir."*[23] âyetini tefsir ederken, bu görüşünü ifade ederek şöyle gerekçelendirir: "Çünkü resûllerin bir görevi de tebliğdir. Bu tebliğin içerisine iyiliği emir ve kötülüğü nehiy de girmektedir."[24]

Mâtürîdî, yine bu âyetin tefsirini yaparken peygamberler dışında bu görevi kimlerin yapması gerektiği üzerinde açılımlar getirmeye devam ederek, peygamberlerden sonra bu sorumluluğun öncelikle imam yani halife ve idarede sorumluluğu bulunanlar ile imam tarafından görevlendirilenler olduğunu belirtir.[25]

Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini imam ve halifenin sorumluluğunda olan bir kişinin görmesi, akıllara "ulû'l-emr" kavramını çağrıştırmaktadır. Kur'ân'da ulû'l-emr kavramı *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin, sizden olan ulu'l-emre de. Sonra bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, hemen onu Allah'a ve Rasûlüne arzedin, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanan kimselerdenseniz..."*[26] âyeti ile "*Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu hemen yayıverirler. Halbuki onu peygambere ve aralarında yetkili kimselere götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya gücü yetenler, onu anlarlardı. Allah'ın üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız."*[27] âyetinde geçmektedir. Bu âyetlerde geçen söz konusu terime Mâtürîdî'nin; umera[28], ulema[29], Hulefâ-i Raşidîn ve vulatu'l-emr[30] anlamları yüklediği görülmektedir. Dolayısıyla iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi ulû'l-emr olarak öncelikle devletin başındakiler ile onun verdiği yetki sahiplerinin üzerindedir. Âlimler de ulû'l-emr kapsamına dahildir. Hatta İmam Mâtürîdî'nin yapmış olduğu açıklamalardan ulû'l-emr'den maksadın daha çok ehl-i ilim yani âlimler olduğu görüşünün ağırlık kazandığını söylememiz de mümkündür.[31] Ancak bu sınıfın emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri yerine getirecek üçüncü bir grupta değerlendirilmesi daha uygun olabilir.

Mâtürîdî'nin devlet yöneticilerinin, toplumda emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirmekten sorumlu kişilerin en başında geldiği şeklindeki bu çıkarım, daha sonraki Mâtürîdî âlimler tarafından da özellikle "imamın

23 Lokman, 31/17.

24 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* XI/234.

25 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* XI/234.

26 Nisa, 4/59.

27 Nisa, 4/83.

28 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* III/293-294.

29 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, III/299-302.

30 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* III/354-355.

31 Mâtürîdî'nin ul'ûl-emr'den maksadın âlimler olduğu görüşüyle ilgili geniş bilgi için bkz: Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* III/293-303.

(halifenin) görev ve sorumlulukları" içinde değerlendirilip, aynen ifade edilen bir husus ola gelmiştir.[32]

Ona göre, bir takım şartları taşıyan ehl-i ilim ve toplumda sözü geçecek kişilerin de bu sorumluluğu yerine getirmesi gerekenler arasında olması uygundur.[33]

Bu açıklamalar ışığında İmam Mâtürîdî'ye göre emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri yapacakların kimler olması gerektiği ile ilgili olarak şu şekilde bir sıralama yapmak mümkündür:

1- En başta "Resûllerin" görevleri arasındadır. Çünkü onların bir vazifesi de emri bi'l ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerdir. Bu da Resûllerin sıfatlarından olan tebliğ ile ilgilidir.

2- Peygamberler dışında bu görevi yapması gereken "İmam" veya "Halifedir". Bunun yerine getirilmesi hususunda ya imam kendisi yapar ya da imamın görevlendireceği kimseler veya kurum yerine getirebilir. Meselâ İslam tarihinde hisbe[34] şeklinde tezahür eden bir teşkilatın oluşmasıyla imamın görevlendirdiği muhtesib (hisbe işini yapan) vasıtasıyla da yerine getirildiğini görmekteyiz.

3- Bir takım şartları taşıyan kimseler tarafından yerine getirilebilecek bir görevdir. Bu şartları da İmam Mâtürîdî'den özetle şöyle tespit etmek mümkündür:

---

32 Nesefî, Ebû'l-Muîn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille,* Tah: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993, c. II, s. 431. Nesefî, İmamet ve imamın görevleriyle ile ilgili meseleye *Temhîd*'de de değinir. Ancak orda geniş açıklamalar için *Tabsıra*'yı adres gösterir. Bkz. Nesefî, *Kitabu't-Temhîd-Tevhidin Esasları*, s. 150-156; Ayrıca bkz. Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillah Saduddin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid,* Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 2010, (Ömer Nesefî'ye ait olan Arapça *"Akaid"* metni bölümü), s. 85-86.

33 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* XI/234.

34 Hisbe: Arapcada "hesap etmek, saymak; yeterli olmak" anlamlarındaki hisab kökünden türeyen ihtisab, sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek, çirkin bir iş yapanı kınamak, hesaba çekmek mânasına gelmektedir. İhtisab mastarından türeyen bir isim olan hisbe kelimesi ise, terim olarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l münker prensibi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Hz. Peygamber çarşı, pazar ve sokakları denetlemek, gayr-ı meşrû davranış ve eylemleri önlemek için bazı şahısları görevlendirmiştir. Bu uygulama Hulefa-i Râşidîn zamınında da sürmüştür. (Cengiz Kallek, "Hisbe", DİA, İstanbul 1995, c. I, s. 135); Hisbe, "adâlet ve fazileti dinî esaslara göre ve her muhit ve devirde alışılagelen örf ve adetlere uygun olarak tahakkuk ettirme maksadıyla fertlerin, din, ahlâk iktisat yani genel olarak toplumsal alanda refahını, huzurunu temin için devletin hususi görevliler yoluyla ifa ettiği idarî bir kontroldür. İhtisab da denir. İhtisab işini yapana muhtesib denir." (Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı, Bir İslâm ve Tarih Müessesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi,* Ankara 1975, s. 14); Hisbe işine, zabıta göreviyle yükümlü bir kurum niteliği kazandırılmıştır. Tarihte tüm müslüman devletlerde bu müessese resmî hüviyet kazandırılarak iyiliği emretmek ilkesi devlet eliyle tatbik edilmiştir. Bu kurumun varoluş gerekçesi ve meşrûiyet dayanağı Kur'ân'ın iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesidir. Bu ilke sadece ferdî gayretlere bırakılmamış, bu işle özel olarak ilgilenen resmî bir kurum tesis edilerek devletin özel görevlilerle yürüttüğü, dinî, ahlâkî esasların hâkim olmasını ve çiğnenmemesini sağlamaya yönelik bir sosyal kontrol işlevi gören bir göreve dönüşmüştür. (Yüksel Demirkaya, Dumlupınar Üni. Kamu Hukuku Öğretim Elemanı), *Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı,* yer ve tarih yok.

i. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapan kişi en başta kendisi ilmiyle âmil olmalıdır. Söylediklerini yapan salih kişi olmalıdır ki sözü tesir etsin.[35]

ii. Sabırlı olmalı. Bu görevi yerine getirirken gelecek sıkıntılara göğüs gererek sabırla karşılık vermelidir.[36]

iii. Yumuşak olmalı. Sert ve katı tutum insanları uzaklaştıracağından yumuşak bir tavırla hareket esas olmalıdır.[37]

iv. Affedici ve merhamet sahibi olmalı. Kindar ve diş bileyen değil insanların hatalarını büyütmeden ıslahı için gayret göstermelidir.[38]

v. Anlamayan kimseyi rencide etmek yerine gerekirse fazla uğraşmadan yüz çevirme ve ondan etkilenmemek için uzaklaşmayı bilmelidir.[39]

1.3. Kimlere "Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker" Yapılmalı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevi yerine getirilmesinde dikkat edilmesi gereken diğer bir hususta kimlere karşı yapılacağıdır. Yani iyiliği emre ve kötülüğü nehye muhatap olanların kimler olduğu meselesidir. Buna dair İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilat'*ında ulaştığımız bilgileri şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin muhataplarından biri müslümanlardır. Müslümanlar hem daha iyi olanı yapmaya teşvik edilirken, hem de kötülüklerden uzak durmaya ve kötülüklere götürecek yollara karşı da uyarılmalıdır.[40]

b- Muhataplardan diğer biri de ehl-i fısk[41] ve sefehdir.[42] Bunlar ehl-i İslâm

35 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/393, 395.

36 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* XI/234-235.

37 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VI/145-146.

38 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/456-457.

39 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/457.

40 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159-160.

41 Ehl-i Fısk: Belirli bir sınırı aşmak anlamına gelen fısk, haktan sapmak, Allah'ın emirlerine uymayan günahkâr mü'min anlamlarına gelir. (Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü,* DİB Yayınları, Ankara, s. 88).

42 Sefeh: Sefih, sözlükte "ahmak, cahil, malını israf edip savuran" anlamına gelen sefih, bir fıkıh usulü terimi olarak, malını yerli yersiz saçıp savuran kimse demektir. (Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü,* s. 584); Sefeh, akla ve şeriata aykırı bir şekilde kişiye ameli yükleyen, ferah ve gadaba yerli yersiz sevkeden aklî hafiflik. (Cürcani, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât,* Dar'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 119); İşi yerli yerinde yapmama, sözü yerinde söylememe (Toplaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 273); İmam Mâtürîdîye göre ise sefeh, hikmetin zıddı olan bir kelime olup, bir şeyin hikmetini bilmeme anlamına gelir. "Sefeh, bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanır" der. (Mâtürîdî,

olup ancak günaha dalmış ve ne yaptığını bilmeyen kimselerdir.[43] Yani aklı bu işe yetmeyen, bu işin öneminin farkında olmayan kimselere bu hususu hatırlatmanın yanı sıra ayrıca günaha dalmış, günahın çirkin yüzünü göremeyenleri de uyarmak ve bundan vazgeçirme gayreti de bunun içerisine girmektedir. Burada dikkatimizi çeken husus İmamın ehl-i sefeh ve fısk tabirlerini kullanmasıdır. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin kimlere yapılacağına da işaret ediyor diyebiliriz. Ayrıca diğer bir hususta İmam, ma'rûf ve münker kavramlarına konumuzun kapsamı kısmında başta verdiği çerçeve dâhilinde bu görevin nasıl ve kime yapılacağına dair açıklama yapıyor diyebiliriz. Yani ma'rûf nasıl ki sahih aklın ve selim tabiatın kabul ettiği ve münker de bunun tersi ise o halde emri ma'rûf yapmak ve nehyi münker de bulunmak da ehl-i sefeh ve fıska olmalıdır. Aklı yetmeyen, işin farkında olmayan ve günaha dalmış kimselere karşı iyiliği emir ve kötülüğü nehiy uyarma babında yerine getirilmelidir mânası çıkarılabilir.

c- İyiliği emir ve kötülüğü nehyin diğer bir muhatabı ise müslüman olmayanlardır.[44] Müslüman olmayanlara karşı bu görev yerine getirilirken beyan ve tebliğ esas olmalı ancak taat konusunda zorlayıcı olmamalı yorumunu nakleder.[45]

1.4. "Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker"in Pratiği/Uygulanışı

Mâtürîdî emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'in pratikte nasıl uygulanacağı ile ilgili olarak görüşlerini selim akıl çizgisinde ve Kur'ân'a dayandırarak ifade etmiştir, denilebilir. Zira o, ilkenin uygulanmasını esas olarak *"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir."*[46] âyeti çerçevesinde hareket etmek gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevinin nasıl yerine getirilecek olması, kuşkusuz bu görevin kimlere karşı yapılması gerektiği ile doğrudan alakalı görünmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu görevin kendilerine yapılması gereken kimselere göre, pratikte uygulanacak yöntemlerden bahsettiğini söyleyebi-

Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, s. 273; 276). İmam Mâtürîdî'nin sefeh hakkındaki geniş açıklamaları için bkz. (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 273-281).

43 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* XI/234-235.

44 Mâtürîdî, *Te'vilat'ul-Kur'ân,* II/146, 196; IV/399, 586.

45 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159.

46 Nahl, 16/125.

liriz. Bu yüzden de bu iki faktör "yani kimlere karşı ve nasıl yapılmalı" birlikte düşünüldüğünde şöyle bir tasnif yapmak mümkündür:

1.4.1. Müslümanlara Uygulanışı

1-Salih Müslümanlar: Bunlardan kasıt, gerçekten iman etmiş ve ellerinden geldiği kadar Allah'ın emirlerine uymaya, yasaklarından kaçınmaya çalışan, devamlı fısk ve günah içerisinde olmayıp, kabahatte ısrar etmeyen kimselerdir. Görünüşte bu kimselere karşı iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak görevi yapmaya gerek yok gibi düşünülebilir. Oysa İmam Mâtürîdî, bu kesimlere de iyiliğe teşvik ve olası kötülüklere karşı sakındırmak ve uyarmak şeklinde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılabileceğini düşünmektedir. Bu kesimlere karşı bu görevi yaparken ise şiddet, cebr gibi olumsuz yöntemler kullanmaya gerek olmadığı için de hikmetle çağırmak ve güzel nasihatler şeklinde Kur'ân'da dikkat çekilen yöntemleri kullanmak gerekir.[47]

2-Ehl-i Sefeh-Ehl-i Fısk Olan Müslümanlar: Bunlar, mü'min ve müslüman oldukları halde hikmete aykırı davranan, neyin hikmet, neyin sefeh olduğunu bilmeyen, kimi zaman cehaletle günaha giren, kimi zaman da girdikleri günahtan çıkamayarak devamlı o günah içinde kalan kimseler olarak ifade edilebilirler. Hâricîler ve Mu'tezile'nin mürtekîbu'l-kebîre olarak görüp, iman isminden çıktıklarını ifade ettikleri kesimler olarak da söylenebilirler. Adı geçen fırkalar, bu gruba girenleri, mü'min saymadıkları veya ne mü'min ne kâfir gördükleri için, o kimselere karşı aşırı şiddete varan uygulamalarla emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılmasını caiz görmüşlerdir.

Oysa İmam Mâtürîdî, iman-amel münasebeti bağlamında büyük günah işleyen kimseyi mü'min olarak değerlendirmekte ve dolayısıyla onlara kâfirlere, müşriklere karşı kullanılan yöntemlerle yaklaşılmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre bu tür mü'minlere yapılacak emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker'in başta zorlama ve icbar yöntemleri olmaması gerektiğini, beyan yöntemiyle bu görevi yerine getirmek gerektiğini ifade eder. Beyan yönteminden kast edilen, kişiye yapması gerekenin ne olduğunun açıklanması, bu konuda bilgi eksikliği veya yanlış bilgilenme gibi cehalet sayılan bir yetersizliği varsa, doğrusunun öğretilmesi ve sorumluluğunu kendi iradesi ile yerine getirmeye ikna edilmesidir. Mâtürîdî, "Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."[48] âyetini tefsir ederken, "la ikrâhe fi'd-dîn" cümlesinin ümmet-i Muhammed'den iman etmiş kimseler

47 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* IX/417; II/159-160.

48 Bakara: 2/256.

için nasıl anlaşılması gerektiğine değindiği yerde, mezkûr hususlara işarette bulunmaktadır. Ona göre "Bir kimse müslüman olduktan sonra taat için zorlanmamalıdır. Çünkü Allah mü'minlerin kalplerine imanı sevdirmiştir. Bundan dolayı zorlama olamaz. Bir müslümanın bir takım işleri yerine getirmeye zorlanması ona şiddet uygulamak ve meşakkat vermek demektir. Önceki ümmetler için şiddet uygulamak ve meşakkat söz konusu idi. Ancak Yüce Allah bu ümmetten şiddet ve meşakkati kaldırdı ve onlar için kolaylık diledi. Bu yüzden din hususunda bu ümmet zorlanmamalıdır."[49]

Mâtürîdî, mü'minlerin işledikleri günahların Havâric ve Mu'tezile'nin iddialarının tersine onları küfre götürmeyeceğini söyler. Ancak günahkâr olmalarından dolayı tövbe etmeleri gerekir. Yapılan tövbenin onların günahlarının bağışlanmasına sebep olacağı ümit edilir. Bir mü'min, küfürden, nifaktan, imansızlıktan dolayı değil, başka birtakım âmillerden dolayı günah işler. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, aslında onun takipçisi olduğu İmam Azam Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden farklı değildir. Nitekim Ebû Hanîfe de özellikle *Âlim ve'l-Müteallim*'de imanın amelden farklı olduğuna değinmekte[50] ve mü'minlerin çoğu zaman şehvet gibi duyguların galip gelmesi yüzünden günah işlediklerini ifade etmektedir.[51] Mâtürîdî âlim Sâbûnî'nin "İlahi emre muhalefet ve nehyolunanı irtikâb etmeye gelince -ona muhalefeti helal telakki etmemek ve yasağı hafife almamak şartıylabu, ne tekzîb sayılır, ne de ilahi emir ve yasağı red mânası taşır; bu hal olsa olsa aşağı arzuların ağır baskısından, taassuptan, kibirden ve tembellikten doğan bir şeydir."[52] Açıklamaları da İmam Âzam ve Ebû Mansur Mâtürîdî'nin görüşleriyle paralellik arzetmektedir.

Mâtürîdî, ayrıca kişinin mübtela olduğu bir kötülüğü bırakmasının, hemen yerine getirilebilecek bir şey olmadığını, ona olan alışmışlık halinin değişmesi ve o kötülüğün terki için zaman gerektiğini ve bu konuda sabretmenin gerekli olduğuna dikkat çekerek,[53] psikolojik tahliller yapar ve bu suretle günah işlemenin, küfür ve imansızlıkla bir ilgisinin olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Müslüman ve mü'min olan kimseleri günahından dolayı dinden çıkarmak, Allah'a karşı da işlenmiş bir suçtur. Zira böyle bir durumda Cenâb-ı Hakk'ın Afüv, Gafûr, Rahîm diye isimlendirilmesi anlamını yitirmektedir. Bunun yanında söz konusu görüşün sahibi bu telakkisi sebebiyle Afüv, Gafûr ve Kerîm diye bildiği Allah'ın kendisine düşman olmasını gerekli hale getirmiş olur; aynı kişi

49 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159-160.

50 Bkz. Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *Vasiyye* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2016, s. 11-16.

51 Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasiyye* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), s. 18.

52 Sabûnî, Nureddin, *Bidaye fi Usuli'd-Dîn-Mâtürîdîyye Akaidi,* çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1995, s. 162.

53 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 414-417.

bağışlayıcılık ve esirgeyicilik vasfını nefyedip her katı yürekli ve kötü huylu kimsenin nitelendirilebileceği vasıfları yakıştırdığı yüce varlığa karşı da düşmanca tavır takınma durumuna düşer ve sonunda başkalarına nisbet ettiği küfür ve ebedî azaba kendisi düçâr olur. Zira Rabbin sıfatlarını tebdil eden bu tutum, günahların en büyüğüdür."[54]

Hucurat suresi 49/9. âyette mü'min bir topluluğa karşı haksız yere savaşarak zulmedenler, kâfir olarak değil "mü'min" olarak nitelenmekte ve bu yaptıkları günah da "bağy" olarak isimlendirilmektedir. Böylesi bir bâğî topluluğa dahi öncelikle âyetin tasrihiyle ıslah edici bir şekilde yaklaşmak öncelenmiştir. Eğer ıslah edici girişimleri kabul etmezler ve zulümlerinde ısrar ederlerse ancak o zaman şiddet kullanmanın caiz olacağı bildirilmiştir. Ancak Mâtürîdî bu şiddetin her zaman illa kılıç olması gerekmediğini, zalim tarafla mücadelede farklı yolların her zaman mümkün olabileceğini, fakat başka bir ihtimal kalmadığı takdirde silah kullanarak savaşmaya en son çare olarak başvurulabileceğini söylemiştir.[55] Onun bu izahlarının, mü'minlere karşı her zaman leyyin yani rıfk ile ve yumuşak yöntemler kullanarak emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak gerektiği şeklinde anlaşılması doğru olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre mürtekîb-i kebîre sahibinin dinden dışlanmak yerine İslâm içinde kaldığını söylemek daha uygundur. "Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah'a dönün.!"[56]; "Ey iman edenler! Hepiniz Allah'a tövbe ediniz (ki kurtuluşa eresiniz)"[57] âyetleri de günah işleyen kimselere "mü'minler" diye hitap ederek, onların dinle ve imanla olan bağlarını devam ettirmiştir. Halbuki Mu'tezile ve Havâric gruplarına göre bu mümkün değildir."[58]

Mâtürîdî, günah ve iman ikilemini bir arada zikrederek bunların birbirlerinden etkilendikleri ancak birbirlerini yok etmediğini, tekzip[59] ve inkâr olmadıkça iman vasfının devam ettiğini ve tövbe etmekle iman cihetinin ağır bastığını söyleyerek mürtekîb-i kebîrenin mü'min olduğu hususundaki görüşünü yinelemektedir.[60] Dolayısıyla emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker bir anlamda günahkâr insanlara kucak açmak demektir. Onları dinden, imandan, İslâm'dan çıkarmak anlamında değildir.

Mâtürîdî, irtikâb-ı kebîre ile emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilişkisini anlatırken şöyle bir aklî delillendirmeye daha gider: "Kişinin dinî vecibe-

54 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 424.
55 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* X/67-69.
56 Tahrîm, 66/8.
57 Nur, 24/31.
58 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 432.
59 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 433.
60 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 436.

lerini yerine getirmemesini, onun başlangıçta bunları dinden kabul etmediğinin kanıtı sayan kimsenin istidlali çarpık ve yanlıştır, herbir mü'minin düşünce (ve duyuş) merkezinde dinî vecibeleri inkâr etmekten sakınma kararlılığı ve bunları benimseyişini sürdürme azmi vardır. Dinî vecibenin ihlal edilişi mü'minin zihnî ve derunî kararlılığının tersine döndüğünü göstermez, zira onun zihin merkezinde bunun imkânsızlığı ilkesi mevcuttur. Şâyet o, beşerî duyguların baskısıyla meşrû çizgiyi aşacak olursa, bu durumda bile önceki kabul ve kararlılığı devam eder."[61]

Mâtürîdî'nin ifadelerinden yola çıkarak söylenebilir ki, günahkâr mü'minlere emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak isteyen bir kimsenin, o kişileri hemen cehennemlik diye itham etmesi yanlış bir yaklaşım olması yanında Allah'ın kendinin merhamet sahibi bir Rab olması inancına da ters düşmektedir. İman ettiği halde günahlardan kendisini kurtaramamış kimselere merhamet ve dua ile yaklaşıp; hikmet, yumuşak söz ve güzel bir tartışma ile emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmak gerekir.

1.4.2. Gayr-i Müslimlere Uygulanışı

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacak kesimlerden birisi de hiç kuşkusuz gayr-i müslimlerdir. Zira bunlar öncelikle İslâm'ın tebliğinin yapılacağı ve dine davet edilecek kimselerdir. Tebliğ ve davetin iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklama ilkesi içerisinde yer alması itibariyle bunlar bu ilkenin hedef kitlelerinden biridir.

Gayr-i müslimlerin gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse günümüzde bir tek tipi olmamıştır. Daha açık söylemek gerekirse doğru oldukları hak bir dini kabul eden ve bu dine göre yaşamaya çalışan farklı dinlere mensup insanlar yanında, İslâm'a ve müslümanlara düşmanlık yapan gayr-i müslimler de bulunmaktadır. Yine şirk inancı üzere bir akideyi benimsemiş olanlar yanında tevhit inancına sahip oldukları halde, ehl-i kitap gibi muharref inançları kabul edenler de vardır. Yine müslümanlarla barış içinde yaşayan gayr-i müslimler olduğu gibi, savaşmayı tercih edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla gayr-i müslimlere karşı nasıl emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacağı, onların kendilerinin bu ifade edilen hususlarla ilgili durumlarıyla yakından alakalıdır.

Mâtürîdî, kabaca iki kategoride değerlendirecek olursak müslümanlarla iyi geçinen ve savaşmayan gayr-i müslimler ile müslümanlara düşmanlık besleyerek harp yoluna başvuran gayr-i müslimlere farklı şekillerde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevinin yerine getirileceğini düşünmektedir. Onun her iki grup hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

---

61 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 440.

1-Barışçıl Gayr-i Müslimler: Bunlar Hz. Muhammed (sav.)'in getirmiş olduğu dinden başka bir dini kabul eden, İslâm'a girmemiş ancak müslümanlar ile savaşmak gibi bir yola süluk etmemiş kesimlerdir. Mâtürîdî, bunlara iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama kapsamında yapılması gerekenlerin çeşitli aşamalarının olduğunu düşünmektedir. Ona göre yapılması gereken ilk iş, onların akıllarını ikna edecek, kalplerini ısındıracak bir şekilde tebliğin yapılmasıdır.

"Dinde zorlama yoktur."[62] âyetinde *"la ikrahe fi'd-dîn"* cümlesinin gayr-i müslimlerle ilgili yorumlarını yapan Mâtürîdî, "hiçbir gayr-i müslim'in iradesi elinden alınarak dini kabul etmeye zorlanamayacağını" ifade etmekte ve böyle bir uygulamayı İslâm adına kabul edilemez bulmaktadır.[63] *"Allah size dinde* üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi" âyeti ile de tebliğ adına zorlama olmayacağı konusundaki Kur'ânî tavrı pekiştirmektedir.[64]

Barışçıl gayr-i müslimlere yapılması gereken ılımlı davetin, *"Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan menetmez. Şüphesiz Allah, âdil davrananları sever."*[65] âyetiyle bildirildiğine işaret eden Mâtürîdî şunları söyler: "Birilerine adaletin emredilmesi birilerine emredilmemesi, şeklinde bir ikilem yoktur. Ne dost ve ne de düşman adâletten nehyedilmez. Allah Teâla'nın şu sözünü görmüyor musun: 'Bir topluma olan kininiz sakın ha sizi adâletsizliğe itmesin. Adil olun.'[66] Bu âyet düşmanlık anında bile adâletin terkinin helal olmayacağını bildirmektedir."[67] Mâtürîdi, âyetle ilgili yorumlarında adâlet konusunda emir ve nehiy yapılırken müslim, gayr-i müslim farkının gözetilemeyeceğini ve hak, adâlet gibi kavramların beynelmilel hukukî normlar olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle de adâlet ve haktan nehyetmenin mümkün olamayacağını belirterek, adâlet konusunda ayrımcılığın doğru bir davranış olmadığını vurgulamaktadır.

Mâtürîdi'ye göre müslümanlara düşmanlık beslemeyen ve düşmanca eylemler içerisinde olmayan gayr-i müslimlere *"ve cadilhumbilletihiye ehsen"* emri mucibince "yumuşak sözle ve kol-kanat gererek (merhametle) en güzel bir şekilde mücadele etmek gerekir ki, dini kabul ve Rabbe boyun eğsinler."[68] Dolayısıyla onlarla inatlaşmadan, onlara sevdirerek ve anlatarak ikna etme yolu tercih edilmelidir.

"Cadilhumbilletihiye ehsen-en iyi biçimde mücadele etme" nin nasıl olması gerektiği üzerinde de duran Mâtürîdi, bunu, Allah'ın vasıflandırdığı tarzda ve

62 Bakara: 2/256.
63 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159.
64 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/160.
65 Mümtehine, 60/8.
66 Maide, 5/8.
67 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* IV/112-113.
68 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VIII/216.

Kur'ân'da geçen peygamber ve nebîlerin, inanmayanlarla olan mücadelesi şeklinde olmalıdır[69] diye açıklar. Dolayısıyla başka din mensuplarına deliller ve hüccetler getirerek İslâm'ın hak din olduğunu ispat etme yoluna gidilir ve onların inkârlarının boş, inançlarının yanlış olduğu gösterilmeye çalışılır.[70] Yine benzer şekilde onların delilleri çürütülerek, iddialarının yanlışlığı ortaya konmaya çalışılır. Bu faaliyetler de meşru münazara kuralları içerisinde yapılmalıdır.

Şâyet gayr-i müslim muhataplar, kendilerine yapılan daveti kabul etmezler ve her türlü delil ve hüccete karşı inançlarından ve dinlerinden vazgeçmezlerse o zaman, cizye vermek ve müslümanların hâkimiyetini kabul etmek şartı ile kendi hallerine bırakılır. Bu hükümleri kabul edenlere karşı yine cebr, şiddet ve kıtal şeklinde hiçbir yöntem dinen uygulanamaz[71] görüşünü Mâtürîdî dile getirmektedir.

2-Düşmanlık Yapan Gayr-i Müslimler: Bunlar müslümanlara karşı barışçıl bir yaklaşım içinde olmayı reddeden, hatta İslâm'ı ve müslümanları yok etmek için çalışan ve düşmanca faaliyetler içinde bulunan gayr-i müslimlerdir. Mâtürîdi, bunlara karşı emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken de yine ılımlı ve olumludan başlayarak merhale merhale bir yaklaşım sergilemeyi doğru bulur. Tıpkı barışçıl olan gayr-i müslimlere yapıldığı gibi, bunlara da önce tebliğ, münazara, nasihat gibi yöntemler kullanılarak, onlar da düşmanlıklarından vazgeçmeye çağrılmalıdırlar. Ancak gösterilen tüm iyi niyetlere, yapılan tüm olumlu çağrı ve girişimlere rağmen düşmanlık yapmaktan vazgeçmezlerse, kademe kademe daha ağır yaptırımların denenmesi, yine sonuç alınamadığı takdirde en nihâyetinde kılıca sarılma yoluna başvurulması gerektiğini düşünür. O'na göre başka yöntemler ile netice alınabilecekken, onları terk edip, hemen kılıca başvurmak hikmet olmadığı gibi, dinen de doğru değildir.[72]

Mâtürîdî, müslümanlara, günahkâr mü'minlere, barışçıl gayr-i müslimlere ve düşmanca tavır sergileyen gayr-i müslimlere farklı farklı şekillerde emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yapılacağını belirtmek yanında, genel anlamda bu ilkenin uygulanmasında dikkat edilmesi gereken bazı hususlara da işarette bulunur. Bunları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Ilımlıdan şiddetliye doğru bir gidiş tercih edilmelidir. Daha olumlu yöntemler uygulanmadan, olumsuz ve şiddet içeren yöntemlere başvurulmamalıdır. İkna yoluyla netice almanın mümkün olacağı yerde, hemen kılıca sarılmak doğru bir yöntem değildir.

69 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VIII/218.

70 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* VIII/219.

71 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159-160.

72 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* II/159; VIII/217-219; IV/399.

2. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker yaparken, yaklaşımlara hâkim olan duygunun düşmanlık değil, merhamet olması gerekir. Bu görevi yerine getirirken insanları cezalandırmak değil, onları hidâyete sevk etmek gayesi güdülmelidir. Günah işleyeni hemen tekfir etmeden, onun ıslahı için kapı aralanarak tebliğ ve irşatta bulunulmalıdır. Aksi takdirde iyiliği emretmek dayatma, kötülükten nehyetme ise zorlamaya dönüşür ve tam tersine istenmedik neticeler doğurabilir. Kötülükten sakındırmak adına daha büyük kötülükler yapılmasına sebep olunabilir.

3. Bu görevi yapacak olan kimseler öncelikle ihlaslı olmalı, nefsânî duygularla hareket etmemeli, söyledikleriyle kendileri âmil olmalıdırlar. Kişinin kendi yapmadığı şeyleri başkasından istemesi veya kendi yaptığı şeyi başkalarının yapmamasını talep etmesi "*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz"*[73] âyetine de aykırı bir davranıştır.

4. Muhataptan yapması veya yapmaması istenilen hususlar, İslâm'ın temel prensiplerine uygun olmalı ayrıca hüccet ve delile dayanmalıdır.[74] Zan ve kişisel görüşlerden uzak olmalı, İslâma uymayan indî fikirler ise hiç olmamalıdır. Ayrıca şahsiyet ve enaniyet sergileyen yaklaşımlardan da uzak durulmalıdır.

5. Dost, düşman, müslim ve gayr-i müslim, kim olursa olsun hak ve adâlet konusunda herkese eşit davranılmalıdır. Adâletsiz davranarak iyiliği emir ve kötülüğü nehiy asla yapılamaz.

6. Yapılması veya yapılmaması istenen hususlar insan fıtratına uygun şeyler olmalı, muhal şeyler olmamalıdır. İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak bir hak olarak Allah'a ait iken, yani emir ve yasaklama Allah'ın hükümranlığında olduğu halde, Allah kendisi için bile "O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi."[75] "Allah kimseye çekemeyeceği yükü yüklemez"[76] buyurmuştur. Mâtürîdî'ye göre emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker görevini yapmak, daha önce de geçtiği üzere, en başta peygamberlerin vazifesidir. Peygamberler Allah'tan aldıklarını tebliğ eden kimseler olduklarına göre onlar da muhal olanı teklif etmemişlerdir. Dolayısıyla bu görevi yapacak olan kimseler de, tıpkı Allah ve elçileri gibi insanlara müstahil ve mümteni' olan şeyleri emretmekten veya kaçınmaları imkânsız olan şeylerden sakındırmaktan uzak durmalıdırlar. [77]

---

73 Saf, 61/2.

74 Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* IX/418.

75 Hac, 22/78.

76 Bakara, 2/286.

77 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, IX/418.

7. Bu görevi yaparken acelecilik göstermemeli ve tedrîci bir yaklaşım içinde olunmalıdır. Zira kişilerin alışkanlıklarını bir anda ve kolayca terk etmeleri beklenemez. Bu yüzden onlara kendilerini, kendi iradeleri ile değiştirmek için fırsat ve zaman tanımak gerekir.[78]

8. Kişiyi kötülüğe sevk eden psikolojik ve çevresel etkiler de göz önünde bulundurulmalıdır. Gerek psikolojik, gerek sosyal ve çevresel sebepleri bilerek, görerek ve anlayarak kişileri kötülüğe iten sebeplerden önce zemini kurutulmaya çalışılmalıdır. "Def'i mefâsid celb-i menâfiden evladır."[79] yani zararı önlemek, fayda elde etmekten önce gelir" ilkesini akılda tutarak hareket etmek gerekir.

Şimdiye kadar tüm anlatılanlardan İmam Mâtürîdî'nin emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ile ilgili görüşleri çerçevesinde şu tespitin yerinde olduğu görülür: "Mâtürîdî yaşamış olduğu çevrenin etkisiyle İslâmın temel prensipleri doğrultusunda bir din anlayışı geliştirmiştir diyebiliriz. Bu çevrenin gayr-i Arap ve merkezi otoriteden uzak oluşu, kendisinin gündelik siyasetle uğraşmayışı Mâtürîdî'nin bağımsız ve hür düşüncesini kolaylaştırmış ve akla dayalı sağlam bir din anlayışı oluşturmuştur. Bu din anlayışında yaratılanlarda Allah'ın rahmet sıfatının eserini görme ve Allah'ın herkese karşı adâletli davranma emri, İmam Mâtürîdî'de bütün yaratılanları hoş görme, yaratılıştan dolayı kendilerine hak ettikleri değeri verme, her şeyi yerli yerine koyma şeklinde tezahür etmiştir."[80] Diyebilmemiz yerinde bir tespit olur kanaatindeyim.

Mâtürîdî düşünce evrenin yaratılış gaye ve hikmetini büyük oranda insan merkezli olarak ele almaktadır. İnsanın yaratılış gaye ve hikmetini ise, imtihan olarak ortaya koymuştur. Bu sınavın içinde insan, bir taraftan yaratıcısını tanımak ve ona inanmak gibi inanca yönelik bir sorumluluğun yanısıra, öbür yandan da emir ve yasakları yerine getirmek gibi amelî ve ahlakî bir sorumlulukla yükümlüdür.[81] Bu sorumluluk onu daima hareket halinde tutmuş ve böylelikle etrafındaki insanlara da bu uğurda fayda sağlama gayesini gütmüştür. Amaç insanlara dünya ve ahirette faydalı olmaktır.

Mâtürîdî'nin yorumlarından "İslâmiyet'in, benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür."[82] Mâtürîdî gelenek, "İslâmî

---

78 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi,* s. 414-417.

79 Ulvi, Ali, *Telhisu Kavaidi Külliyye Ve Istılahatı Fıkhiyye*, İstanbul h. 1317, s. 57 (https://acikerisim.tbmm.gov. tr/xmlui/handle/11543/1061, 17.09.2017); Nursî, Said, *Kastamonu Lahikası,* Envar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 130.

80 Sarıkaya, Saffet, Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, İFAV, İstanbul 2012, s. 121.

81 Arslan, Hulusi "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,* Yıl: 2, s. 4 (Temmuz-Aralık 2009), s. 89-90.

82 Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdî,* DİA, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 155.

değerlere samimiyetle inanan, fakat içten ve dıştan gelen etkiler sebebiyle davranışlarında küçük ve büyük hatalar işleyen insanları dindışı saymanın, ilahî rahmeti daraltmaktan başka, önemli sakıncaları da doğuracağına kanidir. Özellikle Haricî anlayışa göre, davranışlarında dini açıdan hatalı olan kişinin toplumun dışına itilmesi, İslâm'ın büyük özen gösterdiği birlik, beraberliği bozar, toplumu, dışlayan ve dışlanan zümrelere ayırır."[83] Bunun acı ve istenmeyen bir sonucu olarak müslüman toplum içerisindeki insanlar arasında mezhep çatışmalarına yol açar. Bu da Müslümanların ayrışmasına, kuvvetinin ve birliğinin zayıflamasına belki de dağılmasına sebep olabilir. Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini yorumlayıp, açıklarken aşırılıklardan uzak, insanın fıtratına uygun, anlayış ve kabule dayalı bir yaklaşım ve metot ortaya koymuştur.

Sonuç

Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker/iyiliği emretmek, kötülüğü önlemek İslam kültüründe ilkesel bir şekil almıştır. Bu ilke bir toplumun başarısı, faziletli bir hayat sürmesi ve adâleti tesis etmesi için her müslümanın uyması ve uygulaması gereken en önemli görevleri içerisinde barındırmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan kelâm ekollerinin ana gayelerinden biri de Kur'ân ve sünnetin emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ile ilgili çizmiş olduğu bu yolda gitmek olmuştur. Onlar da bu gayeyle iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak ilkesini ele almışlar ve bunu uygulama adına farklı metotlar geliştirmişlerdir.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesini uygulama esasları arasında sayan ilk mezhep olan Hâricîler ile bu ilkeyi, beş temel prensibi arasında sayan Mu'tezile'nin bu ilkeyi anlama ve uygulama tarzları ile İmam Mâtürîdî'nin anlama ve uygulama tarzı farklı olmuştur.

İmam Mâtürîdî emri bi'l-mâ'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesinde akıl ve nakille bilinen her iyiliğe ma'ruf derken, akıl ve nakille bilinen her kötülüğe münker diyerek ma'ruf ve münker kavramlarının mânalarını çok geniş tutmuştur. Bu konuya yaklaşırken de hüsün-kubuh yani güzel-çirkin veya iyi-kötü kavramlarına yaklaşımı hem aklî hem de naklî olmuştur. Yani bu meselenin anlaşılması akılla olmasının yansıra aklın sınırlılığından dolayı nakle ve vahye de ihtiyaç vardır. Naklin rehberliğinde bir şeyin iyi ve çirkin oluşu akılla bilinebilir. Bu konuda da Mâtürîdî'de akıl-nakil birlikteliğinin ön plana çıktığını ve akılla naklin tenakuza düşmek yerine birbirini destekleyici mahiyette olduğu söylenebilir. Ne akıl, nakil

83 Topaloğlu, Bekir, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 213.

yerini tutar ne de nakil, aklı bir kenara atar. Aralarında bir uyum bulunmaktadır. Bundan dolayı Mâtürîdî'de akıl-nakil birlikteliği ma'rûf ve münkerin anlaşılmasında da kendini göstermektedir.

Mâturîdi'nin düşüncesinde iman kalbin ameli olup, organlarla yapılan ameller ise onu destekleyen ve devamına yardımcı olan unsurlardır. Ameldeki eksiklik veya günahlar kişiyi dinden çıkarmaz. İnkâr etmedikçe, helâlı haram haramı helâl saymadıkça kişi iman dairesindedir. Buradan yola çıkarak Mâtürîdî, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi münker yaparken günahkâr mü'minleri din dışına itmeden, af kapısının açık olduğunu vurgulayarak İslâm dairesi içinde değerlendirilmeleri gerektiği üzerinde durur. Yoksa dinden çıkarmak için gayret gösterilmesinin doğru olmadığı, kişiyi günaha sevkedici çeşitli âmilleri de göz önünde bulundurarak hareket etmek gerektiği ve netice de müslümanı İslâm içinde tutarak daha iyi bir müslüman olması için çaba sarfetmenin daha uygun ve tutarlı bir davranış olacağına vurgu yapmaktadır.

Mâturîdî ilkeyi uygulama hususunda sert, katı ve zorlayıcı olmak yerine insanların ikna edilmesi cihetine gitmeyi esas aldığını söyleyebiliriz. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerden amaç toplum düzeninde iyi ve güzel şeylerin yayılmasını sağlamak, desteklemek ve kötülüğe engel olmak, kötülüğün yayılmaması için gayret göstermektir. Mâtürîdî bu görevin ümmet içinden bir grubun yapmasıyla gerçekleşebileceğini kabul etmekle birlikte herkesin kendi kudreti ölçüsünde emri bi'l-mâ'rûf ve nehyi ani'l-münker yapmasının da elzem olduğu üzerinde durur. Ancak bunu yapanın sorumluluğunun da kişiye ve sahip olduğu yetkiye göre değiştiğini söylemek daha uygun olur.

Mâtürîdî'ye göre iyiliği emreden veya kötülüğü nehyeden kişinin, emrettiği veya nehyettiği hususları öncelikle kendisinin uygulaması gerekir. Bunu yaparken de ihlas, samimiyet ile irşat ve tebliğde bulunması yerinde olacaktır. Ayrıca tebliğ eden kişi, beyan bulunurken yumuşak bir dil ve tavır kullanması, affedici ve merhamet eksenli hareketi esas alıp, kin ve nefret söylemlerinden uzak durması gerekir. Şahsiyet yapıp karşıdakine kin beslememeli ve bıktırmamalıdır. Bunun yanı sıra şu hususta önemlidir ki, bir müslüman, kötülüğü yapan kişiden ziyade kötülük fikrine nefret duymalı; kötülüğü yapana ise bu davranışı terk etmesi için hem fiilî hem de kavlî dua etmelidir.

Mâtürîdî düşüncenin iyiliği emir ve kötülüğü nehyederken üzerinde durduğu diğer bir hususta tedricîlik ilkesidir. Bu ilke hem iyiliği emir hem de kötülüğü nehiy yönlerini kapsamaktadır. Bunun yanı sıra kişiyi kötülüğe sevk eden çevresel etkiler ve faktörler de göz önünde bulundurulmalıdır. Bunların olumsuz etkilerini en aza indirecek yöntemlere başvurmalı ve tebliğ yaparken muhatabın etkisi al-

tında kaldığı bu tür olumsuzluklara dikkat edilmesi tebliğ açısından daha uygun olacaktır.

Burada şu noktaya da dikkat çekilmelidir ki dinde zorlama olmamakla beraber salih amel işlemeye de teşvik, kötülüğün yayılmaması için ise gayret vardır. İnsanların özgür iradeleri ile seçimde bulunmaları teşvik edilmeli, içten gelen, gösterişsiz ve samimî duygular harekete geçirilmelidir. Hiçbir insan bir dine veya düşünceye girme konusunda zorlanmamalıdır. Eğer zorlama olursa münafıklığın yaygınlaşmasına yol açabilecektir. Bundan dolayı kendi arzusu ile zorlama olmadan dine giren birinden inançlarına bağlı kalmasını istemek de dinî bir gereksinimdir. Ancak başkalarının alanına girmediği ve gerekmediği sürece bireye müdahale etmek doğru değildir. Bununla beraber alenen işlenen kötü bir davranış başkalarının haklarını çiğnemek anlamına geleceğinden psikolojik ve hukukî tedbirler alınabilir, kimi uygun müeyyideler uygulanabilir. Bunun da kimi zaman sosyal otoriteyle kimi zamanda siyasî otoriteyle yerine getirmek mümkündür.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki sosyal otoriteden maksat ise sosyal dokuyu oluşturan insanların sahip olmuş olduğu örf, gelenek, görenek ve kültür seviyelerinin bir yansıması olarak onlarda var olan kamuoyu gücüdür. Bu kamuoyu gücünü iyiliği emir ve kötülüğü nehiyde de kullanabilmemiz mümkündür. Bu sebeple bu kamuoyu gücünün çoğu zaman siyasal otoriteden daha da etkin ve tesirli olabileceğini söylememiz mümkündür. Misal olarak insanların beğenmediği bir konuda başlatılan bir imza kampanyası bile iyiliğin yerleştirilmesinde ve kötülüğün engellenmesinde etkin ve etkili rol oynayabilmektedir. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir: Televizyon programları yapmak, bildiri yayınlamak, tiyatro gösterileri yapmak, internet ortamında çeşitli paylaşımlarda bulunmak, sosyal yardım kampanyaları düzenlemekle yapılabileceği gibi gönüllü kuruluşlar, vakıf ve dernekler aracılığıyla bu prensibin sosyal hayatta daha etkili ve verimli bir şekilde uygulanması mümkündür. Böylelikle kötü huyları kendinde alışkanlık haline getirenler, dinî hassasiyetlere duyarlı halk tarafından otokontrol sistemiyle hatalarını terk etmeye yönlendirilebileceği gibi iyiliklerin bu yolla daha yaygın hale getirilmesi de mümkün olacaktır. Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkeri bu açılardan da değerlendirdiğimiz zaman bize iyiliği yayma ve kötülüğe engel olmayı uygulama açısından farklı metotlar keşfetmemize yardımcı olacaktır.

Kaynakça

Arslan, Hulusi "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,* Yıl: 2, s. 4 (Temmuz-Aralık 2009).

Cürcani, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât,* Dar'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Demirkaya, Yüksel, Dumlupınar Üniversitesi Kamu Hukuku Öğretim Elemanı), *Osmanlı Devletinde Belediye (Hisbe) Teşkilatı,* yer ve tarih yok.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *Vasiyye* (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), Çeviren: Mustafa Öz, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2016.

Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü,* DİB Yayınları, Ankara 2010.

Kallek, Cengiz, "Hisbe", DİA, c. I, TDV. Yayınları, İstanbul 1995.

Kavakçı, Yusuf Ziya, *Hisbe Teşkilatı, Bir İslâm ve Tarih Müessesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi,* Ankara 1975.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Semerkandî, *Te'vilatu'l-Kur'ân,* Daru'l-Mîzan, İstanbul 2005.

_____, *Kitabu't-Tevhîd,* Hazırlayan: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî,

İsam Yayınları, Ankara 2003.

_____, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi,* Çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995.

Nesefî, Ebû'l-Muîn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille,* Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1993.

_____, *Kitabu't-Temhîd li Kavaidi't-Tevhid-Tevhidin Esasları,* Çeviren: Hülya Alper, İz Yayınları, İstanbul 2007.

Nursî, Said *Kastamonu Lahikası,* Envar Neşriyat, İstanbul 1992.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebû Yüsr Muhammed, *Usuli'd-Dîn-Ehli Sünnet Akaidi,* Çeviren:

Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.

Sabûnî, Nureddin, *Bidaye fi Usuli'd-Dîn-Mâtürîdîyye Akaidi,* Çeviren: Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1995.

Sarıkaya, Saffet, Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, İFAV, İstanbul 2012.

Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillah Saduddin, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi-Şerhu'l-Akaid,* Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

Taşdelen, Mehmet, *"Matürîdî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l-Ma'ruf ve Nehy-i Anil-Münker"* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2016.

Topaloğlu, Bekir, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,* Haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları,

Ankara 2015.

_____, *Mâtürîdî,* DİA, XXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2003.

_____, -Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Ulvi, Ali, *Telhisu Kavaidi Külliyye Ve Istılahatı Fıkhiyye*, İstanbul h.1317,

(https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1061, 17.09.2017)

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 99-118

ÜRDÜN LİSANSÜSTÜ EĞİTİM SORUNLARI VE TÜRKİYE AKADEMİK İŞBİRLİĞİ (Ürdün Üniversitesi Lisansüstü Fıkıh Eğitimi Örneği)

Arş. Gör. Dr. Ramazan KORKUT*

Özet.

Bu çalışma Ürdün Üniversitesi lisansüstü eğitim sorunlarını lisansüstü fıkıh eğitimi örneğinde ele almakta, ekonomik şartların, akademik anlayışın ve kütüphanecilik hizmetlerinin lisansüstü eğitim üzerindeki etkilerini incelemektedir. Bu yönüyle fıkıh eğitim sosyolojisi mahiyetindedir. İslam ülkelerinin eğitim ve bilim alanlarındaki eksikliklerini akademik işbirliği çerçevesinde çözüme kavuşturması mümkündür. Türkiye, yeni açılan ilahiyat fakültelerindeki akademik ihtiyacı karşılamak üzere İslami ilimler alanında Ürdün tecrübesinden yararlanmaktadır. Ürdün de gerek ilahiyat bilimleri, sosyal bilimler, fen, teknoloji ve sağlık bilimleri gerekse diğer alanlarda Türkiye akademik birikiminden istifade edebilir. Akademik işbirliğini geliştirme suretiyle, eğitim alanındaki zayıflıkları gidermek ve toplumsal kalkınmanın eğitimden kaynaklanan engellerini bertaraf etmek mümkündür. Arap ve Türk dünyası arasındaki işbirliğini güçlendirmek, böylece fıkhi problemler dâhil olmak üzere, İslam toplumlarının ortak sorunlarına çözüm üretmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Lisansüstü Eğitim, İslam Hukuku, Akademik Sorunlar, Akademik İşbirliği.

JORDAN MASTER EDUCATION ISSUES AND TURKEY ACADEMIC COOPERATION

Absract.

This study examines the problems of graduate education in Jordan and takes the İslamic Law education in Jordan as an example. This study aims at introducing the relationship between graduate education and economic conditions, academical perspective and library services. In order to find solutions to the academical problems relating to the graduate education, the academical collaboration between Turkey and Jordan is needed to be improved. Turkey needs the academical experience of Jordan to meet the needs of the newly-opened

* Arş. Gör. Dr. Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku Bilim Dalı, e-mail: rkorkut@bingol.edu.tr. (Bu makale Ankara Stratejik Düşünce Enstitüsünün 25-27 Ekim 2014 tarihlerinde Ürdün Petra Üniversitesi'nde "Ekonomi, Eğitim ve Kalkınma" temalarıyla düzenlediği sosyal bilimler kongresine sözlü bildiri olarak sunduğumuz ve daha önce bir yerde basılmayan özgün bir araştırmadır. Makalenin hazırlanmasında 2013-2014 yılları arasında Tez Araştırması için bir yıllığına bulunduğumuz Ürdün Üniversitesi Şeria Fakültesindeki incelemeler, sayısal veriler, kişisel görüşmeler ve diğer güvenilir kaynaklar esas alınmıştır.)

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 99-118

Theology Faculties in the universities of Turkey. Jordan also needs the experience of Turkey in the fields of Theology, Science and Technology and Health studies. These countries will be able to overcome the problems in the graduate studies by cooperating and collaborating as well as benefiting from the strong sides of one another.

Keywords: Graduate Education, İslamic Law, Academical Problems, Academical Collaboration.

Giriş

Lisansüstü çalışmaların dini, ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve bilimsel sorunların çözümüne odaklanması önem taşımaktadır. Ancak kimi zaman, mevcut sorunlar ve imkânsızlıklara taklit zihniyetinin de eklenmesi genel anlamda eğitimi, özelde lisansüstü çalışmalarını olumsuz etkilemekte ve uzun vadede toplumsal kalınmaya engel olmaktadır. Eğitim sistemleri toplumsal yapının bir parçası olduğundan, mevcut sorunların doğrudan etkisi altında kalmaktadır. Üretici toplumların üretim, tüketici toplumların ise tüketim anlayışına dayanan bir eğitim anlayışına ve akademik perspektife sahip olması rastlantı değildir. Ancak mevcut olumsuz koşulların işbirliği sayesinde çözüme kavuşturulması mümkündür.

İslam dünyasında umudun, çalışma ve üretimin, doğruluğun ve şura ilkesinin güçlendirilmesi buna karşılık taklit ve tüketim anlayışının değiştirilmesi gerekmektedir. Her alanda olduğu gibi, lisansüstü eğitim alanındaki çabaların da şura prensibinin bir gereği olarak işbirliği içinde yürütülmesi, karşılıklı tecrübelerden yararlanmak suretiyle eğitim ve akademik perspektifin güçlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmadaki temel yaklaşımımız ekonomik koşulların, kütüphanecilik hizmetlerinin ve İslam dünyasındaki taklit/tüketim ahlakının lisansüstü eğitim üzerindeki etkilerini incelemek, bundan hareketle tespit ettiğimiz sorunların çözümü için somut bir sonuca ulaşmaya çalışmaktır. Araştırmada Ürdün Üniversitesi lisansüstü eğitim sorunları ele alınacak, bu sorunların en güçlü bölümlerden biri olan fıkıh bölümü üzerindeki etkileri incelecektir. Çalışmada istatistik verilerinden, bir yıllığına araştırma için bulunduğumuz Ürdün üniversitesindeki kişisel görüşmelerden ve alanla doğrudan ilgili olan resmi ve güvenilir e-kaynaklarından elde ettiğimiz bilgiler yorumlanacaktır. Bu doğrultuda öncelikle ana hatlarıyla Ürdün Üniversitesi lisansüstü fıkıh eğitimi ele alınacak, lisansüstü fıkıh eğitimin ekonomi, kütüphanecilik ve zihniyet boyutu incelenecektir. Mevcut sorunların çözümü akademik işbirliği çerçevesinde değerlendirilecektir.

1. Ürdün Üniversitesi Şeria Fakültesi Lisansüstü Fıkıh Eğitimi

Ürdün üniversitesi Şeria Fakültesi lisansüstü eğitimi; lisans düzeyindeki *Fıkıh ve Fıkıh usulü*, *el-Masarıfu'l-İslamiyye* ve *Usuluddin* olmak üzere üç temel kısmın devamıdır. Lisans düzeyindeki eğitimin kalitesi, lisansüstü eğitime güçlü bir zemin hazırlamaktadır. Fakültede yüksek lisans ve doktora programları ise *Fıkıh ve Fıkıh Usulü*, *el-Kazau'ş-şer'î, Usuluddin ve Çağdaş İslam Araştırmaları* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.[1] Ürdün Üniversitesinde lisansüstü düzeyde

1 http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/OurPrograms/Undergraduate.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

el-Masarıfu'l-İslamiye bölümü bulunmamaktır. Ancak bu bölüm İrbid şehrinde bulunan Yermük Üniversitesi'nde [2] ve başkent Amman'da el-Camiatu'l-ulumi'l-İslamiyye üniversitesinde bulunmaktadır.[3]

Ürdün üniversitesinde yüksek lisans programı 2 ders dönemi olmak üzere, en erken 3 dönemde bitirilebilmekte ve en geç 8 döneme kadar uzatılabilmektedir. Doktora programını ise en erken 6 dönem içinde bitirmek, en geç 10 döneme kadar uzatmak mümkündür. Yüksek lisansta 33 kredilik 11 ders, doktorada ise 36 kredilik 12 ders almak zorunludur. Her bir ders döneminde bir araştırma/seminer çalışması zorunludur. İki ders dönemindeki seminer çalışmaları yüksek lisans ve doktora tezlerine hazırlık mahiyetindedir.[4] Dersler zorunlu ve seçmeli olmak üzere iki kısma ayrılmış olup, fıkıh alanında derinliğine bir araştırma imkânı vermekte ve mevcut program yürürlükteki hukuk sistemiyle analitik biçimde çalışmaktadır.

Doktora tezlerine danışmanlık yapmak ve tez savunmalarına jüri olarak katılmak için, öğretim üyesinin daha önce en az bir yüksek lisans tezi yönetmiş olması, profesör veya doçent düzeyinde bulunması şarttır. Yardımcı doçentlerin yüksek lisans tezi yönetebilmesi için, tez alanıyla ilgili olarak hakemli dergilerde yayınlanmış veya yayın hakkı kazanmış en az iki makalesinin bulunması ve bu makalelerin de yüksek lisans ve doktora tezinden elde edilmemiş olması şarttır. Fakülte yönetim kurulu kararıyla, doktora ve yüksek lisans tezleri için, aynı üniversiteden olmak şartıyla, bölüm içinden veya bölüm dışından ikinci bir danışman atanması mümkündür. Tez savunma jürisinde, üniversite dışından bir öğretim üyesinin bulunması zorunludur. Aynı esnada profesör ve doçent düzeyindeki danışmanlar en fazla 6, yardımcı doçentler ise en fazla 3 tezin danışmanlığını yürütebilir.[5]

Yüksek lisans ve doktora tez seçimlerinde konunun özgün olması, bir sorunun çözümüne katkıda bulunması hedeflenmiştir. Tez danışmanı, ders dönemi bittikten sonra, uzmanlık alanı itibarıyla tez konusuna en yakın öğretim üyesinin atanmasıyla belirlenir. Tezin yazımına başlamak için, tez planının savunulması ve akademik kurul tarafından onaylanması şarttır. Öğrenci tez planını yazıp savunmadığı ve kurula kabul ettirmediği sürece teze başlayamaz. Tez süresi boyunca danışman ile sürekli fikir alışverişinde bulunan öğrenci, yazdığı her bölümü danışmanına okutmadan bir diğer bölüme geçememektedir.[6] Lisansüstü fıkıh

2 http://graduatestudies.yu.edu.jo/, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

3 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1501&Itemid=964, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

4 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.; İmad, Abdulhafız, (Ürdün Üniversitesi Fıkıh ve Fıkıh Usulü Bölüm Başkanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014; Kaya, Aykut (Şeria Fakültesi Lisanüstü Tefsir Bölümü Öğrencisi) Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

5 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx Erişim Tarihi: 16.09.2014.

6 Abdulhafız, Ürdün Üniversitesi Fıkıh ve Fıkıh Usulü Bölüm Başkanı, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014;

programı daha yakından tanıyabilmek için okutulan zorunlu ve seçmeli dersleri görmek faydalı olacaktır.

1.1. Şeria Fakültesi Yüksek Lisans Dersleri

1.1.1. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Bölüm Dersleri

Bu bölüme öğrenci kabul önceliği, fıkıh ve fıkıh usulü lisans mezunlarına aittir. Bu bölümü sırayla Şeria fakültesinin el-Masarıfu'l-İslamiye ve Usuluddin bölümleri takip etmektedir. Bölümde her biri 3 er kredi olmak üzere, 12 ders bulunmaktadır. Altısı zorunlu diğer altısı seçmeli olan bu derslerden 11 tanesi alınmaktadır.

Zorunlu dersler: *Delalat, Kıyas, Fıkıh Araştırma Yöntem ve Teknikleri, İslam Fıkhında Cana Karşı İşlenen Suçlar, Evlenme ve Boşanma*, *Muamelat* derslerinden ibarettir. Seçmeli dersler: *Fakihlerin Hüküm Çıkarma Yöntemleri, Usul Kurallarının Fakihlerin İhtilafındaki Etkileri, İslam Fıkhında Makasıd, Çağdaş Fıkıh Sorunları, Fıkıh İlkeleri, İslam Fıkhında İspat Yolları, Ürdün Medeni Kanunu, İslam Fıkhında Akit Teorisi*[7] olmak üzere 8 derstir.

1.1.2. el-Kazau'ş-şer'î Bölüm Dersleri

Şer'î mahkeme ve yargılamayı esas alan bu bölüm, Ürdün aile ve miras hukuku alanına akademik alt yapı hazırlamaktadır. Ürdün Ahvali Şahsiye Kanunu (aile hukuku, miras hukuku) 1917 tarihli Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesini esas almaktadır. Bilindiği üzere söz konusu kanun Müslümanlar'ın aile hukukuna temas eden alanları düzenlemekle birlikte, yeri geldikçe İslam ülkesine zimmet akdiyle bağlı olan hristiyan ve yahudi vatandaşların aile hukukuyla ilgili hukuk ihtiyaçlarını karşılayacak düzenlemelere de yer vermiştir.[8] Ürdün, 1951'de Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesi esas ve örnek alarak, yer yer bu alana temas eden farklı fıkıh mezhep içtihatlarından maslahata en uygun görüşleri de kanunlaştırmak suretiyle "Kanun-u Hukuk-u Aile" adında kanunlaştırmaya gitmiştir.[9] Aile ve miras hukuku alanına giren sorunlar ülkedeki şer'î mahkemelere taşınmakta ve bu kanuna göre hükme bağlanmaktadır. Lisansüstü şer'î yargılama bölümü ise bu

---

Ayrıca Bkz. http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx Erişim Tarihi: 16.09.2014.

7 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014

8 Mehmet Akif Aydın, "*Hukuk-i Aile Kararnamesi*", DİA, Ankara, 1998, XVIII, 314-315.

9 Hayrettin Karaman, İslam Hukuk Tarihi, İz Yay., İstanbul, 1999, s.306; Bkz. Ahmet Bostancı, "*Ürdün'de Müslümanlara ve Gayrı Müslimlere Yönelik Dini Yargı Sistemi*", Usûl Araştırmaları Dergisi, Sayı:3, Ocak-Haziran, 2017, s.113.

alandaki ihtiyacı karşılamaktadır. Bu programdan mezun olanlar, şer'î mahkemelerde hâkim olarak çalışma hakkını elde etmektedir.[10]

Bölümdeki zorunlu ders sayısı; *Delalat*, *Fıkıh ve Usul Araştırma Yöntemleri*, *İslam Hukukunda Miras ve Vasiyet*, *Ahvali Şahsiye Kanunu* (evlilik ve sonuçları), *Ahvali Şahsiye Kanunu* (boşanma ve sonuçları), *Şer'î Mahkeme Usulü* olmak üzere 6 adettir. Seçmeli dersler ise *İslam Hukukunun Genel Maslahatları, Fıkıh Kuralları, İslam Hukukunda İspat Yolları, İslam Fıkhında Diyet ve Hükümleri, Yargı ve Hükümler, Senet ve Kütükler* olmak üzere 6 derstir.[11]

el-Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslamiyye'de bulunan el-Masarıfu'l-İslamiyye yüksek lisans programında okutulan zorunlu dersler ise: *Fıkıh ve Kanunda Şirketler*, *Fıkıh ve Kanunda Satım Sözleşmeleri, İslam İktisadı Araştırma Yöntemleri, İslam'da İktisat Teorisi, İslam Bankacılığında Yatırım İşlemleri, İslam Bankacılığı İşlemleri ve Uygulaması*, *Para ve İslam'da Para Siyaseti* dersleridir. Seçmeli dersler ise *İslam Hukukunda Makasıd, İslam Fıkhında Vakıf, İslam'da Mali ve İktisadi Düzen, Mali ve Peşin Piyasalar, Şer'î ve Bankacılık Denetimi* dersleridir.[12]

1.2. Şeria Fakültesi Doktora Dersleri

1.2.1. Fıkıh ve Fıkıh Usulü Bölümü Doktora Dersleri

Bölüme başvuruda öncelik hakkı, yüksek lisansını fıkıh ve fıkıh usulü bölümünde tamamlayanlara aittir. el-Kazu'ş-şer'î alanında yüksek lisans yapan öğrenciler de programa kabul edilmektedir. Alandaki zorunlu dersler: *Öngöremezlik Teorisi, Tearuz ve Tercih, İslam Fıkhında Şirketler, Rey İçtihadında Usul Yöntemleri, es-Siyasetu'ş-şer'iye ve Uygulaması, Hakkı Kötüye Kullanma Teorisi, İslami Çağdaş Yatırım Modelleri* olmak üzere 7 adettir. Seçmeli Dersler ise *Daman Teorisi, İçtihat ve Taklit, Fıkıh Usulünde Furûk, İslam Fıkhında Antlaşmalar, İslam'da Malî Düzen, Dava Teorisi, İslam Muhakeme Hukuku, Füru Fıkıhta Furûk, İslam Fıkhında Ceza Hukuku Teorisi, Zekât Konusunda Çağdaş Sorunlar* olmak üzere 10 adettir.[13]

1.2.2.el-Kazau'ş-şer'î Bölümü Doktora Dersleri

Bölümde okutulan zorunlu dersler: Tearuz ve Tercih, es-Siyasetu'ş-Şer'iyye

10 Imad, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

11 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

12 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_docman&Itemid=949 Erişim: 19.09.2014.

13 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014.

ve Uygulaması, İslam Fıkhında Antlaşmalar, Dava Teorisi, Yargı Hükümleri, Davanın Ortadan Kaldırılması, İslam Hukukunda Tahkim olmak üzere yedi tanedir. Bölümün seçmeli dersleri ise Hakkın Kötüye Kullanılması, Daman Teorisi, İçtihat ve Taklit, İslam Fıkhında Şirketler, Rey İçtihadında Usul Yöntemleri, İslam Fıkhında Vakıf ve Hükümleri, İslam'da Mali Düzen, Fıkıh ve Kanun Açısından Hükümlerin İnfazı, İslam'da İnsan Hakları, Füru Fıkıhta Furûk olmak üzere on tanedir.[14]

Buna karşılık el-Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye üniversitesi, iktisat fakültesinde bulunan el-Masarıfu'l İslamiye doktora programının zorunlu dersleri: İslam Muhasebesi, Karşılaştırmalı İktisat, İslam Bankacılığının İktisadi ve Toplumsal Fonksiyonları, Üretim ve Üretimi Koruma idaresi dersleridir. Seçmeli dersler ise İslam Fıkhında Daman Teorisi, Çağdaş Zekât Problemleri, İslam Mal Mühendisliği, Bankacılık Pazar Stratejisi, İktisadî Sorunlar Araştırması, Uluslararası İktisat, İktisadi Gelişim dersleridir. [15]

1.3. Şeria Fakültesi Lisansüstü Eğitim Programı Üzerine Değerlendirme

Hukuk sistemleri arasında en çok benzeyen alan borçlar hukuku iken, en çok farklılık gösteren alan ise aile hukukudur. Zira insanlar arasındaki borç ilişkileri, adalet ve hakkaniyet açısından bir birine yakındır. Ancak toplumun temeli olan aile kurumu eşler arasındaki hak, görev ve sorumluluklar açısından mevcut dinin ve kültürün etkisi altındadır. Bu alandaki hak ve sorumlulukların uhrevi boyutu, İslam toplumlarında aile kurumuna dini bir karakter kazandırmaktadır.[16] İslami bir kültür ve hüviyete sahip olan Ürdün toplumu da bu alandaki hukuki düzenlemeleri şer'î bir zemine dayandırmıştır.

Buna bağlı olarak Ürdün Ahvali Şahsiye kanunu da şer'î bir vasfa sahiptir. Lisansüstü eğitim de bu alandaki ihtiyaca cevap verecek şekilde düzenlenmiş, gerek fıkıh ve fıkıh usulü, gerekse el-Kazau'ş-şer'î alanında ahvali şahsiye dersleri konulmuştur. Yüksek lisans ve doktora düzeyinde okutulan dersler ve lisansüstü eğitim aşamaları değerlendirildiğinde[17] lisansüstü fıkıh eğitiminin güçlü bir yapıya sahip olduğunu gördük.

---

14 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014.

15 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_docman&Itemid=949; Erişim Tarihi: 19.09.2014.

16 Hayrettin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, Nesil Yay., İstanbul, 1991, s.8; Özdemir, Recep "Özel Hukuk-Kamu Hukuku ve Şahsî Hak-Aynî Hak Ayırımına Göre İslâm Hukukunun Sistematiğinin Değerlendirilmesi", The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS], sayı: 44, s. 385-400, Elazığ, 2016 s. 387 vd.

17 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014.

Fıkıh ve Fıkıh Usulü bölümü ile el-Kazau'ş-şer'î programı yürürlükteki hukuk sistemine yakındır. Bu nedenle Ürdün Üniversitesinde Şeria Fakültesi'ne yürütülen bu iki program, el-Camiatu'l-ulumi'l-İslamiyye üniversitesinde Hukuk fakültesinde yer almıştır. el-Masarıfu'l-İslamiyye bölümü lisansüstü eğitim programı ise iktisadi idari bilimler fakültesinde yer almaktadır.[18] Dünya genelinde gelişmekte olan İslam bankacılığının Şer'î hukuk ihtiyacını karşılamak üzere kurulan bu bölüm, nas ile mali/iktisadi düzen arasındaki ilişkiyi düzenlemektedir.

Ürdün Lisansüstü fıkıh eğitimi programının dört temel ayağı bulunmaktadır. Birincisi fıkıh ve fıkıh usulünün kendisidir. Fıkıh ve usul alanında lisans düzeyinde verilen dersler öğrenciyi belirli bir seviyeye taşımıştır. Bu nedenle lisansüstü düzeyde usul alanına giren bazı temel konular, müstakil bir ders halinde derinlemesine işlenmekte, klasik fıkhın temel konuları da derinliğine ele alınmaktadır. İkinci olarak, şer'î yargılama alanında yürürlükteki şer'î hukuk ve mahkeme sistemi ele alınırken, fıkıh ve fıkıh usulü alanı da yürürlükteki hukuk sistemiyle analitik bir şekilde çalıştırılmaktadır. Üçüncü olarak, fıkıh eğitimi, bu alandaki araştırmalar ve klasik fıkıh müktesebatı güncel sorunlarla buluşturulmakta, güncel sorunlar etrafında çözüm üretme hedeflenmektedir. Dördüncü yönü, lisansüstü eğitim programında fıkıh araştırma yöntem ve tekniklerinin ele alınmasıdır. Bu açıdan mevcut program klasik fıkıh müktesebatını yeniden üreterek sosyal yapıyla buluşturmaya çalışmakta, yürürlükteki hukuk sisteminin şer'î kısımları için akademik bir alt yapı oluşturmayı ve güncel sorunlar etrafında çözüm üretmeyi hedeflemektedir.

2. Ürdün Lisansüstü Eğitimin Genel Sorunları ve Fıkıh Eğitimi Alanına Yansımaları

2.1. Lisansüstü Eğitimin Ekonomik Sorunları

Ürdün üniversiteleri, lisans ve lisansüstü eğitim bütçelerini, devlet desteğinin yanı sıra öğrencilerden aldığı kayıt ve ders ücretleriyle karşılamaktadır. Yabancı öğrenciler için belirlenen lisans-lisansüstü ders ve dönem kayıt harçları, Ürdünlü öğrenciler için belirlenen ücretlerden yüksektir. Ürdün üniversitesi lisansüstü eğitim harçlarını ortalama memur maaşıyla kıyaslamamız, lisansüstü eğitimin ekonomik boyutu ve sonuçları hakkında bir fikir verecektir.

18 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_xmap&sitemap=1; Erişim Tarihi: 19.09.2014; http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1791&Itemid=1170, Erişim Tarihi: 19.09.2014.

2.1.1. Ürdünlü Öğrencilerin Yüksek Lisans Harcı

2013-2014 ders dönemi itibarıyla, Ürdün Üniversitesinde, Ürdünlü öğrencilerin yüksek lisansta bir saatlik ders kredisi için ödedikleri harçlar, bölümüne göre 150 dinar ile 200 dinar arasında değişirken; doktora döneminde bir saatlik ders kredisi ise 180 dinar ile 250 dinar arasında değişmektedir. Ders kayıt ücretlerinin yanında, yerli öğrencilerden 20 dinar müracaat ücreti, 150 dinar kesin kayıt ücreti, her dönem üniversite sosyal hizmetleri için 25 dinar tahsil edilmektedir. Bunun yanı sıra her dönem başında, diş hekimliği bölümündeki araştırma hizmetleri için 1500 dinar, tıp ve fen bilimleri için 200 dinar, diğer bölümler için 100 dinar tahsil edilmektedir. Yüksek lisans programlarının edebiyat; Şeria, Eğitim, Mühendislik, Ziraat ve Eczacılık bölümlerinde ders saati 150; Hemşirelik bölümünde 160; Diş hekimliği ve Fen bilimleri bölümlerinde 200; Tıp bölümünde ise 230 dinardır.[19]

Bu durumda 3 saatlik krediye sahip bir yüksek lisans dersi 450 dinar ile 600 dinar arasında değişmektir. 12 dersle dönemi bitiren öğrenci, bölümüne göre 5.400 dinardan başlayarak, 8.280 dinara kadar ödeme yapmaktadır. Diğer hizmetler için ödenen toplam miktar ise 170 dinardır. Her dönem için ödenen araştırma ücreti ortalama 100 ile 200 dinar arasında değişirken, buna ek olarak üniversite dönemlik hizmetler için 25 dinar tahsil etmektedir.[20]

Örneğin Ürdün üniversitesinde fıkıh yüksek lisans programı, 5.400 dinar ders ücreti, girişte 170 dinar kayıt kabul ücreti, üniversite hizmetleri için her dönem 25 dinar, araştırma ücreti için 100 dinar olmak üzere bu programı süresi (6 dönem) içinde bitiren Ürdünlü bir öğrencinin ödediği kayıt harcı ortalama 6.320 dinar, yani 15.09.2014 kuruyla yaklaşık 19.700 Türk lirasıdır. el-Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'de bu miktar, sadece 3 kredilik 12 ders bazında 2.520 dinar, yani yaklaşık 8.000 Türk lirası civarındadır.[21] Haşimiyye Üniversitesinde Fıkıh yüksek lisans programı bulunmamaktadır. Ancak en düşük bölümde yüksek lisans 395 dinar, dönem kayıt ve üniversite hizmetleri için 1800 dinar ders ücreti olmak üzere toplam 2.195 dinara yaklaşık dönemlik 7.000 Türk lirasına mal olmaktadır.[22]

2.1.2. Ürdünlü Öğrencilerin Doktora Harcı

Ürdün üniversitesi 2013-2014 yılı doktora programında bir ders ücreti Edebiyat, Şeria ve Eğitim bilimleri alanında 180 dinar; İktisat ve İdari bilimler, Hukuk, İngiliz Dili ve Edebiyatı, Ziraat, Hemşirelik ve Fen-Matematik bilimleri alanın-

19 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/Home.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014

20 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/Home.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014.

21 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1501&Itemid=964, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

22 http://www.hu.edu.jo/news/f_news_0_0.aspx?news_id=25652&dp=23-12-2013.

da 200 dinar, bilgisayar bilimleri alanında 250 dinardır. Buna göre üç kredilik bir ders, bölümüne göre 540 ile 750 dinar arasında değişmektedir. Tek defalığına mahsus olmak üzere kayıt başvuru ücretleri 20 dinar, kayıt kabulü için 150 dinar, her dönem üniversite ve bilgisayar hizmetleri için 45 dinar, sağlık güvencesi için 20 dinar depozito tahsil edilmektedir. Bunun yanı sıra her dönem başında Diş Hekimliği bölümünde araştırma hizmetleri için 1.500 dinar, Tıp ve Fen bilimleri için 200 dinar, diğer bölümler için 100 dinar tahsil edilmektedir.[23] el-Camiatu'l-ulumi'l-İslamiyye Üniversitesinde ise ders saatleri bölümlere göre 70 dinardan başlayarak 300 dinara kadar ulaşmaktadır.[24]

Şeria Fakültesi Fıkıh ve Fıkıh Usulü doktora programına kayıt yapan ve programı 10 dönemde bitiren Ürdünlü bir öğrencinin, 3 kredilik bir dersi 540 dinar olduğundan; alacağı 12 ders toplam 6.480 dinara mal olmaktadır. Diğer harçlarla birlikte doktora programı 7.900 dinara, (15.09.2014) itibarıyla asgari 24.666 Türk lirasına mal olmaktadır. Asgari 6 dönemde bitirmesi halinde ise 7.400 dinar, yani 23.100 Türk lirasına mal olmaktadır. Bu miktar el-Camiatu'l-ulumi'l-İslamiyye üniversitesi Şeria fakültesinde sadece 12 ders bazında 3.240 dinar, yani 10.170 Türk lirasıdır.

2.1.3. Yabancı Öğrenciler İçin Yüksek Lisans ve Doktora Programı Harçları

Yabancı öğrenciler için, yüksek lisans ve doktora programları arasında harç ücretleri bakımından bir fark yoktur. 2013-2014 eğitim ve öğretim yılı itibarıyla 1 saatlik ders ücreti, İngiliz Dili ve Edebiyatı ile Eczacılık bilimleri doktora programlarında 450 dolar; Bilgisayar Bilimleri ile Dilbilim doktora programları, Ortadoğu Araştırmaları, Çevre ve İklim değişimi Teknolojisi, Koruma Tamir ve Kalite mühendisliği yüksek lisans programlarında 500 dolar; Tıp, Mühendislik, Hemşirelik, Ziraat, Mühendislik, Teknoloji, Eczacılık alanlarında 750 dolar; Şeria, Eğitim, Hukuk, Siyasal Bilgiler, Turizm, Uluslararası ilişkiler alanlarında 300 dolardır. 3 kredilik bir ders 900 dolar ile 2.250 dolar arasında değişmektedir. Buna ek olarak yabancı öğrencilerden müracaat için 150 dolar, kabul aldıktan sonra 750 dolar, 150 dinar depozito, her dönem üniversite hizmetleri için 375 dolar alınmaktadır.[25]

Ürdün üniversitesi fıkıh yüksek lisans programı, 10.800 dolar ders ücreti, girişte 1.125 dolar kayıt kabul ücreti ve her dönem 300 dolar üniversite hizmetleri

23 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/Home.aspx, Erişim Tarihi:16.09.2014.

24 http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1501&Itemid=964, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

25 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/Home.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014

olmak üzere; programı süresi (6 ders dönemi) içinde bitiren yabancı bir öğrenciye ortalama 13.725 dolara; 15.09.2014 kuruyla yaklaşık/asgari 30.000 Türk lirasına mal olmaktadır. Doktora programı ise maksimum süresinde (10 dönem) bitirilince 14.925 dolara yani yaklaşık 32.500 Türk lirasına mal olmaktadır. Haşimiyye üniversitesinde ise yüksek lisans programı yabancı öğrencilere 3.635 dinara, yani ortalama 11.500 Türk lirasına mal olmaktadır.

Ürdün ortalama gelir düzeyi ve lisansüstü eğitim ilişkisi şöyledir: Şeria fakültesi lisans mezunu bir öğretmenin lisansüstü eğitimi 8 yılda tamamlayacağı varsayılınca, (yüksek lisans 6 dönem, doktoranın 10 dönem olunca) eğitimin asgari/net maliyeti yaklaşık 15.000 dinara karşılık gelmektedir. Bu harç ücretine ulaşım, barınma ve diğer masrafları dahil olmadığından, mevcut rakamlar toplam maliyeti değil, sadece harç ücretini yansıtmaktadır. En yüksek ve en düşük memur maaşlarının ortalaması 2011 itibarıyla 416 dinar olup 2014 yılı itibarıyla pek değişmemiştir.[26]

Yaptığımız görüşmelerde ise 2013-2014 yılı itibarıyla Ürdün'de öğretmen maaşlarının ise ortalama 370 ile 420 dinar arasında değiştiğini, hizmet süresine göre en fazla 500 dinara kadar çıkabildiğini tespit ettik. Bu durumda bir öğretmenin ekonomik şartları, Ürdün Devlet Üniversitesinde lisansüstü eğitim yapmaya yetmeyeceği, diğer üniversitelerde ise bir hayli zorlanacağı açıktır. Ürdün üniversitesinde 3 kredilik 1 yüksek lisans dersi 450 dinar olduğundan, bir öğretmen maaşını aşmaktadır. Haşimiye Üniversitesinde ise 3 kredilik bir ders 150 dinara; el-Camiatu'l-ulumi'l-İslamiyye'de ise 210 dinara mal olmaktadır. Ürdünlü öğrencinin ise en az 11 saat ders almak zorundadır. Kesin kayıt ve dönem kayıtları için ödenen ücret buna dahil değildir. Buna karşılık Türkiye'de 2012'den bu yana devlet üniversitelerinin örgün lisans eğitiminde ve lisansüstü eğitim alanında kayıt harçları kaldırılmıştır.[27]

Ürdün'deki olumsuz ekonomik koşulların, kısa ve uzun vadede eğitimi olumsuz etkileyeceği ve kalkınmayı geciktireceği anlaşılmaktadır. Mevcut kalkınma düzeyi ve ekonomik koşullar ile eğitim sistemi arasında bir kolerans bulunmaktadır. Ekonomik zorluklar, sayıları az olan ve kalkınmaya öncülük yapabilecek potansiyeldeki genç beyinlerin, kendilerine daha iyi bir imkân sunan devletlere göç etmesine yol açmaktadır. Görüştüğümüz çok sayıda öğrencinin yurtdışı bursları arayışı içinde olduğunu gördük. Ekonomik imkânsızlık sebebiyle lisansüstü eğitim sürecine katılma fırsatı bulamayan beyinler ise atıl kalarak zamanla körelmektedir. Bunun somut olarak birçok örneğini göstermek mümkündür.

26 http://www.ammonnews.net/article.aspx?articleno=155361, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

27 http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/08/20120829-1.htm, Erişim Tarihi:17.09.2014.

Doğrusu Ürdün'de 1999 tarihli "berâetu'l-ihtira" kanunu, ortaya konulan bilimsel projelerin desteklenmesini öngörmekte[28] ve bu kanun kapsamında desteklenerek hayata geçirilen önemli projeler de bulunmaktadır.[29]Ancak söz konusu kanun, yetersiz bütçeden dolayı çoğu kez önemli projeleri destekleyememektedir. Mühendislik fakültesi mezunlarıyla yaptığımız görüşmelere istinaden, Ürdünlü araştırmacıların su, güneş ve rüzgâr gibi enerji kaynakları vasıtasıyla elektrik üretimine dönük hazırlanarak sunulan 4 projenin olumlu görülmüş, ancak yetersiz bütçeden dolayı geri çevrilmiştir. Batı ülkeleri Ürdün'de bütçe yetersizliğinden dolayı desteklenmeyen önemli projelerine kendi çıkarları doğrultusunda sahip çıkmaktadır. Örneğin, tıp alanında kalp ritmini düzenleyen bir ilaç geliştiren Revan Abdullah Hüveyle isimli Ürdünlü bayan araştırmacı, İslam ülkeleri tarafından değil, İngiltere başbakanı tarafından ödüllendirilmiştir.[30] Gereken ilgiyi ve desteği görmeyen projelerden dolayı yakınmalar oldukça fazladır.[31] Görüştüğümüz lisansüstü öğrencilerin ve lisansüstü eğitime imkân bulamayan öğretmenlerin ortak sorunu, eğitim ücretlerinin yüksek olması, eldeki ekonomik koşulların lisansüstü eğitime fırsat vermemesidir. Bu durum lisans mezunu öğrencinin lisansüstü eğitime başlamasını uzun süre geciktirirken, çoğu zaman bu eğitimden mahrum kalmasına ve kabiliyetli öğrencilerin batı ülkeleri tarafından sahiplenilmesine yol açmaktadır.

Eğitim ve kültür seviyesi yüksek olan Ürdün toplumu, ekonomik sorunları aşabildiğinde, lisansüstü eğitime katılım oranı alabildiğine yükselecek ve bu durum uzun vadede toplumsal kalkınmaya yansıyacaktır. Bunun en bariz örneklerinden biri yakından takip etme imkânı bulduğumuz lisansüstü fıkıh eğitim ve öğretimidir. Mevcut ekonomik zorluklara rağmen 2013-2014 eğitim yılı itibarıyla Şeria Fakültesi lisansüstü eğitimine 61 öğrenci kayıtlıdır. Lisansüstü eğitime ise toplam 5.682 öğrenci kayıtlıdır.[32] Bu öğrencilerin bir kısmı, kendi ülkelerinden burs alarak gelen yabancılardan oluşmaktadır. Türk öğrenciler de buna dâhildir. Bu artışın önde gelen sebeplerinden biri, Arap ülkelerindeki iç karşılıkların mevcut öğrenci potansiyelini Ürdün'e yönlendirmiş olmasıdır. Buna ilaveten Ürdün, eğitim bütçesinin büyük bir kısmını öğrenci üzerinden karşıladığı için, eğitim kalitesine önem vermektedir. Ne var ki buradaki eğitimden ancak gelir düzeyi yüksek öğrencilerin faydalanabilmektedir. Tüm ekonomik zorluklara rağmen, Ürdünlü öğrencilerin Ürdün üniversitesi lisansüstü eğitimine bu oranda katılımının, mevcut zorlukların aşılması halinde katlanarak artacağını söylemek mümkündür. Türkiye-Ürdün ilişkilerinin güçlenmesi bu zorlukların aşılmasında yardımcı ola-

28 www.jfda.jo/Download/Laws/25_85.doc, Erişim Tarihi:17.09.2014.

29 http://www.sahafi.jo/files/e011782b3e02ad2faf8827166060604b5d0a584b.html, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

30 http://www.alrai.com/article/640391.html, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

31 http://www.sawaleif.com/Details.aspx?DetailsId=103439#.VBi4g_l_vkU, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

32 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/Home.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

caktır. Nitekim gerek Arapça öğrenmek, gerekse bilimsel araştırma yapmak ve lisansüstü eğitim görmek üzere Türkiye'den Ürdün'e yüksek düzeyde bir öğrenci akımı mevcuttur. Ürdün'ün bu potansiyeli güçlendirmesi ve gelecekte de bu konuda adres olabilmesi için, mevcut fırsatı iyi değerlendirmesi gerekmektedir. Aynı şekilde yapılacak işbirlikleri sayesinde, imkân bulamayan Ürdünlü başarılı öğrencilerin Türkiye'de lisansüstü eğitim görme imkânlarının kolaylaştırılması gerekmektedir.

Ürdün üniversiteleri fıkıh alanında İslam dünyasının ortak fıkhi sorunlarının çözümüne katkıda bulunabilecek güçlü bir eğitim sistemine ve gerçekten alanında temayüz etmiş güçlü bir eğitim kadrosuna sahiptir. Ancak mevcut ekonomik koşullar, sadece maliyetine güç yetirebilen sınırlı sayıdaki öğrencinin değerlendirilmesine ve yetenekli olan birçok Ürdünlü öğrencinin atıl kalmasına yol açmaktadır.

Lisansüstü eğitimin ekonomik boyutunun, fen, teknoloji, sağlık ve eczacılık bilimleri ile sosyal bilimler alanındaki yansımaları da farklı değildir. Zira bu eğitime katılmakta zorlanan araştırmacı kabiliyetler atıl kalarak körelecek, daha iyi imkânların sunulması beyin göçüne yol açacaktır. Bu durumlarda İslam ülkelerinin kendi arasında işbirliği kurarak, beyin göçüne engel olması gerekmektedir. Bunun için Ürdün Üniversitesi 2010-2012 yılları itibarıyla, araştırma faaliyetlerini desteklemek üzere tahsis ettiği 415.075 dinar (129 085 273 try) miktarındaki bursa rağmen, lisansüstü eğitim yapan öğrencilerin ortak sorunu harçların yüksek olmasıdır.[33] Bu ödeneğin eğitim faaliyetlerine yansıması lisansüstü eğitimin önündeki ekonomi engelini bertaraf edememiştir. Görüştüğümüz çok sayıda öğrencinin yurtdışı bursu arayışı içinde olması, harçlardan yakınması bunu desteklemektedir. Bu konuda ekonomik sorunlar aşılıncaya kadar, Türkiye'nin başarılı olan öğrencilerin zayi olmaması için girişimde bulunması ve bunu geliştirmesi gerekir.

Ürdün'ün de Türkiye'ye öğrenci göndererek Türkiye birikim ve tecrübesinden yararlanması önem arz etmektedir. Türkiye son zamanlarda, YÖK ve MEB işbirliği sayesinde uygulamaya koyduğu yurtdışı lisansüstü eğitim programıyla (YLSY) burslarıyla Temel İslam Bilimleri alanında Ürdün'e çok sayıda araştırmacı ve öğrenci göndererek bu sayede Ürdün'deki tecrübe ve birikimden istifade etmekte ve yeni açılan ilahiyat fakültelerini akademik açıdan güçlendirmektedir[34] Diğer taraftan MEB, TUBİTAK burslarıyla yabancı öğrencileri lisans ve lisansüstü eğitime kabul etmekte ve bu öğrencilere TÖMER kursları sayesinde Türkçe

33 http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/Arabic/Pages/Schol.aspx, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

34 http://yyegm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_10/21031209_ylsy_tanitim_kitapcigi.pdf, Erişim Tarihi, 06.09.2017) Bkz. Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yurt Dışı Lisansüstü Öğrenim Bursu Programı Tanıtım Kitapçığı, Ankara, 2016, s.7.

öğrenme imkânı vermektedir. Böylece yabancı öğrencilerin Türkiye'de lisansüstü eğitiminin önündeki dil engeli aşılmaktadır.[35] Ürdün'ün bu fırsatı değerlendirmesi mümkündür. Bunun sayesinde Ürdün, gerek sosyal bilimler, dini ilimler alanında, gerekse sağlık, teknoloji gibi diğer alanlarda Türkiye'nin düşünce dünyasından ve tecrübesinden istifade ederek, mevcut eğitim sistemini güçlendirebilir.

Ekonomik koşulların lisansüstü eğitime ve dolayısıyla kalkınmaya yansıyan olumsuz sonuçlarının, siyasi, ekonomik ve akademik işbirliği sayesinde aşılabileceğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Zira her bir İslam ülkesinin zayıf yanları kadar güçlü yanları da bulunmaktadır. Bu ülkelerin akademik, ekonomik ve kültürel işbirliği yoluyla zayıf yönlerini güçlendirmesi mümkündür. Sözgelimi Ürdün'de üretilen bilimsel bir projeyi yetersiz bütçeden dolayı gerçekleştirmek imkânsız olunca, aynı projenin diğer İslam ülkeleri tarafından desteklenmesi mümkündür. Türkiye'nin dini bilimler alanında Ürdün tecrübesinden istifade etmesine karşılık, Ürdün'ün de bu konuda Türkiye tecrübesinden istifade ederek zenginleşmesi mümkündür. Yaptığımız inceleme sonucunda Türkiye'ye oranla Ürdün Şeria Fakültelerinde din ve felsefe bilimleri alanında yapılan çalışmalar yetersiz kalırken, Şeria fakültelerinde bu alana dönük lisansüstü çalışmalar yok denebilecek düzeyde olduğu, yerinde görerek tespit ettik. Diğer taraftan fıkıh, tefsir, kelam ve hadis bilimleri alanında Ürdün'ün Türkiye'de ilahiyat tecrübesinden istifade edebileceği zengin bir düşünce dünyası mevcuttur. İki ülkenin dini ve pozitif bilimler alanında işbirliği yapması, kalkınmayı önemli ölçüde etkileyecektir. Tüm bunlar için akademik işbirliklerinin alabildiğine geliştirilmesi gerekir. Böyle bir işbirliğinin geliştirilmesi, beyin göçünü veya üretici beyinlerin atıl kalmasını engelleyecek, İslam toplumlarını güçlendirecektir. Ortadoğu'nun tüketim ahlakının esaretinden kurtulması ve mevcut sorunlarını çözüme ulaştırarak üretime geçmesinin, her alanda işbirliği sağlamaktan başka bir yolu bulunmamaktadır.

2.2. Ürdün Lisansüstü Eğitiminin Kütüphanecilik Boyutu

Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi 1962 yılında kurulmuştur. 2012 yılı itibarıyla kütüphane 1.008.628 kitaba, 51.000 adet e-kitaba sahiptir. Tezlerin sayısı 48.000, yabancı dilde yazılan e-tezlerin sayısı ise 900.000 civarındadır. Bu sayıya farklı kütüphanelerin veri tabanından alınan tezler de dahildir.[36] Kütüphanede yaptığımız bir yıllık araştırma ve inceleme neticesinde, kütüphanenin diğer Arap ülkelerinde yazılan birçok teze sahip olduğunu, Arapça Makale Veri Tabanına üye olduğunu ve bu yönüyle iyi bir araştırma imkânı sunduğunu gördük. Kütüphanede

35 Bkz. Milli Eğitim Bakanlığı İstatistikleri 2015-2016. http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_03/18024009_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2015_2016.pdf, s.235, Erişim Tarihi, 06.09.2017; http://www.yok.gov.tr/tr/web/uluslararasi-iliskiler/dil-egitimi, Erişim Tarihi: 06.09.2017.

36 Komisyon, Delilu'l-mektebeti'l-camiati'l-Urduniyye, 2011, Amman, s.14.

fıkıh ve fıkıh usulü alanında modern eserler bulunmakla birlikte, bir kütüphanede bulunması gereken en temel kaynakların bulunmadığı da sabittir. Bu durum lisansüstü fıkıh öğrencilerini klasik kaynaklar konusunda daha çok el-Mektebetu'ş-şamile programına yönlendirmektedir.

Mevcut kitaplar üniversite öğrencilerine ödünç olarak verilirken, 2013-2014 yılları arasında, üniversitede öğrenci olmayan Ürdünlü öğrencilerin ve araştırmacıların bir yıllığına kütüphaneden yararlanabilmesi ve ödünç kitap alabilmesi için 100 dinar depozito ödeyerek kütüphane kartı alması gerekmektedir. Resmi dairelerin veya diğer kütüphanelerin ise bu kütüphaneden 125 dinar depozito karşılığında bir yıllığına 4 kitap ödünç alması mümkündür. Kütüphaneden ödünç kitap almaksızın sadece yararlanmak için 25 dinar ödenmektedir. Dışarıdan gelen araştırmacıların ise, 105 dinar kütüphane kullanım ücretinin yanı sıra, ödünç kitap alabilmesi için geri ödemeli olmak üzere 75 dinar ödemesi gerekmektedir. Kütüphanede bulunan bir yüksek lisans ve doktora tezinin pdf formatının ücreti ise 5 dinardır.[37]

2012 itibarıyla, kütüphanenin hafta içi resmi çalışama saatleri, 08:00-24:00 arasındadır. Resmiyette cuma günleri kapalı olan kütüphane, cumartesi günü sabah 09:00 ila 19:00 arasında hizmet vermektedir.[38] Ancak 2013-2014 yıllarında bir yıl boyunca araştırma için bulunduğumuz kütüphanenin, resmiyetteki çalışma saatlerinden farklı olarak, uygulamada hafta içi 08:00 de açılarak gece 09:30'da kapatıldığını, cumartesi günleri 09:00 da başlayarak 17:00'a kadar devam ettiğini, cuma günleri ise kapalı olduğunu gördük. Yaz döneminde ise kütüphanenin sabah 08:00'dan akşam 07:30'a kadar, cumartesi günleri ise sabah 09:00'dan 14:30'a kadar açık tutulduğunu gördük. Resmiyetle uygulama arasındaki bu uyuşmazlık, kimi zaman öğrencilerle görevliler arasında anlaşmazlığa yol açmaktadır. Yaptığımız itirazlar üzerine rektörlük, kütüphane saatlerini gece 12:00'a kadar uzatsa da, bir süre sonra eski durumuna dönmüştür.

Bu durumu şöyle değerlendirmek mümkündür: Cuma günleri kütüphanenin kapalı olması, uluslararası kütüphanecilik hizmetleriyle kıyaslandığında, merkezi olmasına ve yüksek araştırma talebine rağmen kütüphane yıl içinde 52 gün, yani yaklaşık 2 ay boyunca hizmet vermemektedir. Arap-İslam dünyasında Cuma günlerinin ibadete tahsis edilmesi bir tercihtir ve yerindedir. Ancak bu durum kütüphanecilik hizmetlerinin sekteye uğraması için bir gerekçe olmamalıdır. Zira Cuma günleri "فإذا قضيت الصلات فانتشروا في الأرض و بتغوا من فضل الله"[39] ayetindeki emir, Cuma namazından sonra çalışmanın mübah olduğuna delalet etmektedir. Ayetin öncesinde cuma vaktinde alışveriş ve cumaya gecikmeye sebep olan di-

37 Komisyon, Delilu'l-mektebeti'l-camiati'l-Urduniyye, s.14.

38 http://library.ju.edu.jo/chart.aspx, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

39 Cuma, 62/10.

ğer dünyevi işleri yasaklamakla birlikte, bu ayette cumadan sonra çalışma serbest bırakılmakta ve aslında zımnen teşvik de edilmektedir. Diğer taraftan Ürdün Üniversitesi gibi çok merkezi konuma sahip olan bir devlet üniversitesinin, kütüphanecilik alanında uluslararası bir işlev kazanması için, var olan hizmet kalitesini yükseltmesi gerekmektedir.

Kütüphane müdürüyle yaptığımız görüşmede, gelişmiş ülkelerde merkezi kütüphanelerin 7 gün 24 saat açık olduğunu belirttik. Aynı sistemin merkezi bir konumda olduğundan dolayı Ürdün üniversitesi kütüphanesinde de uygulanıp uygulanamayacağını sorduk. Memurların fazla çalışabilmesi için ek ücret talep edeceğini, mevcut üniversite bütçesinin ise bunun için yetersiz olduğunu belirtmiştir.[40] Bu durum zihniyetin yanı sıra, ekonomik koşulların kütüphanecilik hizmeti üzerindeki bu olumsuz etkilerini yansıtmaktadır.

Kütüphanelerin akademik ihtiyaçlara cevap verecek şekilde işletilmesi zorunluluk arz eder. Oysa 2013-2014 öğretim yılının ikinci döneminde, sınav zamanlarında başlatılan kütüphane tamiri ders dönemlerine denk getirilmiş, böylece iki salondan ibaret olan kütüphanedeki öğrenciler tek salona sığmamış, kütüphanenin bir salonu yaklaşık iki ay atıl kalmıştır. Kütüphane raf sisteminin şahıs ismine göre dizayn edilmiş olması, aranılan kaynağı bulmakta zorluğa yol açmaktadır. Kaynakları taramak üzere çok sayıda bilgisayar bulunmakla birlikte, tespit edilen kaynağa ulaşmak oldukça zordur. Oysa kütüphanenin vizyonu modern teknolojik yöntemleri kullanarak, kural ve usullerine uygun biçimde, herkese seçkin bir kütüphanecilik hizmeti vermektir. Misyonu ise bilginin öğrenci ve araştırmacılara ulaştırılmasını kolaylaştırmaktır.[41] Bu amaç kısmen gerçekleştirilmiş olsa da, Türkiye'de uygulanan sistemin Ürdün tarafından görülmesi, kütüphanecilik alanında kalkınmayı hızlandıracak, kütüphanenin vizyonunu amacına ulaştıracaktır.

Türkiye, Ürdün ve diğer Arap ülkeleri arasında ortak bir kütüphanecilik ağının bulunmaması bir eksikliktir. İslam dünyasında bu sorununun aşılması gerekmektedir. Bunun için her İslam ülkesi, kendi içinde bir kütüphane ağı kurabilir, böylece bir kütüphanenin diğerinden yararlanma imkânı hayata geçirilebilir. İkinci olarak her bir ülkenin, İslam dünyasındaki diğer kütüphanelerle bir iletişim ağı kurması, veri tabanlarının karşılıklı olarak açılması, ihtiyaç duyulan kitapların elektronik ortama aktarılmak suretiyle diğer kütüphanelere gönderilmesi imkân dahilindedir. Böylece İslam dünyasında araştırma için talep edilen kaynakların temini kolaylaşacak, lisansüstü araştırmalarda tekrar sorunu aşılabilecektir. Böyle bir ağın kurulması, güçlendirilerek işletilmesi, İslam dünyasında kütüphanecilik sistemini uluslararası bir konuma ulaştıracaktır. İslam dünyasındaki araştırma-

40 Mühenned, Ürdün Üniversitesi Merkezi Kütüphane Müdürü, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

41 http://library.ju.edu.jo/, Erişim Tarihi:17.09.2014.

cıların ihtiyaç duydukları tez ve kitapları doğrudan kütüphaneden talep etmesi, gerekli ücreti yatırdıktan sonra, bunu elde etmesi mümkün olacaktır. İslam ülkelerinin akademik işbirliğini sağlayarak ilmi birikim ve tecrübelerinden karşılıklı olarak istifade etmesi için, kütüphaneler arası iletişim ağının kurulması ve geliştirilmesi zorunludur.

Sonuç

Ürdün'de ekonomik koşullar lisansüstü eğitimi, dolayısıyla bilimsel araştırma ve geliştirme faaliyetlerini olumsuz etkilemekte, lisansüstü eğitime katılım oranını düşürmektedir. Lisansüstü eğitim imkânı bulmayan lisans mezunları âtıl kalmakta ve akademik yönden kendilerini geliştirememektedir. Başarılı olmakla birlikte ekonomik şartların olumsuzluğundan dolayı lisansüstü eğitim alamayan kabiliyetli öğrencilerin daha çok batı dünyasında yönelmesi beyin göçüne zemin hazırlamaktadır. Genç ve başarılı beyinlerin atıl kalmaktan kurtulması, sayıları az olan üretim kabiliyetine sahip araştırmacıların zayi edilmemesi, eğitim ve kalkınma alanındaki sorunların bertaraf edilmesi için İslam ülkelerinin siyasi, iktisadi ve akademik işbirliği içinde olması şarttır. Söz gelimi Türkiye'nin Ürdün'deki Fıkıh, Usûluddin ve el-Masarıfu'l-İslamiyye tecrübesinden yararlanması, bu vesileyle yeni açılan ilahiyat fakültelerini akademik açıdan güçlendirmesi mümkündür. Aynı şekilde Ürdün'ün fen, sağlık, teknoloji bilimleri alanında ve dini ilimler alanındaki düşünce zenginliğinden istifade etmesi mümkündür.

Ürdün'de kütüphanecilik hizmetlerinin geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi gerekmektedir. Bu aslında İslam ülkelerinin ortak bir sorunudur. Bu sorunu aşmak üzere İslam ülkelerinin kütüphanecilik alanında ortak bir ağ ve işbirliği kurması faydalı olacaktır. İslam dünyasındaki bir araştırmacının kütüphanede aradığı kitabı bulamama, gerektiği zaman araştırmada ihtiyaç duyduğu ancak bir başka kütüphanede bulunan bir kaynağa kolaylıkla ulaşabilmesi gerekir. Kütüphaneciliğin yanı sıra, mevcut laboratuvarların da akademik işbirliği çerçevesinde kullanıma açılması, Ürdün'ün bu konuda Türkiye tecrübesinden yararlanması gerekir.

İslam dünyasındaki eğitim sisteminin ve akademik perspektifin tüketim ve taklit zihniyetinden kurtularak üretime dönük çalışması ve sorunlar karşısında çözüm merkezli bir akademik anlayış geliştirmesi önem taşımaktadır. Gerek dini ilimler ve fıkıh alanındaki çalışmaların, gerekse sosyal bilimler, fen ve teknoloji bilimleri alanındaki çalışmaların, İslam toplumlarının sorunlarını dikkate alarak çözüm üretme gayretine girmesi gerekmektedir. Bu sayede zamanla üretici dünyanın pazarı olmaktan kurtulmak, mevcut kaynakların yanı sıra sermayenin sömürülmesini bertaraf etmek mümkün olacaktır. Türkiye bu konuda öncülük yapabilecek bir tecrübeye sahiptir.

Toplumsal değişim karşısında dini düşüncenin kendisini fıkıh, fıkıh usulü, tefsir ve kelam gibi dini ilimler alanında yenilemesi gerekir. Aksi halde sorunlara çözüm üretmeyen dini düşünce mevcut değişimin gerisinde kalarak zamanla hayattan tecrit edilmeye başlar. Bu çerçevede İslam dünyasındaki fıkıh araştırmalarının geçmişi olduğu gibi tekrar etmekten kurtulması, geçmişten yararlanarak günümüzü ve geleceği inşa etme çabasına girmesi gerekir. Diğer taraftan Türkiye ile Arap dünyasında fıkıh alanında yapılan çalışmalar arasında işbirliği inşa edilmelidir. Türkiye'de yapılan çalışmalar ile Arap dünyasında fıkıh alanında yapılan çalışmaların ortak bir çatı altında toplanması, bilim dünyasının aynı konuları olduğu gibi tekrar etmekten kurtulması gerekir. Böylece fıkıh çalışmaları, geçmişin sınırlarına hapsolmaktan kurtulacak, geçmişi temele alarak geleceği inşa etmeye yönelecektir.

Kaynakça

Bostancı, Ahmet, "*Ürdün'de Müslümanlara ve Gayrı Müslimlere Yönelik Dini Yargı Sistemi*", Usûl Araştırmaları Dergisi, Sayı:3, Ocak-Haziran, 2017, s.113.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999, s.306.

----------, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1991.

Özdemir, Recep "Özel Hukuk-Kamu Hukuku ve Şahsî Hak-Aynî Hak Ayırımına Göre İslâm Hukukunun Sistematiğinin Değerlendirilmesi", *The Journal of Academic Social Science Studies* [JASSS], sayı: 44, s. 385-400.

http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://graduatedstudies.ju.edu.jo/ar/arabic/RulesAndRegulations/Forms/Rules.aspx Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://graduatestudies.yu.edu.jo/, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://library.ju.edu.jo/, Erişim Tarihi:17.09.2014.

http://library.ju.edu.jo/chart.aspx, Erişim Tarihi: 17.09.2014.

http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Lists/OurPrograms/Undergraduate.aspx, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://www.alrai.com/article/640391.html, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://www.ammonnews.net/article.aspx?articleno=155361, Erişim Tarihi: 17.09.2014. http://www.hu.edu.jo/news/f_news_0_0.aspx?news_id=25652&dp=23-12-2013.

http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/08/20120829-1.htm, Erişim Tahi:17.09.2014.

http://www.sahafi.jo/files/e011782b3e02ad2faf8827166060604b5d0a584b.html, Erişim-Tarihi: 17.09.2014.

http://www.sawaleif.com/Details.aspx?DetailsId=103439#.VBi4g_1_vkU, Erişim Tarihi:

17.09.2014.

http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1501&Itemid=964, Erişim Tarihi: 16.09.2014.

http://www.yok.gov.tr/tr/web/uluslararasi-iliskiler/dil-egitimi, Erişim Tarihi: 06.09.2017.

İmad, Abdulhafız, (Ürdün Üniversitesi Fıkıh ve Fıkıh Usulü Bölüm Başkanı), Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014

Kaya, Aykut (Şeria Fakültesi Lisanüstü Tefsir Bölümü Öğrencisi) Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

Komisyon, Delilu'l-mektebeti'l-camiati'l-Urduniyye, Amman, 2011.

Komisyon, Milli Eğitim Bakanlığı Yurt Dışı Lisansüstü Öğrenim Bursu Programı Tanıtım Kitapçığı, Ankara, 2016.

Mehmet Akif Aydın, "*Hukuk-i Aile Kararnamesi*", DİA, Ankara, 1998.

Mühenned, Ürdün Üniversitesi Merkezi Kütüphane Müdürü, Kişisel Görüşme, Temmuz, 2014.

www.jfda.jo/Download/Laws/25_85.doc, Erişim Tarihi:17.09.2014.

http://www.wise.edu.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1791&Itemid=1170, Erişim Tarihi: 19.09.2014.

http://yyegm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016_10/21031209_ylsy_tanitim_kitapcigi.pdf, Erişim Tarihi, 06.09.2017.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 119-138

النُّصوص المُوهمة لتشبيه اللّٰه بخلقه وموقف السّلَف والخَلَف منها

حسن أحمد الخطاف*

ملخص.

أنزل الله تعالى القرآن على رسوله صلى الله عليه وسلم هاديا، وقد كان إنزاله بلغة العرب، لكنَّ هذا القرآن منه ماهو واضح الدّلالة وهو أكثره، وهو المسمَّى بالمحكم، ومنه ماهو غير جليَّ الدلالة وهو أقله وهو المسمّى بالمتشابه، وجزء من هذا المتشابه مُتّصل بالله تعالى، فكيف نفهمه ؟ ومامنهج السَّلف والخَلَف في فهمه؟، وما الخلاف الذي بين السَّلف والخلف في هذا الفهم؟

هذا الأمر ليس قاصرا على القرآن الكريم فبعض أحاديث النبي المتَّصلة بالله تعالى هي كذلك، فكيف نفهمها أيضا؟ وما علاقة ذلك باللغة العربية ؟

سنجد الإجابة عن ذلك بحول الله في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: السَّلف، الخَلَف، المحكم، المتشابه، التأويل.

ALLAH'IN YARATTIKLARINA BENZEDİĞİ ŞÜPHESİNİ UYANDIRAN NASSLAR VE HALEF İLE SELEFİN BU NASSLARA YAKLAŞIMI

Özet.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'i Arap diliyle hidayet rehberi olarak Elçisi (s.a.s)'e indirdi. Ancak Kur`an'ın büyük bir çoğunluğu anlamını ifade etme açısından açık olup muhkem diye ismlendirilirken diğer bir kısmı ise ifade ettiği anlam açısından açık olmayıp müteşabih diye isimlendirilir.

Bu müteşabihlerin bir kısmı Allah ile alakalıdır. Bu tür nassları nasıl anlamalıyız? Selef ve Halefin bu tür ayetleri anlamadaki yöntemi nedir? Bu tür ayetleri anlama noktasında Selef ile Halef arasındaki ihtilaflar nelerdir?

*أستاذ مشارك بجامعة آرتكلو, ماردين, تخصص علم كلام / khattaf72@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 119-138

Bu durum sadece Kur`an ile sınırlı değildir. Peygamber S.A.V.`den rivayet edilen bazı hadislerde de durum böyledir. Ayetlerde olduğu gibi bu hadiseleri nasıl anlamalıyız? Bu durumun Arap diliyle ilişkisi nedir?

Allahın yardımıyla bu araştırmada bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Selef, Halef, Muhkem, Müteşabih, Tevil.

TEXTS GİFTED TO LİKEN GOD TO HİS CREATİON AND THE POSİTİON OF THE PREDECESSOR AND SUCCESSOR

Abstract.

God Almighty revealed the Koran to His Messenger, peace be upon him hadia, has been removed in the language of the Arabs, but this Quran is clear what is the most significant, which is called the arbitrator, and it is not clear indication, which is least called a similar.

Part of this similar to God Almighty, How to understand it? And the implication of the advances and backwardness in understanding?, and what is the difference between the advances and the backward in this understanding?

This is not limited to the Koran, some of the Prophet's conversations related to God Almighty, so how to understand them too? What does this have to do with Arabic? We will find the answer to this in God's search.

Keywords: advances, backward, arbitrator, similar, interpretation.

المُقدِّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، فمن المعلوم أنَّ الله تعالى يتّصف بكل صفات الكمال ويُنزَّه عن صفات النقصان، وأنَّ الله تعالى لايشابه خلقه بأيّ وجْهٍ من الوجوه، وهذا أصل عند المسلمين، وهو أصل يستند على قوله تعالى:" {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: 11] وقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من النصوص ما يُوهِم ظاهره تشبيها لله تعالى بخلقه، وذلك كقوله تعالى :" {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} [الطور: 48] وقوله صلى الله عليه وسلم:" «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ».

فكيف تعامل السَّلف الصالح- وهم أبناء القرون الثلاثة الأولى- مع هذه النصوص؟ وهل كانوا على منهجٍ واحدٍ ؟ ومال الفرق بينهم وبين الخَلَف... هذه الأسئلة وغيرها سنجيب عليها من خلال هذه الدِّراسة، وقد دفعني للحديث عن هذا الموضوع دوافع عدّة منها :

1.أنَّ هذه القضية هي من المسائل العَقَدية التي ينبغي بيان مذهب السَّلف على حقيقته فيها.

2.ظهور جيل من الشباب ولاسيما بعد ظهور الثورات العربية منطلقا من خلْفياتٍ فكرية مُحدَّدة، ولاسيما من بعض القنوات الفضائية متصوِّرا أنّ ما يراه هو منهج السَّلف وهو إثبات ظواهر هذه النصوص مع نفي كيفيتها، ومن يخالف ذلك فهو ضالٌّ مبتدع.

3.التوضيح على أنّ منهج السَّلف ليس منهجا واحدا فمنهم كان مَن يؤول النُّصوص وفق اللغة العربية.

حِرْصا للوصول إلى هذه المبتغيات سلكتُ في هذه الدِّراسة المنهج المقارن بين منهج المحدَّدين لمنهج السَّلف والمحدَّدين لمنهج الخلف، وقد اقتضى الأمر مني أنْ استقريء العديد من النماذج بما يخدم البحث.

وقد اقتضت طبيعة الدِّراسة أنْ أقسمها إلى مبحثين:

الأول: بيان منهج السلف والخلف الذين لم يُؤوِّلوا النَّصوص.

الثاني: بيان منهج السّلف والخلف الذين أوّلوا النصوص.

وهذا البحث ليس جديدا من حيث التَّسمية فهو موجود في كُتُب القُدامى والمعاصرين،

لكنَّ الجديد فيه– فيما أزعم – البيان الحقيقي لمذهب السَّلف وهو عدم الخوض في مثل هذه النصوص وترْك معانيها لله تعالى، وإذا تجلَّى هذا فإنّنا سنبتعد عن قضية التّبديع والتضليل التي يسلكها البعض.

المبحث الأول

بيان منهج السلف والخلف الذين لم يُؤوِّلوا النصوص

نزل القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان همُّ صحابته عمل الصالحات التي كان يدعو القرآن إليها واجتناب المعاصي التي كان القرآن يحذِّر منها، وبجانب ذلك كانت سُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم تسير جنْبا إلى جنب مع القرآن الكريم في هذه الدَّعوة.

لكن هناك نصوص من القرآن ومن السّنة ظاهرها يثير إشكالا عند الوقوف على حرفيته، وموطن الإشكال أنَّ ظواهر هذه النصوص يوهم تشبيها لله تعالى بخلْقه، وهو ما يتنافى مع عقيدة التنزيه التي بيّنها مُحْكم قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (11)} [الشورى]

ولم تنقل لنا الكُتُب المهتمَّة بهذا الشأن أنّ الصحابة الكرام خاضوا في مثل هذه النصوص، أو حاولوا البحث عن معانيها، ولعل ذلك يعود إلى انحصارهم في بيئة ضيقة، وعدم مخالطتهم لأصحاب الديانات الأخرى، ثم كانت هذه النصوص مفرقة قيلت لمقاصد معينة، وكان همهم التطبيق العملي للنصوص التي تتعلق بالنفس والمجتمع، وحتى إذا مروا على نصٍ يوهم التشبيه كانوا يسرعون إلى المقصد منه، دون البحث عن ألفاظٍ بعينها، فإذا سمعوا مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم" يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَه" [1]لا يسألون كيف ينزل، بل يفهمون من هذا الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحثهم على قيام الليل والاستغفار فيه، وإذا سمعوا قوله صلى الله عليه وسلم : " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا"

1 رواه البخاري في كتاب التوحيد ، البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، تح:الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، ط.جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، رقم:7494 ، انظر : ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تصحيح: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض. فتح 13 / 464.

[2] لا يسألون عن يد الله ،وكيف يبسطها، بل يفهمون من هذا الحديث مدى استجابة الله للمعرضين عنه، وهكذا في كل النصوص التي على هذه الشاكلة

لكنْ لماتوسعت الفتوحات وأخذ الدين ينتشر ويتوسع،ودخل في الدين الجديدأصحاب الديانات الأخرى، ومنهم من لم يكن همه إلا زعزعة إيمان الناس والطعن في النصوص، وظهرت الفرق وأصحاب المقالات، وفشا التشبيه والتجسيم، وأخذت النصوص التي توهم ذلك تجُمَع وتُصنَّف بدأ الخوض في هذه النصوص[3].

أما قبل ذلك فلم يخض السلف في مثل هذه النصوص، ويدل على هذا- فضلا على أنَّ الكُتُب المهتمّضة بهذا الشأن لم تنقل لنا- أنَّ الإمام مالك عندما سُئل عن قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (5) } [طه:]كان من جملة جوابه : والسؤال عنه بدعة، أي لم تكن مثل هذه الأسئلة مطروحة سابقاً، ولم يخوضوا فيها، واستندوا في عدم الخوض في مضامين هذه النصوص ودلالاتها على قوله تعالى :] هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الْأَلْبَابِ [[آل عمران : 7] حيث رأوا الوقف على لفظ الجلالة — الله – أما قوله والراسخون في العلم، فهو استئناف وليس عطفاً على لفظ الجلالة –الله –، بينما يرى المؤولون أنَّ (الراسخون) تعرب عطفاً على لفظ الجلالة، ومؤدى هذا أن (الراسخون) في العلم يعلمون معاني هذه النصوص، ولكلٍ منهم دليله ومستنده [4].

نخلص من هذا إلى أنَّ السَّلف – وهم أصحاب القرون الثلاثة الأولى- لم يخوضوا في هذه النصوص. لكن هل هذا يعني أنَّهم لم يتعرضوا لها بأي تفسير أبدا؟

يُجاب عن هذا أنَّهم كانوا يكتفون بقراءتها ويُفوضون مرادها لله تعالى، مع القطع أنَّ ظاهرها الذي يوهم تشبيه الله تعالى بخلقه ليس مُرادا .

---

2 رواه مسلم في كتاب التوبة بَابُ بَيَانِ الزَّمَنِ الَّذِي لَا يُقْبَلُ فِيهِ الْإِيمَانُ،رقم: 2754، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. ط.إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط.1400هـ.1980م.

3 وممن جمع ابن خزيمة المعاصر للأشعري (ت: 311) في كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب ، والبيهقي(ت: 458) في كتاب الأسماء والصفات، ولقد أنكر الغزالي على من جمع هذه النصوص ؛ لأنها قيلت اعتماداً على قرائن معينة في أوقات متباينة ، وتصنيفها يرسم للإله في الذهن صورة حسية تقرب من صورة البشر، فيقال باب في إثبات اليد وإثبات الوجه... انظر:الغزالي ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، إلجام العوام : 312 ، ولقد كان الغزالي محقاً في إنكاره على من صنع ذلك ؛ لأن المحظور الذي قاله يقع فيه من يقرأ كتاب ابن خزيمة (التوحيد وإثبات صفات الرب) فانظر إليه.

4 انظر في ذلك : ابن عاشور ،محمد الطاهر ، التحرير والتنوير ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر — تونس، سنة النشر: 1984 هـ: 163/3 وما بعدها .

ولقد وضح الغزالي هذه الحقيقة في نصوص الاستواء، مبيناً منهج السلف في عدم الأخذ بظاهر النص،ولا بالقطع بالمراد فيقول :"فيعلم قطعاً أنه ما أراد الجلوس والاستقرار، الذي هو صفة للأجسام، ولا ندري ما الذي أراده... فكذلك نقول: ولا يجوز إثبات اليد والإصبع مطلقاً، بل يجوز النطق بما نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نطق به، من غير زيادة ولا نقصان، وجمع وتفريق، وتأويل وتفصيل "[5]، ويقول أيضاً :"إن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته...وأنَّ ما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله فهو كما وصفه، وحقٌ بالمعنى الذي أراده وعلى الوجه الذي قاله"[6].

ونستنتخلص من هذين النصين:

1.أنه لايجوز إثبات ظواهر هذه النصوص، ومن ظواهر هذه النصوص مفهوم الجلوس والاستقرار والإصبع واليد بشكل مطلق، لأنَّ هذا يؤدي إلى التشبيه .

2.هذه النصوص لها معانٍ ؛ إذ كلام الله تعالى مُنزَّه عن العبث، فلابد من معنى يليق بالله تعالى.

3.الفهْم الصحيح لهذا النصوص أنْ نقولها كما وردت في القرآن أو في السنة من غير شرحٍ لها أو جمعٍ لهذه النصوص؛ إذ الجمع يشكِّل صورة حسية لله سبحانه وتعالى.

4.يكون الجواب لِمَن سأل عن معنى هذه النصوص أنْ يُقال لها معنى على الوجه الذي أراده الله تعالى مع جهلنا بهذا المعنى .

وقد ضرب الغزالي لذلك مثال الاستواء، فبين أنه يأتي لعدة معانٍ، فقد يُراد به الإقبال على خلقه، أو الاستيلاء على العرش بالقهر أو معنى آخر، فيُصَدق بذلك دون تحديد المراد [7].

وهذا الفهم لم يكن قاصرا على الغزالي رحمه الله، فابن حجرالعسقلاني يبين مذهب السَّلف في هذه النصوص قائلا :" فآمنوا بالمحكم من ذلك، وفوضوا أمر المتشابه إلى ربهم"[8].

ومن المهم هنا أنْ نؤكد انطلاقا من كلام ابن حجر أنّ السَّلف عاملوا هذه النُّصوص

5 الغزالي، محمد بن محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط. دار الفكر، بيروت، ط.الأولى:1416هـ.1996من ص. 326 .

6 الغزالي ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، إلجام العوام ،ص. 326 .

7 الغزالي ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، إلجام العوام ،ص304 .

8 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تصحيح: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: 13 / 351، وهذا التفويض ذكره عنهم السيوطي، انظر السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح:مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط.الثالثة:1416هـ، الإتقان،ص.650.

معاملة المتشابه، ومن الطبيعي أنْ يُفوّض المتشابه إلى الله تعالى فليس بين كلام الغزالي وابن حجر اختلاف، ومثل هذا ما قاله النووي :" فمنهم من قال نؤمن بها، ولا نتكلم في تأويلها، ولا نعرف معناها، لكن نعتقد أنَّ ظاهرها غير مراد، وأن لها معنى يليق بالله تعالى، وهذا مذهب جماهير السلف وطوائف من المتكلمين، والثاني أنها تؤول على مايليق به، وهذا قول أكثر المتكلمين"[9].

وهذا ما ذهب إليه التفتازاني عندما أكد أن الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فوجب أنْ يُفوَّض المراد من النصوص المتشابهة إلى الله تعالى، على ماهو دأب السلف إيثاراً للطريق الأسلم، أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون[10].

صار بيِّنا مما نقلناه أنَّ هذه النصوص تُعامَل على أنها نصوص متشابه نَكِل المراد منها إلى الله تعالى، وهذا هو منهج السلف أما منهج الخلف وهم الذين جاؤوا من بعد ،فهم يحملون النصوص على ظواهر اللغة.

وقد نقل كثير من المعاصرين عن السلف هذا المنهج في تعاملهم مع هذه النصوص، يقول الشيخ ابن عاشور: " فكان رأي فريقٍ منهم الإيمان بها، على إبهامها وإجمالها، وتفويض العلم بكنه المراد منها إلى الله تعالى،وهذه هي طريقة سلف علمائنا...ويعبَر عنها بطريقة السلف "[11]،ويقول الدكتور: التهامي نقرة :" فالسلف حين رفضوا تأويل المتشابه، لم يتعرضوا لمعناه ببحثٍ، ولم يحملوه على ظاهره"[12]، ويقول الشيخ أحمد محمد شاكر:" والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال: كيف"[13].

---

9 النووي، محي الدين يحيى بن شرف ، شرح مسلم، ط. دار إحياء التراث العربي، : 12 / 211 ، 212 .

10 انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح متن عقائد النسفية، لعمر بن محمد النسفي، ط.تومروا العثمانية، 1326هـ.ص. 74 ، وانظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي، سورية ، ص.92.

11 ابن عاشور ، محمد الطاهر، التحرير والتنوير : 3 / 166 .

12 نقرة ، التهامي ، الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن : 73 ، وانظر له : الأشعرية في المغرب وموقف العلماء منها :24، مجلة الموافقات ، العدد الرابع ، السنة الرابعة،ط مركز الموافقات ، الجزائر ،1416 هـ ، 1995 م .

13 شاكر، أحمد محمد في تعليقه على سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، 692/4.

مناقشة موقف ابن خزيمة ومن قال بقوله في تبيان مذهب السَّلف:

يقول ابن خزيمة[ت:311] رحمه الله:" فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن، والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين، وعزَّ أن يكون عَدَمًا كما قاله المبطلون، لأنَّ ما لا صفة له عَدَمٌ، تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه"[14].

نفهم من هذا النص أمورا عدة:

1.يرى ابن خزيمة أنّ ما عليه علماء الأمصار من المسلمين أنهم يثبتون ما أثبته الله لنفسه من غير تشبيه، ويضرب لذلك مثالًا وهو أننا نؤمن بأنَّ لله وجها، ولكنْ ليس كوجوهنا، وهذا يسري على كل الآيات والأحاديث التي فيها ذكر اليد والأعين ... ومحصله أنّنا نثبت لله وجها ليس كالوجوه ويدين ليستا كالأيدي وعينا ليست كالأعين وهكذا ... يقول ابن خزيمة:" باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا، على ما أثبته الخالق البارئ لنفسه في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، قال الله عز وجل لنبيه نوح صلوات الله عليه: {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا } [هود: 37]...فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما ثبت الخالق البارئ لنفسه من العين" [15].

من الواضح أن هذا المنهج ليس موافقا لِمَا نقلناه من نصوصٍ عن الغزالي والنووي وابن حجر وغيرهم، فالفرق كبيرٌ بين أنْ تنطلق من هذه النصوص لتُثبت ظاهرها مع نفي التشبيه، وبين القول بأنَّ الله استأثر بعلمه معانيها، فالمنهج الأول فيه إثبات لمضمون الآيات والأحاديث الواردة بهذا الشأن، وأما المنهج الآخر فهو تفويض معنى الآيات والأحاديث لله تعالى.

وهذا المنهج يقتصر على نفي الكيفية فقط مع إثبات ظاهر النص فهو يثبت يدين مع نفي الكيفية ويثبت وجها مع نفي الكيفية...بينما المنهج الذي نقلناه عن الغزالي وغيره لا يخوض في هذه النصوص لا من قريب ولا من بعيد بعد الإيمان بأنَّ لها معنى استأثره الله بعلمه.

2.يرى ابن خزيمة أنَّ من لايقول بمنهجه فهو يُعطِّل صفات الله تعالى، وهذا الكلام ليس

14 ابن خزيمة، محمد بن إسحاق التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، مكتبة الرشد – السعودية – الرياض، الطبعة: الخامسة، 1414هـ - 1994م، ص.26.

15 ابن خزيمة، التوحيد لابن خزيمة، ص97.

صوابا ففرق كبير بين أنْ تقول هذه النصوص لا معنى لها وهذا لايجوز؛ لأنَّ فيه إثباتا لعبث الله تعالى، وكأنَّ هذه النصوص وردت خاليةً من أيّ دلالة، وبين أنْ تقول هذه النصوص لها دلالة ولكنَّ علم البشر قاصر عن معرفة ذلك، ولو كان ذلك تعطيلا للنصوص لكان المنهج في فهم النصوص المتشابهة فيه تعطيل، ومثل ذلك الأحرف المقطَّعة التي في أوائل السّور والتي جعلها فريق من العلماء من المتشابه الذي لايعلمه إلا الله تعالى، يقول القرطبي:"اختلف أهل التأويل في الحروف التي في أوائل السور، فقال عامر الشعبي وسفيان الثوري وجماعة من المحدثين: هي سر الله في القرآن... فهي من المتشابه الذي انفرد الله تعالى بعلمه، ولا يجب أنْ يُتكلَّم فيها، ولكن نؤمن بها ونقرأ كما جاءت، وروي هذا القول عن أبي بكر الصديق، وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. وذكر أبو الليث السمرقندي عن عمر وعثمان وابن مسعود أنهم قالوا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر. وقال أبو حاتم: لم نجد الحروف المقطعة في القرآن إلا في أوائل السور، ولا ندري ما أراد الله عز وجل بها ... قلت: هذا القول في المتشابه وحكمه، وهو الصحيح"[16].

ويرى الكرماني في هذه النصوص أنّ حكمها :" حكم سائر المتشابهات إما التفويض وإما التأويل"[17].

وهذا مايراه بدر الدين العيني عند شرحه لحديث النزول:" قلت: لا شك أن النزول انتقال الجسم من فوق إلى تحت، والله منزه عن ذلك، فما ورد من ذلك فهو من المتشابهات، فالعلماء فيه على قسمين: الأول: المفوضة: يؤمنون بها ويفوضون تأويلها إلى الله، عز وجل، مع الجزم بتنزيهه عن صفات النقصان. والثاني: المؤولة: يؤولون بها على ما يليق به بحسب المواطن" [18]

فلو كان السكوتُ عن تحديد دلالة الآيات المتشابهة داخلا في تعطيل معاني النصوص لكان الحكْم على هؤلاء بأنهم عطَّلوا دلالات النصوص القرآنية، وماذكره القرطبي ليس تعبيرا عن رأيه فقط بل نقله عن غيره من المتقدِّمين[19].

16 القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، جامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تح:أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، 154/1.

17 الكرماني، محمد بن يوسف بن علي الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري ، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، طبعة أولى: 1356هـ - 1937م :17/ 155.

18 العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ،الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت :200/7.

19 وهذا المنهج ليس قاصرا على القرطبي. يقول أبو حيان الأندلسي:" والذي أذهب إليه: أن هذه الحروف التي في فواتح السور هو المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وسائر كلامه تعالى مُحكم". أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف ، والبحر المحيط في التفسير، تح:المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: 1420 هـ، 60/1.

3.هناك فرق كبير بين إثبات ظاهر النصوص وبين إمرار النصوص كما جاءت، فالإمرار هو عدم التعرض لمعناها لا من قريب ولا من بعيد، لأنها من المتشابه الذي استأثره الله تعالى بعلمه، أما إثبات ظاهرها مع نفي الكيفية فليس إمرارا للنصوص، بل هو فهْم بحسب ظاهرها مع نفي الكيفية وهذا ما يراه ابن تيميه أنَّ معنى إمرارها : هو إثبات الصفات بدون تكييف، فالسلف عنده لم ينفوا حقيقة الصفات، وإنما نفوا العلم بكيفيتها[20] .

وهذا ليس إمرارا لها، بل هو وقوف على ظاهرها، والدليل على هذا ما نقلناه سابقا، وهو المنقول عن الإمام مالك بن أنس[ت:178]وعبد الله بن المبارك[ت:181] والإمام أحمد ابن حنبل[ت:241]، وإسحاق بن راهويه[ت:238]والإمام محمد ابن إسماعيل البخاري[ت:256] [21]، ومعنى إمرارها عدم التعرض لها لابإثبات ظاهرها، ولا بإنكار مجازها، وفي هذا يروي عبد الله بن الإمام أحمد عن أبيه قوله في أحاديث الصفات " هذه الأحاديث نرويها كما جاءت، ولا يُبحث عن كنهها ولا عن حقيقتها "[22]، وهذا هو معنى إمرار النصوص، ويؤكد هذا المعنى ابن خلدون أنَّ السلف "لم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم إمراؤها كما جاءت"[23].

فالإمرار لايتجاوز القراءة لهذه النصوص، يقول البغوي عند تفسيره لقوله تعالى:" {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (210) } [البقرة:]:" "قال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره: قراءته والسكوت عنه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسوله"[24]

وأيضا إثبات ظاهر النصوص مع نفي الكيفية يستلزم نفي المعاني المجازية وهذا لم يقل به السّلف، فعلى قول السلف كما نقلنا عن النووي وغيره يبقى موضوع إثبات الصفات مسكوتاً عنه.

كما أنَّ هذا المنهج ليس منسجما مع نفسه في الوقوف عند ظاهر النصوص فقط ، بل يحمل النصوص على بعضهم، فهو ليس إمرارا عليها ، وإنما إثبات لظاهرها على شكل

20 انظر : ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد، ط. مكتبة المعارف، الرباط،1398م. 5 / 41 .

21 انظر : النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في اصول الدين، تح:كلود سلامة، ط. الجفان والجوابي ليماسول، قبرص، ط. الأولى 1993م. 1 / 130 ، ابن تيميه ، مجموع الفتاوى : 5 / 86 .

22 انظر : محمد، أبو زهرة، ابن حنبل حياته وعصره آراؤه الفقهي، دار الفكر العربي – القاهرة ص، 130 ، 131

23 ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، ط.دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، المقدمة : 293 .

24 البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ،269/1.

مُحدَّد ، فهم لم يقولوا نثبت الظاهر مع نفي التشبيه والمماثلة، ولو كان الأمر كذلك لاستلزم أنْ يقولوا نثبت يدا ليست كالأيدي ويدين ليست كالأيدي وأيديا ليس كالأيدي، بمعنى أنَّ ظاهر النصوص يُلزمهم أنْ يقولوا نثبت الإفراد والتثنية والجمع وقوفا عند ظاهر القرآن، لكن هذا لم يحصل، وكان وقوفهم عند التثنية، يقول ابن خزيمة رحمه الله :" باب ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جل وعلا والبيان: أن الله تعالى له يدان، كما أعلمنا في محكم تنزيله أنه خلق آدم عليه السلام بيديه قال عز وجل لإبليس: {قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (75) } [ص]وقال جل وعلا تكذيبا لليهود حين قالوا: { يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ }، فكذبهم في مقالتهم، وقال: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ 64} [المائدة] ... و { {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ10} [الفتح:]} وقال: {فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (83) } [يس] ...وقال {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (71)} [يس]

فابن خزيمة ينقل نصوصا ورد فيها اليد مفردة ومثناة ومجموعة، لكن مع هذه تدل هذه النصوص عنده على التثنية، أي أنَّ الأصل هو التثنية، لكن من أين جاء هذا الأصل لا نعرفه إلا من خلال قياس الخالق على المخلوق مع التنزيه، ولم نجد لابن خزيمة سلفا في هذا .

وابن تيمية رحمه الله وجَّه هذه النصوص توجيها آخر فرأى أنَّ اليد عندما تُذكر يكون المقصود به هو الجنس من غير الإشارة إلى تعدُّد، بل تدل على الجنس ويكون العدد مسكوتا عنه ، وعندما تأتي صيغة الجمع يُراد بها التثنية[25].

بناء عليه يرجع الأمر إلى التثنية، يعني في النهاية نثبت يدين لله لكن ليستا كأيدي المخلوقات وهاتان اليدان حقيقتان لكنهما مختلفتان عن يديّ الناس ، يقول ابن تيمية:" وقد علم أن الخالق ليس مماثلًا للمخلوق، وأن هذه الصفات وإن كانت أعيانًا فليست لحمًا ولا عصبًا ولا دمًا ولا نحو ذلك، ولا هي من جنس شيء من المخلوقات"[26].

ومعنى هذا أنَّ اليد حقيقة والوجه حقيقة وبالتالي لايوجد ما يمنع بنظر هؤلاء أنْ يُقال إنَّ جسم لا كالأجسام، وهذه نتيجة لازمة، فإذا كُنا نثبت يدا حقيقية ليسك كالأيدي فلازم عن ذلك إثبات جسم لا كالأجسام، ولهذا يرى ابن تيمية أنه :" ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، أنه ليس بجسم، وأن صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا؟ فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل؛ بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل، جهل وضلال"[27]

25 انظر:ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تح:جموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ، 485/5.

26 ابن تيمية ، بيان تلبيس الجهمية :1/ 357.

27 بيان تلبيس الجهمية:373/1

المبحث الثاني

بيان منهج السّلف والخلف الذين أوّلوا النصوص

لم يكن السلف على منهج واحدٍ في عدم الخوض في هذه النصوص وتفويض معانيها لله تعالى، فالكثير من السلف أوّلوا هذه النصوص وحملوها على المعاني اللغوية ومنهم:

1 – ابن عباس[ت:68] أول ابن عباس رضي الله عنه العين في قوله تعالى:{وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا 37}[هود]أولها بمعنى حراستنا[28]، وأوّل الوجه بمعنى الذات في قوله تعالى:{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)} [الرحمن]أي يبقى الله[29]، وقال في قوله تعالى{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ القصص: 88}أي إلا ما أريد به وجهه تعالى من الأعمال الصالحة[30].

2 – مجاهد[ت:104] أول مجاهد بن جبر الوجه في قوله تعالى : [فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ][البقرة:115] بمعنى القبلة [31]، وأول الوجه في قوله تعالى : [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ][القصص:88] بمعنى لذات،أي إلا هو[32]،ونقل عنه أنه قال في هذه الآية إلا ما أريد به وجهه تعالى من الأعمال الصالحة[33]، وأول اليدين في قوله تعالى {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: 75]بمعنى التأكيد ،أي لما خلقت أنا [34]

3 – الضحاك[ت:105] أول الضحاك بن مزاحم قوله تعالى : {وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا } [هود: 37] [هود : 37] أي بأمرنا[35]

4 –الحسن[ت:110] أول الحسن البصري اليد في قوله تعالى{يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [الفتح: 10] بمعنى منته وإحسانه [36]

5 – قتادة[ت:118]أول قتادة بن دعامة السدوسي العين في قوله تعالى: [وَلِتُصْنَعَ

---

28 انظر : القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تح:أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، القرطبي:9 / 30 .

29 انظر : القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، الجامع لأحكام القرآن : 2 / 83 ، 84 .

30 السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط.دار الفكر، لبنان، ط. الأولى:1983م،: 6 / 447 .

31 انظر : البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ط.دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص.304 .

32 انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : 13 / 322 .

33 انظر : السيوطي ، الدر المنثور في التفسير المأثور : 6 / 447 .

34 : السيوطي ، الدر المنثور في التفسير المأثور 15 / 228 .

35 انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : 9 / 30 .

36 انظر:ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، دفع شُبه التشبيه بأكف التنزيه، تح: طارق السعود، ط.دار الهجرة، بيروت، ط.الثامنة:1410هـ.1990م،ص.24 .

عَلَى عَيْنِي]

[طه:39] بمعنى الكلاءة والرعاية [37] .

6 – الصادق :[ت:148] أول الصادقالوجه في قوله تعالى: [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] [القصص88:]بالدين، أي إلا دينه[38].

7 – مقاتل[ت:150] أول مقاتل[39] الأعين في قوله تعالى :[وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا] [هود :37] أي بعلمنا [40].

8 – الثوري[ت:161] أول الثوري المعية بمعنى العلم في قوله تعالى: [وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ] [الحديد:4] [41] وأول الأعين في قوله تعالى :[تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا] [القمر: 14] بمعنى أمرنا[42]،وأول الوجه في قوله تعالى [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] [القصص:88] بمعنى ما يقصد إليه بالقربى [43] .

9 – الشافعي[ت:204] أول الإمام الشافعي الوجه في قوله تعالى:[وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] [البقرة :115] بمعنى الوجه الذي وجهكم الله إليه[44]، والتأويل بالوجه أي الجهة، ويكون المراد بذلك القبلة، لأن الوجه والجهة في لغة العرب بمعنى واحد[45].

10 – أحمد ابن حنبل[ت:241] يقول الإمام أحمد في قوله تعالى :[مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (يعني الله بعلمه) وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ (يعني الله بعلمه) وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ] [المجادلة : 7]يعني بعلمه فيهم[46]، بل قد أول أحمد

37 انظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ط.دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1412هـ. 1992م: 8 / 413

38 انظر: الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن: 13 / 322 .

39 نعتقد أنه مقاتل بن حيان ، وليس مقاتل بن سليمان ، لأنه إذا أطلق يراد به الأول ، علماً أن كليهما توفي في سنة : 150 .

40 انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : 9 / 30 .

41 انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق فعال العباد، ضمن كتاب عقائد السلف للأئمة، لعلي سامي النشار، ط. مكتبة الآثار السلفية، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر، 1971م.ص.122

42 انظر: الطبري ، جامع البيان : 11 / 553 ، ونقل القرطبي عنه هذا التأويل في قوله تعالى :[وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا] [هود : 37] ، انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : 9 / 30 .

43 انظر : القرطبي ، تفسير القرطبي، : 13 / 322 ، والسيوطي ، الدر المنثور في التفسير المأثور: 447/6 .

44 انظر: البيهقي ، الأسماء والصفات : 309 .

45 انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تح:عبد الله العلالي وبوسف خياط، ط.دار لسان العرب، بيروت، مادة وَجَهَ ، 3 / 884 .

46 أحمد ابن حنبل ، الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف للأئمة، : 95 .

آيات المعية في القرآن، وذلك على حسب موقعها فمثلاً في قوله تعالى لنبييه موسى وهارون : [إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى] [طه:46] يؤول المعية بمعنى الدفع عنهما، ويؤول المعية في قوله تعالى : [كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ] [البقرة: 249] بمعنى النصر لهم على عدوهم [47]، وأول الوجه أيضا في قوله تعالى [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] [القصص: 88] بمعنى الذات [48].

11 – ابن قتيبة[ت:272] أول ابن قتيبة اليمين في قوله صلى الله عليه وسلم :«إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُوا»[49] " بمعنى التمام والكمال [50]، أي نفي النقص عن الله تعالى .

وإذا كُنَّا في سياق ذكر من أوَّل من السلف فمن المستحسن أنْ نذكر تأويل ابن تيمية رحمه الله وإن كان ليس من السَّلف من حيث التأريخ الزمني لكنَّه كان من أكثر المِمَثِّلين للسف فيما يرى هو، كما أنَّ تأويله يجعل من منهجه ليس مستقيما فيما يتصل بالصفات، فهو يؤوِّل آيات المعية في القرآن، وينقل عن ابن عند البر أنّ هذا مما أجمع عليه الصحابة والتابعون[51]، بل نجد ابن تيميه، ينكر التأويل ويؤول في موضع واحد، يقول في إثباته لليدين : "فالمفهوم من هذا[أي من النصوص التي يوهم ظاهرها اليد] أنَّ لله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله . . . وأنّ (يداه مبسوطتان) ومعنى بسطهما بذل الجود، وسعة العطاء "[52].

ويقول:" وقبض اليد: عبارة عن الإمساك كما في قوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ} [الإسراء: 29] وفي قوله: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ}[53]

---

47 انظر : أحمد بن حنبل ، الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف للأئمة ، لسامي علي النشار، ص.97 .

48 انظر: نظر : أحمد بن حنبل ، الرد على الزنادقة والجهمية ، ، ص102 .

49 رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم: 1827.

50 انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، ط. دار الكتاب العربي، بيروت،ص 142 .

51 انظر : ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد، ط. مكتبة المعارف، الرباط،1398م، 5 / 49. من الواضح أنَّ ابن تيمية رحمه ليس من السّلف وذكرناه هنا لتبيان أنَّه مع إنكاره التأويل لم يسلم منه.

52 ابن تيمية، ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام:6 / 363 .

53 ابن تيمية،اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419هـ – 1999م، 1/ 107.

نرى أن ابن تيمية يثبت اليدين أخذاً بظاهر اللفظ، وفي الوقت نفسه يؤول البسط بالجود والعطاء، رغم أنَّ البسط ليس معزولاً عن اليدين بل هو صفةٌ لهما، ومنهجه الظاهري يلزمه أنْ يثبت يدين مبسوطتين، أخذاً بظاهر اللفظ، ثم إنّ اليد + البسط = الكرم والجود، واليد + الغل = البخل، ولذلك ذكْره تعالى للبسط والغل قرينة على إرادة المعنى المجازي، ومن هذا قوله تعالى:" { وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا (29) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (30)} [الإسراء]

بناءً على ما سلف يمكن أنْ نحدد موقفهم من متشابه النص، أنهم يقولون مثلا : إن الله استوى على العرش بالمعنى الذي أراده، وأنّ الله ذكر اليد واليدين والأيدي بالمعنى الذي أراده، وأن الله ذكر الوجه بالمعنى الذي أراده، ولانعرف هذا المعنى بل نسكت عنه، وهكذا في كل النصوص، ولا شك أنَّ موقفهم هذا أقرب إلى التنزيه والتسليم، ولذلك وصف مذهبهم بأنه الأسلم[54]، والسلامة جاءت لعدم تحديد المراد من النص.

وعدم تحديد المراد من النص لايعني إثباتا للظاهر ونفيا للكيفية، بل لايتجاوز فهم القراءة، وعليه فهم لايثبتون ظاهرا وينفيون الكيفية ، بل ينفون أي علم بالمراد من النَّص.

وربما يعترض على هذا الكلام ممن يثبت الصفات بقول الإمام مالك : الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[55]، فيقول بأن الإمام لم ينكر حقيقة الصفة وإنما أنكر كيفيتها[56].

نجيب بأن قوله (معلوم) أي في لسان العرب، ووضع اللغة[57]، والاستواء في اللغة من الأسماء المشتركة، فيختلف معناه باختلاف موقعه، أما كيفية هذا الاستواء وتحديد المراد من النص فمجهول عنا، وهذا معنى قوله والكيف مجهول يقول الغزالي : "معنى قول الإمام مالك "الكيفية مجهولة " يعني تفصيل المراد به غير معلوم "[58]، وهذا هو موقف السلف، فهم لم يثبتوا صفات لله حقيقية من خلال هذه النصوص المتشابهة، ونؤيد كلامنا هذا — أيضاً– بأن رواية أخرى تذكر أن الإمام مالك قال للسائل : "الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال له كيف "[59]

54 انظر: ابن عاشور مجمد الطاهر ، التحرير والتنوير : 3 / 197 .
55 انظر : التفتازاني، أبو الوفا ، علم الكلام وبعض مشكلاته : 125 ، 126 .
56 انظر : ابن تيميه ، مجموع الفتاوى : 5 / 41 .
57 انظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن : 7 / 219 – 220 .
58 الغزالي ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، إلجام العوام : 305 .
59 انظر : السيوطي ، الدر المنثور في التفسير المأثور : 3 / 474 .

ومن الثابت أنه لم يكن الخلف على منهج واحد، وما كان السلف على منهج واحد، بل جمهور الخلف أوَّلوا النصوص وبعض السّلف أولوا، وبالمقابل جمهور السّلف فوَّضوا وبعض الخلف فوَّضوا معاني هذه النصوص لله تعالى

ومذهبهم المؤوّلين في هذه الصفات، هو حمل النصوص على المعاني المجازية، وهذا يختلف باختلاف طبيعة النص ؛ فإنْ كان النص لا يحتمل إلا معنىً مجازياً واحداً، حُمل على هذا المعنى، وكان التأويل مقطوعاً به ؛ لأنَّا لو لم نحمله على هذا المعنى لأخذناه على ظاهره، وظاهره مُحالٌ على الله، ومثال ذلك النصوص التي يفيد ظاهرها الفوقية ،كقوله تعالى :[وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ][الأنعام: 18] فإنه إنْ ظهر في وضع اللسان، أنَّ الفوق لا تحتمل إلا فوقية المكان، وهي نسبة جسم إلى جسم ؛ بأنْ يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل، أو فوقية الرتبة، وهي المعنى المجازي كما تقول : الأمير فوق الرعية، والسيد فوق العبد، فالله فوق عباده بهذا المعنى، ويكون التأويل من هذا النوع مقطوعاً به ؛ لاستحالة حمله على ظاهره، وإنْ كان اللفظ مما يحتمل أكثر من معنى مجازي، فيُحمل على بعض المعاني المجازية، ويكون حمله على البعض مظنوناً بتأويله ؛ لتردده بين أكثر من معنى [60] .

الخاتمة

بعد كرم الله تعالى بإنهاء هذا البحث يمكن القول إنَّ الزُّبدة التي خرج بها البحث أنَّ هناك منهجين في النصوص الموهمة للتشبيه، منهج تبناه جمهور أهل السَّلف وهو تفويض المراد من هذه النصوص إلى الله تعالى من غير خوض فيها، مع الجزم بأنَّ لها معنى يليق بالله تعالى، ولكنْ حِرصا على السلامة كان المنهجُ عدم الخوض في معانيها، ويكون فهمها هو قراءتها مع تنزيه الله تعالى عمَّا يشابه المخلوقات ويماثلها.

ومنهج آخر تبنّاه جمهور الخلف وهم الذين جاؤوا بعد القرن الثالث، ويقوم منهجهم على تأويل هذه النصوص وفق اللغة العربية، ويكون التأويل مقطوعا به ولايحمل معنى آخر في حال كان النَّص من القرآن أو السنة لايحتمل معنى آخر، وفي حاله احتماله لأكثر من معنى يكون التأويل مظنونا به راجحاً لامقطوعا بمراده.

وعندما نقول جمهور الخلف فهذا يعني أنَّ بعضا ممن كان من الخلف سار وراء جمهور السلف في التفويض، وعندما نقول جمهور السّلف فهذا يعني بعضا ممن كان مع السلف ممن

60 انظر: الغزالي ، مجموعة رسائل الغزالي ، إلجام العوام : 303 ، 304 ، 311 ، 312 ؛ النسفي ، تبصرة الأدلة : 1 / 130 القرطبي، تفسير القرطبي :14/4.

رأى التأويل وتبناه.

والمنهج الذي سلكه من فوَّض معاني هذه النصوص إلى الله تعالى هو أنّه عامل هذه النصوص معاملة النصوص المتشابهة التي استأثر الله تعالى معانيها بعلمه.

والقول بأنَّ منهج السلف هو الأخذ بظاهر النصوص وإثبات الصفات وتنزيه الله تعالى عن التكييف لا يمثل في واقع الأمر منهج السلف، ولم يقُل بذلك السّلف.

ولم نجد من قال قبل القرن الثالث أنَّ لله يد حقيقة ليست كالأيدي ووجه حقيقي ليس كالوجوه واستواء حقيقي ليس كاستواء المخلوقين.

وقد تبيّن من البحث أنَّ التأويل ليس تعطيلا للنصوص ودلالاتها، وليس تعطيلا لصفات الله تعالى، وكيف يكون تعطيلا والنص من المتشابه الذي لم يتَّضح المراد منه.

بمقابل ذلك الحكم على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الموهمة لتشبيه الله بخلقه بأنَّها من المتشابه ليس تعطيلا لدلالات النصوص؛ لأنَّنا نجزم أنَّ للنص معنى ولكنْ خشية التَّقوُّل على الله تعالى وابتعادا عن الجُرأة نفوِّض المراد منه إلى الله تعالى، وهذا التفويض ليس راجعا إلى الكيفية مع إثبات ظاهر الصفات، بل هو تفويض كامل لكل مايدلُّ عليه النّص.

وإذا بَان ذلك فلْنبتعد عن التضليل والتبديع الذي يمارسه بعض إخواننا ممن يحتكرون مفهوم السلفية لأنفسهم ويرمون الآخرين بالابتداع؛ لأنهم يؤولون أو يجعلون هذه النصوص من قبيل المتشابه.

المصادر[61]

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، دفع شُبه التشبيه بأكف التنزيه، تح: طارق السعود، ط.دار الهجرة، بيروت، ط.الثامنة:1410هـ.1990م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، 1419هـ - 1999م.

ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تح:جموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولى، 1426هـ، 485/5.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحيم بن قاسم وابنه محمد، ط. مكتبة المعارف، الرباط،1398م.

61 ملاحظة تَّم اعتماد لفظ(ابن، أب) في ترتيب المصادر وذلك لأنَّ هؤلاء لايُعرفون بأسمائهم إنما يُعرَفون بالكُنية، ثم إنَّ كل معلومة ناقصة من التوثيق كاسم الدَّار الطابعة ومكان الطبع وتاريخه فهو ناقص من الأصل.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تصحيح: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، مكتبة الرشد – السعودية – الرياض، الطبعة: الخامسة، 1414هـ - 1994م

ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، ط.دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984 هـ

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، ط. دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تح:عبد الله العلالي ويوسف خياط، ط.دار لسان العرب، بيروت.

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف ، والبحر المحيط في التفسير، تح:المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: 1420 هـ

أحمد ابن حنبل ، الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف للأئمة .

البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق فعال العباد، ضمن كتاب عقائد السلف للأئمة، لعلي سامي النشار، ط. مكتبة الآثار السلفية، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر، 1971م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، تح:الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، ط.جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ

البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، ط.دار إحياء التراث العربي، بيروت.

التفتازاني أبو الوفا ، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

التفتازاني، سعد الدين، شرح متن عقائد النسفية، لعمر بن محمد النسفي، ط.تومروا العثمانية، 1326هـ.

السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح:مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط.الثالثة:1416هـ.

السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط.دار الفكر، لبنان، ط. الأولى:1983م.

شاكر، أحمد محمد في تعليقه على سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي، سورية

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ط.دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:1412هـ. 1992م.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ،الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

الغزالي، محمد بن محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط. دار الفكر، بيروت، ط.الأولى:1416هـ.1996م

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر ، جامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تح:أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة.

الكرماني، محمد بن يوسف بن علي الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري ، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، طبعة أولى: 1356هـ

محمد، أبو زهرة، ابن حنبل حياته وعصره آراؤه الفقهي، دار الفكر العربي – القاهرة

مسلم، مسلم بن حجاج القشيري، صحيح مسلم، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي. ط.إدارة البحوث العلمية، السعودية، ط.1400هـ.1980م.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في اصول الدين، تح:كلود سلامة، ط. الجفان والجدابي ليماسول، قبرص، ط. الأولى 1993م.

نقرة، التهامي ، الأشعرية في المغرب وموقف العلماء منها :24، مجلة الموافقات ، العدد الرابع ، السنة الرابعة،ط مركز الموافقات ، الجزائر ،1416 هـ ، 1995 م .

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف ، شرح مسلم، ط. دار إحياء التراث العربي.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 139-164

مثاني القرآن الكريم
إشارة إلى شِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات

خالد بكرو[1]

ملخص.

مع تطّور علوم العصر التّقنية وتنوّعها وتوسّعها، حيث نعيش عصر الحاسب والاتصالات والأنظمة والتّقنيات الرّقميّة، العصر الرّقمي وثورة المعلومات، هذه المعلومات تُمثّل وتُكتب وتُعالج وتخُزّن وتُوثّق وتُنشر وترُسل باستخدام شِفرة المثاني الأصفار والواحدات، والتي تسمّى أيضاً لغة عمل الحاسب المثاني، والتّي تعمل عليها معظم التّقنيّات والأنظمة الحديثة.

لأهميّة هذه الشفرة، نعتقد أن القرآن الكريم أشار إليها بكلمة {المثاني} وكرّرها في مثاني من الآيات، ولأن تكرار الكلمة في القرآن الكريم سرٌّ يتعلق بحقيقة المسألة التي تصفها وتسميّها هذه الكلمة، وبالمعنى العلمي المحمول بها، نسعى في هذا البحث لنظهر أن كلمة {المثاني} القرآنيّة هي إشارة علمية قرآنية صريحة إلى لغة وشِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات، التي تدعى أيضاً لغة عمل الآلة.

كل آية من آي القرآن المنير تنشر مثاني من الأنوار، نور هدايتها ونور إعجازها، وكل طائفة من النّاس حسب درجاتها، تأخذ حظّها من أيّ إشارة أو مشهد من مشاهد القرآن الكريم، في هذا البحث حظّنا أننا هُدينا من نور كلمة {المثاني} القرآنية، ونحاول إظهار إعجاز نورها وأنها الإشارة العلميّة القرآنيّة الصّريحة إلى الشِفرة المثاني، الأصفار والواحدات، ونحاول كمختصين إظهار البيّنة العلميّة الصّحيحة لهذه الإشارة القرآنية حسب الطّاقة البشريّة، ونسعى لتوضيح المعنى العلمي واللغوي للمثاني، ولماذا المثاني في الخلق والوجود.

إن الإشارة القرآنيّة للغة وشِفرة نقل وحفظ المعلومة الكونيّة، هو سبق قرآني وإعجاز علميّ، فهذه الشفرة هي لغة الإعجاز الجديد لكتاب الله سبحانه وتعالى بلغة القرن الواحد والعشرين، لغة نظام عمل أنظمته وتقنيّاته، لغة وأبجديّة توحيد كل تقنيّات العلم وأدواته.

الكلمات المفتاحية: الشفرة المثاني في القرآن الكريم، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، القرآن الكريم يشير إلى الشفرة المثاني، إعجاز الشفرات العددية، الحاسوب والقرآن الكريم.

1 الدكتور المهندس, باحث في الاعجاز العلمي في القرآن الكريم,كلية العلوم وتقنية المعلومات ,استانبول,
Dr.khaled.Bakro@gmail.com

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 139-164

KUR'ÂN'DAKİ MESÂNİ (KAVRAMI) VE BİLGİSAYARIN İKİLİ SAYI SİSTEMİ

Özet.

İçinde bulunduğumuz zaman dijital ve bilgi devriminin olduğu çağ olarak anılmaktadır. Bu bilgiler çift şifreleme yöntemi olan sıfır ve birler aracılığıyla sergilenmekte, yazılmakta, saklanmakta, belgelenmekte, yayımlanmakta ve gönderilmektedir. Çift şifreleme yöntemi aynı zamanda bilgisayar dili olarak da ifade edilmekte ve modern teknik ve sistemlerin çoğu tarafından kullanılmaktadır. Bu şifrelemenin ehemmiyetine binaen Kur'ân-ı Kerim de ona mesâni kelimesiyle gönderme yapmakta ve bu kelimeyi iki ayette ve iki defa kullanmaktadır.

Bir uzman olarak bu makalede göstermeye çalıştığım şey; Kur'ân'daki mesâni kelimesinin makine dili olarak da isimlendirilen bilgisayar şifreleme sisteminin dili olan sıfır ve birlere gönderme yaptığıdır. Bu noktada kavramın bilimsel ve lengüistik anlamını açıklamaya ve yaratılış ve varlıkta neden çift şifreleme sisteminin olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

Evrendeki "bilgi transfer şifreleme sistemi ve dili" Kur'ân'da yer alan yeni bir mucizedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân Bilimleri Mucizesi, Kur'ân'da Çift Şifreleme, Kur'ân Çift Şifrelemeye Gönderme Yapmaktadır, Bilgisayar ve Kur'ân

THE MATHANI IN THE QUR'AN REFERS TO BINARY COMPUTER CODE, ZEROS AND ONES

Abstract.

Our age is called digital age, and revolution of information age. These informations are represented, written, stored, documented, published and sent using Binary code, zeros and ones. Binary code is also called the binary work language to computer, and most of the modern techniques and systems use it in their works, Because of the importance of this code, the Holy Quran refers to it by using the word{ Mathani: Binary، مثانيّ } and repeated it twice in two Verses.

In this research as a specialist I am trying to show that Qur'anic word { Mathani: Binary، مثانيّ } is a Qur'anic scientific sign which refers to the computer language code, binary code, zeros and ones, which is also called the machine language work. I will try to clarify the scientific and linguistic meaning of it, and why there is binary in the creation and existence.

This Qur'anic sign "information transfer code and language" in cosmic, is a new miracle in the Holy Quran.

Key words: Miracles of the Quran Sciences, Binary code in the Holy Quran, the Holy Quran refers to Binary code, Computer and the Holy Quran.

1- مشكلة البحث

لقد ذكر القرآن الكريم كلمة {المثاني} وكرّرها في مثاني من الآيات، ولا يوجد تفسير دقيق لها في كتب التفسير عبر العصور، ولأن كلمة المثاني في هذا العصر تعبر عن لغة وشِفرة عمل الأنظمة الرقمية كالحاسب وأنظمة الاتصالات، وهي اللغة والشفرة المثاني، الأصفار والواحدات، التي تدعى أيضاً لغة عمل الآلة، ولأهميتها لكونها لغة وشِفرة نقل وحفظ المعلومة الكونيّة، وأساس الثورة الرقمية بالكامل، يحاول البحث دراسة احدى الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم، وهي الشفرة المثاني، وإثبات أن هذه الشفرة مُشار إليها في القرآن الكريم مثاني من المرات في مثاني من الآيات، و أن كلمة {المثاني} القرآنيّة هي الإشارة العلميّة القرآنيّة الصّريحة إلى لغة وشِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات.

2 -أهميّة البحث ومبرراته

القرآن الكريم المعجزة الكبرى الخالدة الدّائمة المتجدّدة، وعلومه تخاطب كل جيل، ومعارفه تصلح لكل العصور، وآن الأوان في هذا العصر عصر العلم والمعرفة، عصر ثورة المعلومات والأرقام والتّقنيّات الرّقميّة، أن نفهم كثيراً من الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم، وهي لا بد أنها تتوافق مع المعطيات العلميّة الحديثة، لأن الأمر الإلهي بتدبّر القرآن الكريم يخاطب كل الأجيال بمختلف مستوياتهم العلمية والفكرية.

من إعجاز الكتاب المجيد وإحكامه وجود علاقة وترابط بين الكلمة القرآنيّة وبين ما تشير إليه أو تدلّ عليه، فقد تصف وتسمّي مسألة محدّدة ومعلومة في ظاهرها، لكنها تحمل حقائق كبيرة وتختزل في باطنها قوانين ونواميس هائلة لا يعلم حدودها إلا الله سبحانه وتعالى، ولها دور علمي في الدّلالة على أشياء وحوادث وظواهر علميّة، وحتى تكرارها يكون بقدر محدود ومقصود، ولحكمة يعلمها الله عز وجل، وهذا التّكرار سرٌّ يتعلق بحقيقة المسألة التي تصفها وتسميّها هذه الكلمة، وهذا ما وجدناه في هذا البحث من خلال ارتباط كلمة المثاني وتكرارها، بالمعنى العلمي المحمول بها وبكلمات قرآنية تتّصل بهذا المعنى.

نحاول كمختصين إظهار الإشارة والبيّنة العلميّة الصّحيحة على هذا الربط، حسب الطّاقة البشريّة، لنثبت في النهاية، أن كلمة {المثاني} القرآنيّة هي الإشارة العلميّة القرآنيّة الصّريحة إلى لغة وشِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات، التي تدعى أيضاً لغة عمل الآلة، والتي نعتبرها إحدى معجزات القدرة الإلهية والعلم اللدنيّ، ولأهميتها فلابد أن تكون مذكورةً أو مشاراً إليها في كتاب الله سبحانه وتعالى، ولابد أن يحتوي الكتاب المجيد إعجازاً يتعلق بالشِفرات العددية.

3 –أهداف البحث

يهدف البحث إلى مجموعة من الأمور سنذكر أهمّها:

1 – إثبات وجود علاقة وترابط بين الكلمة القرآنيّة وبين ما تشير إليه أو تدلّ عليه.

2 – إثبات الدور العلمي للكلمة القرآنية في الدّلالة على أشياء وحوادث وظواهر علميّة.

3 – إثبات أن تكرار الكلمة القرآنيّة يكون بقدر محدود ومقصود، ولحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى، وهذا التّكرار سرٌّ يتعلق بحقيقة المسألة التي تصفها وتسميّها هذه الكلمة.

4 – إظهار وإثبات أن كلمة {المثاني} القرآنيّة هي إشارة علمية قرآنية صريحة إلى لغة وشِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات، التي تدعى أيضاً لغة عمل الآلة.

5 – المساهمة في أبحاث وأعمال خدمة القرآن ولغة القرآن، وأمة القرآن، نبغي فيه رضا منزل القرآن الكريم سبحانه وتعالى.

6 – توظيف الحاسب وأدواته وعلومه، لكشف حقائق وأسرار جديدة معجزة للنّص القرآني، تفتح للعلماء أبوابًا جديدة، وغير معهودة للتّدبّر في الكتاب المجيد.

7 – وضع أسس المرحلة القادمة من أبحاث الإعجاز العلمي والعدّدي في القرآن الكريم، وما بعد العددي وهو إعجاز الشِّفرات العددية والرّموز، لكشف المزيد من المعان والفوائد واللطائف واستخراج الجديد من الحقائق والأسرار والمعجزات من القرآن الكريم.

8 – تأكيد سبق القرآن الكريم الدّائم في الإشارة إلى حقائق وعلوم كونيّة.

9 – تأكيد السبق الدائم لكتاب الله سبحانه وتعالى، في الكشف للحقائق العلمية والقوانين الكونية، فتأتي هذه الحقائق لتطابق ما جاء فيه، فيكون القرآن الكريم كتاب العلم والحقائق الأول، وأن كل ما في كتاب الله المنظور له تبعية لكتاب الله المقروء.

10 – عرض إعجاز القرآن الكريم بطرق علمية جديدة، وبراهين مادية مقنعة.

11 – إثبات أن القرآن الكريم كتاب الله سبحانه وتعالى وكلامه أنزله وحَفِظَه من التّحريف والتّبديل.

12 – تقديم دليل على مواكبة القرآن الكريم للجديد من العلوم والاكتشافات الإنسانيّة.

13 – يهدف البحث إلى فتح باب جديد في البحث العلمي المتعلق بالقرآن الكريم وعلومه.

14 – اعتبار البحث ونتائجه سبيلاً جديدًا، وأسلوبًا ماديًّا علميًّا للدَّعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وإلى دينه الحنيف، وهي أهم أهداف البحث.

4 – منهجيَّة البحث

تم اتباع المنهج الاستقرائي العلميّ في البحث من خلال جمع البيانات حول الموضوع وملاحظة الظواهر المرتبطة به، لنصل إلى مجموعةٍ من الاستنتاجات القائمة على الملاحظات، والتقديرات، والتجارب.

تم انتهاج طريقة العدّ والإحصاء وفقاً للرّسم الأول أو الرّسم العثماني، وبترتيب الآيات والسّور وفق ترتيبها في المصحف الشّريف، وتم مراعاة ثوابت العقيدة الإسلاميّة، ومقاصد الشّريعة، وعدم الإخلال بما جاء فيهما، والالتزام بقواعد اللغة العربيّة، والالتزام ثوابت علوم القرآن الكريم، وأصول التّأويل والتّفسير، وما صح من السّنة النّبويّة وتم الحرص على التّدقيق والتحقيق، والالتزام الموضوعية العلميّة، والمنهجيّة السويّة، ومراعاة الأسس والنَّظْم الرياضيّة العلميّة، وذكر الحقائق كما هي وبكل أمانة، بعيداً عن التّكلف والمبالغة والتّكرار، ومحاولة الاختصار والتّركيز ما أمكن على الهدف من البحث، دون الدّخول في تفسير الآيات إلا عند الضّرورة.

5 – مقدّمة

ليس للقرآن الكريم وفهمه حدٌّ ينتهى إليه، حيث نُقِلَ عن التّستري (283 هـ)، قوله: "لو أُعطيَ العبد بكل حرفٍ من القرآن ألف فهمٍ لم يبلغ نهاية ما أودع الله سبحانه وتعالى في آيةٍ من كتابه، لأنّه كلام الله سبحانه وتعالى، وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنّما يَفهمُ كلٌّ بمقدار ما يفتح الله سبحانه وتعالى على قلبه"[1]. " قال العلماء: إن تحت كل حرفٍ من كتاب الله سبحانه وتعالى كثيراً من الفهم مدخوراً لأهله

1 الزركشي. البرهان في علوم القرآن، باب 1، ج 1، ص 9.

على مقدار ما قُسِمَ لهم، وهذا ما أشار إليه العليم سبحانه وتعالى في مثل قوله:{مَّا فرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ}، ومثل قوله: {تِبيَانًا لِّكُلِّ شَيءٍ}. قال ابن مسعود رضي الله عنه: " من أراد العلم فلْيَتَبوَّأْ من القرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين "[2]. من الممكن لكلّ ذي علمٍ ومِهنةٍ أن يكتشف في كتاب الله سبحانه وتعالى ما هو مُتعلق بمجال تخصصّه من النّظريّات والقوانين التي قد تكون مذكورةً بصورةٍ مباشرةٍ، أو غير مباشرة، وسعى كثير من الباحثين والعارفين تفسير بعضٍ من رموز القرآن العظيم، وقد أقرَّ السيوطي ما يُعرف بـ(التّفسير الإشاري)، وهو تفسير القرآن الكريم بغير ظاهرِهِ لإشارة خفيّة تظهر لأرباب السّلوك والتّصوف [3]. وأرباب السّلوك هم كلٌ حسب تخصّصه وعلمه.

6 – المبحث الأول: ما هي المثاني

6–1 المعنى العلمي للثّنائِيّة (المثاني) {0،1}

استخدم الرّمزان (0،1) للدّلالة على مجموعة مختلفة من الأمور منها:

- ✓ **خواص الأعداد:** الفراغ (الشيء الخالي) (لا شيء) يدل عليه الرّقم (0)، أصل العدد ومنشأه هو الرّقم (1).
- ✓ **معلوماتيًّا:** عدم وجود معلومة يرمز له بالرّقم (0)، وجود معلومة يرمز له بالرّقم (1).
- ✓ **كهربائيًّا:** عدم وجود التّيار يرمز لهذه الحالة بالرّقم (0)، مرور التّيار يرمز لهذه الحالة بالرّقم (1).
- ✓ **مغناطيسيًّا:** عدم وجود شحنة يرمز لهذه الحالة بالرّقم (0)، وجود شحنة يرمز لهذه الحالة بالرّقم (1).
- ✓ **فلسفيًّا:** مفهوم "العدم "يعبّر عنه بالرّقم (0)، ومفهوم " الوجود" يعبّر عنه بالرّقم (1).
- ✓ **منطقيًّا:** عدم وجود أي شيء يعبّر عنه بالرّقم (0)، وجود شيء يعبّر عنه بالرّقم (1).
- ✓ **شبكيًّا:** غياب الإشارة يعبّر عن هذه الحالة بالرّقم (0)، وجود الإشارة يعبّر عن هذه الحالة بالرّقم (1).

2 ابن كثير. تفسير ابن كثير، باب مقدمة ابن كثير، ج 1، ص 97.

3 التجيبي. مقدمة مُصحف مُختصر تفسير الطبري، مراجعة مروان سوار.

- ✓ **اجتماعيًّا:** السّلوك الخاطئ يعبّر عنه بالرّقم (0)، السّلوك الصّحيح يعبّر عنه بالرّقم (1)
- ✓ **منهجيًّا:** الحل (الجواب) خاطئ(0)، أو الحل (الجواب) صحيح أي (1).
- ✓ **رياضيًّا:** الفرضيّة الخاطئة يعبر عنها بالرّقم (0)، الفرضيّة الصّحيحة يعبّر عنها بالرّقم (1).
- ✓ **جبريًّا:** القضيّة الخاطئة يعبّر عنها بالرّقم (0)، القضيّة الصّحيحة يعبّر عنها بالرّقم (1).
- ✓ **احتماليًّا:** احتمال الحدث المستحيل يساوي (0)، احتمال وقوع الحدث الأكيد يساوي (1).
- ✓ **تشغيليًّا:** حالة عدم العمل (إيقاف التّشغيل) يعبر عنها بالرّقم (0)، وحالة العمل (التّشغيل) يعبّر عنها بالرّقم (1).
- ✓ **روحيًّا:** الإرادة المعدومة، والطاقة السلبية يعبّر عنها بالرّقم (0)، الإرادة القويّة والطاقة الإيجابيةّ، والبدايات، ورمز الطهارة يرمز له بالرّقم (1).
- ✓ **إيمانيًّا:** يمكن أن نعبّر عن الباطل (وما يدعون من دون الله) بالرّقم (0)، وأن الله سبحانه وتعالى هو الحق والدّعوة إليه هي الحق يعبّر عنه بالرّقم (1).
- ✓ **دينيًّا:** أساس التّوحيد في الكون هو نفي وإثبات، نفي الألوهيّة عن غير الله سبحانه وتعالى أي (0) { وما من إله إلا الله }{ لا إله إلاّ الله }، وإثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى أي (1) { الله إله واحد }{ وإلهكم إله واحد }.

6-2 المعنى اللغوي لكلمة مَثَاني، مَثنَى

مَثَاني جمع مَثنَى مَفْعَل، من التّثنية والتّكرار أو المضاعفات، وثنّى تَثْنِيَةً: إذا فَعَلَ أَمْراً ثُمَّ ضَمَّ إليه آخَرَ، وتستخدم للدّلالة على التّثنية أو الاثنان أو الثّنائية وثنّاه أي جعله اثنين، وجاؤوا

مثنى: أي اثنين اثنين، وجمع مُثنًّى بضم الميم مفعل من أثنى رباعياً [4].

اثنان – اثنتان: في السّبئية وهي الأقرب إلى الفصحى:(ث ن ي) (ث ت ي)، وفي التّطورات حلّت الياء محل الهاء، ومن ثم أضيفت الألف إلى بداية الكلمة (ء ث ن ي) ومن ثم النّون إلى العدد ليصبح (اثنان) أو (اثنين).

6–3 نظام العدّ الثّنائي

يعدّ نظام العد الثّنائي (Binary Number System)(نفسه نظام الترميز الثنائي (Binary Code System)، أبسط النّظم العدديّة، أساسه الرّقم(2) ، إذ يتكوّن من الرّمزين (1،0)، وهما إسقاط مباشر لمفهومي "العدم" و "الوجود" فالعدم يعبر عنه بالعنصر "صفر" ، والوجود يعبر عنه بالعنصر "واحد ".

باستخدام رموز النظام الثنائي (1،0) يمكن تمثيل أي عدد من أي نظام عددي، إذ يتكرّران على شكل سلسلة بما يتناسب مع العدد المطلوب، ويمكن تطبيق قواعد الجبر البولياني على هذا النظام بشكلٍ مباشر، وبالتّالي تنفيذ كافة العمليات المنطقية اللازمة من أجل تكوين الدوائر الرقمية.

6–4 لغة وشفرة عمل الحاسب (الآلة) الثنائية

تعتمد لغة وشفرة عمل الحاسب (الآلة) الثنائية نظام العد الثّنائي، إذ تستخدمها الأجهزة والأنظمة الرّقميّة كالحواسيب وأنظمة الاتّصالات في الدّوائر الإلكترونيّة الرّقميّة (Digital Electronic Circuits)، إذ أن هذه الدّوائر عند معالجة البيانات، وتخزينها، ونقلها، وحتى إرسالها، لا تستطيع أن تفهم إلا البيانات الثنائية، أي البيانات التي تكون على شكل سلاسل من الأصفار والواحدات، وسنستخدم نفس الكلمة القرآنية {المثاني} في الإشارة إلى شفرة ولغة عمل الحاسب الثنائية، شفرة المثاني.

6–5 تمثيل البيانات داخل الأنظمة الرقمية

تكتب البرامج الحاسوبية على شكل تعليمات وتراكيب حسابية ومنطقية بإحدى لغات

4 ابن عباد. المحيط في اللغة، باب و.ا.ي، ج 2، ص 420.

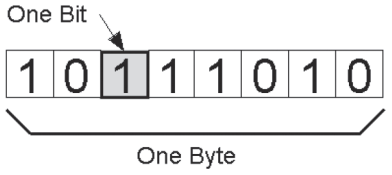
البرمجة، إذ تجري ترجمة هذه التعليمات والتراكيب إلى سلاسل من الرموز الرقمية الثنائيّة (0،1) التي تعبّر عن شيفرة يفهمها الحاسب تدعى لغة الآلة Machine Language.

تعد شفرة المثاني أساس الثورة الرقمية بالكامل، وتأتي أهميتها من كونها نظام التشفير (الترميز) المستخدم لتمثيل المعلومات والبيانات ضمن الحواسيب والأنظمة الرقمية، إذ يعدّ من أبسط أنواع أنظمة التّشفير، فالعلوم والمعلومات اليوم بأشكالها وأنواعها تُمثّل وتُكتب وتُعالج وتخُزّن وتُوثّق وتُنشر وترُسل باستخدام الرموز الرقمية الثنائيّة (0،1)، وذلك على شكل شِفرات (إشارات)، هذه الإشارات هي سلسلة من شحنات كهربائيّة متساوية الكميّة، الخانة الواحدة في السّلسلة تسمّى بت:

" بت " = bit أو خانة ثنائيّة (bit=binary digit)

8 Bit = 1 Byte

تخزّن الخانية الثنائية إحدى القيمتين، الأولى حالة وجود شحنة (1)، والثانية حالة عدم وجود شحنة (0)، لتشكل بيانات مصفوفة من هذه الأصفار والواحدات، تتم معالجتها ضمن الأنظمة الرقمية، ومن ثم يتم تحويل ناتج المعالجة للشكل الذي نستوعبه، ويتم إظهاره. ومجموعة 8 بتات تشكل البايت Byte كما يظهر في الشكل (1).



الشكل (1) البت والبايت

إذاً: يتم تمثيل البيانات في أنظمة المعلومات كالحواسيب في صورة سلاسل من الشفرات الثنائية تتكون كل شفرة من عدد n من البتات، أي شفرة تتكون من n من البتات يمكن أن نمثل بها حتى عدد يساوي 2^n من العناصر المختلفة أو الشفرات المختلفة، حيث كل شفرة ستمثل أحد هذه العناصر [5].

5 د. خالد بكرو، أساسيات الحوسبة، (حلب، سوريا، دار شعاع للنشر والعلوم، 2017)، ص: 303.

7 – المبحث الثاني: الشفرة المثاني في القرآن الكريم وإعجاز الشفرات العددية.

7–1 اعجاز الشفرات العددية

مع التّطور العلمي الكبير وظهور الحاسب كأداة علميّة حسابيّة دقيقة وسريعة، وفي خضم التسارع في تّقنيّات الاتّصالات والأنظمة الرّقميّة، العصر الرّقمي وثورة المعلومات والأرقام، عصر العدّ والإحصاء، ولأن الأرقام هي لغة أهل هذا العصر، وصنعة أهله، ولسان الجيل وأدواته، ولأن فكّ شفرات كتب الحياة الشغل الشاغل لباحثيه وعلمائه، فلابدّ أن يظهر تحدّي القرآن الكريم وإعجازه لأهل هذا العصر، بلغتهم وصنعتهم، عصر فك شِفرات كتب الحياة للمخلوقات، عصر ثورة المعلومات والاتصالات الرقمية المشفّرة، إعجازاً يعجز علمهم وقدراتهم وأدواتهم والكبير من حاسباتهم، وكما أعجز أهل العصر الأول، وسجد لله سبحانه وتعالى جهابذة أهل البيان وأمراء الفصاحة وسحرة الكلام لبلاغته، فسيخّر ساجدين له في هذا العصر أيقونات العلوم، ونوابغ العلماء وصنّاع ذكاء الحواسيب والأرقام لإعجازه وعجبه وعظمته. إذ نعتقد أن الإعجاز الجديد للقرآن الكريم هو إعجاز الشِّفرات العددية.

اعجاز الشفرات العددية هو البحث العلمي في الترميزات والشِّفرات المستخرجة من المعطيات الرقمية القرآنية، والسعي لإظهار وكشف ما تحمله هذه الشِّفرات من حقائق ومعلومات ولطائف وفوائد وأسرار وعجائب وإعجاز، يؤكد تحدّي القرآن الكريم لأهل هذا العصر بلغتهم وصنعتهم، على أن يأتوا بمثل ما احتوى.

الشِّفرات العددية في القرآن الكريم هي منظومات عددية غاية في الدقة والتنظيم لها خصائص وقواعد، تخفي معلومات ما، تُستنبط من خلال ترميز حروف وكلمات القرآن الكريم بترميزات محددة، هذه المعلومات تؤكّد عدداً من الحقائق الإيمانية والعلمية والأحداث التاريخية، وهي إظهار قرآني رباني لروعة وعظمة نظم القرآن الكريم، وأحد وجوه إعجازه البياني، وإن ما تظهره الشفرات العددية من عظمة النظم باعتبارها نظم نتاج نظم، وبما تحمله من المعاني والحقائق واللطائف والفوائد وبما تخفي من معلومات وأسرار وعجائب وإعجاز، وبتركيزها على مقاصد القرآن الكريم وأركان الإيمان، وبتناغمها المنطقي مع النظام الكلي للآية والسورة والنص القرآني كاملاً، فهي ليست أرقام صماء تتساوى أو تختلف، بل هي وجه من وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم، وأحد معجزات نظمه [6].

6 د. خالد بكرو، اعجاز الشفرات العددية في القرآن الكريم.

7–2 ماهي الشفرة المثاني للقرآن الكريم

إن من يعمل فكره في كلّ شيء حوله يسأله، كيف يحمل هذا الهواء في الفضاء المعلومات؟ من مكتوباتٍ ومحكيات، صورٍ ثابتةٍ ومتحركات، وينقلها لمسافاتٍ هائلة، يأتيه الجواب بشِفرة المثاني، الأصفار والواحدات (0،1)، وما الرّمز 1)) الذي يحمل المعلومة فيها، إلا تسبيح وتوحيد بطريقته للباري سبحانه وتعالى، الذي قال:

﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَٰوَٰتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[الإسراء: 44/17]، وهي أيضاً تأكيد على مثاني الخلق والوجود.

الشفرة المثاني للقرآن الكريم هي منظومة عددية ناتجة عن تابع تقابل بين البنية الرقمية للنص القرآني وبين سلسلة رمزيّة موزونة ذات بنية محدّدة من الأصفار والواحدات (0،1)، قابلة للقراءة والتصنيف والتخزين والاسترجاع والمعالجة بسهولة [7].

يتم إيجاد الشِفرة المثاني للكلمة القرآنية، بإيجاد الرقم العشري المشفر ثنائياً (Binary Code Decimal) للبنية الرقمية للكلمة القرآنية (عدد حروف الكلمة هو رقم عشري محدّد بين 1 ~ 10)(Digital Structure of Qur'anic Word(DSQW) .

عندما نقوم بصف البنى الرقمية لكلمات الآية (DSQWs)، بجانب بعضها البعض، نحصل على عدد عشري ندعوه: البنية الرقمية للآية في القرآن الكريم Digital Structure of Qur'anic Verse (DSQV) [8].

تعتبر الشفرة المثاني للقرآن الكريم آخر ما توصل إليه البحث في علوم القرآن الكريم، وجديد التدبر في كلماته، وحلقة تربط إعجازه البياني بإعجازه العددي، فبعد محاولات عديدة عَمد فيها الباحثون على ربط القرآن الكريم وشِفرة المثاني الأصفار والواحدات، التي تقوم على الرّقمين (0،1)، إذ استخدموها بتشكيلات رمزيّة مختلفة، وبطرق شتّى لإظهار شّفرةٍ لكلمات وآيات القرآن الكريم.

7 د. خالد بكرو، الشفرة المثاني للقرآن الكريم.

8 د. خالد بكرو، البنية الرقمية للكلمة القرآنية، المجلة الدولية المحكمة للعلوم الهندسية وتقنية المعلومات، مجلد 4، عدد 1، ص 26.

8 – المبحث الثالث: المثاني في القرآن الكريم

8–1 الكلمة القرآنيّة والحقيقة التي تحملها

يخاطب الله سبحانه وتعالى مختلف طبقات البشريّة المصطفّة خلف العصور خطاباً أزلياً، ويرشدهم جميعاً ليهديهم، مُدرجاً في كتاب الهدى المنير معاني عدّة لتلائم مختلف الأفهام، واضعاً أماراتٍ على إرادته هذه. والكلمة القرآنيّة التي تصف مسمّى ما، تعطي كل جيل في كل زمان ومكان ما يناسب علمه وحضارته عن حقيقة المسمّى بهذه الكلمة، ومن إعجاز هذا الكتاب وإحكامه أن النّصوص القرآنيّة تحمل إشارات لماهيّات النّواميس التي تنتظم وفقها المسائل المحمولة بهذه النّصوص، إذ توجد علاقة وترابط بين الكلمة القرآنيّة وبين ما تشير إليه أو تدلّ عليه، فتصف الكلمة القرآنيّة وتسمّي مسألة محدّدة ومعلومة في ظاهرها، لكنها تحمل حقائق كبيرة وتختزل في باطنها قوانين ونواميس هائلة لا يعلم حدودها إلا الله سبحانه وتعالى ، فالقرآن الكريم هو المحيط بالحقائق وهو منبعها وهو مرجعها وهو شمسها.

بما أن للكلمة القرآنيّة دور وضرورة في السّياق للدّلالة على المعنى، ودور في إبراز الجانب اللغوي البياني المعجز، ودور عددي يلائم المعنى ويرتبط به، فإن لها دور علمي في الدّلالة على أشياء وحوادث وظواهر علميّة، وتكرارها كان بحكمة وقدر محدود ومقصود، وهذا التّكرار سرٌّ يتعلق بحقيقة المسألة التي تصفها وتسميّها هذه الكلمة، إذ يرتبط البناء الرّقمي للنّص القرآني بالبناء اللغوي، وببناء المعنى والدّلالات الذي يحمله هذا النّص.

8–2 المثاني في القرآن الكريم وأهم ما جاء في تفسيرها

كلمة{المثاني} تكرّرت في القرآن الكريم مثاني، وجاء ذلك في مثاني من الآيات وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتيَنَكَ سَبْعاً مّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾[الحِجر: 87/15].

﴿ اللَّهُ نزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾[الزّمر: 23/39].

أهم ما جاء عن المثاني مثاني من الأحاديث:

* الأول: «عن أبي سعيد بن المعلى قال: قال لي رسول لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا أعلّمك أعظم سورة في القرآن، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي

وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ» [9].

* الثّاني حديث أبو هريرة عن الإسراء: " أنه فيما أخبر الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم: وأعطيتك سبعاً من المثاني لم يعطها نبي قبلك،...[10].

اختلف في تفسير المثّاني ومما جاء فيه أنه يصح أن يقال للقرآن الكريم مثاني لما يثنّى ويتجدد حالاً فحالا من فوائده:

- قال الزّمخشري (ت 538 هـ): يجوز أن تكون كتب الله سبحانه وتعالى كلها مثاني، لأنها تُثني عليه، ولما فيها من المواعظ المكرّرة، ويكون القرآن الكريم بعضها [11].
- قال البقاعي (ت 885 هـ): " اعلم أن القرآن الكريم منزل مثاني، ولما كان مفصّلاً إلى سور وآيات وجمل، وصفه بالجّمع في قوله: {مثاني}، جمع مثنى أي تثنّى فيه القصص والمواعظ والأحكام والحِكم، مختلفة البيان في وجوه من الحُكم، متفاوتة الطّرق في وضوح الدّلالات [12].
- قال حقي (ت 1127 هـ) : " القرآن كتاب متشابه في اللّفظ مثاني في المعنى من وجهين، أحدهما أن لكل لفظ منه معاني مختلفة بعضها يتعلق بلغة العرب وبعضها يتعلق بإشارات الحق" [13].
- جاء في كتاب ابن كثير (ت 774 هـ): " فهو مثاني من وجه ومتشابه من وجه، قال مجاهد: يعني القرآن كله متشابه مثاني، وقال قتادة: الآية تشبه الآية، والحرف يشبه الحرف، وقال الضّحاك: مثاني ترديد القول ليفهموا عن ربهم سبحانه وتعالى، وزاد الحسن رضي الله عنه، تكون السّورة فيها آية وفي السّورة الأخرى آية تشبهها، وقال ابن عباس رضي الله عنه: القرآن الكريم يشبه بعضه بعضاً ويردّ بعضه على بعض،

9 ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، باب 87، ج 4، ص 547. وفي صحيح البخاري برقم(4703).
10 ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، باب 1، ج 5، ص 37.
11 أبو حيان. تفسير البحر المحيط باب 85، ج 7، ص 207.
12 البقاعي. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، باب 20، ج 7، ص 245.
13 حقي. روح البيان في تفسير القرآن، تفسير حقي، باب 12، ج 23، ص 267-266.

ويروى عن ابن عيينة قوله: سياقات القرآن الكريم تارةً تكون في معنى واحد فهذان من المتشابه، وتارةً تكون بذكر الشّيء وضدّه كذكر المؤمنين ثم الكافرين، وكصفة الجنّة ثم صفة النّار، وما أشبه هذا، فهذا من المثاني، أي الكلام في شيئين متقابلين"[14].

واختلاف التّفسير والتّأويل للقرآن الكريم لأن له مثاني من الأعماق:

1- العمق الظاهر الذي تدركه المخلوقات.

2- عمق التّأويل الذي لا يعلمه إلاّ الله سبحانه وتعالى القائل: ﴿ وَ مَا يعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران: 7/3].

8-3 الآيات في القرآن الكريم مثاني من الأنواع

قال سبحانه وتعالى:﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَٰبِ وَ أُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: 7/3].

إن الآيات في القرآن الكريم نوعان كما تشير الآية السابقة، محكمات، ومتشابهات، ولهذه الآيات مثاني من الصفات في القرآن الكريم، بيِّنٰتٍ و مُّبيِّنٰتٍ كم تشير الآيات الكريمة التالية، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَ كَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ ءَايَٰتٍ بيِّنٰتٍ وَ أَنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَن يُرِيدُ ﴾ [الحج: 16/22].

﴿ لَّقَدْ أَنزَلْنَا ءَايَٰتٍ مُّبيِّنٰتٍ وَ اللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [النور: 46/24].

ولقد اختار سبحانه وتعالى لبنائها مثاني من الأوصاف، وله سبحانه وتعالى مثاني من الصفات عند الحديث عنها كما تشير الآية الكريمة، قال سبحانه وتعالى:

﴿ الر كِتَابٌ **أُحْكِمَتْ** آيَاتُهُ ثُمَّ **فُصِّلَتْ** مِنْ لَدُنْ **حَكِيمٍ خَبِيرٍ** ﴾ [هود: 1/11].

8-4 الفاتحة وآية السّبع المثاني﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾

أمّ الكتاب وفاتحة الكتاب، أعظم سورة في القرآن العظيم، ومفتاح الإعجاز فيه، هي السّبع المثاني، آياتها سبعة 7، وضَعَها العليم الحكيم سبحانه وتعالى في مقدمة كتابه لِعِظَم شأنها، فهي السّورة الوحيدة التي سمَّاها برقم، وقد تكون إشارة إلى أن إعجاز القرآن الكريم

14 ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، باب 23، ج 7، ص 94.

يقوم على الرّقم سبعة، وإشارة إلى أنّها تحتوي الأنظمة العدديّة، ومنها نظام العد الثّنائي، أو شِفرة المثاني، وإشارة إلى أن هناك علاقة بين السّبعة والمثاني.

سمّيت المثاني لأنها تجمع بين نعتين هما: التّثنية، والثّناء، والتّثنية لأنها تُكرّر وتُثنى في الصلاة وغيرها، والثّناء لما فيها من الحمد والثّناء على الله سبحانه وتعالى. " قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التَّوْرَاةِ وَلَا فِي الْإِنْجِيلِ مِثْلَ أُمِّ الْقُرْآنِ وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَهِيَ مَقْسُومَةٌ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ" [15]. أي السّبع المثاني مقسومة مثاني. ومن إعجاز كتاب الله سبحانه وتعالى وإحكامه وجود علاقة وترابط بين عدد كلمات الآية وبين ما تشير إليه أو تدل عليه، وبالعودة إلى آية السّبع المثاني نجد أن:

عدد حروف كلمة{المثاني} 7 سبعة:

* وعدد كلمات الآية 7 سبعة، فتكون 7 سبعة مثناة.
* وعدد آيات سورة الفاتحة 7 سبعة، فتكون 7 سبعة مثناة أخرى.
* وعدد حروف كلمة{القرءان} 7 سبعة، فتكون 7 سبعة مثناة أخرى.
* وعدد أسماء الله سبحانه وتعالى المذكورة في السّورة سبعة، فتكون 7 سبعة مثناة أخرى.
* وعدد حروف الألف فيها 7 سبعة، فتكون 7 سبعة مثناة أخرى.
* وعدد الواحدات في شفرتها المثاني 7 سبعة فتكون 7 سبعة مثناة أخرى [16].

8-5 سورة السّبع المثاني والمثاني

تحتوي السّبع المثاني على مثاني من الأمور وهي [17]:

- مثاني أنواع التّوحيد، التّوحيد العلمي (في العلم والاعتقاد)، التّوحيد القصدي الإرادي (في القصد والإرادة.
- مثاني أركان التّوحيد للإله الواحد سبحانه وتعالى، توحيد الألوهيّة، وتوحيد الربوبيّة.

15 التّرمذي. سنن الترمذي، حديث رقم 3050، باب: ومن سورة الحجر، ج 10، ص 397.

16 د. خالد بكرو، الشفرة المثاني للقرآن الكريم.

17 ابن قيم الجوزية. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، مقتطفات من الجزء الأول.

- ثاني من الأحكام للقرآن الكريم، الأحكام النظريّة، والأحكام العمليّة [18].
- مثاني من صفات الله سبحانه وتعالى في الآية الأولى(البسملة)، الرّحمن الرّحيم.
- مثاني أنواع التّوسل إلى الله سبحانه وتعالى، التّوسل إليه بأسمائه وصفاته، والتّوسل إليه بعبوديته.
- مثاني من الأصول تقوم عليها حقيقة إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، التّوكل والاستعانة.
- مثاني من الشّفاء، شفاء للقلوب وشفاء للأبدان.
- مثاني من الشّفاء للقلب، إيّاك نعبد تدفع الريّاء، وإيّاك نستعين تدفع الكبر.
- مثاني أسس وأركان الإيمان، التّوحيد والعبودية، ومدارهما على إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، وهما مثاني من الكلمات مقسومتان بين العبد وربّه.
- مثاني من الصّفات للصّراط، الصّراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم.
- العبوديّة تجمع مثاني من الأصول: غاية الحب، بغاية الذّل والخضوع.
- الاستعانة تجمع مثاني من الأصول: الثّقة بالله، والاعتماد عليه.
- لإيّاك نعبد مثاني من المراتب العلميّة، الأولى العلم بالله، والثّانية العلم بدينه، كل منها تتفرّع لمثاني من المراتب العمليّة:
  - ❁ مرتبة لأصحاب اليمين.
  - ❁ مرتبة للسّابقين المقرّبين.

9 – المبحث الثالث: مثاني القرآن الكريم هي إشارة إلى شِفرة المثاني الأصفار والواحدات

تساعد المعطيات العلميّة الحديثة وتقنيّاتها، والمعارف الجديدة وأدواتها على فهم بعض الآيات القرآنيّة التي كانت بلا تفسير صحيح حتى الآن، فمع الفتح البشري الذي وصل إليه الإنسان باستخدام شِفرة المثاني، الأصفار والواحدات، هذه الشِّفرة إحدى معجزات القدرة الإلهيّة والعلم اللدنيّ، حيث يمكن لأيٍ أن يعمل فكره في كل شيء حوله يسأله، كيف

18 السّيوطي. أسرار ترتيب القرآن الكريم، ص 2.

يحمل هذا الهواء والفضاء المعلومات من مكتوبات ومحكيات، صور ثابتة ومتحركات، وينقلها لمسافات هائلة، يأتيه الجواب بشِفرة المثاني، الأصفار والواحدات، والواحد الذي يحمل المعلومة فيها، توحيد للباري سبحانه وتعالى بكلمات فيقول:{ لا إله إلا أنت سبحانك }، أحطت بكل شيء علما، فلهذه الكلمات مثاني من الطّاقات، فلها قوة وقدرة على نشر عين اليقين في كل من في عقله أو قلبه بعض الرّيبة أو المرض، وهي برهانٌ جديد أنه كتاب الله سبحانه وتعالى، ورسالته إلى البشر جميعاً.

سبق القرآن الكريم العلم الحديث ومكتشفاته، بالإشارات القرآنيّة العلميّة الدّقيقة إلى بعض العلوم الكونيّة، فالتّعابير القرآنيّة دقيقة جداً بكلماتها التي تأتي دائماً مناسبة ومتلائمة مع الحقائق العلمية والنظريات الحديثة، ولا تعارض بينهما، بل توافق تماماً ما يكتشفه العلم حديثاً، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه النّاحية من نواحي الإعجاز القرآني بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يتبيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت: 53/41].

بعد دراسة للكلمات القرآنيّة ذات المعنى القريب علميًّا من المعنى الذي تحمله كلمة{المثاني}، وجدنا مثاني من الكلمات وكل منهما ذكرت في القرآن الكريم مثاني، وهما:

- ❖ كلمة {معلومت}.
- ❖ كلمة {مرقوم}.

ونعتقد أيضاً أنها إشارة قرآنية علميّة إعجازيّة لتعلق الكلمات القرآنيّة بالمعنى الحامل لها وبالحقيقة العلميّة الكونيّة.

إذاً: لأهميّة شِفرة المثاني كلغة عمل للحاسب ومرادفاته من الأنظمة والآلات الحديثة، لابد أن تكون مذكورةً أو مشاراً إليها في كتاب الله سبحانه وتعالى، فبعد أن عرضنا معنى كلمة{المثاني}، وما جاء في تفسيرها، نلاحظ أنها ذكرت في القرآن الكريم مثاني، وجاء ذلك في مثاني من الآيات، لذلك اعتبرناها الإشارة العلميّة القرآنيّة الصّريحة إلى شِفرة عمل الحاسب المثاني، الأصفار والواحدات، وسنطلق عليها نفس التّسمية القرآنيّة، شِفرة المثاني.

10 – لماذا المثاني، ولغة المثاني

قال النّورسي (ت 1379 هـ): " إن لكل شيء جهتين:

- جهة مُلكية هي قد تكون حسنة، وقد تكون قبيحة تتوارد عليها الأشكال كظهر المرآة.
- جهة ملكوتية تنظر إلى الخالق "[19].

من الجهة التي تنظر إلى الخالق سوف نحاول أن نعقل حقيقة المثاني، ولماذا المثاني.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: 56/51].

أي أن المقصود من إيجاد الخلق العبادة، وأصل العبادة هو التوحيد، وأساس التّوحيد في الكون يتطلب من العبد مثاني من الإقرار، النفي والإثبات، نفي الألوهيّة عن غير الله سبحانه وتعالى، وإثبات الوحدانية لله، ولأجل هذا الإقرار المثاني صاغ حقيقة التوحيد الكبرى والشهادة العظمى مثاني، وشهد عليها بنفسه، وأشهد عليها ملائكته وأولوا العلم الذين اختصّهم، فكان كل شيء في الوجود مثنى وكان الخلق مثاني، فصار كل شيء يذكره مثاني يسبّح بحمده ويقدّس له(سبّوح قدّوس).

إذاً حقيقة العبودية الخالصة والتوحيد المطلق مؤلفة من مثاني من الحقائق، يبحث عنها العقل ليعقلها في مثاني كتب الله سبحانه وتعالى، الكتاب المنشور (الكون)، والكتاب المقروء (القرآن الكريم).

11 – المثاني من الحقائق التي تقوم عليها حقيقة مثاني الخلق والوجود

أصل الحقيقة في الوجود وأصل العلم في الكون، هو الحقيقة المطلقة الخالدة، والعلم بالواحد الأحد، حقيقة وجود الإله الواحد (1)، ومن هذه الحقيقة تتّفرع كل الحقائق والعلوم، قال سبحانه وتعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[محمد: 19/49]. ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصّافّات: 19/49].

جاء ذكرها في القرآن الكريم مثاني لتشير إلينا إلى أن حقيقة مثاني الخلق بمخلوقاته وكائناته،

19 سعيد النّورسي. كليّات رسائل النّور، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص 78.

والوجود بموجوداته ومكوّناته تقوم على مثاني من الحقائق {توحيد الإله، وإفراده بالعبوديّة}، وهما مثاني أسس أركان الإيمان بالله، التّوحيد والعبوديّة:

/**الحقيقة الأولى**: حقيقة الإله الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الأَوحدْ، الْفَرْدُ الصَّمَدُ، ﴿ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [المائدة: 73/5]. ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [الأنعام: 19/6]، ﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [النساء: 171/4].

وهذه الحقيقة مركّبة من مثاني من الحقائق:

- الأولى: حقيقة التّنزيه ونفي الشريك والصاحبة والولد والمكافئ والند (لا إله) (نفي ورمزه 0).
- الثّانية: حقيقة التوحيد وإثبات الألوهية والربوبية لله، أي وجود الإله الواحد الأوحد وهو الله سبحانه وتعالى، (إلا الله)(اثبات ورمزه 1).

أي حقيقة: لا إله إلا الله
(0 نفي 1إثبات)

/**الحقيقة الثّانية**: حقيقة المعبود الواحد، ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾[البقرة: 163/2]، المتفرد بالعبوديّة، وإن من شيء إلى يسبّح بحمده، حيث أمرنا بالعبوديّة له: ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ﴾، [الأعراف: 73/7] ﴿ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: 25/21].

وهذه الحقيقة مركّبة من مثاني من الحقائق:

- الأولى: حقيقة نفي العبادة عن كل شيء (لا نعبد) (نفي ورمزه 0).
- الثانية: حقيقة إثبات العبادة وإفرادها لله (إلا إياه) (اثبات ورمزه 1).

أي حقيقة: لا نعبد إلا إيّاه
(0 نفي 1 إثبات)

وهما مثاني رموز شِفرة المثاني، ولغة عمل الحاسب، لغة الإيمان وأبجدية التّوحيد لكل أشياء العوالم، ولكل أدوات وتقنيات العلوم. لذلك التّوحيد هو مثاني: " توحيد عاميّ يقول: لا شريك له، وما في الكون ليس لغيره، وتوحيد حقيقي يقول: " هو الله وحده، له الملك، وله الكون، وله كل شيء، لا إله إلا هو ".لتكتمل حقيقة الإيمان الخالص والتّوحيد المطلق: لا إله إلا الله ولا نعبد إلا إيّاه.

12 – خالق كل شيء في الكون والوجود من مخلوقات وموجودات، مثاني

الحمد لله رب العلمين على نعمه المثاني، ظاهرةً وباطنة، الذي أنزل الكتاب المثاني بشيراً ونذيراً للعالمين، قرآناً وفرقاناً، على البشير النذير صلى الله عليه وسلم، وسماه رحمة للعالمين، ليكون هدى ورحمةً للمؤمنين، وجعله نوراً وذكراً للعالمين، ليرشدهم ويهديهم إلى معرفة العزيز العليم سبحانه وتعالى، خالق كل شيء على شكل أزواج ومثاني، وكل ما في الوجود خلقه وعبيده يدخلون في قانون الزّوجية، الذي يحتوي كلَّ شيءٍ في هذا الكون، فلا يفلت منه أي من مخلوقاته على الإطلاق.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[الذاريات: 49/51].﴿ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾[النبأ: 8/78]. ﴿ سُبْحَٰنَ الَّذِى خَلَقَ الْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾[يس: 36/36]. ﴿ وَالَّذِى خَلَقَ الْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴾[الزخرف: 12/43].

إن لخالق العوالم سبحانه وتعالى في الكون مثاني، عالم الخلق وعالم الأمر، مثاني من الآيات، حيث يدعو عباده ويحضّهم بآياته المتلوّة إلى التّفكر في آياته المشهودة، "وما في السّماوات إقامته ففي الأرض صورته، فكان الوجود مثنّياً كما كان القرآن الكريم مثاني إجمالاً وتفصيلاً في القرآن ومداداً وصوراً في الكون"[20].

إذاً: نصل إلى تأكيد حقيقة مثاني الخلق والوجود، فربُّ كل شيء، خَلَقَ من كل شيء في الكون والوجود، من مخلوقات وموجودات من الذّرات إلى المجرّات مثاني، فهو الإله الواحد، وهو الإله المتفرّد بالعبادة المستحق لها، لا إله إلا هو.

13 – أُنزِل مع الرّسل مثاني الأشياء

أنزل الحق سبحانه وتعالى مع رسله مثاني من الأشياء توّضحها لنا مثاني الآيات، قال سبحانه وتعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ **الْكِتَٰبَ وَالْمِيزَانَ** ﴾[الحديد: 25/57]. ﴿ اللَّهُ الَّذِى أَنزَلَ الْكِتَٰبَ **بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ** ﴾[الشّورى: 17/42].

الكتاب الآمر بالعدل والميزان الضّابط للمقادير بالعدل، فمن فزع إلى الكتاب في المعاني وإلى الميزان في الأعيان فبنى أمره على تحقق العدل فيهما فاز بهما.

20 البقاعي. نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، باب 255، ج 1، ص 411.

14 – مجموعة من اللطائف عن المثاني في القرآن الكريم

1- مادة (ثنى)، وهي الدّالة على التّثنية وردت في 28 آية، بعدد حروف لغة القرآن الكريم.

2- القرآن الكريم مفصّل بعلم سبحانه وتعالى الله مثاني، هدى ورحمة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: 52/7].

3- الآية التي يتحدث فيها عن وحدانيته سبحانه وتعالى، أمر فيها بمثاني من الأوامر، عبادته وإقامة الصلاة ذكراً له، الآية قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا **فَاعْبُدْنِي وَأَقِمْ لصَّلاةَ لِذِكْرِي** ﴾ [طه، 14/20].

4- آيات أولي الألباب مثاني، قال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ فِي **خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ** لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران، 190/3].

5- آيات الإراءة التي وعد سبحانه وتعالى الله أنه سيري المعجزات للنّاس فيها حتى يتبيّنلهم الحق مثاني، قال سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى **الْءَافَاقِ وَفِى أَنفُسِهِمْ** حَتَّىٰ يتبيَّنَ لَهُمْ نَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53/41].

6- وصف سبحانه وتعالى كتابه بمثاني من الصفات بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا **ذِكْرٌ وَ قُرْءَانٌ** مُّبِينٌ ﴾ [يس: 69/36].

7- القرآن الكريم للمؤمنين له مثاني من الأهداف، ولغير المؤمنين له مثاني من الأهداف،قال سبحانه وتعالى: ﴿ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا **هُدًى وَ شِفَاءٌ** وَ الَّذِينَ لَا يؤْمِنُونَ فِى ءَاذَانِهِمْ **وَقْرٌ وَ هُوَ لَيْهِمْ عَمًى** ﴾ [فصلت: 44/41].

8- تمام كلمة الله سبحانه وتعالى في مثاني من الأشياء هما الصّدق والعدل، كما تشير الآية الكريمة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ **صِدْقًا وَ عَدْلًا** لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام: 115/6].

9- للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ مثاني من الصفات، كما تشير الآية الكريمة، قال سبحانه وتعالى:﴿ وَإِنَّهُ فِى أُمِّ الْكِتَٰبِ لَدَينَا **لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ** ﴾ [الزخرف: 4/43]، وفي الأرض تتشابه صفاته مع من نزل عليه، في مثاني من الصّفات﴿**بَشِيرًا وَ نَذِيرًا**﴾.

10-طلب الله سبحانه وتعالى تدبّر القرآن الكريم في مثاني من الآيات وهي قوله سبحانه وتعالى:﴿ أَفَلَا يتَدَبرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:82/4]، أَفَلَا يتَدَبرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قلُوبٍ أَقفَالُهَا﴾ [محمد: 24/7].

11- عملية الخلق مثاني، تسوية ونفخ، كما تشير الآية الكريمة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ فَإِذَا **سَوَّيْتُهُ وَ نفَخْتُ** فِيهِ مِنْ رُوحِي فقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[ص: 38/ 72].

12- السّور في القرآن الكريم التي عدد آياتها سبعة هي مثاني(الفاتحة، الماعون).

13- السّور في القرآن الكريم التي عدد آياتها من مضاعفات السبعة 14 سورة، أي سبعة مثنّاة.

14- السّور في القرآن الكريم التي افتتحت بالحروف المميزة عدا المكرر 14 سورة، أي سبعة مثنّاة.

15- السّور في القرآن الكريم التي بدأت بالثّناء على الله سبحانه وتعالى، 14 سورة، أي سبعة مثنّاة، سبعة إِثْبَاتٌ لِصِفَاتِ الْمَدْحِ(تبارك، الحمد لله،...)، وسبعة نَفْيٌ وَتَنْزِيهٌ مِنْ صفات النقص(سبحان، سبح، يسبح...).

16- عدد حروف الافتتاحيات المميزة عدا المكرّر، 14 حرف، أي سبعة مثنّاة.

17- النّفخ في الصّور ثنائي الأمر، لغرض ثنائي، الأول للصّعق والموت، والثّاني من أجل الإحياء والبعث.

18- ظهور هذا الإعجاز في القرآن الكريم بعد 14 قرناً من نزول القرآن الكريم، أي سبعة مثناة.

19- كما ورد عن النّبي، لكل آية: ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع [21].

ملاحظة:

1- عند إحصاء حروف وكلمات القرآن الكريم، نلتزم طريقة العدّ والإحصاء اعتماداً على الرّسم وليس اللفظ، وذلك وفقاً للرّسم الأول أو الرّسم العثماني برواية حفص عن عاصم، وباعتبار حرف الواو كلمة، باستخدام برنامج الشِّفرة المثاني للقرآن الكريم [22]، الذي يعتمد المصحف الإلكتروني لمجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة المنوّرة، www.qurancomplex.org ، والذي يستخدم نفس معطيات برنامج إحصاء القرآن الكريم [23].

21 الزّركشي. البرهان في علوم القرآن، باب 2، ج 2، ص 169.

22 د. خالد بكرو. برنامج الشّفرة المثاني للقرآن الكريم.

23 المهندس عبد الدّائم كحيل. برنامج إحصاء القرآن الكريم حسب الرّسم الأول، الإصدار 3.5.

2- إن من عظمة القرآن الكريم، أنه متعدد وجوه الإعجاز مع كل رواية وكل رسم من رسوم من رسوم المصحف الشريف، ويستوعبها جميعها من دون استثناء وعلى مستوى واحد من الدقة والإتقان، واعجازه هو مع مثاني رسميه، وهما الرسم الأول (العثماني) وهو رسم توقيفي كتب على هيئته لأسرار خصّ الله سبحانه وتعالى بها كتابه العزيز دون سائر الكتب السماوية، والرسم الإملائي الحديث. لكن يؤكد العلماء على عدم الخروج على الرسم العثماني، إذ نقل السيوطي في الاتقان عن الإمام أحمد أنه قال: يحرم مخالفة مصحف الإمام في واو أو ياء أو ألف أو غير ذلك [24].

15 – النتائج والخلاصة

القرآن الكريم المعجزة الكبرى الخالدة الدّائمة المتجدّدة، وعلومه تخاطب كل جيل، ومعارفه تصلح لكل العصور، وآن الأوان في هذا العصر عصر العلم والمعرفة، عصر ثورة المعلومات والأرقام والتّقنيّات الرّقميّة، أن نفهم كثيراً من الإشارات العلمية الواردة في القرآن الكريم، وهي لا بد أنها تتوافق مع المعطيات العلميّة الحديثة، لأن الأمر الإلهي بتدبّر القرآن الكريم يخاطب كل الأجيال بمختلف مستوياتهم العلمية والفكرية، وإن الإشارة القرآنيّة للغة وشِفرة نقل المعلومة الكونيّة، هو سبق قرآني وإعجاز علميّ، فهذه الشفرة هي لغة الإعجاز الجديد لكتاب الله سبحانه وتعالى بلغة القرن الواحد والعشرين، لغة نظام عمل أنظمته وتقنيّاته، لغة وأبجديّة توحيد كل تقنيّات العلم وأدواته.

من خلال ما سبق وجدنا مجموعة من النتائج أجملناها فيما يلي:

- لأهميّة شِفرة ولغة عمل الحاسب المثاني، التي تعتمد على نظام العد الثّنائي، والتي نعتبرها إحدى معجزات القدرة الإلهية والعلم اللدنيّ، فلابد أن تكون مذكورةً أو مشاراً إليها في كتاب الله سبحانه وتعالى، ولابد أن يحتوي كتاب الله سبحانه وتعالى إعجازاً يتعلق بالشِفرات العددية.
- تم اعتبار كلمة{المثاني} الإشارة العلميّة القرآنيّة الصّريحة إلى الشِفرة المثاني، الأصفار والواحدات، التي تعد شفرة ولغة عمل الحاسب.
- وردت كلمة{المثاني} في القرآن الكريم مثاني، وذلك في مثاني من الآيات.
- بعد دراسة للكلمات القرآنيّة ذات المعنى القريب علمياً من المعنى الذي تحمله

24 عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (443/2).

كلمة{المثاني}، وجدنا أن كلمة{معلومت}، وكلمة{مرقوم} كل منهما ذكرت في القرآن الكريم مثاني، وهي إشارة قرآنية علميّة إعجازيّة لتعلق الكلمات القرآنيّة بالمعنى الحامل لها وبالحقيقة العلميّة الكونيّة.

- الإشارة القرآنيّة لشِفرة ولغة نقل وحفظ المعلومة الكونيّة، هو سبق قرآني وإعجاز علميّ يضاف للرّصيد الإعجازي لهذا الكتاب المجيد.
- بما أن العليم الحكيم سبحانه وتعالى نظّم كتابه مع نظام العدّ العشري، وكان هناك عدد لا يحصى من الإعجاز فيه، نعتقد أنه أيضاً نظّم حروف كتابه بما يتوافق علمياً وإيمانياً وإعجازياً مع نظام العد الثّنائي، وستظهر الكثير من الحقائق، وسنجد كبيرا من الإعجاز فيها.
- نعتقد أن لغة وشفرة المثاني ستكون لغة الإعجاز الجديد في كتاب الله، إعجاز الشفرات العددية، الإعجاز ما بعد العددي في كتاب الله.
- نعتقد أن شِفرة الحاسب المثاني هذه، ورموز هذه اللغة، تعرّف الخالق وتدلّ عليه بطريقتها الخاصّة، فهي لغة توحيد وتسبيح للأشياء والأدوات والآلات في هذا الكون، توحّد خالقها وتسبّح بارئها.
- ما الرّمز (1) الذي تحتويه هذه الشِّفرة إلا إشارة إلى وحدانيّة الخالق سبحانه وتعالى، وواحداً من جنده الكثيرة والتي لا يعلمها إلا هو، التي يسخرّها لإثبات وحدانيته، وما رموزها (0،1) إلا إشارة إلى النّفي والإثبات، أي حقيقة {لا إله إلا الله}، وتأكيد على حقيقة مثاني الخلق والوجود.
- قد يثبت العلم قريباً أنّ هذه اللغة هي لغة كتب الحياة، إذ قد تكون شِفرة الجينوم البشري مكتوبة بها، وقد أوجدنا أن لكلمات وآيات القرآن الكريم شِفرات بهذه اللغة، تؤكّد حفظه، وتثبت مصدره، وتصدّق مبلّغه صلى الله عليه وسلم، وتنشر أنوارها على العالم، وقد يثبت لاحقاً أنها شِفرة أوامر السّماء، وشِفرة الكتاب المرقوم.

16 – الخاتمة

" إن كل علم من العلوم التي تقرؤونها يبحث عن سبحانه وتعالى اللهدومًا، ويعرّف الخالق الكريم بلغته الخاصة، فاصغوا إلى تلك العلوم دون المدرّسين " [25].

25 سعيد النّورسي. كليّات رسائل النّور، الكلمات، الكلمة الثالثة عشر، عرّفنا بخالقنا، ص 173.

بعد هذا القول للإمام النّورسي، وبعد كل ما سردنا أعتقد أن البداهة والبلادة ستجبر على الإقرار بواحدنية الله سبحانه وتعالى، وإعجاز كلامه في كتابه، فهذا هو شأن كتابه، المعجزة الخالدة في كل مكانٍ وزمان، موسوعةً ربانية جامعة سابقة لمدارك البشر وتجاربهم، وإن ما يلهث البشر وراء معرفته عبر عقودٍ وسنواتٍ طويلة ومتواصلة من التّجارب والأبحاث، يجدون حقيقته مُجملةً في بضعة كلماتٍ من آياته، لا يمكن أن ينسجها سوى خالق الأكوان سبحانه وتعالى.

إن الإشارة القرآنيّة للغة وشِفرة نقل وحفظ المعلومة الكونيّة، هو سبق قرآني وإعجاز علميّ، فهذه الشفرة هي لغة الإعجاز الجديد لكتاب الله سبحانه وتعالى بلغة القرن الواحد والعشرين، لغة نظام عمل أنظمته وتقنيّاته، لغة وأبجديّة توحيد كل تقنيّات العلم وأدواته.

17 – المراجع

1) القرآن الكريم، مصحف المدينة النّبويّة، حسب الرّسم العثماني.
2) برنامج الشِّفرة المثاني للقرآن الكريم. موقع الشِّفرة المثاني للقرآن الكريم، الدكتور المهندس خالد بكرو. http://www.BinaryQuranCode.blogspot.com.tr/
3) برنامج إحصاء القرآن الكريم حسب الرسم الأول، الإصدار 3.5، 2017، موقع أسرار الإعجاز العلمي، المهندس عبد الدّائم الكحيل. http://www.kaheel7.com/ar/
4) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1420 هـ.
5) ابن عبّاد، الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف بغداد، العراق.
6) ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر الدّمشقي، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: رضوان رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، مصر، 2001م.
7) ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدّمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1401هـ.
8) إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، روح البيان في تفسير القرآن. دار الفكر، بيروت، لبنان.
9) البقاعي، برهان الدين إبراهيم البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995م.
10) التجيبي، محمد بن صمادح، مختصر من تفسير الطبري، مراجعة مروان سوار، دار الفجر الإسلامي، دمشق، سوريا، ط 6، 1413 هـ/ 1993م .
11) السّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السّيوطي، أسرار ترتيب القرآن الكريم، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2002م.
12) التّرمذي، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، سنن الترمذي، دار الفكر بيروت، لبنان، 1995م.

13) الزّركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م.
14) بكرو، خالد، أساسيات الحوسبة، دار شعاع للنشر والعلوم، الرقم الدولي ISBN: 978-9933-13-286-6، ط1، حلب سوريا، 2017.
15) بكرو، خالد، البنية الرقمية للكلمة القرآنية، المجلة الدولية المحكمة للعلوم الهندسية وتقنية المعلومات، مجلد 4، عدد 1، رقم مرجعي ع. ت. 03، ديسمبر 2017.
16) بكرو، خالد، الشفرة المثاني للقرآن الكريم، قيد النشر.
17) بكرو، خالد، إعجاز الشفرات العددية في القرآن الكريم، قيد النشر.
18) سعيد النّورسي، كليّات رسائل النّور، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، مطبعة الخلود، بغداد، العراق،1409هـ 1989م.
19) سعيد النّورسي، كليّات رسائل النّور، المكتوبات، سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، مصر، القاهرة، ط 2، 1960م.
20) محسن عبد الحميد، تطوّر تفسير حقي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، العراق، 1989م.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 165-188

صوت المرأة دراسة فقهية مقارنة

عبد الناصر تعتاع*

ملخص.

كفل الإسلام للمرأة كرامتها، ومنحها الحرية من جحيم العبودية التي كانت تعيشها في الجاهلية؛ وذلك من زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخلد لنا التاريخ الإسلامي أسماء من شاركن الرجال في تبليغ الدعوة وتحصيل علومها وبذل النفس في سبيلها.

وبقي الإسلام الحنيف مساندا لها مواكبا تطورات الحياة ومتماشيا معها ضامنا لحقوقها كما لم يضمنها غيره من قبل .

ومن حرص الإسلام على المرأة طالبها بإعفاف نفسها عما لا يليق بها، وبذل الوسع في ستر كافة جسدها، ومن ذلك صوتها، ثم اجتهد الفقهاء في تفاصيل ذلك ماييباح منه وما يحرم مع التعليل والتدليل، وحاولت، في هذا البحث، جمع وتلخيص ماجاء عنهم من اجتهادات وما أوردوه من حجج، ثم رجحت ما رأيته راجحا وفق اجتهادي ؛ فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت؛ فمن نفسي ومن الشيطان .

وخلصت إلى أن صوت المرأة مباح على العموم بحكم ما تدعو إليه متطلبات الحياة من تسوق أو إجابة طارق أو هاتف أو طبيب أو معلم وغيرها من شؤون الحياة التي تزداد أعباؤها، وكذلك ما تطلبه شؤون العبادة من صلاة وذكر وقراءة قرآن وتلبية ؛ وذلك مشروع لها على ألا تلين في صوتها وألا تطيل في حديثها ..قال تعالى {يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض } الأحزاب: 32

الكلمات المفتاحية:مرأة, صوت, حق, فقه.

KADININ SESİ
(KARŞILAŞTIRMALI FIKHÎ BİR ÇALIŞMA)

Özet.

İslam, kadının şerefini korudu. Cahiliyye Döneminde yaşadığı cehennem köleliğinde ona özgürlük verdi. Bu, Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında oldu. İslam tarihi erkekler arasına katılıp daveti tebliğ eden, onun ilimlerini tahsil eden ve kendini o yolda yok eden kadınların isimlerini bize aktarır.

Yüce İslam, hayatın gelişmelerine uyumlu bir şekilde, daha önce hiç bir (dinin) vermediği hakları, kadına verdi ve onun hukukunu korumak için ona yardımcı oldu.

* أستاذ مشارك, باحث علمي, abdnasertata@yahoo.com.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 165-188

İffetine yakışmayan şeyler konusunda da İslâm kadını korudu. Onun bütün bedenini örtmeye gayret etti. Sesi de bunlardandır. Sonra fakihler, gerekçeleri ve delilleri ile birlikte kadın için mübah ve haram olan şeylerin detaylarında ictihad ettiler. Bu çalışmada, müctehidlerden gelen ictihad ve dayanaklarını toplayıp özetlemeye çalıştırm. Sonra kendime göre tercihe şayan olan görüşü aldım. İsabet ettiysem Allah'tan, yanıldıysam benden ve şeytandır.

Özetle, öğretmen, doktor, telefon, kapıdaki kimse, alışveriş ve hayatın artan diğer işlerindeki konuşmasında kadının sesinin genel anlamda mübah olduğu sonucuna vardım. Aynı şekilde telbiye, Kur'an okuma, zikir ve namaz gibi ibadet alanındaki istekleri hususunda da hüküm böyledir. Sesini inceltmemsi (işveli konuşmaması) ve sözü gereksiz yere uzatmaması şartıyla kaddının bu durumlarda konuşması meşrudur. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "Ey peygamber kadınları, siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer korunuyorsanız, sözü yumuşak (kıvrak) bir eda ile söylemeyin ki, kalbinde hastalık bulunan kimse tamah etmesin." (Ahzap, 33/32).

Anahtar Kelimeler: Kadın, Ses, Hak, Fıkıh.

THE VOICE OF WOMAN

Abstract.

The Islam ensured the dignity of women, and gave her freedom from the slavery hell, where she was living in the era of ignorance by the time of Prophet Muhammad, the Islamic history immortalized the names of those who participated the men in reporting the advocacy, mastering the science and giving the one's self on course.

The true Islam remained supportive to cope with the developments of the life along with the sponsoring of their rights as it were not sponsored by others before.

The Islam is keen to care about the woman so it ordered her to keep the self-restraint principle which is not worthy for her and exert effort to cover her body as well as her voice, then the jurists read up in the details of that which is permitted and prohibited by the explanation and Demonstration. And I tried in this research to collect and summarize what it comes from them as arguments and testimonials. Then I toggled what I saw weighted as a Preponderant according to my discretionary. If I was right then it would be from Allah, if not then it would be from myself and the devil.

I concluded that the woman voice is permitted on the common according to the life requirements as shopping, response for others, telephone, doctor or teacher as well as the increasing the life burden in addition to the worship requirements of prayers , reading the Qur'an and catering, it is permitted not to soften her voice or prolong her speech. Allah said:'' O wives of the Prophet, you are not like anyone among women. If you fear Allah, then do not be soft in speech [to men], lest he in whose heart is disease should covet, but speak with appropriate speech." (Al-Ahzab, 33/32).

Keywords: Woman, Voice, Right, Jurisprudence.

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه الكريم [يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا] {الأحزاب:32} والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم وسار على نهجهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين . أما بعد :

فإن الله سبحانه وتعالى قد أمر الإنسان بستر عورته وعدم إبدائها إلا لمن استثناهم بقوله تعالى [وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ...]الآية {النور:31} وأيضاً في حالات الضرورة؛ لأن الضرورات تبيح المحذورات.

ومبحث العورة كبير جدا اقتصرت منه على ''حكم صوت المرأة '' الذي اختلف العلماء فيه مما دعاني لإبرازه وما يشتمل تحته من مسائل ستأتي في طيات هذا المبحث إن شاء الله وهي سبع مسائل:

المسألة الأولى :حكم صوت المرأة

لا يختلف اثنان على أن صوت المرأة في الغالب فيه فتنة؛ لرقته وعذوبته وبالتالي فهو يحرك قلوب السامعين، فالأذن تعشق قبل العين أحيانا، لهذا اختلفت أقوال الفقهاء حول صوت المرأة هل هو عورة أم لا؟ على النحو الآتي :

القول الأول : ليس بعورة، وهو القول الراجح عند: الحنفية[1] وما قيل أن صوتها عورة، فضعيف[2] قال أبو العباس القرطبي :(ولا يظن من لا فطنة عنده أنا إذا قلنا صوت المرأة عورة أنا نريد بذلك كلامها؛ لأن ذلك ليس بصحيح. فإنا نجيز الكلام مع النساء الأجانب ومحاورتهن عند الحاجة إلى ذلك، ولا نجيز لهن رفع أصواتهن، ولا تمطيطها، ولا تليينها وتقطيعها؛ لما في ذلك استمالة الرجال إليهن، وتحريك الشهوات منهم)[3].

وهو الصحيح من مذهب المالكية[4] فلو كان عورة لما سمع الحديث من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهن[5].

1 ينظر : حاشية ابن عابدين (406/1)(369/6)
2 ينظر : الدر المختار (528/2).
3 حاشية ابن عابدين (369/6).
4 ينظر : حاشية الدسوقي (195/1).
5 ينظر : حاشية العدوي (366/1).

والصحيح من مذهب الشافعي ما قاله القاضي حسين [6] : أنه ليس عورة[7]، فإنه لو كان عورة- كما ذكر القفال[8] - لما جاز سماع صوتها في شهادة ولا رواية [9].

وظاهر المذهب الحنبلي، والصحيح فيه ما ذكره ابن مفلح[10] بقوله: (صوت المرأة ليس بعورة)[11].

وقال الظاهرية : صوت المرأة مباح، فلم يختلف مسلمان في أن سماع الناس كلام نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم مباح للرجال، ولا جاء نص في كراهة ذلك من سائر النساء[12].

حجتهم :

■ أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمتحن بقول الله عز وجل (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ([الممتحنة: ١٢] قالت عائشة فمن أقر بهذا من المؤمنات فقد أقر بالمحنة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقررن بذلك من قولهن قال لهن رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلقن فقد بايعتكن ولا والله ما مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم يد امرأة قط غير أنه يبايعهن بالكلام قالت عائشة والله ما أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم على النساء قط إلا بما أمره الله تعالى وما مست كف رسول الله صلى الله عليه وسلم كف امرأة قط وكان يقول لهن إذا

---

6 هو الإمام المحقق القاضي حسين أبو علي بن محمد بن أحمد المورورذي من كبار أصحاب القفال، قال الرافعي في التهذيب أنه كان غواصا في الدقايق من أصحاب الفرايماني وكان يلقب بحبر الأئمة توفي رحمه الله المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة، طبقات الفقهاء (1 / 234).

7 ينظر : المجموع (345/3)؛ الإقناع للشربيني (147/1)؛ مغني المحتاج (167/3)؛ حاشية عميرة (201/1)؛ إعانة الطالبين (260/3).

8 محمد بن علي بن إسماعيل أبو بكر الشاشي القفال الكبير أحد أعلام المذهب وأئمة المسلمين مولده سنة إحدى وتسعين ومائتين وسمع من أبي بكر ابن خزيمة ومحمد بن جرير وأبي القاسم البغوي وغيرهم توفي في رجب سنة ثلاث وستين وثلاثمائة ، طبقات الشافعية (147/1).

9 ينظر : حلية العلماء (113/2).

10 إبراهيم بن محمد بن مفلح، الدمشقي، أبو إسحاق، برهان الدين شيخ الحنابلة في عصره، من كتبه (طبقات أصحاب الإمام أحمد) و(شرح المقنع) وقد تلف أكثر كتبه في فتنة تيمور بدمشق، ولد سنة 749هـ وتوفي سنة803هـ .ينظر : الأعلام (64/1).

11 ينظر : المبدع (12/7)؛ شرح منتهى الإرادات (627/2)؛ مطالب أولي النهى(22/5)؛ الإنصاف للمرداوي (30،31/8).

12 ينظر : الإنصاف للمرداوي (55/3).

أخذ عليهن قد بايعتكن كلاما[13].

فيه أن بيعة النساء بالكلام وأن كلام الأجنبية يباح سماعه عند الحاجة وأن صوتها ليس بعورة.

■ استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده نسوة من قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن على صوته، فلما استأذن عمر بن الخطاب قمن فبادرن الحجاب، فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عمر ورسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك، فقال عمر أضحك الله سنك يا رسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم **عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب**، فقال عمر : فأنت أحق أن يهبن يا رسول الله، ثم قال عمر : يا عدوات أنفسهن أتهبنني ولا تهبن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلن نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم **إيه يا بن الخطاب، والذي نفسي بيده، ما لقيك الشيطان سالكا فجا قط إلا سلك فجا غير فجك**[14].

فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ردهن على عمر، فلو كان صوتهن عورة، لأنكر ذلك.

■ عن أسماء بنت يزيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى النساء في جانب المسجد فإذا أنا معهن فسمع أصواتهن فقال **يا معشر النساء إنكن أكثر حطب جهنم** فناديت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكنت جريئة على كلامه، فقلت يا رسول الله، لم؟ قال :**لأنكن إذا أعطيتن لم تشكرن وإذا ابتليتن لم تصبرن فإذا أمسك عنكن شكوتن وإياكن وكفران المنعمين**، فقلت يا رسول الله وما كفران المنعمين؟ قال: **المرأة تكون عند الرجل وقد ولدت له الولدين والثلاثة فتقول ما رأيت منك خيرًا قط** [15].

في الحديث استحباب وعظ النساء وتعليمهن أحكام الإسلام وتذكيرهن بما يجب عليهن وتخصيصهن بذلك في مجلس منفرد ومحل ذلك كله إذا أمن الفتنة والمفسدة

■ حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله، أن أبا مرة مولى أم هانئ بنت أبي طالب أخبره أنه سمع أم هانئ بنت أبي طالب تقول ذهبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة تستره فقال :**من هذه** فقلت أنا

13 صحيح مسلم (3 /1489) حديث رقم :(1866).

14 صحيح البخاري (3 /1347) حديث رقم :(3480).

15 المعجم الكبير (42 /168) حديث رقم :(426) وفيه شهر وهو ضعيف وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح ، مجمع الزوائد (4/311).

أم هانئ فقال :مرحباً أم هانئ ...[16].

هذا فيه دليل على جواز اغتسال الإنسان بحضرة امرأة من محارمه إذا كان يحول بينه وبينها ساتر من ثوب وغيره، وجواز الكلام من باب أولى .

القول الثاني :صوت المرأة عورة، فلا يجوز للرجل الأجنبي سماع صوتها إلا لضرورة شراء وبيع ونحوه، وهو قول للأحناف[17]، وللمالكية[18]، وللشافعية[19] فقد قال القاضي حسين: صوت المرأة فيه وجهان، وحكى في الحاوي الكبير أن صوتها عورة[20]، وهو رواية عن الإمام أحمد اختاره ابن عقيل[21].

حجتهم :

■ (قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [النور: ٣١] .

فإذا كانت منهية عن إسماع صوت خلخالها فكلامها إذا كانت شابة تخشى من قبلها الفتنة أولى بالنهي عنه[22].

وفيه دلالة على أن المرأة منهية عن رفع صوتها بالكلام بحيث يسمع ذلك الأجانب [23].

■ عن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ) [24] فهذا في الصلاة فخارج الصلاة من باب أولى .

16 صحيح البخاري ،كتاب الغسل، باب أمان النساء وجوارهن، حديث رقم (3000)، (1157/3).
17 ينظر : البحر الرائق (285/1).
18 ينظر : الفواكه الدواني (199,355/1)؛ حاشية الدسوقي (195/1)؛ منح الجليل(201/1).
19 ينظر : المجموع(345/3).
20 ينظر : (162/2).
21 ينظر : الإنصاف للمرداوي(30,31,/8).
22 ينظر : أحكام القرآن للجصاص (229/5).
23 ينظر : أحكام القرآن للجصاص (177/5).
24 صحيح البخاري (403/1)، كتاب الصلاة، باب التصفيق للنساء ، حديث رقم (1145) .

الترجيح :

حجة المبيحين لا يمكن حملها على الاباحة المطلقة لأنها تدور حول حالات خاصة كالبيعة، والاجابة على سؤال السائل، والحديث بغرض العلم، وكذلك حجة المحرمين فإنها تبيح حديث المرأة عند الضرورة .

وعلى هذا فالراجح – عندي– أن صوت المرأة مباح عند التعلم و السؤال، فقد قال الله تعالى (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ) [الأحزاب: 53] وسؤالهن بحاجة لسماع صوتهن ، وكذلك عند البيع والشراء، وإجابة الهاتف، وغيرها من الضرورات التي تقدر بقدرها ، وعلى المرأة أن تراعي عدم إطالة الحديث أو تنعيم صوتها أو تليينه وغير ذلك مما يؤدي إلى الفتنة .

المسألة الثانية :صوت المرأة بالغناء

اختلفت أقوال الفقهاء حول سماع صوت المرأة بالغناء إلى عدة أقوال :

القول الأول :مكروه، وهو قول : للمالكية والشافعية وبعض الحنابلة[25] .

القول الثاني :مباح، وهو قول : للحنابلة، وبعض الشافعية [26].

حجتهم:

■ حدثنا عُبَيْدُ بن إِسْمَاعِيلَ قال حدثنا أبو أُسَامَةَ عن هِشَامٍ عن أبيه عن عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت دخل أبو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ من جَوَارِي الْأَنْصَارِ تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتْ الْأَنْصَارُ يوم بُعَاثَ قالت وَلَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ فقال أبو بَكْرٍ أَمَزَامِيرُ الشَّيْطَانِ في بَيْتِ رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَذَلِكَ في يَوْمِ عِيدٍ فقال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يا أَبَا بَكْرٍ إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا[27].

25 ينظر : حاشية الدسوقي (338/2) وحاشية الدسوقي (90/1) وبلغة السالك (324/2)و مجموع الفتاوى(212/03)و الإنصاف للمرداوي (51/12).

26 ينظر : مرقاة المفاتيح (194/11)و حاشية الشيراملي على نهاية المحتاج (407/1)و الجمل شرح المنهج (299/1)و إعانة الطالبين (233/1)و مغني المحتاج(135/1)و المغني(174/01).

27 الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ، دار النشر : دار ابن كثير , اليمامة – بيروت – 1407 – 1987 ، الطبعة : الثالثة ، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا(324/1) كتاب العيدين، بَاب سُنَّةِ الْعِيدَيْنِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ

■ عن عروة عن عائشة أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان في أيام منى تغنيان وتضربان ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى بثوبه فانتهرهما أبو بكر فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه وقال دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد[28].

■ حدثنا الحسين بن حريث حدثنا علي بن الحسين بن واقد حدثني أبي حدثني عبد الله بن بريدة قال سمعت بريدة يقول خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يا رسول الله إني كنت نذرت إن ردك الله صالحا أن أضرب بين يديك بالدف وأتغنى فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا فجعلت تضرب فدخل أبو بكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت أستها ثم قعدت عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشيطان ليخاف منك يا عمر إني كنت جالسا وهي تضرب فدخل أبو بكر وهي تضرب ثم دخل علي وهي تضرب ثم دخل عثمان وهي تضرب فلما دخلت أنت يا عمر ألقت الدف. قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث بريدة [29].

القول الثالث :حرام مطلقاً، وهو قول :الحنفية، وبعض الحنابلة [30]، وحكى القاضي أبو الطيب[31] تحريمه[32] .

حجتهم :

■ عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا يحل بيع المغنيات، ولا شراؤهن، ولا تجارة فيهن، وأكل أثمانهن حرام، وفيه أنزل الله عز وجل هذه الآية (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ

28 الحديثان في: صحيح مسلم (2 /607) كتاب صلاة العيدين ، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، حديث رقم :(892).

29 سنن الترمذي،كتاب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في مناقب عمر بن الخطاب، حديث رقم (3690) (620/5).

30 ينظر : الدر المختار (482/5)؛ حاشية ابن عابدين (139,154/7) و الإنصاف للمرداوي (51/12) و شرح منتهى الإرادات (592/3) و مجموع الفتاوى(360/3).

31 هو القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري كان إماما ورعا حسن الخلق قال الشيخ أبو إسحاق هو شيخنا وإمامنا وأستاذنا لم أر ممن رأيت أكمل اجتهادا وأشد تحقيقا وأجود نظرا منه صنف التصانيف المشهورة في أنواع العلوم ولازمت مجلسه من كهولته إلى أن بلغ مائة سنة وأكثر لم يفتر عقله ولم يتغير يفتي ويقضي ويحضر الولائم ومجلس الولاة إلى أن توفي رحمه الله ببغداد سنة خمسين وأربعمائة، طبقات الفقهاء (1/ 230).

32 ينظر : خبايا الزوايا (90/1).

مُهِينٌ) [لقمان: ٦][33].قال عبد الله بن مسعود عن هذه الآية أنه الغناء والله الذي لا إله إلا هو يرددها ثلاث مرات وكذا قال بن عباس وجابر وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد ومكحول وعمرو بن شعيب وعلي بن بذيمة[34].

القول الرابع :حرام، بشرط وجود الفتنة (يثير الشهوة، كلام قبيح، بآلة)وهو قول بعض الشافعية، والمالكية، والحنابلة [35].

الترجيح:

الذي أراه راجحاً والله أعلم أن صوتها بالغناء حرام وذلك لأن جميع الأحاديث التي استشهد بها مبيحوا الغناء وقعت من الجواري ، ومن هي الجارية ؟ إنها الصغيرة أو الأمة، فحكم غناء الصغيرة والأمة يختلف عن المرأة، وهذه الأحاديث كلها ذوات أسباب، كالعيد والنذر، أما المرأة فالغالب في غناءها أنه مثير للشهوة وبالتالي وجود للفتنة خاصة إذا كان معه آلة وكان الكلام قبيحاً.

المسألة الثالثة :رفع صوت المرأة بالتلبية

أجمع أهل العلم كما نقله ابن عبد البر[36] وغيره، على أن السنة في تلبية المرأة تكون بعدم رفع صوتها، وإنما عليها أن تسمع نفسها فقط[37].وهو قول (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) [38].

وفي حالة رفع صوت المرأة بالتلبية؛ فإن الفقهاء اختلفوا في حكمه على أقوال:

القول الأول :لا يحرم رفع صوتها بالتلبية؛ لأنه لا يسن الإصغاء إليها، ولأن كل واحد

33 المعجم الكبير (8 /214) ،حديث رقم :(7862). وفيه علي بن يزيد الألهاني وهو ضعيف، مجمع الزوائد (8 /122).

34 عون المعبود (31 /187) و تفسير الطبري (61/21).

35 ينظر : حاشية الشيراملي على نهاية المحتاج (407/1)و الجمل شرح المنهج (299/1)و حاشية الدسوقي (238/2-237)و بلغة السالك (324/2)و مجموع الفتاوى(212/30).

36 يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي ، أبو عمر ، من كبار حفاظ الحديث ، مؤرخ ، أديب ، ولد بقرطبة سنة 368هـ ، وتوفي بشاطبة سنة 463هـ، ينظر : (الأعلام 240/8) .

37 ينظر : التمهيد لابن عبد البر(242/71)و عمدة القاري (171/9)و بداية المجتهد (246/1).

38 ينظر: الفتاوى الهندية (235/1) والمبسوط للشيباني (543/2) وللسرخسي (187/4) والمنتقى شرح الموطأ (271/2) والأم (170/2) والحاوي في الفقه الشافعي (92/4) والمغني (128/2)

مشتغل بالتلبية، **ولكن يكره رفع صوتها**، مخافة الفتنة بها كما روي عن الروياني[39]، وسليمان بن يسار[40]، والدارمي ، والقاضي أبو الطيب، وهو قول الشافعية[41]، والحنابلة[42] – إذا قلنا أن صوتها ليس بعورة، وإن قلنا بأنه عورة فإنها تمنع.

القول الثاني: جواز رفع صوتها بالتلبية، فقد سئل مالك هل ترفع المرأة المحرم صوتها بالتلبية؟ قال: نعم[43].

■ واستدل بعضهم على جواز رفع المرأة صوتها بالإهلال بحديث رواه ابن حزم من طريق أبي سعيد بن الأعرابي عن زينب الأحمسية، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها، في امرأة حجت معها مصمتة : قولي لها تتكلم، فإنه لا حج لمن لا يتكلم[44].

القول الثالث : وجوب رفع صوتها بالتلبية، وهو فرض ولو مرة، وهو قول الظاهرية، وقد ردوا على من قال بعدم رفع صوتها بأنه خطأ وتخصيص بلا دليل، وقد كان الناس يسمعون كلام أمهات المؤمنين ولا حرج في ذلك [45].

■ حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال خرج معاوية ليلة النفر فسمع صوت تلبية فقال من هذا قالوا عائشة اعتمرت من التنعيم فذكر ذلك لعائشة فقالت لو سألني لأخبرته [46].

■ حدثنا أبو بكر قال نا وكيع عن إبراهيم عن نافع عن أن امرأة أعجمية قدمت فقضت المناسك كلها غير أنها لم تهل لشيء فقال عطاء لا يجزئها [47].

---

39 عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد أبو المحاسن الروياني الطبري الشافعي فخر الإسلام القاضي أحد الأئمة الأعلام ،برع في المذهب حتى أنه كان يقول لو احترقت كتب الشافعي كنت أمليها من حفظي وله في المذهب كتاب الكافي وكتاب حلية المؤمن وصنف في الأصول والخلاف وكان قاضي طبرستان قتل بسبب تعصبه في الدين يوم الجمعة حادي عشر المحرم سنة اثنتين وخمس ماية وكان مولده في ذي الحجة سنة خمس عشرة وأربع مائة .الوافي بالوفيات (167/19).

40 سليمان بن يسار أحد التابعين وهو أخو عطاء بن يسار له روايات كثيرة وكان من المجتهدين في العبادة وكان من أحسن الناس وجها توفي بالمدينة وعمره ثلاث وسبعون سنة دخلت عليه امرأة من أحسن الناس وجها فأرادته على نفسها فأبى وتركها في منزله وخرج هاربا منها فرأى يوسف عليه السلام في المنام فقال له أنت يوسف فقال نعم أنا يوسف الذي هممت وأنت سليمان الذي لم تهم ، البداية والنهاية (244/9)

41 ينظر :حاشية البجيرمي (169/1)و المجموع(220/7-162)و خبايا الزوايا (90/1) و أضواء البيان(10/5).

42 ينظر : الإنصاف للمرداوي(454/3)و المغني(157/3).

43 ينظر :الاستذكار(57/4).

44 ينظر :عمدة القاري (171/9) وقد طعن فيه ابن القطان أن في سنده مجهولين وفي سياقه غلط الإصابة في تمييز الصحابة (7 / 688).

45 ينظر :المحلى (95/7-94).

46 مصنف ابن أبي شيبة ، حديث رقم (14665) (3/ 328)

47 مصنف ابن أبي شيبة ، حديث رقم (15483) (3/ 413)

■ وقد روي عن ميمونة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها أنها كانت تجهر بالتلبية[48].

القول الرابع : حرمة رفع صوتها بالتلبية، وهو قول الحنفية، بل تسمع نفسها دفعاً للفتنة[49] ولأن صوتها عورة[50]–كما قال البعض.

الترجيح:

الذي أراه راجحاً –والله أعلم– عدم حرمة رفع صوت المرأة بالتلبية لانشغال الجميع بالحج وأعماله، ولكن يكره لها رفع الصوت بها، مخافة الفتنة.

المسألة الرابعة :السلام بين الرجل والمرأة

اتفق الأئمة الأربعة على جواز السلام على المرأة الكبيرة، بل صرّح الأحناف بجواز مصافحتها عند أمن الفتنة [51].

والسلام بين الرجل والمرأة فيه عدة مسائل :

المسألة الأولى : سلام الرجل على المرأة

القول الأول :الكراهة، ذهب الأئمة الأربعة إلى كراهة سلام الرجل على المرأة [52]،

■ أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير قال بلغني أنه يكره أن يسلم الرجال على النساء والنساء على الرجال[53].

القول الثَّاني:الجواز، قال ابن بطال[54]عن المهلب : سلام الرجال على النساء، والنساء على الرجال جائز إذا أمنت الفتنة[55].

48 ينظر :عمدة القاري (9 /171)

49 ينظر :الدر المختار (2/ 528).

50 ينظر : حاشية ابن عابدين (406/1)؛تبيين الحقائق (38/2).

51 ينظر : حاشية ابن عابدين (617/1)و التاج والإكليل(526/1)و القوانين الفقهية (ص:292) و روضة الطالبين (229/10) و غذاء الألباب (433/1).

52 ينظر : حاشية ابن عابدين (617/1) و التاج والإكليل (526/1) و القوانين الفقهية (ص:292) و إعانة الطالبين (185/4) و غاية البيان شرح زيد بن أرسلان ص23و فتح المعين (185/4) وغذاء الألباب (433/1).

53 الجامع ، باب التسليم على النساء، حديث رقم (19448)(388/10) وهو مقطوع أو معضل،تحفة الأحوذي (395/7).

54 مصنف عبد الرزاق،كتاب الأدب ، باب التسليم على النساء (10/ 388)حديث رقم(19448) وهو مقطوع أو معضل ، ،تحفة الأحوذي (7 / 395).

55 ينظر : فتح الباري (34/11).

■ حدثنا عبد الله ابن مسلمة حدثنا بن أبي حازم عن أبيه عن سهل قال كنا نفرح يوم الجمعة، قلت ولم ؟ قال : كانت لنا عجوز ترسل إلى بضاعة قال بن مسلمة نخل بالمدينة فتأخذ من أصول السلق فتطرحه في قدر وتكركر حبات من شعير فإذا صلينا الجمعة انصرفنا ونسلم عليها فتقدمه إلينا فنفرح من أجله [56]

■ حدثنا أبو بكر ثنا سفيان بن عيينة عن ابن أبي حسين سمعه من شهر بن حوشب يقول أخبرته أسماء بنت يزيد قالت مر علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة فسلم علينا[57]

وذهب الشافعية والحنابلة إلى عدم جواز رد السلام على الرجل[58]، وأوجبه الحنفية [59].

القول الثالث : الحرمة، قال ربيعة [60]: لا يسلم الرجال على النساء ولا النساء على الرجال[61].

■ ((ليس للنساء سلام ولا عليهن سلام)) [62].

المسألة الثانية : سلام المرأة على الرجل

القول الأول :إن سلمت المرأة العجوز على الرجل رد عليها، وإن كانت شابة رد في نفسه وهو قول الأحناف.[63] والشابة التي يخشى منها الفتنة فلا يرد سلامها عند المالكية [64].

وقال ابن بطال عن المهلب : سلام الرجال على النساء، والنساء على الرجال جائز إذا

56 صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال (5 / 2306) حديث رقم(5894) .

57 سنن ابن ماجه،كتاب الأدب ، باب السلام على الصبيان والنساء (1220/2)حديث رقم(3701) حسنه الترمذي وليس على شرط البخاري ، تحفة الأحوذي (7 / 395).

58 ينظر : حاشية ابن عابدين (617/1) و التاج والإكليل (526/1) وإعانة الطالبين (185/4) و غاية البيان شرح زيد ...(ص:23) و فتح المعين(185/4) و غذاء الألباب (433/1).

59 ينظر : الاختيار لتعليل المختار (175/4).

60 ربيعة أبو عثمان بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي الفقيه مولى المنكدر مفتي أهل المدينة وشيخهم يعرف بربيعة الرأي روى عن ابن عباس والسائب بن يزيد وحنظلة بن قيس الزرقي وسعيد بن المسيب والقاسم بن محمد وطائفة وروى عنه الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك وسليمان بن بلال وجماعة كبار وتوفي سنة ست وثلاثين ومائة وروى له الجماعة ، الوافي بالوفيات (64/14)

61 ينظر : فتح الباري (34/11) و شرح النووي على صحيح مسلم (149/14).

62 الفتح الكبير (3 / 60)حديث رقم(10287) . عن عطاء الخراساني مرسلا .

63 ينظر : الاختيار لتعليل المختار (175/4).

64 ينظر : الفواكه الدواني (348/2).

أُمنت الفتنة [65].

القول الثاني : سلام المرأة على الرجل حرام، وهو قول الشافعية، والفرق بين ابتدائها وردها حيث حرما، وبين رده وابتدائه حيث كرها؛ فإن ابتدائها وردها يطمع ذلك الأجنبي فيها طمعاً أكثر من طمعه فيها الحاصل برده عليها، أو ابتدائه به [66].

وقال ربيعة : لا يسلم الرجال على النساء ولا النساء على الرجال، وقال الكوفيون : لا يشرع للسناء ابتداء السلام على الرجال [67].

- ((ليس للنساء سلام ولا عليهن سلام)) [68].

القول الثالث : كراهة سلام المرأة على الرجل، وهو قول الحنابلة [69]فإن سلمت شابة على رجل رده عليها.

- أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير قال بلغني أنه يكره أن يسلم الرجال على النساء والنساء على الرجال[70]

وقال ابن الجوزي : المرأة لا تسلم على الرجل أصلاً [71].

- (ليس للنساء سلام ولا عليهن سلام) عن عطاء الخراساني مرسلا[72] .

المسألة الخامسة :أذان المرأة

الأذان لغة :الإعلام [73]

65 ينظر : فتح الباري (34/11).
66 ينظر : إعانة الطالبين (185/4)؛فتح المعين (185/4)؛حاشية الجمل على شرح المنهج(188/5).
67 ينظر : فتح الباري (34/11)؛ شرح النووي على صحيح مسلم (149/14).
68 الفتح الكبير (3 / 60)حديث رقم(10287) . عن عطاء الخراساني مرسلا
69 ينظر : غذاء الألباب شرح منظومة الأدب (266/1-265)
70 مصنف عبد الرزاق،كتاب الأدب ، باب التسليم على النساء (10 /388)حديث رقم(19448) وهو مقطوع أو معضل ، تحفة الأحوذي (7 / 395).
71 ينظر : غذاء الألباب (433/1).
72 ينظر : الفتح الكبير، حديث رقم (10287)(60/3).
73 لسان العرب ، مادة : أذن (9/3) و تاج العروس ، مادة : أذن (166/34).

الأذان اصطلاحاً :الإعلام بدخول وقت الصلاة، بذكر مخصوص [74]

اختلفت أقوال الفقهاء في حكم أذان المرأة على أقوال :

القول الأول : حرام، وهو مذهب الشافعية، والحنابلة، والزيدية، والظاهرية وأحد قولي المالكية[75].

حجتهم :

- لأن علة تحريم الأذان على المرأة مركبة من التشبه بالرجال وحرمة النظر إليها وخوف الافتتان بسماعها، فالرجل يستحب له استماع الأذان والنظر إلى المؤذن، ولو جوزناه للمرأة؛ لأدى إلى أن يؤمر الرجل بالنظر واستماع ما يخشى منه الفتنة، وهذا مخالف مقصود الشارع .

- ولأن الغناء منها إنما يباح للأجانب الذين يؤمن افتتانهم بصوتها والأذان مشروع لغير معين، فلا يحكم بالأمن من الافتتان؛ فمنعت منه .

- ولما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أم ورقة أن تؤم أهل دارها جعل مؤذناً من الرجال، فعن عبد الرحمن بن خلاد عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحرث قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا[76].

- لم يسمع في أيام النبوة ولا في عهد الصحابة ولا في عهد من بعدهم من التابعين وتابعيهم أنه وقع التأذين المشروع من امرأة .

- هي ليست ممن يشرع له الأذان؛ فأشبهت المجنون .

- النساء لم يخاطبن بالأذان للرجال؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم [77].

---

74 هذا الذي عليه جمهور الفقهاء ، ينظر : درر الحكام شرح غرر الأحكام (246/1)و البحر الرائق (268/1) و الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (62/1) و حاشية البجيرمي على منهج الطلاب (229/1) و المبدع (309/1) .

75 ينظر : المجموع (108/3)و السراج الوهاج (38/1) و حاشية البجيرمي(169،393/1) و الجمل شرح المنهج (300/1-299) و حاشية الرملي(126/1)و المغني(218/1)و شرح زاد المستقنع (4/ 28) و الروضة الندية (245/1) والتعليقات الرضية على الروضة الندية (244/1) و المحلى (140/3) و حاشية الدسوقي (195/1) والفواكه الدواني(174/1) والقوانين الفقهية (36/1).

76 سنن أبي داود ،كتاب الصلاة ، باب إمامة النساء، حديث رقم (592) (161/1). وهو ضعيف والحديث موقوف من رواية عبد الرحمن بن خلاد عن أم ورقة ،الإصابة في تمييز الصحابة (341/2)

77 صحيح البخاري ،كتاب الأذان ، باب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد، حديث رقم (602) (226/1).

القول الثاني : مكروه، وهو قول الحنفية، وأحد قولي المالكية [78].

حجتهم:

- أن الأذان يحتاج إلى رفع الصوت والمرأة منهية عن ذلك؛ لأنه يؤدي إلى الفتنة .
- لأنه من المحدثات — لم يكن في السلف- وكل محدثة بدعة .
- لأنها منهية عن الخروج إلى الجماعات .
- عن عائشة أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء، وتقوم وسطهن [79].

القول الثالث : مباح، وقد حكى المتولي[80] صحة أذانها، كما يصح خبرها [81].يناقش هذا القول بأن ورود صحة خبر المرأة هذا صحيح ولكن لم يرد مشروعيته لهن .

المسألة السادسة :جهر المرأة بالصلاة

لأهل العلم في هذه المسالة ثلاثة أقوال:

القول الأول : قول للشافعية والمالكية والحنابلة، إن كانت تصلي خالية، أو بحضرة نساء، أو رجال محارم، جهرت بالقراءة، ويكون جهرها أخفض من جهر الرجل، وإن صلت بحضرة أجنبي أسرت [82].

لم أجد دليلاً على حجة هذا القول فيما وقع بين يدي .

القول الثاني :الحنفية [83]، وقول للمالكية والحنابلة : محرم، ولو لم يسمع صوتها أجنبي .

---

78 ينظر : البحر الرائق (277/1) و بدائع الصنائع(150/1) و تبيين الحقائق(94/1) و المبسوط للسرخسي(138/1) والفواكه الدواني(174/1) و القوانين الفقهية(36/1) و مواهب الجليل(434/1).

79 سنن البيهقي الكبرى، باب أذان المرأة وإقامتها لنفسها وصواحباتها، حديث رقم(1781) (408/1) أخرجه الحاكم في المستدرك وسكت عنه، نصب الراية (2/ 30).

80 عبد الرحمن بن مأمون بن علي بن إبراهيم الشيخ الإمام أبو سعد بن أبي سعيد المتولي صاحب التتمة أحد الأئمة الرفعاء، من أصحابنا مولده سنة ست أو سبع وعشرين وأربعمائة أخذ الفقه عن القاضي الحسين ومات وله مختصر في الفرائض وكتاب في الخلاف ومصنف في أصول الدين على طريق الأشعري وحدث بشيء يسير وروى عنه جماعة ودرس بالنظامية بعد الشيخ أبي إسحاق توفي ليلة الجمعة الثامن عشر من شوال سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ،طبقات الشافعية الكبرى (107/5).

81 ينظر : المجموع(108/3).

82 ينظر : المجموع(345/3)وحاشية الدسوقي (243/1)والإنصاف للمرداوي(56،57/2)و كشاف القناع (15/5)و مطالب أولي النهى (22/5).

83 ينظر : حاشية ابن عابدين (406/1) ؛ البحر الرائق (285/1).

حجتهم :

- لأن صوتها فتنة، ولهذا تمنع من الجهر في الصلاة [84].
- قول الإمام مالك (ليس شأن النساء الجهر إلا الأمر الخفيف في التلبية وغير ذلك) [85]
- قول البعض بأن (صوت المرأة عورة) [86]

يناقش هذا القول بأنهم لم يجيزوا لها رفع الصوت في حضور الأجانب فما المانع مع عدم وجود الأجانب .

القول الثالث : مكروه خوف الافتتان، وهو قول للشافعية [87].

الترجيح : القول الأول أرجح للآتي :

1. لم يرد ما يدل على نهي النساء عن الجهر بصلاتهن الجهرية في حالة عدم سماع الأجانب لهن .

2. ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت (تؤذن وتقيم ...)فما الفرق بين الأذان والاقامة وبين الجهر بالصلاة .

المسألة السابعة :تنبيه الإمام

اختلف أهل العلم في الكيفية التي تنبه فيها المرأة في حالة إذا نابها شيء في صلاتها على قولين:

القول الأول :الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية، قالوا : إذا ناب المرأة شيء في صلاتها صفحت ببطن كفها على ظهر الأخرى [88].

حجتهم :

84 ينظر : الاستذكار (312/2)و الإنصاف للمرداوي(56،57/2).
85 ينظر : المدونة (57/2).
86 ينظر : شرح فتح القدير (260/1) وحاشية ابن عابدين (504/1) .
87 ينظر : حاشية البجيرمي (169/1)و الجمل شرح المنهج(300/1)وحواشي الشرواني(466/1).
88 ينظر : الإنصاف للمرداوي (101/2) و المجموع(92/4) و الحاوي الكبير (164/2-163) و أسنى المطالب في شرح روضة الطالب (181/1)و المغني (157/3) و مطالب أولي النهى(487/1)و المحلى(77/3) .

■ قوله صلى الله عليه وسلم : من نَابَهُ شَيْءٌ في صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ فإنه إذا سَبَّحَ الْتُفِتَ إليه وَإِنَّمَا التَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ) [89]

■ عن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ) [90].

■ (إذا نابكم أمر فليسبح الرجال وليصفح النساء)[91]

ويكره في حقها عند الحنفية والحنابلة التسبيح لأنه خلاف ما أمرت به [92].وقال الشافعية والظاهرية إن التسبيح في حقها جائز، وزاد الظاهرية أنه ذكر لله حسن، وهي لم تنه عن التسبيح [93].

القول الثاني : المالكية، قالوا : إذا ناب المرأة شيء في صلاتها **سبحت** [94].

■ قوله صلى الله عليه وسلم : (من نَابَهُ شَيْءٌ في صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ فإنه إذا سَبَّحَ الْتُفِتَ إليه وَإِنَّمَا التَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ) [95]

قالوا هذا على عمومه للرجال والنساء، وتأولوا قوله (وَإِنَّمَا التَّصْفِيحُ لِلنِّسَاءِ) أي إن التصفيح من أفعال النساء على جهة الذم لذلك .

وروي عن أبي حنيفة أن تصفيق المرأة يفسد صلاتها [96].

الترجيح :

يرجح لي (والله أعلم) القول الأول وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن السنة في حق المرأة أن تصفق إذا نابها شيء في الصلاة وذلك للآتي :

1. صحة الأحاديث الواردة في صيغة التنبيه للمرأة إذا نابها شيء في صلاتها، وليس هناك ما يعارضها .

89 صحيح مسلم كتاب الصلاة ، بَاب تَقْدِيمِ الْجَمَاعَةِ من يُصَلِّي بِهِمْ إذا تَأَخَّرَ الْإِمَامُ ولم يُخَافُوا مَفْسَدَةً بِالتَّقْدِيمِ ، (316/1) حديث رقم (421)

90 صحيح البخاري (403/1)، كتاب الصلاة، باب التصفيق للنساء ، حديث رقم (1145) .

91 صحيح البخاري ،كتاب الأحكام، باب الإمام يأتي قوماً فيصلح بينهم ،حديث رقم (6767) .

92 ينظر : الإنصاف للمرداوي (101/2) ؛ مطالب أولي النهى(487/1) .

93 ينظر : الحاوي الكبير (164/2) و أسنى المطالب في شرح روضة الطالب (181/1)و المحلى(77/3)

94 ينظر : بداية المجتهد (143/1) والمدونة الكبرى (100/1) و الاستذكار (312/2) .

95 صحيح مسلم كتاب الصلاة ، بَاب تَقْدِيمِ الْجَمَاعَةِ من يُصَلِّي بِهِمْ إذا تَأَخَّرَ الْإِمَامُ ولم يُخَافُوا مَفْسَدَةً بِالتَّقْدِيمِ ، (316/1) حديث رقم (421)

96 ينظر : نيل الأوطار (2/ 272) .

2. أن المرأة مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً خوف الافتتان

الخاتمة

1 – صوت المرأة ليس بعورة لأنه مباح عند الشهادة والتعلم و السؤال، والبيع والشراء ونحو ذلك فقد قال الله تعالى [...وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ...] {الأحزاب:53} وسؤالهن بحاجة لسماع صوتهن، وهذا يؤكد عدم كونه عورة قال ابن عابدين:" ولعلهن منعهن من رفع الصوت بالتسبيح في الصلاة لهذا المعنى ، ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الأجانب أن يكون عورة.

2 – يجوز للمرأة إجابة الهاتف، لأن هذا من الحاجيات التي فيها تيسير وتسهيل ودفع للحرج، لكن ضمن الضوابط الشرعية التي تفهم من قوله تعالى: [...وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا].

3 – يحرم على المرأة أن تخضع بالقول لقوله تعالى:" [يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ] {الأحزاب:32} وعليه فإن المنهي عنه هو إمالة المرأة بصوتها وتغنجها للعلة التي ذكرها الله سبحانه وتعالى ، أما صوتها بغير خضوع فليس بعورة، ولو كان عورة لوقع الناس في ضيق وحرج شديدين ، ولأثم الناس جميعاً لعدم تحرز المرأة من الكلام ولعدم تحرز الرجل من السماع وذلك في كل نواحي الحياة وكلنا يعلم أن الحرج مدفوع شرعاً بنص الشارع.

4 – على المرأة أن تراعي عدم إطالة الحديث أو تنعيم صوتها ونحو ذلك مما يؤدي إلى الفتنة التي نهى عنها ربنا سبحانه وتعالى.

5 – يحرم على المرأة الغناء بحضرة الأجانب أو عبر وسائل التواصل المرئي والمسموع لأن الغناء من النساء فتنة يصاحبه الخضوع بالقول بل كله خضوع بالقول وهو ما دل عليه حديث أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا يحل بيع المغنيات، ولا شراؤهن، ولا تجارة فيهن، وأكل أثمانهن حرام، وفيه أنزل الله عز وجل هذه الآية (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ) [لقمان: ٦]. قال عبد الله بن مسعود عن هذه الآية أنه الغناء والله الذي لا إله إلا هو يرددها ثلاث مرات وكذا قال بن عباس وجابر وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد ومكحول وعمرو بن شعيب وعلي بن بذيمة.

6 – يجوز للمرأة أن ترفع صوتها بالتلبية في الحج، لأنه لا يتصور الخضوع بالقول في مثل

هذا الموقف التعبدي العظيم وهو ما دل عليه فعل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

7 – لا تؤذن المرأة ولو أذنت لرجال لم يجز عنهم أذانها، وليس على النساء أذان أصلاً، ولو أذنت بحضرة نساء تؤذن في نفسها وتسمع صواحباتها وإن أذن فأقمن فلا بأس من دون جهر.

8 – إذا ناب الإمام شيء في صلاته فالمرأة تصفق تنبيها له لحضور الرجال أما إذا كانت مع النساء فإنها تسبح للقاعدة: { أن ما ثبت في حق الرجال ثبت في حق النساء }.

أسأل الله السداد والرشاد في القول والعمل إنه سميع مجيب

المصادر:

القرآن الكريم

الاختيار لتعليل المختار ، اسم المؤلف: عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1426 هـ – 2005 م ، الطبعة : الثالثة ، تحقيق : عبد اللطيف محمد عبد الرحمن

الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، اسم المؤلف: محمد الشربيني الخطيب ، دار النشر : دار الفكر – بيروت – 1415 ، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر.

الأصل المعروف بالمبسوط ، اسم المؤلف: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله ، دار النشر : إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني.

الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية ، اسم المؤلف: عمر بن علي بن موسى البزار أبو حفص ، دار النشر : المكتب الإسلامي – بيروت – 1400 ، الطبعة : الثالثة ، تحقيق : زهير الشاويش

الأم ، اسم المؤلف: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله ، دار النشر : دار المعرفة – بيروت – 1393 ، الطبعة : الثانية.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، اسم المؤلف: زين الدين ابن نجيم الحنفي ، دار النشر : دار المعرفة – بيروت ، الطبعة : الثانية.

التاج والإكليل لمختصر خليل ، اسم المؤلف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله ، دار النشر : دار الفكر – بيروت – 1398 ، الطبعة : الثانية.

الجامع الصحيح المختصر ، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ، دار النشر : دار ابن كثير , اليمامة – بيروت – 1407 – 1987 ، الطبعة : الثالثة ، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا.

الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية ، اسم المؤلف: محمد العربي القروي ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت.

الدر المختار ، اسم المؤلف: ، دار النشر : دار الفكر – بيروت – 1386 ، الطبعة : الثانية

الروضة الندية ، اسم المؤلف: صديق حسن خان ، دار النشر : دار ابن عفان – القاهرة – 1999م

، الطبعة : الأولى ، تحقيق : علي حسين الحلبي.
السراج الوهاج على متن المنهاج ، اسم المؤلف: العلامة محمد الزهري الغمراوي ، دار النشر : دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت.
الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، اسم المؤلف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند ، دار النشر : دار الفكر – 1411هـ – 1991م.
الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ، اسم المؤلف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، دار النشر : دار الفكر – بيروت / لبنان – 1423هـ – 2003م ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : يوسف النبهاني.
الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، اسم المؤلف: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي ، دار النشر : دار الفكر – بيروت — 1415
القوانين الفقهية ، اسم المؤلف: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي ، دار النشر :
الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، اسم المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ، دار النشر : مكتبة الرشد – الرياض – 1409 ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : كمال يوسف الحوت
المبدع في شرح المقنع ، اسم المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق ، دار النشر : المكتب الإسلامي – بيروت — 1400
المبدع في شرح المقنع ، اسم المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق ، دار النشر : المكتب الإسلامي – بيروت — 1400
المجموع ، اسم المؤلف: النووي ، دار النشر : دار الفكر – بيروت – 1997م
المصنف ، اسم المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، دار النشر : المكتب الإسلامي – بيروت – 1403 ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي
المعجم الكبير ، اسم المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني ، دار النشر : مكتبة الزهراء – الموصل – 1404 – 1983 ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي
الوافي بالوفيات ، اسم المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ، دار النشر : دار إحياء التراث – بيروت – 1420هـ– 2000م ، تحقيق : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى
أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، اسم المؤلف: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي. ، دار النشر : دار الفكر للطباعة والنشر. – بيروت. – 1415هـ – 1995م. ، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات.
بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، اسم المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد ، دار النشر : دار الفكر — بيروت
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، اسم المؤلف: علاء الدين الكاساني ، دار النشر : دار الكتاب العربي – بيروت – 1982 ، الطبعة : الثانية
بلغة السالك لأقرب المسالك ، اسم المؤلف: أحمد الصاوي ، دار النشر : دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – 1415هـ – 1995م ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين

تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، اسم المؤلف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. ، دار النشر : دار الكتب الإسلامي. - القاهرة. - 1313هـ.
تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، اسم المؤلف: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت
حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد) ، اسم المؤلف: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي ، دار النشر : المكتبة الإسلامية - ديار بكر – تركيا
حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، اسم المؤلف: محمد عرفه الدسوقي ، دار النشر : دار الفكر - بيروت ، تحقيق : محمد عليش
حاشية الشيخ سليمان الجمل على شرح المنهج (لزكريا الأنصاري) ، اسم المؤلف: سليمان الجمل ، دار النشر : دار الفكر - بيروت - بلا ، الطبعة : بلا ، تحقيق : بلا
حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ، اسم المؤلف: علي الصعيدي العدوي المالكي ، دار النشر : دار الفكر - بيروت - 1412 ، تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي
حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين ، اسم المؤلف: أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي ، دار النشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت
حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ، اسم المؤلف: ابن عابدين. ، دار النشر : دار الفكر للطباعة والنشر. - بيروت. - 1421هـ - 2000م.
حاشية عميرة ، اسم المؤلف: شهاب الدين أحمد الرلسي الملقب بعميرة ، دار النشر : دار الفكر - لبنان / بيروت - 1419هـ - 1998م ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات
حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج ، اسم المؤلف: عبد الحميد الشرواني ، دار النشر : دار الفكر – بيروت
خبايا الزوايا ، اسم المؤلف: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله ، دار النشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - 1402 ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : عبد القادر عبد الله العاني
روضة الطالبين وعمدة المفتين ، اسم المؤلف: النووي ، دار النشر : المكتب الإسلامي - بيروت - 1405 ، الطبعة: الثانية .
زاد المستقنع ، اسم المؤلف: موسى بن أحمد بن سالم المقدسي الحنبلي أبو النجا ، دار النشر : مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة ، تحقيق : علي محمد عبد العزيز الهندي .
ستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار ، اسم المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي ، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - 2000م ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : سالم محمد عطا-محمد علي معوض .
سنن ابن ماجه ، اسم المؤلف: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ، دار النشر : دار الفكر - بيروت - - ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .
سنن أبي داود ، اسم المؤلف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ، دار النشر : دار الفكر - بيروت - - ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .
شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى ، اسم المؤلف: منصور بن يونس بن إدريس

البهوتي ، دار النشر : عالم الكتب – بيروت – 1996 ، الطبعة : الثانية .
صحيح مسلم ، اسم المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي .
صحيح مسلم بشرح النووي ، اسم المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1392 ، الطبعة : الطبعة الثانية .
طبقات الشافعية ، اسم المؤلف: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة ، دار النشر : عالم الكتب – بيروت – 1407 ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : د. الحافظ عبد العليم خان .
طبقات الفقهاء ، اسم المؤلف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق ، دار النشر : دار القلم – بيروت ، تحقيق : خليل الميس .
عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، اسم المؤلف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني ، دار النشر : دار إحياء التراث العربي — بيروت .
غاية البيان شرح زبد ابن رسلان ، اسم المؤلف: محمد بن أحمد الرملي الأنصاري ، دار النشر : دار المعرفة — بيروت .
غذاء الألباب شرح منظومة الآداب ، اسم المؤلف: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي ، دار النشر : دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1423هـ – 2002م ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : محمد عبد العزيز الخالدي .
فتح الباري شرح صحيح البخاري ، اسم المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ، دار النشر : دار المعرفة – بيروت ، تحقيق : محب الدين الخطيب .
فتح المعين بشرح قرة العين ، اسم المؤلف: زين الدين بن عبد العزيز الملیباري ، دار النشر : دار الفكر — بيروت .
كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، اسم المؤلف: أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ، دار النشر : مكتبة ابن تيمية ، الطبعة : الثانية ، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي .
لسان العرب ، اسم المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار النشر : دار صادر – بيروت ، الطبعة : الأولى
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، اسم المؤلف: علي بن أبي بكر الهيثمي ، دار النشر : دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي – القاهرة , بيروت — 1407
مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، اسم المؤلف: علي بن سلطان محمد القاري ، دار النشر : دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – 1422هـ – 2001م ، الطبعة : الأولى ، تحقيق : جمال عيتاني
مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، اسم المؤلف: مصطفى السيوطي الرحيباني ، دار النشر : المكتب الإسلامي – دمشق – 1961م .
مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، اسم المؤلف: محمد الخطيب الشربيني ، دار النشر : دار الفكر — بيروت .
التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، اسم المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري

، دار النشر : وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب – 1387 ، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي ,محمد عبد الكبير البكري .
نصب الراية لأحاديث الهداية ، اسم المؤلف: عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي ، دار النشر : دار الحديث – مصر – 1357 ، تحقيق : محمد يوسف البنوري .
نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ، اسم المؤلف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، دار النشر : دار الجيل – بيروت – 1973

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 189-212

المَسْكوتُ عنه ودلالتُه اللُّغويَّة

ندى عبدالله الضاهر*

ملخص.

لم يعرِّف الفقهاءُ مصطلحَ المسكوتِ عنه إلا مِن خلال مفهوميْ الموافَقة والمخالَفة، والتي هي أقسامُ الدِّلالةِ المفهومةِ عند الأصوليين، في حين أنكرَ الأحنافُ مفهومَ المخالَفة.

أمَّا بالنسبةِ للُّغويِّين، فقد تنوعَت الدِّلالاتُ، وقُسِّمَت تقسيماتٍ مختلفةً، منها تقسيمُها من حيث كونها دلالةً حقيقيةً أو مجازيةً.

ويسعى هذا البحثُ لدراسة الدِّلالة اللُّغويَّة للمسكوتِ عنه، وذلك مِن خلال تحديدِ مفهوم الدِّلالة عند الأصوليِّين واللُّغويِّين، وأقسامِهما وتتبُّع ظُهورهما؛ ومِن ثَمَّ الربطُ بين الدِّلالتيْن، وتحديد إلى أيٍّ من الدِّلالاتِ اللُّغويَّة ينتمي مَفهومُ المسكوتِ عنه، وتحديد وُجوه الشبهِ والاختلافِ بينهما. كما يسعى البحثُ لتحديدِ مفهومِ المسكوتِ عنه في النقد الأدبيِّ الحديثِ، وعلاقاتِه بالمفهومات الأخرى كالبياضاتِ والفراغاتِ، والحضورِ والغيابِ، ودراسةِ مدى موافَقتِه لمصطلَح المسكوتِ عنه في الفقهِ.

ومِن النتائجِ التي توصَّل لها البحثُ: أنَّ دلالةَ المسكوتِ عنه هي دلالةٌ مجازيةٌ؛ فالمسكوتُ عنه نوعٌ من المجاز اللُّغويِّ، وإنْ كان المجازُ أوسعَ مِن المسكوتِ عنه، وممَّا يُستدلُّ به على ذلك أنَّ مفهومَ الموافَقة – وهو أحدُ قسمي الدِّلالة المفهومة، والمعبَّر عنه بمصطلح المسكوت عنه عند الأصوليين – هو عند بعضِ الأصوليين ذو دلالةٍ لفظيةٍ، وعند آخرين دلالتُه قياسيةٌ أو مجازيةٌ، وهذا يتناسبُ مع كون الدِّلالةِ عند اللُّغويِّين في معظمها لفظيةً إلا المجازيةً منها،التي تجري على القياس. وربما يرجعُ السببُ في تعدُّد المصطلحاتِ، وعدم اعتماد الأصوليين على مصطلحاتِ اللُّغويِّين فيما يخص الدِّلالة أنَّ مصطلحيِ المسكوتِ عنه، والمجاز ظهَرا في نفس الفترة؛ نهايةِ القرن الثاني، وبدايةِ القرن الثالث الهجريِّ.

كما توصل البحثُ إلى أنَّ مصطلحَ المسكوت عنه في النقد الأدبيِّ الحديث قريبٌ في دلالته من مصطلحِ المسكوتِ عنه في الفقهِ.

الكلماتُ الدِّلالية: : المسكوتُ عنه، الدِّلالةُ عند الأصوليين، الدِّلالة عند البلاغيين، المجازُ، القياسُ.

* أستاذة مساعدة بقسم اللغة العربية, جامعة المدينة العالمية_ ماليزيا

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 189-212

"EL-MESKÛTU ANH/SESSİZ KALMAK" VE DİLSEL ANLAMI

Özet.

Hanefiler "muhalefet/red" konusunu kabul etmezken, İslâm hukukçuları, hükmü belirlenmemiş anlamına gelen "meskûtu anh" konusunu, ancak usulcülere göre kavramın anlamlarından olan "muvâfakat/kabul" ve "muhâlefet/red" konuları kapsamında tanımlamıştır.

Dilbilimcilere göre ise anlamlar çeşitlidir. Onlar bu konuda farklı ayırımlarda bulundular. Bu ayırımlardan biri de "hakiki" ve "mecazî" anlamlardır.

Bu makale, "meskûtu anh" kavramının lügavî önemini incelemeyi; onun, usulcüler ve dilbilimcilere göre manaya olan delaletini, çeşitlerini belirlemeyi ve ortaya çıkışlarını öğrenmeyi amaçlamaktadır. Buradan hareketle iki anlam arasındaki ilişkiyi; "meskûtu anh" kavramının hangi lügavî anlamlara bağlı olduğunu; usulcü ve dilciler arasında kavrama dair benzer ve farklı yönleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Makale, aynı şekilde modern edebiyat eleştirisi bağlamında "meskûtu anh" kavramının sınırını çizmeyi, onun "beyâdât", "ferâgât", "huzur". "gıyâb" gibi diğer kavramlarla ilişkisini tanımlamayı ve onun fıkıh ilmindeki "meskûtu anh" kavramıyla bir uygunluk arz ettiğini araştırmayı hedeflemektedir.

Bu makalenin ulaştığı bazı sonuçlar ise şunlardır: Meskûtu anh'ın anlamı mecazî bir anlamdır ve mecaz, ondan daha kapsamlı olmasına rağmen meskûtu anh, lügavî mecazın çeşitlerinden biri sayılır. Bu itibarla meskûtu anh ile bağlantılı olan "muvâfakat" kavramı hakkında, bazı usulcülere göre lafzî, diğerlerine göre ise kıyasî ya da mecazîdir diye bir sonuç çıkarılabilir. Bu sonuç ise birçok dilbilimciye göre delaletin lafzî; diğerlerine göre de kıyasa dayalı delaletin, mecazî olduğu görüşüyle uyuşmaktadır. Bunun nedeni, belki de kavramların çeşitliliğine; usulcülerin ise dilbilimcilerin meskûtu anh anlamlarına ilişkin ıstılahlarına itimat etmemelerine dayanmaktadır. Mecaz kavramı da aynı dönemde, yani hicri ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başında ortaya çıkmıştır. Yine bu çalışmamızda, modern eleştirel edebiyattaki meskûtu anh kavramı ile fıkıhtaki meskûtu anh kavramının, anlam bağlamında birbirine yakın olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Meskûtu anh, Usulcülere göre anlam, Belagatçilere göre anlam, Mecaz, Kıyas.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 189-212

"EL-MESKÛTU ANH/KEPT SILENT" AND HIS LINGUISTIC INDICATION

Abstract.

Jurists didn't define the (kept silent) terms except from the tow concepts of approval and violation which are the divisions of the understandable significance that's according to the fundamentalists, while al-Ahnaf denied the violation at all according to the linguists.

The significances are differs and it was divided differently as read or metaphorical divisions.

This research tries to study the linguistic significant of the (kept silent) terms and defines the term itself it's division and when it get started. Then matching between the two significant and pointing to which linguistics significant it belongs and determines the similarities and differences between them. Also the research tries to define the (kept silent) term in the modern literary criticism, and it's relationship with the order significant as linens and spaces attendance, and absence. and study how much it harmonize with the term in jurisprudence.

The result of the research is that the (kept silent) a kind of the linguistic metaphor is more comprehensive than the (kept silent). This conclusion comes from that the concept of approval (which is one section of the understandable significance the fundamentalists call it the (kept silent). Some fundamentalists consider the concept of approval as verbal indication while others consider it as metaphor one. This is matching with what the linguists said, because they consider most of the metaphors. The cause of the multiple terminology was that the terms of the (kept silent) and the metaphor were appeared (at the same period of time at the end of the second century and the beginning of the third one).

Also the research reached to: the (kept silent) term in the modern literary criticism is similar to the (kept silent) term in jurisprudence (fiqh).

Keywords: Keep Silent, Significance at the Fundamentalists, Significance at the Linguists, Metaphor, Mensuration.

مقدِّمة:

لكلِّ علمٍ أصولٌ، حدَّدَها العلماءُ ووضَعوا لها دلالاتٍ لُغويةً خاصةً بها، اصطلَحوا عليها مستندين إلى اللغةِ، على أساس أنَّ اللغةَ وعاءُ العلوم كلِّها، وصورةُ الفكرِ.

والفقهُ من أكثرِ العلوم التي سعى أهلُها للتأصيلِ لها؛ وذلك لِما له مِن أهميةٍ في استنباط الأحكامِ الشرعيةِ؛ وخلال عملِهم احتاجوا إلى وضْع مصطلحاتٍ كثيرة تدلُّ على مفهومات معينة، بعضُ هذه المصطلحاتِ خاصٌّ بالدِّلالة، فقد عُنِي الفقهاء بالدِّلالةِ والمصطلحاتِ الخاصة بها كما عني اللُّغويّون- وإن اختلفت المصطلحاتُ بينهم.

وقد اختلفَ الفقهاءُ في تحديدِ معنى الدِّلالة وأقسامِها، وسبَّبَ اختلافُ الفقهاءِ اختلافًا في الأحكامِ المستنبَطةِ من الأدلة، ففي حين لم يأخذ الأحنافُ بالدِّلالة المستنبَطة من المفهوم, وأنكَروا على مَن استدلَّ به, قسَّم الأصوليون الدِّلالةَ إلى دلالةٍ منطوقةٍ ومفهومةٍ, حيث عبَّرت المفهومةُ منها عن ما يُستدل به من غير اللفظ سواءً كان هذا المسكوتُ عنه مُوافِقًا للدلالة ويزيد عليها في المعنى, وهو ما سُمِّي مفهومُ الموافَقة، أو كان هذا المسكوتُ عنه مُخالِفًا للدلالة, وهو ما سُمي مفهومُ المخالَفة.

والمسكوتُ عنه مصطلحٌ فِقهيٌّ يرتبط بعلم أصول الفقه، لم يعرف الفقهاء هذا المصطلحَ تعريفًا صريحًا, وجاء تعريفُهم له من خلال مفهوميْ الموافَقة والمخالَفة.

وبما أنَّ اللغةَ هي المرجعُ الأولُ في فهم آيات القرآن الكريم، وضع اللُّغويّون مِن خلال فهمهم وتفسيرهم لآياتِ القرآن الكريم مصطلحاتٍ تعبِّر عما عبَّر عنه مفهومُ (المسكوتُ عنه).

ولذا فقد عزمْتُ أنْ أتناولَ مصطلحَ المسكوتِ عنه بالدراسة والبحث، مستعينة فيه بكُتب الأصوليين؛ أصولِ الفقه وأصولِ اللغة، وذلك بالموازنة بين دلالة هذا المصطلحِ عند الفقهاء، وما يوازيه أو يقاربُه من الدِّلالاتِ عند اللُّغويِّين، كما أنني درستُ هذا المصطلحَ في النقد الأدبيِّ الحديثِ، الذي صار يتردُ كثيرًا في الآونةِ الأخيرةِ.

وقد قُسِّمَ البحثُ إلى مقدِّمةٍ وضحتُ بها الخطوطَ العامة للبحث، وخاتمةٍ اشتملت على نتائج البحث وتوصياته، وأربعةِ مباحث اختص أولها بالدِّلالة عن الأصوليين، وثانيها بالدِّلالة عند اللُّغويِّين، وثالثها يناقشُ دلالةَ المسكوتِ عنه بين القياس والمجاز، ورابعها تحدَّثَ بإيجازٍ عن مصطلحِ المسكوتِ عنه في النقد الأدبيِّ الحديثِ.

مشكلةُ البحثِ

المسكوتُ عنه مصطلحٌ فقهيٌّ، وهو مِن مصطلحات الدِّلالة عند الفقهاء، وللُّغويين مصطلحاتٌ أخرى تتعلَّقُ بالدِّلالة، ولا شكَّ أنَّ اللغةَ هي المرجعُ الأولُ في فهم كتابِ الله، ولكن لماذا تباينَت المصطلحاتُ بين الأصوليين واللُّغويّين؟ وما الذي يوازي مصطلحاتِ الأصوليين عند اللُّغويِّين؟ ومن هنا فقد جاءت فكرةُ البحثِ، وهي الربطُ بين مصطلحٍ بعينِه وهو مصطلحُ المسكوتِ كنموذجٍ، لِغموضِ هذا المصطلحِ وعدم تعريفِه حتى عند الأصوليِّين، وبين وما يوازيه من مصطلحاتِ علم الدِّلالة في اللغة.

أسئلة البحث:

1. ويسعى البحثُ للإجابة عن هذه التساؤلاتِ:
2. ما مفهومُ الدِّلالةِ عند الأصوليين، وماهي أقسامُها، ومتى ظهر مصطلحُ المسكوتِ عنه باعتباره جزءًا من الدِّلالةِ عند الأصوليين؟
3. ما مفهومُ الدِّلالةِ عند اللُّغويِّين، وماهي أقسامُها، ومتى ظهرَ مصطلحَا المجازِ والقياسِ، باعتبار أنَّ المجاز نوعٌ من الدِّلالة، وهو يجري على القياسِ؟
4. ما العلاقةُ بين مصطلحِ المسكوتِ عنه الفقهيِّ، ومصطلحيْ المجاز والقياس اللُّغويِّيْن؟
5. ما مدى التطابقِ بين مصطلح المسكوتِ عنه في الفقهِ، والمسكوتِ عنه في النقد الأدبيِّ الحديثِ؟

أهداف البحث:

ويهدف البحثُ إلى الإجابة عن هذه التساؤلاتِ؛ للوصول إلى الدِّلالة اللُّغويَّة للمسكوتِ عنه، والوقوفِ على ما يوازيها عند اللُّغويِّين.

الدراسات السابقة:

ورد مصطلحُ المسكوتِ عنه في كتب أصول الفقه، وصنفت كتبٌ ورسائلَ جامعية خاصة به، ومنها رسالة دكتوراه لموسى القضاة الجامعة الأردنية بعنوان: المسكوت عنه عند الأصوليين[1]وهي دراسة في أصول الفقه، كما ورد المصطلح في كتب النقد الأدبي الحديث للتعبير عن غير المصرح به،ومنه رسالة دكتوراه بعنوان: المسكوت عنه في الخطاب جامعة

1 المسكوت عنه عند الأصوليين _ موسى القضاة_الجامعة الأردنية _2005

السلطان قابوس لمحمود بن يحيى بن أحمد الكندي 2015[2]،أما على مستوى اللغة فقد ربط الدكتور حميد الفتلي في بحث له بعنوان: المسكوت عنه دراسة نحوية دلالية _استكشاف مواطن المسكوت عنه من خلال قواعد التركيب[3]_، بين علم النحو وعلم التفسير كما أشار، وهو بحث فريد في بابه والله أعلم.

وتعرضت هذه الأبحاث لتعريف المسكوت عنه بما بتناسب واحتياجاتها أصولية أو أدبية، إلا أنني حاولت في هذا البحث التوفيق بين مصطلح المسكوت عنه، وما يمكن مقابلته به من مصطلحات في اللغة كالمجاز والقياس، وما مدى التوافق بين هذه المصطلحات، وما أسباب تعدد هذه المصطلحات_ وهي فكرة البحث _ولم أجد في حدود علمي بحثاً تطرق لهذا الأمر.

منهج البحث:

وقد اعتمد البحثُ على المنهج التحليليِّ المقارَن في دراسته.

إجراءاتُ البحث:

- تحديدُ مفهوم الدِّلالة اللُّغويَّة عند الأصوليين (وبخاصة المتكلمون)، وأقسامِها، وتتبُّعِ ظهور مصطلحاتها وخاصةً المسكوتَ عنه.
- تحديدُ نوع دلالة المفهوم عند الأصوليين (المتكلمين منهم) من حيث كونها لفظيةً أو قياسيةً أو مجازيةً.
- تحديدُ مفهوم الدِّلالة اللُّغويَّة، وأقسامها عند اللُّغويّين، وأقسامها وتتبُّع ظهور مصطلحاتها، وخاصة المجازَ والقياسَ.
- تحديدُ مفهوم المجاز، وتتبُّع ظهورِه بين مؤيد ومُعارِض له، بوصفه جزءًا من الدِّلالة.
- تحديدُ مفهوم القياس، وتتبُّع ظهورِه بين مؤيد ومُعارِض له، بكون قياس المجاز عليه.
- علاقةُ الدِّلالة الأصولية للمسكوت عنه (من خلال تعريف الأصوليين للمفهوم) بالدِّلالة اللُّغويَّة للمجاز، بعده جاريًا على القياس.
- تحديدُ مفهوم المسكوتِ عنه في النقد الأدبيِّ الحديث، والوقوف على مدى تطابُقه مع مصطلح المسكوتِ عنه في الفقه.

2 المسكوت عنه في الخطاب_ رسالة دكتوراه من جامعة السلطان قابوس محمود بن يحيى بن أحمد الكندي 2015.

3 المسكوت عنه دراسة نحوية الدلالية استكشاف مواطن المسكوت عنه من خلال قواعد التركيب_ محمد فتلي_ مجلة العميد _العدد الثاني_المجلد الثاني 2014.

المبحثُ الأول: الدِّلالة عند الأصوليين (المتكلمين)[4]

قسَّم الأصوليون الدِّلالة اللُّغويَّة إلى قسميْن: منطوقة, ومفهومة.

2-1 الدِّلالة المنطوقة

المنطوقُ لغةً: اسمُ مفعول مِن نطَق, ونطق الناطق ينطق نطقًا تكلَّم, ومنها المنطِق أيْ الكلام, والمنطيق البليغ[5]

واصطلاحًا: المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق, وبهذا التعريف قال الأصفهاني (365هـ)[6], والشوكاني (1250هـ)[7] والمرداوي (885هـ)[8], وغيرهم.

وتنقسم الدِّلالة المنطوقة (اللفظية) إلى أنواعٍ ثلاثة:

1 – دلالة المطابقة[9]: وهي دلالة اللفظ على تمام مُسمَّاه؛ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وسُمِّيَت كذلك لأنَّ اللفظ طابقَ المعنى.

2 – دلالة التضمن[10]: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه؛ كدلالة الإنسان على الحيوان، فاللفظ تضمن ما دلَّ عليه[11].

3 – دلالة الالتزام[12]: وهي دلالة اللفظ على لازمه؛ كدلالة الأسد على الشجاعة، حيث ينتقل الذهن عند سماعه اللفظ منه إلى المعنى اللازم[13].

---

4 وهم الشافعيون والحنابلة والمالكيون غير الأحناف، وتنحصر ولادات الأئمة الأربعة ووفاتهم ما بين عامي (80 240- هـ).

5 لسان العرب لابن منظور – دار صادر – بيروت–الطبعة: الثالثة – 1414 هـ – الجزء العاشر، ص 354.

6 بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني– تحقيق محمد كظهر بقا – دار المدني – السعودية – الجزء الثاني، ص 430.

7 إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني– تحقيق: أحمد عزة عناية، دمشق، الجزء الثاني، ص 36.

8 التحبير شرح التحرير للمرداوي– تحقيق: عبدالرحمن الجبرين – مكتبة الرشد– الرياض، 1421، الجزء السادس، ص2867.

9 الإحكام في أصول الإحكام– للآمدي (631هـ)–تحقيق: عبدالرزاق عفيفي – المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان– الجزء الأول، ص15.

10 الإبهاج في شرح المنهاج – للسبكي – دار الكتب العلمية – بيروت –1995 الجزء الأول، ص 204.

11 وهذان القسمان هما ما أطلق عليه جمهور المتكلمين أيضًا اسم المنطوق الصريح.

12 المحصول – للرازي– تحقيق: طه العلواني – دار الرسالة 1997–م – الجزء الأول ص 219، وهو ما أطلق عليه أيضًا المنطوق غير الصريح عند المتكلمين.

13 وهذه الأقسام الثلاثة تسمى عند الأحناف عبارة النص.

وتنقسم دلالةُ الالتزام إلى إشارة النصِّ[14]، واقتضاء النصِّ[15]، وإيماء النصِّ[16].

2-2 أمَّا المفهوم: وهو ما يعنينا في هذا البحث، وهو ما عرفه العلماء مصطلح المسكوت عنه من خلاله.

فالمفهوم لغةً: اسم مفعول من فهم, والفهم معرفتك الشيء، وفهمت الأمر عقلته[17].

والمفهوم في الاصطلاح: عرفه الجويني[18] "هو ما يُستفاد من لفظ مسكوت عنه ولا ذكرَ له تصريحًا وليس منطوقًا, ولكن المنطوق مُشعِر به[19]".

وعرَّفه الآمدي (631هـ): ما فُهم من اللفظ في محل النطق[20].

واستنادًا إلى هذه التعريفات، فالمفهوم هو ما كان مسكوتًا عنه, واستدلَّ بالمنطوق عليه, وسُمي بهذا لأنه فُهِم من الكلام بغير تصريح.

وينقسم المفهومُ إلى: مفهوم المطابَقة، ومفهوم المخالَفة:

2-2 1- مفهوم المُوافَقة[21]:

والموافَقة لغةً: من وفق وفاق مُوافَقة، والتوافق الاتفاق والتظاهر، والوافقة بين الشيئيْن كالالتحام[22].

واصطلاحًا عرَّفه الشافعيُّ: "ما يدلُّ على أنَّ الحُكم في المسكوت عنه موافقٌ للحكم في المنطوق به من جهة الأولى، وهذا كتنصيص اللهِ عزَّ وجلَّ في سياق الأمر ببرِّ الوالديْن على

14 أنها دلالة اللفظ على المعنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل، ولكنه لازم للمقصود فكأنه مقصود بالتبع لا بالأصل، وهي التسمية نفسها عند الأحناف إلا أنها دلالة مستقلة شأنها شأن الدِّلالات الثلاثة الأخرى لديهم، وهي عبارة النص، ودلالة النص ودلالة الاقتضاء.

15 دلالة الاقتضاء لا تكون أبدًا إلّا على محذوف دلَّ المقام عليه، وتقديره لابدَّ منه؛ لأنَّ الكلام دونه لا يستقيم لتوقف الصدق والصحة عليه.

16 فهي لا تكون إلّا على علة الحكم خاصة، وضابطها, أنْ يذكر وصف مقترن بحكم في نص من نصوص الشرع على وجه لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان الكلام معيب، ولم يتعرض الأحناف إلى هذه الدِّلالة، والظاهر أنَّ هذه الدِّلالة لديهم تأتي ضمن دلالة العبارة.

17 لسان العرب – الجزء 12، ص459.

18 هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيوه الجويني،)419-478هـ) نشأ في بيت عرف بالعلم والتدين؛ فأبوه كان واحدًا من علماء وفقهاء نيسابور المعروفين وله مؤلفات كثيرة في التفسير والفقه والعقائد والعبادات، وقد حرص على تنشئة ابنه عبدالملك تنشئة إسلامية صحيحة فعلمه بنفسه العربية وعلومها، واجتهد في تعليمه الفقه الخلاف والأصول.

19 البرهان في أصول الفقه – للجويني – تحقيق: صلاح عويضة – دار الكتب العلمية – بيروت– الجزء الأول، ص 165.

20 الإحكام في أصول الأحكام– للآمدي الجزء الثالث، ص 66،

21 وهو عند الأحناف ما سُّمي دلالة النص.

22 لسان العرب –الجزء العاشر، ص 382.

النهي عن التأفف، فإنه مُشعِر بالزَّجر عن سائر جهاتِ التعنيف"[23].

وعرفها الجوينيُّ (478هـ) فقال: "ما يدلُّ على أنَّ الحُكم في المسكوت عنه موافقٌ للحُكم في المنطوق به من جهة الأولى"[24].

وقال الآمديُّ: أمَّا مفهوم الموافَقة: فما يكون مدلولُ اللفظ في محل السكوت موافقًا لمدلوله في محلِّ النطق، ويُسمَّى أيضًا: فَحْوى الخطاب[25]، ولَحْن الخطاب [26]، والمُراد به معنى الخطاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: 30] أيْ: في معناه[27]، وهذا القِسْمُ هو المسَمَّى في اصْطِلاحِ الأحْنَافِ بـ (دلالة النصِّ).

2-2-2مفهوم المُخالَفة[28]:

المخالَفة لغة: اسم مفعول من خلف, والخَلفُ الظَّهْرُ, والتأخرُ التخلفُ, والخِلاف المضادة[29].

وفي الاصطلاح عرَّفه الآمديُّ (631هـ): هو ما يكون مدلولُ اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق.[30]

وعرَّفه الشوكانيُّ (1255هـ) بأنَّ: المسكوت عنه مخالِفٌ للمذكور في الحكم إثباتًا ونفيًا فثبت للمسكوت عنه نقيضُ الحكم[31].

وهذه التعريفاتُ بعضها قريبٌ من بعض، وهي في مجموعها لا تخرج عن أنَّ مفهوم المخالَفة

23 البرهان في أصول الفقه –للجويني –الجزء الأول، ص 166.

24 البرهان في أصول الفقه عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني – الجزء الأول، ص 165.

25 فحوى الخطاب: وهو أنْ يكون المسكوت عنه أولى بالحكم المذكور الذي ثبت له الحكم. كقوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أفٍّ﴾ دلَّ اللفظ على تحريم تأفف الوالدين, كما يدل أيضًا على تحريم ضربهما. وهي دلالة نشأت عن اشتراك الضرب مع التأفف في علة الحكم التي من أجلها حرم التأفف – وهو الإيذاء – فيكون الضرب وهو المسكوت عنه أولى بالتحريم من تحريم التأفف الذي هو حُكم المذكور.

26 لحن الخطاب: وهو "أنْ يكون المسكوتُ عنه مساويًا للمذكور الذي ثبت له الحكم، مثاله قوله تعالى: ﴿إنَّ الذين يأكلون أموالَ اليتامى ظلمًا إنما يأكلونَ في بُطونِهم نارًا﴾" دلَّ على تحريم أكل مال اليتيم ظلمًا لترتب العقوبة الشديدة عليه, ويدلُّ أيضًا على تحريم إحراق مال اليتيم عن طريق دلالة مفهوم الموافَقة بلحن الخطاب, فكان حكمه موافقًا لحكم المنطوق لأنَّ علة تحريم الأكل – وهي الإتلاف – موجودة في الإحراق أيضًا, فتساوى المسكوتُ عنه للمنطوق به, فكان حكمًا واحدًا.

27 الإحكام في أصول الأحكام –اللآمدي– لجزء الثالث– ص66.

28 ولم يتحدث الأحنافُ عن هذه الدِّلالة واعتبروها من المسالك الفاسدة.

29 لسان العرب –الجزء التاسع، ص82.

30 إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول – الشوكاني – الجزء الثاني – ص38.

31 المصدر السابق–الجزء الثاني – ص38.

هو دلالةُ اللفظ على إثبات نقيض حُكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لانتفاء قيدٍ من القيود المعتبَرة في الحكم.

وهذه التعريفاتُ لمفهومي الموافَقة والمخالَفة في معظمها لا تخرج عن اعتبار السكوت في حال كان مُوافِقًا أو مُخالِفًا أساسًا في توضيح دلالة كلٍّ مِن مفهومي الموافَقة والمخالَفة، وليس للمسكوت تعريفٌ محدَّدٌ، ولكن مفهومه يتضح من خلال مفهوميْ المطابقة والمخالَفة.

2-3 نوع دلالة مفهوم (المُوافَقة)

لم يتحدث العلماء عن دلالة مفهوم المخالفة، بينما اختلفوا في مفهوم الموافَقة ونوع دلالته على الحُكم؛ هل هي لفظية أو قياسية أو مجازية من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعمّ؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه الشافعيُّ (20هـ)، وإمام الحرميْن، والرازي (606هـ)، وأبو إسحاق الشيرازي (476هـ) وغيرهم إلى أنَّ دلالةَ مفهوم الموافَقة على الحكم دلالةٌ قياسيةٌ حاصلة بالقياس الأوْلى أو المساوي[32].

القول الثاني: ذهب إلى أنَّ نوع دلالة مفهوم الموافَقة على الحكم لغويةٌ، غير أنها مجازية تفهم بالسياق والقرائن؛ فالدِّلالة عند أصحاب هذا القول مجازية من باب إطلاق الأخصِّ وإرادة الأعمِّ، وشرطوا كون المسكوتُ عنه أولى بالحُكم من المنطوق[33].

القول الثالث: ذهب إلى أنَّ نوع دلالة مفهوم الموافَقة على الحكم لفظيةٌ؛ بمعنى أنها تحصل عن طريق الفهم من اللفظ لا في محلِّ النطق، وليس معنى ذلك أنها تُفهم من مجرد اللفظ فقط، بل تُفهم من سياق اللفظ والقرائن الدالة على المعنى الحقيقيِّ لا المانعة من إرادته؛ لأنَّ قول الله تعالى: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ ليس مستعمَلًا في معنى مجازيٍّ هو تحريمُ إيذاء الوالدين؛ لأنه لا توجد قرينة تمنع من إرادة معناه الحقيقيِّ وهو تحريمُ التأفيف، وإنما القرينة الموجودة والمستفادة من السياق هي القرينةُ الدالة على أنَّ علة هذا التحريم دفْعُ الإيذاء، فهو مستعمَلٌ في معناه الحقيقيِّ وهو تحريم التأفيف، وفُهم من سياق القول وقرينة الحال أنَّ علة هذا التحريم هي دفعُ الإيذاء؛ فعُلم من هذا القول مع النظر إلى تلك العلة تحريمُ الضرب.

---

32 انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، الجزء الثالث، ص 68.

33 البحر المحيط في أصول الفقه – أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (794هـ) دار الكتبي – الطبعة: الأولى1994م – الجزء الرابع ص222.

وهذا ما ذهب إليه الحنفية، وإنْ كانوا يطلقون عليه دلالة النصِّ، والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين[34].

إذًا الآراء انحصَرت في: أنَّ الدِّلالة قياسية أو مجازية أو لفظية, ويمكننا الانطلاقُ من هذه النقطة في تحديد الدِّلالة اللُّغويَّة للمسكوت عنه، وذلك بالوقوف على معنى كلٍّ مِن الدِّلالة اللفظية والمجازية والقياس.

المبحث الثاني: الدِّلالة عند اللُّغويّين

3-1 أقسام الدِّلالة اللُّغويَّة عند اللُّغويّين وتعريفاتها

قسم علماء اللغة الدِّلالة اللُّغويَّة إلى:

1 – **الدِّلالة الصوتية:** حيث يشكِّل الفونيم الفرقَ الدِّلاليَّ بين الألفاظ، ففونيما (الفاء، الكاف) شكَّلا الفرقَ الدِّلاليَّ بين كلمتيْ (أفل، أكل)، كما يشكِّل النبرُ شكلًا من أشكال التأثير الصوتيِّ في الدِّلالة، كأنْ ينبر المتحدثُ الكلمةَ الأهمَّ في الجملة وغير ذلك، ويُعَد التنغيمُ من التأثيراتِ الصوتية المهمة التي قد تغيِّر دلالةَ التركيبِ اللُّغويِّ بشكل كامل، الذي قد يحملُ دلالات عدة كالاستفهام، والتهكم والسخرية.

٢– الدِّلالة الصرفية: توجِّه الصيغة الصرفية الكلمةَ لجهة دلالية معينة، فصيغة فعّال واستفعل – مثلًا– تُحمِّل الكلمة دلالةً زائدةً على دلالة صيغة الجذر اللُّغويِّ، ففي الأولى تدل الصيغةُ الصرفية على المبالَغة كما في حمّال من الحَمل وهي دلالةٌ لا توجد في صيغة الجذر اللُّغويِّ، وفي الثانية يدل السين والتاء والفاء على الطلب، كاستغفر من غَفَر.

٣– **الدِّلالة النحوية:** العلاقةُ بين الدِّلالة والنحو (التركيب) علاقةٌ وثيقةٌ، والتأثيرُ متبادَلٌ بينهما، فالوظيفةُ التركيبيةُ تؤثر في الدِّلالة، وتغييرها يؤدي إلى تغيُّر في الدِّلالة، كما قد يؤدي الخطأ في التركيب إلى خطأ في الدِّلالة، أو يؤدي إلى تشويه الدِّلالة.

4 – **الدِّلالة المعجمية والاجتماعية:** لا تخلو كلُّ كلمةٍ من دلالةٍ مُعجمية أو اجتماعية تستقل عن الأخرى بما توصِّله أصواتُ هذه الكلمة، أو صيغتها من دلالاتٍ زائدة على الدِّلالة الأساسية، فالدِّلالةُ المعجميةُ نراها واضحةً عند رجوعنا الى معنى اللفظ، أمَّا الدِّلالة

34 انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، الجزء الثالث ص 68, العدة في أصول الفقه– القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (458هـ)، **تحقيق:** د. أحمد بن علي بن سير المباركي، **الطبعة:** الثانية 1410هـ – 1990م، الجزء الرابع، ص1333.

الاجتماعية فنلحظُها حين تتركبُ الجملة من كلمات متعددة ، تتخذُ كلُّ كلمةٍ شكلًا مُعيَّنًا، يؤدي ذلك إلى التركيب النحويِّ، ولكلِّ كلمةٍ وظيفةٌ، وقد اهتم علماءُ اللغة في العصر الحديث بالدِّلالة الاجتماعية التي ولَّدت أفقًا في اللغة، وأسَّسَت لعلم دلالة الألفاظ. ومثال ما تقدَّم كلمة (يد) فقد ورد معناها في لسان العرب بمعنى الكَفّ، واليدُ في المعجم الوسيط من أعضاء الجسد وهي من المنْكب إلى أطراف الأصابع، فالمعنى الذي ذكرناه هو المعنى المعجميُّ، وهناك معنى آخر له دلالةٌ أخرى عند أصحابِ السياق، وهذا ما يتفقُ مع الدِّلالة الاجتماعية، ففي السياق نقول مثلًا: "زيدٌ طويلُ اليدِ" ونعني سمحًا، ولو قلتَ "سقطَ في يدِه" فالمعنى ندمَ.

ونلاحظ أنَّ الدِّلالة في كلٍّ من المستوى الصوتيِّ والصرفيِّ والنحويِّ، وقسم كبير من المستوى الدِّلاليِّ دلالةٌ لفظيةٌ، إلّا ما تعلَّق منها بالمجاز.

3 –2المجاز

اختلف اللُّغويّون في جذْر لفظ المجاز، فذهب الخليل (ت175هـ) وغيره إلى أنّهُ أخذَ من (جوزَ) حيث تقول: "جُزْتُ الطريقَ جوازًا، ومجازًا، وجُؤوزًا. والمجازُ: المصْدَرُ والمَوْضع، وهو وسطُ الشيء"[35] ، على حين نجدُ أنَّ ابن فارس (ت395هـ) يذكر أنَّ (جوز) أصلان: أحدُهما قطعُ الشيء، والآخر وسطهُ؛ فأما الوسطُ (فَجَوْز) كلِّ شيءٍ وسطُه، ومنه أُخذت الجوزاء، وسُمِّيَت بذلك الاسم لأنّها تعترضُ وسطَ السماء، أمَّا الأصلُ الآخر فهو "جُزتُ الموضَع، أيْ سرتُ فيه وأجزتُه خلفتُه وقطعتُه. وأجزْتُه نفذتُه. قال امرؤ القيس:

فلما أجزْنا ساحَة الحيِّ وانتحى بنا بَطْنُ خبْتٍ ذي قفافٍ عقنقلِ[36]

أمَّا بالنسبة للمعنى الاصطلاحيِّ، فحدَّده عبدالقاهر الجرجاني (ت471هـ) بأنّه "كلُّ كلمة أريدَ بها غير ما وُضِعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول"[37] ، ورأى السكاكيُّ (ت626هـ) "أنّه الكلمة المستعمَلة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالًا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع"[38] . وقال

35 كتاب العين– أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (170هـ) تحقيق: د.مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال الجزء 164/6/

36 معجم مقاييس اللغة– أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (395هـ) تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر– 1979م. 494/1/

37 أسرار البلاغة–أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (471هـ) قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر–مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة398– ص.

38 مفتاح العلوم –يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (626هـ) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور–دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان–الطبعة: الثانية، 1987م، ص589.

عنه ابن الأثير (ت637هـ): "ما أريدَ به غيرُ المعنى الذي وُضع لهُ في أصل اللغة"[39] .

ويبدو أَنّ هناك خلافًا في حقيقة وجوده أو عدمه، بين مؤيد ومُعارِض. وقد أشار سيبويه(181) إلى المجاز في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى حيث قال: "لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار. فمن ذلك أنْ تقول على قولِ السائل: كَمْ صِيد عليه؟ وكم غيرُ ظرْفٍ لما ذكرت لك في الاتساع والإيجاز، فتقول: صِيدُ عليه يومان، وإنّما المعنى صيدَ عليه الوحشُ في يومين، ولكنه اتسع واحدة ولذلك وضَع السائلُ كَمْ غير ظرفٍ"، ومثله في الاتساع قولهُ عزَّ وجلّ: ﴿ومَثَلُ الَّذينَ كفَروا كمثل الذي ينْعِقُ بما لا يَسْمَعُ إلَّا دُعاءً ونداءً﴾ فلم يشبِّهوا بما ينْعِقُ وإنما شُبّهوا بالمنعوق به، وإنما المعنى: مثلكُم ومثَلُ الذين كفروا كمثل الناعِق والمنعوق به الذي لا يسمَع، ولكنّه جاء على سعة الكلام، والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى[40].

ويبدو أنَّ اللفظة استُعملت أوّل مرة في البحث البلاغيِّ واللُّغويّ في بداية القرن الثالث الهجريِّ، وإنْ لم تكن دالة على مفهوم المجاز فعلًا، ولعلَّ أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ) أولُ من استخدَمها في عنوان لكتابه "مجاز القرآن".

ويؤيد ابنُ قتيبة المجازَ لأَنّهُ: يَعُدُّ إنكارهُ طعْنًا في القرآن، ولا يقتصر تأييد وجودهُ عنده في القرآن، بل شَمِلَ اللغة عمومًا فقال: "وأمَّا الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنَّهم زعموا أَنّهُ كَذبٌ لأَنَّ الجدار لا يَرِدُ، والقريةُ لا تُسْأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجازُ كذبًا، وكلّما ينسبُ إلى غير الحيوان باطلًا، كان أكثر كلامنا فاسدًا، لأنا نقول: نبت البقلُ، وطالتِ الشجرةَ، وأينعت الثمرةُ، وأقامَ الجبلُ، ورخصَ السعرُ؛ والله تعالى يقول: ﴿فإذا عَزَمَ الأَمْرُ﴾، وإنما يُعزمُ عليه"[41].

وتصدَّى ابنُ جنيّ (ت392هـ) لدلالة المجاز بالبحث والتعريف فقال: "إنما يقعُ المجازُ، ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإنْ عُدِمَت هذه الأوصافُ كانت الحقيقة البتة[42]"، ولم يقتصر الأمرُ عنده في تلك الحدود، بل أكّد أَنَّ أكثر اللغة مع تأمُّله مجازٌ لا حقيقة، وذلك في عامة الأفعال، نحو قامَ زيد، وقعدَ عمرو، وانطلق بِشْرُ، وجاءَ الصيف، وانهزم الشتاءُ، ولم يكتفِ بذلك، بل اجتهدَ مع التعصب للمجاز فقال:

---

39 المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر–ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (637هـ)–تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة–دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة . القاهرة1/78.

40 الكتاب –عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (180هـ) **تحقيق**: عبدالسلام محمد هارون– مكتبة الخانجي، القاهرة– **الطبعة**: الثالثة، 1988م 1-/211.

41 تأويل مشكل القرآن – أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (276هـ)، **تحقيق**: إبراهيم شمس الدين– دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

42 الخصائص – أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (392هـ)– الهيئة المصرية العامة للكتاب– **الطبعة**: الرابعة 2\442.

"واعلَم أَنَّ جميعَ ما أوردناهُ في سعَة المجاز عندهم، واستمرارِه على ألسنتهم يدفع وقع الحُسنِ إلى حُسن القياس على حذف المضاف وإنْ لم يكن حقيقة"[43]، ويبدو أنّ تعصُّبَه ذلك جاء مماثلًا لرأي أستاذهِ أبي عليٍّ الفارسيِّ (ت377هـ) ومقابلًا لهُ، لأَنَّه أورد نصًّا لأستاذه قائلًا: "قال لي أبو عليٍّ: قولنا قامَ زيدٌ بمنزلة قولنا (خرجتُ فإذا الأسدٌ) تعريفهُ تعريف الجنس، كقولك الأَسدُ أشد من الذئب، وأنت لا تريد أَنّك خرجت وجميع الأُسد التي تناولها الوهم على الباب... وإنَّما أردتَ خرجْتُ فإذا واحدٌ من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازًا لما فيه من الاتساع، والتوكيد والتشبيه"[44].

وفي عصر الازدهار البلاغيِّ، نجد أَنّ الإمام عبدالقاهر الجرجاني (ت471) يرى أنَّ "لطالب الدين حاجة ماسة إليه – للمجاز– مِن جهات يطول عدها، وللشيطان مِن جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينَهم من حيث لا يشعرون، ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنّهم يهتدون[45]".

وعند المفسرين نجدُ أَنَّ أشدَّ الناس تصرفًا في التفسير بالمجاز هو (الزمخشريُّ) (ت538هـ) حيث كان يفسِّر الآياتِ القرآنية بالمجاز، فهو عندما يتعرض إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ولَقَدْ أنْزَلْنا إليكُمْ آياتٍ مبيناتٍ؛ ومثلًا مِنَ الذينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُم وموعِظَةً للمُتَّقينَ﴾، يقول: هي "الآياتُ التي بينت في هذه السورة، وأوضحت في معاني الأحكام والحدود، ويجوز أنْ يكون الأصلُ مبينًا فيها فاتسعَ في الظرف، وقُرِئَ بالكسرِ؛ أيْ بينت هي الأحكامُ والحدودُ، جعل الفعل لها على المجاز أو مِنْ بين بمعنى تبين".[46]

أمَّا بالنسبة للمنكرين للمجاز، فبداية إنكار المجاز كانت فيما نقله ابن الأنباري (ت577هـ) في كتابه "نزهة الألبَّاء في طبقات الأدباء" عن قول الفراء (ت207هـ)[47]: "وقال سلمة: سمعتُ الفرَّاء يقول لرجلٍ لو حملَ إليَّ أبو عبيدة، لضربته عشرين في كتاب المجاز"[48].

---

43 الخصائص: 442/2.

44 الخصائص: 449/2.

45 أسرار البلاغة: 435، للجرجاني.

46 الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، **المؤلف:** أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ) **الناشر:** دار الكتاب العربي – بيروت، **الطبعة:** الثالثة – 1407هـ، 67/1.

47 تناول الفراء (ت207هـ) المعنى المجازي في كتابه (معاني القرآن)، فذكر في تفسيره قوله تعالى: ﴿وأُشْرِبُوا في قلوبِهم العِجلَ بكُفْرِهم﴾ إلى أَنّ اللهَ سبحانه أراد به حُب العِجل, وذلك يبين لنا أنَّ الفراء أو كل أمر المعنى إلى المجاز، وإنْ لم يصرّح به.

48 نزهة الألباء في طبقات الأدباء – عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (577هـ)، **تحقيق:** إبراهيم السامرائي– مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن– **الطبعة:** الثالثة 1985م – الجزء الأول، ص87.

ولعلَّ من أهمِّ أدلة منكري المجاز ورافضي وُجودِه في القرآن أنَّ اللهَ سبحانَه وتعالى لو خاطبَ بالمجاز لكان يجوزُ وصفُه بأنّه متجوِّز، ومستعير، وهذا مُحالٌ على الله، وأنَّ المجازَ أخو الكذب، والقرآنَ منزهٌ عنه، وأنَّ المتكلم لا يَعدِل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقةُ، فيستعير ما يريد الدِّلالةَ عليه، وهذا مُحالٌ على اللهِ سبحانَه وتعالى، كما أنَّ المجازَ لا ينبئ عن معناه بنفسِه، فورودُ القرآنِ به يؤدي إلى أنْ لا يعرفَ مرادَ اللهِ سبحانَه، فيفضيَ إلى الإلباسِ وهو مُنزَّهٌ عنه.

وذلك الأمرُ طبيعيٌّ عند علماءِ المذاهبِ والأديانِ، ولكنه يبدو أكثرَ اتساعًا، وأشملَ عندما يتقدمُ الزمنُ، فيتجه الأمرُ صوبَ اللغةِ عمومًا، ويقف مُنكِروه عند ظاهرِ النصِّ دائمًا، فلا يصرِّحون بخِلافه، ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراينيُّ (ت418هـ) يقول: "لا مجازَ في لغة العرب[49]" وأيَّده ابنُ تيميّة (ت728هـ) الذي قال: "وقد أنكرَت طائفةٌ أنْ يكونَ في اللغة مجازٌ بالكُلِّية، كأبي إسحاق الإسفرايني وغيره، وقوله غور لم يفهمه كثيرٌ من المتأخرين[50]"، ورأى أَنَّ الحقيقةَ، والمجازَ مِن عوارضِ الألفاظ، وهو تقسيمٌ حادثٌ بعد أَن انقضَت القرونُ الثلاثة الأولى من الهجرةِ، ويبدو أنَّ نفيَه للمجاز في اللغة عمومًا ذو إطارٍ دينيٍّ أيضًا، لأَنَّ معظمَ أمثلته واستشهاداته مُنْصَبَّةٌ على القرآنِ الكريمِ، والحديثِ النبويِّ، فقد قال: "كلُّ لفظٍ موجودٍ في كتابِ الله، وحديثِ رسولِه، مقيدٌ بما يبيِّنُ معناه، فليس في شيء من ذلك مجازٌ، بل كلُّه حقيقةٌ"[51]، وقد أيَّدَه فيما أراده تليمذُه ابنُ قيم الجوزية (ت751هـ)[52].

والأرجحُ هو الاعتدالُ؛ لأَنّه لا يمكنُ أنْ تكونَ اللغةُ كلُّها حقيقةً، فتنعدم عندها العاطفةُ والمشاعرُ والأحاسيسُ الخياليةُ أحيانًا، فالناسُ تستخدمُ الكثيرَ من التشبيهاتِ، والألفاظِ المستعارة في عمومِ اتجاهاتِ الحياةِ،، أمَّا وجودُ المجازِ في القرآن فلعلَّ خيرَ مثالٍ عليه قوله تعالى:

---

49 تاج العروس من جواهر القاموس – محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (1205هـ)– دار الهداية– من مقدمة التاج، الجزء الأول، ص24.

50 مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، **اختصره**: محمد بن محمد بن عبدالكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (774هـ)، **تحقيق**: سيد إبراهيم –دار الحديث، القاهرة – مصر**الطبعة**: الأولى – 2001م –ص287.

51 الإيمان–تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (728هـ)، **تحقيق**: محمد ناصر الدين الألباني– المكتب الإسلامي، عمان، الأردن–**الطبعة**: الخامسة 1996م –ص90.

52

وأئمة التفسير للقرآن	هذا كلام الله ثمَّ رسوله
بالظاهر المفهوم للأذهان	تأويله هو عندهم تفسيره
تأويله صرف عن الرجحان	ما قال منهم قط شخص واحد
عزل النصوص عن اليقين فذان	كلا ولا نفي الحقيقة لا ولا
معناه لديهم باصطلاح ثان	فجعلتم للفظ معنى غير
حتى جاءكم من ذاك محذوران	وحملتم لفظ الكتاب عليه
مَنْ قالها كذبان مقبوحان	كذب على الألفاظ مع كذب على

﴿يَدُ اللهِ فَوْق أيْدِيهِم﴾، فمِنَ المعلومِ أَنَّ اللهَ سبحانَه وتعالى محسوسٌ غير ملموسٍ، وليس محدودًا بزمانٍ ولا بمكانٍ؛ لذلك لا يمكن ربطُه بجزئيةِ الإنسان، وهي يدُه، إذ كيف يتساوى الخالقُ والمخلوقُ؟

ونرى ابنَ الأثير (ت637هـ) عندما يتعرض إلى الرافضين أو المؤيدين، يعلنُ عن وقوفِه موقفَ الاعتدالِ فيقول: "وقد ذهبَ قومٌ الى أنَّ الكلامَ كلَّه حقيقةٌ لا مجازَ فيه، وذهب آخرون إلى أنه كلَّه مجازٌ لا حقيقةَ فيه. وكِلا هذيْن المذهبيْن فاسدٌ عندي، وسأجيب الخصمَ عمَّا ادعاهُ فيهما، فأقول: كلُّ النزاعِ أَنَّ اللغةَ كلَّها حقيقةٌ أو أَنّها كلَّها مجازٌ، ولا فرقَ عندي بين قولك أَنّها كلَّها حقيقةٌ أو أَنّها كلها مجازٌ، فإنّ كِلا الطرفين عندي سواءٌ لأَنَّ مُنكِرهما غيرُ مُسلِّم لهما، وأنا بصدد أَنْ أبيِّنَ أَنَّ في اللغة حقيقةً ومجازًا". ثُمَّ إنّه يدعُم رأيه فيقول: "واعلَمْ أَنَّ كلَّ مجازٍ لابُدَّ له من حقيقةٍ نُقِل عنها إلى حالتِه المجازية، فكذلك ليس من ضرورة كلِّ حقيقة أَنْ يكون لها مجازٌ"[53].

3-3:القياس

قياس: من جموع (قوس), هو مصدر لـ (قاس) كالقيس، ولكنه أكثرُ دورانًا على الألسنة منه، وقد استعمل -في اللغة- في معان متعددة منها: (التقدير)، يقال: (قستُ الشيءَ بالشيءِ) أيْ: قدرته به، و(قايست بين الأمرين) أيْ: قدرت بينهما, ويطلق على (التسوية) بنوعيْها: الحسيِّ -كأنْ يُقال: (قِستُ النعلَ بالنعلِ) - أيْ: ساويتُها بها، والمعنوي كقولهم: (فلانٌ لا يُقاسُ بفلان) - أيْ: لا يساوى به[54].

وفي الاصطلاح عرَّفه الآمديُّ)631هـ) بأنه: مساواةُ فرعٍ لأصْلٍ في علةِ حُكْمِه[55].

وعرَّفه البيضاويُّ (685هـ) بأنه إثباتُ حُكْمٍ معلومٍ في معلومٍ آخر لاشتراكهما في علةِ الحُكم عند المثبت[56].

وقال الإمامُ الرازيُّ (606هـ): أسدُّ ما قيل - في هذا الباب - تلخيصًا وجهان: الأولُ: ما ذكرَه القاضي أبو بكر واختاره جمهورُ المحققين -منا-: أنه حمْلٌ لمعلوم على معلوم في إثبات

53 المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر- ابن الأثير- أبو الفتح ضياء الدين (ت637هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد الحوفي- ود. بدوي طبانة، مطبعة ومكتبة نهضة مصر- 1379هـ1959-م.106/1

54 لسان العرب.

55 الأحكام للآمدي -الجزء الثالث، ص57.

56 الإبهاج في شرح المنهاج -السبكي - الجزء3، ص3.

حُكْم لهما، أو نفيُه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما – من حُكم أو صِفة، أو نفيهما عنه، وأمَّا التعريفُ الثاني الذي اختاره فهو تعريفُ أبي الحسين البصريِّ – وهو: تحصيلُ حُكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علةِ الحُكم عند المجتهد، واختار عليهما – مع ترجيحه لهما– التعريف الذي اختاره البيضاويُّ الذي ذكرته[57].

وكما اختلف اللُّغويّون في إثبات وجود المجاز في اللغة أو نفيه، اختلفوا أيضًا حول القياس صحته أو رفضه[58]، وانقسموا إلى فريقيْن:

الفريقُ الأولُ: ويقول بعدم جواز جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة، ويمثل هذا الفريقَ جمهورُ العلماء، منهم الإمامُ الجوينيُّ (478هـ)[59]، والإمامُ الغزاليُّ (505 هـ)[60]، والإمام الآمديُّ (631هـ)[61].

ويقولون إنَّ من يقول بجريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة، يعني الادعاءَ على أهل اللغات أنهم أرادوا ذلك، وهو أمرٌ مشكوك فيه، فليس لنا الادعاء أنهم أرادوا تسمية النبيذ خمرًا ويدلُّ على ذلك أنا وجدنا كلَّ ما يطرد من المعاني منتقضة، فمخامرة العقل تتحقق في البنج مع أنَّ البنج لا يُسَمَّى خمرًا , وثبوت المسميات يكون إذا علِمنا أنَّ أهلَ اللغة أرادوها تصريحًا أو ضمنًا، حيث إنَّ اللغة لا تثبُت إلا بهذه الطريقة[62]، فالعربُ تضع الاسمَ لمعاني ويخصصونها بمحلٍّ معيَّن، كما يسمون الفرسَ الأسودَ أدهمَ، ولا يسمون الآدمي الأسود البشرة أدهمَ،

57 المحصول– للرازي– الجزء الخامس، ص5.

58 بيان الفارق بين القياس في النحو والقياس في اللغة، فإنَّ الأول جائز بالنظر إلى العلاقات الرأسية التي قررها علماء اللغة، وإلى طرف من ذلك أشار السيوطي، رحمه الله، بقوله: "وقال ابنُ الأنباري في "أصوله": اعلم أنَّ إنكار القياس في النحو لا يتحقق، لأنَّ النحو كله قياس، ولهذا قيل في حده: "النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو، ولا يعلم أحد من العلماء أنكره، لثبوته بالدِّلالة القاطعة، وذلك أنا أجمعنا على أنه إذا قال العربي: كتب زيد، فإنه يجوز أنْ يسند هذا الفعل إلى كل اسم مسمى تصح منه الكتابة نحو: عمر، وبشر، وأردشير، إلى ما لا يدخل تحت الحصر، وإثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال.

وكذلك القول في سائر العوامل الداخلة على الأسماء، والأفعال الرافعة، والناصبة، والجارة، والجازمة، فإنه يجوز إدخال كل منها على ما لا يدخل تحت الحصر، وذلك بالنقل متعذر، فلو لم يجُز القياس واقتصر على ما ورد في النقل من الاستعمال لبقي كثير من المعاني لا يمكن التعبير عنها لعدم النقل، وذلك منافٍ لحكمة الوضع، فوجب أنْ يوضع وضعًا قياسيًّا عقليًّا لا نقليًّا، بخلاف اللغة فإنها وضعت وضعًا نقليًّا لا عقليًّا، فلا يجوز القياس فيها، بل يقتصر على ما ورد به النقل، ألا ترى أنَّ القارورة سُميت بذلك لاستقرار الشيء فيها، ولا يسمى كل مستقر فيه قارورة، وكذلك سميت الدار دارًا، لاستدارتها، ولا يُسمى كل مستدير دارًا". "الاقتراح في أصول النحو"، ص153، 154.

59 كتاب التلخيص في أصول الفقه – عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (478هـ) **تحقيق**: عبدالله جولم النبالي وبشير أحمد العمري – دار البشائر الإسلامية – بيروت–ج-1 ص194-195.

60 المستصفى– أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ)، **تحقيق**: محمد عبدالسلام عبدالشافي – دار الكتب العلمية **الطبعة**: الأولى 1993م، ص197.

61 الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج1، ص57.

62 انظر التلخيص في أصول الفقه، للجويني –ج 1، ص-195 196.

وكذلك الحال بالنسبة للزجاج الذي تقر فيها المائعات حيث سموه قارورة، ولم يسموا الكوز أو الحوض قارورةً مع أنَّ الماء يقر فيه[63].

وفي هذا المعنى قال الآمديُّ (631هـ): "العربُ إمَّا أنْ تكونَ وضعت الخمر لكلِّ مُسكِر أو للمعتصر من الخمر خاصة أو لم يُنقَل عنهم شيءٌ من ذلك " فإنْ كان الأول، فاسمُ الخمر ثابتٌ للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس. وإنْ كان الثاني، فالتعدية تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم. وإنْ كان الثالث، فيحتمل أنْ يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلًا على التعدية، ويحتمل أنْ لا يكون دليلًا بدليل ما صرح بذلك، وإذا احتمل، واحتمل فليس أحد الأمرين أولى من الآخر. فالتعدية تكون ممتنعة"[64]

والفريقُ الثاني: ويقول بجواز جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة، وقد نسب الآمديُّ هذا القول إلى القاضي أبي بكر وابن سريج وكثير من الفقهاء وأهل العربية[65]، ويقول بهذا القول أيضًا القاضي أبو يعلى[66], كما هي مدرسة القياس في اللغة الفارسيّ وابن جني- رحمهما الله، ومن أجاز ذلك فإنه ينظرُ إلى المعنى الذي اشتقَّ منه الأصل إنْ لم يكن اسمًا جامدًا، ويُعدى الحُكم بإطلاق الاسم بوجود الوصف المؤثر في التسمية في الفرع وجوده في الأصل.

وحجةُ الفريق الثاني الذي يقول بجواز جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة: أنَّ المسمياتِ إنْ كانت تشترك في نفس المعنى فيجوز أنْ تشتركَ في الاسم نفسِه كما في الخمر والنبيذ، حيث إنَّ كليْهما تخامر العقل، فالمعنى متحققٌ فيهما فيمكن أنْ نطلقَ اسمَ الخمر على النبيذ.[67] حيث "إنَّ الاسم دار مع الوصف في الأصل وجودًا وعدمًا، والدوران دليل كون وجود الوصف أمارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم."[68]

واستندوا لما "أومأ إليه الإمام أحمد -رحمه الله- في رواية الأثرم، وقد ذكر له حديث: (الخمر ما خامر العقل)[69] فسُئِل: أيُّ شيء يعني به؟ قال: ما غيَّر العقل. قيل له كل نبيذ غيَّر العقل فهو خمر؟ قال: نعم".

63 الغزالي، المستصفى، ص182. والتلخيص، ج 1، ص195.
64 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص57-58.
65 المصدر السابق، ج 1، ص57.
66 العدة في أصول الفقه - ابن الفراء -جزء4، ص1346.
67 التلخيص في أصول الفقه للجويني، ج 1 \194-195.
68 المصدر السابق، ج 1، ص58.
69 صحيح البخاري - محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي-تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر-دار طوق النجاة -الطبعة: الأولى، 1422هـ-كتاب تفسير القرآن، باب (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) ج6، ص53.

كما استدلوا بأنَّ أهل اللغة استعملوا القياسَ في الأسماء، وذلك عند تواجُد معنى المسمى في غيره من المسمياتِ، حيث سموا الرجل البليد حمارًا لوجود معنى البله في المسميات، وسموا الرجل الشجاع أسدًا لوجود معنى الشدة فيهما.[70]

ويترتبُ على الخلاف في هذه المسألة، خلافٌ في الفروع الفقهية، فمن يُثبت جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة فهو يثبت حُكم الخمر في شارب النبيذ، ويثبت حُكم الزاني في اللواط، ويثبت حكم السارق في النبّاش، أمَّا من لم يثبت عنده جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة، فهو لا يثبت حكم الخمر في شارب النبيذ، ولا يثبت بقية الأحكام السابقة بالقياس في الأسماء اللُّغويَّة، وإنْ أثبتها أو بعضها فبطرق أخرى غير القياس في الأسماء اللُّغويَّة.

فمثلًا في مسألة جواز شرب القليل من النبيذ المأخوذ من غير العنب، حيث إنَّ القائلين بعدم جواز جريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة لا يقولون بتحريم شرب القليل من النبيذ في حال عدم الإسكار من هذه الطريق، وإنما من طريق آخر وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "ما أسكر كثيره فقليلُه حرام"[71]، وذلك لأنَّ العلةَ غير متحققة في شُرب القليل من النبيذ وهي الإسكار.

أمَّا القائلون بجريان القياس في الأسماء اللُّغويَّة فيقولون بتحريم شرب القليل من النبيذ، حتى لو لم يكن مُسْكِرًا؛ لأنَّ النبيذَ عندهم هو الخمر، وقد نُهي عن شُرب الخمر قليله وكثيره.

المبحث الثالث: دلالةُ المسكوتِ عنه بين القياس والمجاز

لاشكَّ أنَّ المجازَ يعتمدُ على القياسِ في الأصلِ, قياس شيء على شيء لعلاقة ما تربط بينهما, وقد اختلفَ العلماءُ بين مؤيِّد للمجاز ورافض له, كما اختلفوا بالقياس اللُّغويِّ بين مؤيد ومعارض كما بينت سابقًا, وهو الخلافُ نفسه حول مفهوم الموافَقة, والمعرَّف من خلال المسكوت عنه أو نستطيع أنْ نقول إنَّ المسكوتَ عنه معرَّف به, والذي أختل العلماء في دلالته على ثلاثة آراء، أولها أنَّ دلالته لفظية وهذا ينفي القياسَ والمجازَ, والرأي الثاني والثالث أنَّ دلالته مجازية, أو قياسية، وليس المجاز إلا نوعٌ من القياس اللُّغويِّ.

بذلك يتبين أنَّ الذين يثبتون وجودَ المجاز اللُّغويِّ يثبتون وجودَ القياس والمفهوم بالتبادل, وعلى هذا من المفيد الاعتمادَ على اللغة بما وضعته من مصطلحاتٍ لإثبات الأحكام,

70 العدة في أصول الفقه – للجويني ج 4، ص1347.

71 سنن أبي داود–لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السّجِسْتاني (275هـ)– محمد محيي الدين عبدالحميد– المكتبة العصرية– صيدا – بيروت.

بوصف اللغة المرجع الأساسيّ في فهم القرآن الكريم, وبكون المصطلحاتِ اللُّغويَّة, كما هي علوم العربية قاطبة, وضعت لخدمةِ كتابِ الله سبحانه وتعالى وفهمه.

وربما كان السببُ في ظهور دلالةِ المسكوت عنه عند الأصوليين, والمجاز عند اللُّغويّين يعود إلى التقارُب الزمنيِّ في ظهور هذيْن المصطلحيْن حيث نلحظ أنَّ التعريفاتِ الأولى لكلٍّ مِن المصطلحيْن تنحصرُ في المنتصف الثاني من القرن الثاني، وبداية القرن الثالث.

المبحثُ الرابع: المسكوتُ عنه في النقد الأدبيِّ الحديث:

يطالعنا مصطلح (المسكوت عنه) مصطلحاً نقديا شاعَ استعمالُه في الأوساط النقدية دالاً على غير المصرَّح به من قِبل الكاتب، حيث تتبلورُ هيئة هذا (المسكوت عنه) على شكل **نهاياتِ الجُمل المفتوحة أو فراغات** ما بين المفردات يُقصَد منها مخاطبةُ المتلقي بشفراتٍ ذات معانٍ غير مُصرَّح بها، وهناك دراساتٌ في المسكوت عنه للناقد (ناجح المعموري) الموسومة بـ(المسكوت عنه في ملحمة كلكامش)[72]. كما أنَّ للناقد (فاضل ثامر) دراسة في الاتجاه نفسه موسومة بـ(المسكوت عنه في النصِّ الأدبيِّ – النص الروائي – أنموذجا)[73], وفي ما قاله عن مصطلح المسكوت عنه في التداول النقديِّ (أنَّ هذا المصطلحَ هو جديدٌ في الساحة النقدية وهو بحاجة إلى تكريس من قبلنا).

وتتناول نظري

التلقي مصطلح المسكوت عنه على أساس أنَّ النصَّ هو حوار جدليٌّ بين المقول والمسكوت عنه، بحيث يحاول القارئ إظهارَ المسكوت عنه، وإعادة تأويل المقول في شكل ردود فعل مثارة إزاء النصِّ.

ويتشابك هذا المصطلحُ مع مصطلحاتٍ كالفراغات والبياضات حيث عدّت نظرية التلقي الفراغات بنية ديناميكية في النصِّ؛ لأنّها المجالُ الخصبُ الذي تتولى القراءة إثراءه في ضوء لعبة الضياء والظلام التي يثيرها النصُّ، في اعتماده الكشف والخفاء، التصريح والسكوت، والإشارة والإهمال، لأنَّ الشيء المفقود: "في المشاهد التي تبدو تافهةً، والثغرات التي تبرز من الحواراتِ هو ما يحثُّ القارئ على ملء الفراغاتِ بالانعكاسات ويجذب القارئ داخل الأحداث ويضطر إلى إضافة ما يفهم ممَّا لم يذكر، وما يذكر لا يكون له معنى إلا كمرجع لما لم يذكر.

72 المسكوت عنه في ملحمة جلجامش –دار المدى، 2015.

73 والمسكوت عنه في السرد العربي–عن دار المدى – دمشق2003–.

إنَّ المعاني الضمنيّة، وليس ما يعبَّر عنه بوضوح هو الذي يعطي شكلًا ووزنًا للمعنى"[74]. وقد عدّ إيزر هذه الفراغاتِ مفاصل حقيقية للنصِّ؛ لأنّها تفصل بين الخطوط العريضة والآفاق النّصية، وأنّها في الوقت نفسه تثير التّخيّل لدى القارئ، وعندما ترتبط الآفاق بالخطوط العريضة تختفي الفراغات[75].

ومن المصطلحاتِ التي تتشابه أيضًا مع مصطلح المسكوت عنه: مصطلَحا الحضور والغياب؛ حيث يمثّل الحضورُ التشكيلَ، والغيابُ يمثل الدِّلالةَ، وعد سوسير أنَّ الدّال يمثل حضورًا (حضور مادي) وأنَّ المدلول يمثل غيابًا (غياب مادي ولكنه حضور معنوي)[76].

كما أنَّ للمسكوت عنه علاقةً بقضية اللفظ والمعنى، أو المعنى والمبنى عند القدماء، ولكن لا مجالَ لمناقشة هذا في البحث لبُعدِه عن الفكرة.

النتائج:

توصَّل البحثُ إلى:

1 – أن دلالة المسكوت عنه هي دلالة مجازية، فالمسكوتُ عنه نوعٌ من المجاز اللُّغويِّ.

2 –أن دلالة مفهوم الموافَقة، وهو كما قلنا أحدُ قسميْ الدِّلالة المفهومة، والمعبر عنها بمصطلح المسكوت عنه عند الأصوليين هي عند بعضهم لفظية وعند آخرين قياسية أو مجازية، وهذا يتناسب مع كون الدِّلالة عند اللُّغويّين في معظمها لفظية إلا المجازية منها، التي تجري على القياس.

3 – أنَّ مصطلحي المسكوت عنه والمجاز ظَهَرا في الفترة نفسها نهاية القرن الثاني، وبداية القرن الثالث الهجريِّ، وربما كان هذا السببُ في اختلاف المصطلحاتِ.

4 – أن مصطلح المجاز أعمُّ وأوسعُ من مصطلَح المسكوت عنه، وهذا يتناسبُ مع كونه خاصًّا باللغة، في حين أنَّ مصطلح المسكوت عنه خاصٌّ بالفقه.

5 – أن مصطلح المسكوت عنه يدل في النقد العربي الحديث على غير المصرَّح به، ويوازيه مصطلحاتٌ أخرى كمصطلح الفراغات والبياضات والحضور والغياب، والكشف والخفاء، وهو قريبٌ من مدلول مصطلح المسكوت عنه الفقهي، وهو مصطلحٌ دخَل حديثًا،

74 التفاعل بين النص والقارئ. فولفغانغ أيزر– مجلة دراسات سيميائية أدبية – الدار البيضاء المغرب – يحيى حاج يحيى، 2009م.

75 المرجع السابق.

76 نظرية البنائية في النقد الأدبي –صلاح فضل – دار الآفاق الجديدة – ط–3 بيروت: 1985–306.

ولا توجد أيُّ إشاراتٍ عند علماء النقد الحديث على أنه مستمَدٌّ من أصول الفقه.

التوصيات:

ويوصي البحثُ بدارسة المصطلحاتِ الفقهية الخاصة بالدِّلالة، من منظور لغويٍّ، والتوفيق بينها وبين المصطلحاتِ اللُّغويَّة باعتبار اللغة هي المرجعُ الرئيسُ في فهم الدِّلالة.

المراجع:

-الإبهاج في شرح المنهاج – للسبكي – دار الكتب العلمية – بيروت 1995.
-الأحكام في أصول الإحكام – للآمدي (631هـ) — تحقيق: عبدالرزاق عفيفي – المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– لبنان.
-أسرار البلاغة– أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (471هـ) قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر– مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
-إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول – محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (1250هـ) – دار الكتاب العربي– الطبعة الأولى – 1999م.
-الإيمان– تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (728هـ)– تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني –المكتب الإسلامي، عمان، الأردن– الطبعة: الخامسة، 1996م.
-البرهان في أصول الفقه –للجويني – تحقيق صلاح عويضة – دار الكتب العلمية – بيروت.
– البحر المحيط في أصول الفقه – أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (794هـ) – دار الكتبي –الطبعة: الأولى1994م.
-بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني– تحقيق محمد كظهر بقا – دار المدني –السعودية.
-تأويل مشكل القرآن –أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (276هـ)– تحقيق إبراهيم شمس الدين– دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان.
-تاج العروس من جواهر القاموس –محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (1205هـ) – دار الهداية – من مقدمة التاج.
-التحبير شرح التحرير للمرداوي — تحقيق: عبدالرحمن الجبرين – مكتبة الرشد — الرياض، 1421هـ.
-التفاعل بين النص والقارئ – فولفغانغ أيزر– مجلة دراسات سيميائية أدبية – الدار البيضاء المغرب. يحيى، حاج يحيى، 2009م.
-التلخيص في أصول الفقه –عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (478هـ) تحقيق: عبدالله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري –دار البشائر الإسلامية — بيروت.

-الخصائص – أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (392هـ)- الهيئة المصرية العامة للكتاب-الطبعة: الرابعة.
-سنن أبي داود-لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السّجِسْتاني (275هـ) – محمد محيي الدين عبدالحميد – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت.
-صحيح البخاري – محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي – تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر- دار طوق النجاة – الطبعة: الأولى، 1422هـ.
-العدة في أصول الفقه- القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (458هـ) – تحقيق د أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة: الثانية 1410هـ – 1990م.
-العين- أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (170هـ) تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
-المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر-ضياء الدين بن الأثير، نصر الله بن محمد (637هـ)- تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة – دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة . القاهرة.
-المحصول – للرازي- تحقيق طه العلواني – دار الرسالة – 1997م- الجزء الأول ص219، وهو ما أطلق عليه أيضًا المنطوق غير الصريح عند المتكلمين.
-مفتاح العلوم – يوسف بن أبي بكر بن محمد بن عليّ السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (626هـ) ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور- دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان-الطبعة: الثانية، 1987م.
-مقاييس اللغة – أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (395هـ) تحقيق: عبدالسلام محمد هارون- دار الفكر- 1979م.
-الكتاب -عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (180هـ)-تحقيق: عبدالسلام محمد هارون- مكتبة الخانجي، القاهرة-الطبعة: الثالثة، 1988.
-لسان العرب لابن منظور- دار صادر – بيروت- الطبعة: الثالثة – 1414هـ.
-الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (538هـ) – الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت-الطبعة: الثالثة – 1407هـ.
-مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة – محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، اختصره: محمد بن محمد بن عبدالكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي (774هـ)- تحقيق: سيد إبراهيم – دار الحديث، القاهرة – مصر-الطبعة: الأولى – 2001م.
-المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر- ابن الأثير- أبو الفتح ضياء الدين (ت637هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد الحوفي- ود. بدوي طبانة، مطبعة ومكتبة نهضة مصر1959-م.
-المستصفى- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ)- تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي -دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1993م.
_ المسكوت عنه عند الأصوليين_ موسى لقضاة_الجامعة الأردنية _2005
-المسكوت عنه في السرد العربي-عن دار المدى – دمشق2003-.
– المسكوت عنه دراسة نحوية الدلالية استكشاف مواطن المسكوت عنه من خلال قواعد التركيب_ محمد

فتلي_ مجلة العميد _العدد الثاني_المجلد الثاني 2014.
المسكوت عنه في الخطاب رسالة دكتوراه من جامعة السلطان قابوس محمود بن يحيى بن أحمد الكندي 2015.
-المسكوت عنه في ملحمة جلجامش -دار المدى، 2015.
-نزهة الألباء في طبقات الأدباء-عبدالرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (577هـ)-تحقيق: إبراهيم السامرائي- مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن-الطبعة: الثالثة 1985م.
-نظرية البنائية في النقد الأدبي -صلاح فضل -دار الآفاق الجديدة -ط-3بيروت 1985.

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 213-238

بنية الحجاج وآليات بيانها في سورة "النبأ"

(دراسة تطبيقية)

أمير فاضل سعد العبدلي*

ملخص.

يدرس البحث بِنْيَة الحجاج وآليات بيانها في سورة النبأ، وهو لا يستهدف تتبع طروحات العلماء والباحثين فيما هو متعلق بالحجاج قديماً وحديثاً؛ بل هدفه التأكيد على أن الحِجَاج خطاب مُقَنّن، وحوار موجَّه، غرضه التأثير والإقناع، والتأكيد –كذلك– على أن الحِجَاج القرآني هو حجاجٌ بلاغيٌّ مُبِينٌ، وخطابٌ يراعي أحوال المتلقِّين لهذا الخطاب، ومقاصده التأثير فيهم ببيانه، وإقناعهم بقضيته؛ ثم التأكيد عليهم للأخذ بها...

وقد اتسم الحِجَاج القرآني **بالشمول، والاتساع، والعمق**؛ ومِنْ ثَمَّ وظَّفَ أساليب متعددة ومتنوعة تؤَسّس لِفَهْم المتلقي وإقناعه؛ وتستنهض تفاعله الإيجابي معها..

الكلمات المفتاحية: الحِجَاج، الحجة، البرهان، البيان، البلاغة، الإعجاز، القرآن ..

"NEBE" SURESİNDE DELİLLERİN YAPISI VE AÇIKLAMA YOLLARI (UYGULAMALI BİR ÇALIŞMA)

Özet.

Bu çalışma, Nebe Suresi'ndeki delillerin yapısını ve bunların açıklama yöntemlerini ele almaktadır. Çalışma, bilim adamları ve araştırmacıların eski ve modern delillere ilişkin görüşlerini takip etmeyi amaçlamamakta; Bunun yerine delillerin, etkileyen ve ikna eden, yönlendirilmiş birer diyalog ve kodlanmış birer konuşma olduklarını vurgulamaktır. Çalışmanın vurguladığı diğer bir husus, Kur'an delillerinin, muhatapların durumlarını gözeten bir hitab ve apaçık edebi deliller olduğudur. Bu hitabın amacı ise ifadeleriyle muhatapları etkilemek ve onları ikna etmektir. Sonra da onların onu almasını onaylamaktır.

Böylece Kuran argümanları kapsamlılık, genişlik ve derinlik olarak nitelendirilmiştir. Bundan böyle muhatabın anlaması ve ikna olması için birçok ve çeşitli metodlar kullanmış ve onu olumlu etkileşime yöneltmiştir.

Anahtar Kelilmeler: Deliller, Delil, Burhan, Açıklama, Belâgat

* أستاذ مشارك, جامعة الحديدة، اليمن, البريد الالكتروني (afsk70@yahoo.com)

Adıyaman Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
1 (2017/2), 213-238

THE DEBATE STRUCTURE AND ITS MEANS IN THE SURATE "AL-NABA" (AN APPLIED IMPLEMENTATION)

Abstract.

The purpose of this study is to emphasize the structure of the debates in the Surate Naba'. But the researcher does not aim to examine the thoughts of old and new experts around the Surate, on the contrary his purpose is point out that the debate of the Qur'an is a coherent speech, directed dialogue whose purpose is to influence and persuade and also he tries affirm - as well - that the debate of the Qur'an is a clear rhetoric which takes into account the conditions of the recipients of this speech and its intention to influence them with its statement, and convince them of its case and then to confirm them to take its styles.

The Quranic debates have been characterized by comprehensiveness, breadth and depth; it has therefore employed various and varied methods that establish the understanding and persuasion of the recipient.

Keywords: Debate, Proof, Clearness, Rhetoric, Inimitability, Qur'an.

أولاً– البادئة:

إن قرآننا ينتظم حياتنا، ويتنفس به وَعْيُنَا، ويتشكل به فكرنا وهُوِيَّتنا، وهو المعجز في أسلوبه فلا يرقى لبيانه لسان، ولا يدرك مداه إنس ولا جان، يتسع لحقائق الوجود وأحوال الإنسان ومآلاته كلها؛ ومن ثم فإن هدف البحث دراسة هذه المعاني السامية في أداء القرآن الكريم، وبيان أدائه المبين، بتناول بنية حِجَاجه في سورة النبأ وآليات بيانها للمعنيين بالخطاب ثم أثرها فيهم؛ إذ إن القرآن الكريم خطاب موجه للمخاطبين للتأثير فيهم، وإقامة الحجة عليهم؛ وقد وظّف آليات بيانية عدة لتحقيق هذه الغايات[1]، واستفاد منها في بناء حجته، وبيان فكرته، وتحقيق مقاصده .

إن البحث لا يستهدف تتبع طروحات العلماء والباحثين فيما هو موصول بالحجاج قديماً وحديثاً، بل هدفه التأكيد على أن الحِجَاج خطاب مُقَنّن، وحوار موجَّه، مراده التأثير والإقناع، والتأكيد –كذلك– على أن الحِجَاج القرآني هو حجاج بلاغي مُبِين، وخطاب يراعي أحوال المعنيين بهذا الخطاب، ومعطى الحياة التي يعيشونها، ومقاصده التأثير فيهم ببيانه، وإقناعهم بقضيته؛ ثم توجيههم للأخذ بها..

ثانيًا– تأسيس المفاهيم:

الحِجَاجُ –في اللغة– من حاججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، **والحُجّة**: ما دُفِعَ به الخصم، و**الحجة**: البرهان، و**الحجة**: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة[2]، وصيغة "**الحِجَاجِ**" تفيد مشاركة أكثر من طرفٍ في الحوار وتقديم الحجج؛ لتفيد بهذه المدافعة دفع الحجة بالحجة.

و **الحِجَاجُ** –في الاصطلاح– هو "ما دل به على صحة الدعوى"[3]؛ ومن ثم فإنه يركز على ما يُثْبِتُ قضية، أو يُدْفَع به حكم ما، أو يُبْنَى عليه موقف.

وورد **الحِجَاجُ** – عند العرب — قريبًا من معنى الجدل، ففي كتاب الكليات: "الجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه. وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره"[4]، وقال نجم الدين الطوفي":وموضوعه –أي الجدل– هو الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى وانقطاع الخصم، وغايته رد الخصم عن رأيه ببيان

1 ينظر، بن عيسى، عبد الحليم: البيان الحجاجي في إعجاز القرآن، ص:33

2 ابن منظور: لسان العرب، مادة(حجج)، وينظر، ابن فارس :مقاييس اللغة، مادة (حجج)

3 الجرجاني: التعريفات، تح: إبراهيم الإبياري، ص482

4 الكفوي، أبو البقاء الحسيني: الكليات، ص:66

بطلانه"[5]، وقال ابن سينا: أما المجادلة فهي "مخالفة تبغي إلزام الخصم بطريق مقبول محمود بين الجمهور"[6].

و**الحِجَاجُ** في المعجم الفلسفي هو "سلسلة من الأدلة تفضي إلى نتيجة واحدة، أو هو طريقة عرض الأدلة وتقديمها"[7].

وعرف (بيرلمان) **الحِجَاجَ** بقوله: "مجموعة من الأساليب أو التقنيات التي تقوم في الخطاب بوظيفة حمل المتلقي على الإذعان بما يعرض عليه، أو الزيادة في حجم هذا الإذعان"[8]؛ ومن ثم فإن موضوع نظرية **الحِجَاجِ** عنده هو "دراسة التقنيات الخطابية التي تحمل الأذهان إلى التسليم لما يعرض عليها ..أو الزيادة في حجم ذلك التسليم"[9].

و**الحِجَاجُ** عند (مايير) هو: ''استغلال ما في الكلام من طاقة وثراء''[10]؛ ومن ثم فإنّ "**الحِجَاجَ** له بعد جوهري في اللغة؛ لأن كل خطاب مهما كان نوعه يتجه لإقناع المتلقي وإذعانه"[11].

ويضيف (طه عبد الرحمن) إلى دلالة **الحِجَاجِ** "الاختلاف بين المرسل للرسالة اللغوية والمتلقّي لها، ومحاولة الأول إقناع الثاني بوجهة نظره؛ بتقديم الحجة والدليل على ذلك، إذ يعرفه بقوله: "كل منطوق موجّه إلى الآخر لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[12]؛ ومن ثم يؤكد على أنه "لا خطاب بغير حجاج، ولا مُخاطِب من غير أن تكون له وظيفة المدعي، ولا مخاطَب من غير أن تكون له وظيفة المعترض".

إن **الحِجَاجَ** هو عملية فكرية ذات هدف إقناعي؛ ومن ثم فإنه خطاب موجَّه للتأثير على آراء المخاطب وسلوكياته للحصول على عمل ما أو الإعداد له، وللتأثير اللغوي وفعاليته الحجاجية لا بد من إدراك ملابسات السياق، وتفاعل المعاني مع مقام التواصل، ثم الأخذ بتقنيات لغوية مخصوصة ومناسبة له؛ ومن ثم يلزم فحص الخطابات الحجاجية بحثًا في الأفعال الكلامية ومقاصدها السياقية[13]، ثم طرح الحجج النافذة والمؤثرة للخطاب اللغوي حتى

5 الطوفي، نجم الدين:عَلَم الجذل في علم الجدل، ص:4

6 (الرئيس ابن سينا: الشفاء (كتاب الجدل)، ج1، ص:23

7 بوحادي، خليفة: اللسانيات التداولية، ص: 87.

8 Perelman et Tyteca , Traite` de 1`Argumentation. P.11.

9 I bid, P.5.

10 Michel Meyer, Questions de R he`torique, P.143.

11 Michel Meyer, Logigue, Langage .P.136.

12 ينظر، طه عبد الرحمن : اللسان والميزان، ص:228.

13 ينظر، نعمان بو قرة : نظرية الحجاج، ص: 142، وينظر، الشهري، عبد الهادي بن ظافر: استراتيجيات الخطاب، ص:476

يتحقق الاقتناع الفعلي بالقضية المطروحة.

والهدف الأساسي "للخطاب الحِجَاجِي" هو الوصول إلى إقناع السامع بفكرة قد أخذ منها موقف الرافض أو المتشكك، ثم إثباتها أو نقضها[14]، فنحن في نظر (إيفانوكس): نعيش لحظة الإقناع، والتركيز على أدواته[15]، إذ يقوم المتكلم بِنَقْض الفكرة المسيطرة على ذهن المتلقي، ثم إحلالها بالفكرة التي جيء بالحجة لإثباتها؛ ولهذا فإن كل الذين تعرضوا لتعريف الحُجَّة بينوا أنَّ "الحجاج يستهدف استمالة عقل المتلقي، والتأثير على سلوكه وإقناعه"[16]؛ ولهذا يستلزم الحِجَاج'' دراسة طبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها، وتحقيق انسجامها الإيجابي مع الطرح المقدم لها .."[17].

وتسهم في "**نظرية الحِجَاجِ**" جوانب مختلفة لا تتعّلق باللغة فحسب، بل ترتبط- أيضًا- بالجانب النفسي، والاجتماعي، والثقافي .. وغيرها من الجوانب التي تُشَكِّل الخطاب اللغوي الحجاجي، وقد ذكر (أرسطو) ثلاثة أنواع من التصديقات التي قد يلجأ إليها المتكلِّم من أجل الإقناع "منها ما يكون بكيفية المتكّلم وسمته، ومنها ما يكون بتهيئة السامع واستدراجه نحو الأمر، ومنها ما يكون بالكلام نفسه .."[18].

فيجب على المتكلِّم أن يوفِّي ما تستدعيه الصياغة اللغوية، وتقديم تصوره في المساحة الملائمة لها، ثم مَنْح هذه الصياغة القدر المناسب من الحجج التي لا يشكِّل إيرادها في الموضوع مفارقة أو نشازًا [19]، ويجب —كذلك- مراعاة أحوال المخاطب الذهنية سواء أكان خالي الذهن، أم متردداً، أو منكرًا، ثم ما يستدعي كل حال من توظيف تقنيات الحِجاج المناسبة لدفع الشك، أو الجحود أو التردد لدى المتلقي .

إن هذه المعطيات التي يستلزم الأخذ بها في حال تحليل البنية الحجاجية، سيأخذ بها البحث وهو يحلل المعطى اللغوي وآليات بيانه في سورة النبأ، فينظر في الاختيار اللغوي المناسب والمفيد في بيان مقاصده في هذه السورة، ويبرز قوة بيان مستويات بنيته وتأثيرها في المخاطبين

ثالثًا- نص الدراسة:

14 ينظر، الحواس مسعودي: البنية الحجاجية في القرآن الكريم- سورة النمل نموذجًا''، ص: 329

15 إيفانوكس : نظرية اللغة الأدبية، تر: حامد أبو أحمد، ص177

16 جميل عبد المجيد : البلاغة والاتصال، ص:7.

17 ينظر، ولد محمد الأمين، محمد سالم ولد سالم: (مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره)، ص:68

18 أرسطو : الخطابة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص9

19 ينظر، ولد محمد الأمين، محمد سالم ولد سالم: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره، ص:81

إن موضوع البحث والدراسة هو قول الله (تعالى): (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (1) عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ (2) الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (3)) كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (4) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (5) أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا (17) يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا (18) وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (19) وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (20) إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (21) لِلطَّاغِينَ مَآبًا (22) لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا (23) لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (24) إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا (25) جَزَاءً وِفَاقًا (26) إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا (27) وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا (28) وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا (29) فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا (30) إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا (31) حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا (32) وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا (33) وَكَأْسًا دِهَاقًا (34) لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا (35) جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا (36) رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا (37) يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا (38) ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا (39) إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (40)) النبأ: ١ – ٤٠

وسيعمد البحث إلى تحليل البنية اللغوية في سورة النبأ، ثم يقوم باستكشاف آليات بَيِّنَة حججها، ثم توصيف أنماطها وقوة تأثيرها في المخاطبين، في مستويات دلالية عدة، نناقشها في الآتي:

المستوى الأول :

في الصيغة اللغوية المفردة:

إن في تحليلنا البنية الاستدلالية في سورة "النبأ" نرصد أفعالًا كلامية تؤدي وظيفة حجاجية ودلالية، ومن المفردات التي لها وظيفة حِجَاجية في سورة "النبأ": (مختلفون)، و(يتساءلون)، وصيغ الفعل: (خلقناكم)، و(جَعَلْنَا)، و(بَنَيْنَا)، و(أَنْزَلْنَا)، و(نُخْرِج)، و(كان) .. ومن إمكانات هذه المفردات ودلالاتها المفيدة والمؤثرة في البيان الآتي:

يَتَسَاءَلُونَ – يَسْأَلُونَ:

إنَّ وزن "**يَتَسَأَل**" هو "يَتَفَاعَل"، وتفيد هذه الصيغة اللغوية المفردة معاني المشاركة والمفاعلة، أي أن فعل التساؤل ليس من طرف واحد، بل حصول هذا الفعل من أطراف عدة، نحو "يتقاتلون"، أي: حصول هذا التدافع أو القتل، وممارسة فعله يحصل من أكثر من طرف؛ ومن ثم فإن "**يتسأل**" غير "**يسأل**" في الاستدلال على غياب الحق عن المخاطبين، وخلط الحقيقة وجهلهم بها كذلك، إذ "يسأل" تستلزم طرفًا فاعلًا في مقابل آخر مفعولًا فيطرح عليه السؤال، وبهذا يَثْبُتُ جهل السائل وعلم المسؤول، لكن دلالة المشاركة في "**يتساءل**" تفيد غياب الحق عن الجميع وجهلهم به، وكأن الجميع في تدافع فكري كبير أصبح فيه الجميع سائلًا، وفي الوقت نفسه أصبح الجميع مسؤولًا، ولم نجد جهة معتبرة يرجع إليها الجميع لتزيل عنهم أوهام الشك، وضلال الكفر، وحيرة الجهل؛ ومن ثم تتأكد معاني حيرة القوم، ولغَطِهم في أسئلتهم، وخلطهم للحقيقة، ثم تجسيد هذا اللغط الفكري وحيرتهم وشكهم إلى سلوكيات غير سوية في واقع حياتهم، وهو الاختلاف الذي تشير إليه السورة في "**الذي هم فيه مختلفون**"؛ ومن ثم فإنه في الاستدلال على سفه عقول القوم، وبلادة تفكيرهم، وجهلهم الكبير بأنوار الحق، يبرز الآتي:

أولًا- الاستفادة من إمكانات صيغة ''يَتَسَاءَلونَ'' البيانية

ثانيًا- إضافة ''التساؤل'' ''للنبأ''، و''النبأ الخبر ذو الفائدة العظيمة الذي يحصل به علم أو غلبة ظن ..[20]؛ ومن ثم فإن دلالة هذا المكوِّن اللغوي يعمق استدلالات السياق، ويؤكد تناهي جحودهم للحق، وبعدهم عنه.

ثالثًا- التَّكْثِير الدلالي في خروج الأسلوب الطلبي عن مقتضى ظاهره إلى مقاصد دلالية إضافية جديدة، تفيد الإنكار الشديد على ضلال فِكْر هؤلاء، والتعجب الكبير من انحراف سلوكهم في صيغتي: "عما يتساءلون؟!"، و "عن النبأ العظيم ؟!".

رابعًا- التَّرْجِيع الأسلوبي المُتَهَكِّم، إذ ورد السؤال: "عما يتساءلون؟!"، ثم يعقب بعدها بذكر الذي يتساءلون عنه، وبصيغة سؤال –أيضاً- يستدعى معه معاني التهكم والإنكار، إذ ورد "عن النبأ العظيم؟!" .. وكذلك أفاد هذا التعريض بالجواب بعد السؤال في تفخيم العبارة ..

خامسًا- لم يذكر بعد "النبأ" ما هو موصول به، ولا يدلي بحقيقته، بل يتركه بوصفه العظيم، وينتقل إلى التلويح بالتهديد الملفوف، وهو أوقع من الجواب المباشر، وأعمق في

20 ابن عاشور: التحرير والتنوير، الجزء 30، ص 9.

التخويف"[21].

ووصف الخبر بالعظمة قد يكون هذا الوصف في ذاته، نحو ما ورد في هذه الآية، وقد يكون وصف الخبر بالعِظَم لمآلاته الكارثية في الحياة وأثره فيها، إذ قد لا يرقى الخبر إلى هذه الصفة في ذاته، ولكن عِظَم البلوى التي تحصل به يوصف بهذه الصفة، نحو ما ورد في سورة الحجرات في قوله (تعالى): "**إنْ جَاءَكُم فاسقٌ بِنَبأ فتبيَّنُوا**"[22]، فكان لأثره على منظومة المجتمع القيميّة، وعلائقه الإيجابية، وكيانه المتماسك سبب في وصفه بالنبأ.

الفَصْل – القِيَامَة:

الفصل: هو التمييز بين الأشياء المختلطة، والمعاني المتشابهة والملتبسة، ولقد ورد دلالة "الفصل" في "**إنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا**"، ولم يرد – مثلًا- دلالة "القيامة"؛ لأن معاني الحسم والقطع التي في "الفصل" تناسب معاني التساؤل عن الحق، والشّك فيه، والاختلاف في حصوله التي وردت في مطلع السورة؛ إذ إن الفصل في الشيء موصول بظهوره وجلاء حقيقته التي لا تحتمل الخلط والمواربة والاختلاف في الحكم عليه، وهذا حاصل في اليوم الآخر؛ ولهذا ناسب دلالة "الفصل" في ذكر هذا اليوم، ووصف أحواله؛ وبهذا حقَّقت المفردة أمرين، **الأول**: ناسبت معاني حسم شكهم، وقطع جحودهم للنبأ العظيم، و**الآخر**: عبرت عن عَرْض الخلق للقضاء والحساب، وصورت بعض حالاته النافذة في الحكم.

كان – سيكون:

لقد ورد تعْدِيد دلالة "كان" (6) مرات في آيات القيامة والعذاب، وهذا التَّعْدِيد مفيد في بيان مقاصد الآيات، وتحقيق الكثير من المعاني البيانية التي تفيد في حجاج المخاطب، أبرزها:

أولًا- قوة بيان المفردة، إذ إنَّ الأصل اللغوي لمادة "كون" موصول بمعاني الكينونة والتكوين والحصول، وهذا يناسب المعاني التي يستهدفها السياق، وهي بيان حصول القيامة والعذاب، وتأكيد وقوعه.

ثانيًا- إنّ تعْدِيد ذكر "كَانَ" يفيد تمكن دلالتها في سياق ذكر القيامة وعذاب المكذبين؛ ومن ثم تأكيد حصول البعث ومحاسبة الخلق جميعًا؛ لأنَّ عدول الصيغة اللغوية عن سياق الحال أو الموقف واقعيًا، وتعبيرها عنه بدلالة حصول الفعل في زمن الماضي البعيد لغويًا؛ فيه تأكد حصوله في المستقبل القريب، وتحققه واقعيًا.

21 قطب: في ظلال القرآن، مجلد 26، ج30، ص 3803.

22 الحجرات: 6

ثالثًا- إن "كان" أقامت حجة حصول الفعل تقديرًا وتدبيرًا، إذ إن دلالة الماضي فيه إشارة لتقدير الله (تعالى) لما سيكون من أحوال القيامة والبعث، وما هو مقدر من العذاب للمكذبين، وعلمه (تعالى) بما كان، وبما هو كائن، وما سيكون من أحوال الحياة ومآلاتها.

رابعًا- إن تعْدِيد "كان" يحقق أداء خطابيًا قويًا ينبه المخاطب للنظر في مدلول هذه المفردة، ويناسب تقديم الحجة المؤثرة في المخاطبين.

خامسًا- حينما ورد دلالة "كانوا" في قوله (تعالى): "إِنَّهُمْ **كَانُوا** لا يَرْجُونَ حِسَابًا"، ناسبه في المقابل ذكر دلالة "كنت" في الآية الأخيرة، في قوله: "ويَقُولُ الكَافِرِ يَالَيْتَنِي **كُنْتُ** تُرَابًا".

المستوى الثاني:

في بنية الحجاج التركيبية:

لقد جعل (بريلمان) "البلاغة مطابقة لنظرية الاحتجاج، فحصر الأولى في الأخيرة"[23]؛ إذ إن الأساليب البلاغية تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية، وأغراض تواصلية كذلك..[24]؛ ومن ثم فإن ما يهمنا في هذا المستوى الدلالي هو الحجاج البلاغي الذي يخضع في بنائه وترتيبه لقواعد اللغة نحويًا وبلاغيًا، ويتميز بأمرين، **الأول**: خضوع حججه للترتيب والتنظيم، و**الآخر**: اشتماله على البعد الاستدلالي والبعد الإمتاعي[25]، وهذا ما نبين بعض جوانبه في الآتي:

"عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ؟!":

يتمتع أسلوب الاستفهام بأهمية كبيرة في بنية الخطاب الحجاجية، إذ يفيد الطلب والاستعلام، ولكنه غالبًا ما يحقق تكثيرًا دلاليًا؛ ليُعَبّر عن أهدافه المتنوعة حسب مراد السياق ومقاصده البيانية[26]، وهذا ما نجده في: "عما يتساءلون ؟"، وفي: "ألم نجعل الأرض مهادًا ؟"، و"والجبال أوتادًا ؟" ... حتى "وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجًا؟!"؛ إذ إن صيغ الطلب هذه تحقق المقاصد الدلالية الآتية:

أولًا- استثارة المخاطب، وتهيئته للحكم الذي تقرره السورة، وتشويقه له.

23 ولد محمد الأمين، محمد سالم ولد سالم: (مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره)، ص:57

24 ينظر، صابر الحباشة: التداولية والحجاج مداخل النصوص، ص:50

25 ينظر، حبيب أعراب : الاستدلال الحجاجي، ص 98.

26 ينظر، درنوني: الحجاج في النص القرآني، ص:94.

ثانيًا- لا يكون الخطاب من طرف واحدٍ فقط، ولكن يفترض مع توجيه صيغ الاستفهام أن ينشغل ذهن المخاطب وعقله بأفكار كثيرة موصولة بصيغ الطلب هذه لتجيب عنها؛ فالاستفهام يفرض على المعنيين بالخطاب" إجابة محددة يمليها المقتضى الناشئ عنه، فيتم توجيه الحوار الذي نخوضه معه الوجهة التي نريد؛ ومن ثم يأتي لإجبار المخاطب على الإجابة وفق ما يرسمه له البعد الاستفهامي"[27]؛ ومن ثم يكون للاستفهام دور كبير في العملية الحجاجية، وفي تمكن الخطاب في نفس السامع؛ وإشراكه في عملية الاستدلال، وتكثير دلالاته، وقوة بيانه.[28].

ثالثًا- يُفَعِّل المتلقي للخطاب ويشركه في إنتاج معاني النص؛ إذ إن هذه الصيغ الاستفهامية خرجت عن مقتضى ظاهرها إلى مقاصد دلالية عميقة، وهي أقوى في تأكيد مراد السياق، وبيان معانيه؛ ومن ثم يأخذ المتلقي في تتبع هذه المعاني في هذ الصيغ، واستكشاف دلالاتها ..

رابعًا- إن هذه الصيغ الاستفهامية تفيد التعجب من حالهم في إنكارهم للحق، وتفيد التعليل كذلك، والتعليل من صور الحجاج؛ لأن النفوس "أبعث على قبول الأحكام المعللة من غيرها"[29].

"أَلَمْ نَجْعَل ..؟!":

إن في تعْدِيد ذكر دلالة "جعل" من الآية (6) حتى الآية (16) الكثير من المعاني البيانية التي تفيد في حجاج المعنيين بخطاب هذه الآيات، والتأثير فيهم، أبرزها:

أولًا- **المناسبة الدلالية:** إذ إن المهاد حالة من أحوال ما بعد خلق الأرض؛ ومن ثم ناسبه دلالة "جعل" التي تفيد الصيرورة في طبيعة الأرض، وتغيير أحوالها بعد حصولها، بخلاف فعل الخلق فإنه موصول بالذات، أو بالوصف المقوّم للذات؛ ولهذا يقترن ذكر فعل الخلق –غالبًا- بإيجاد الشيء على غير مثالٍ سابقٍ له.

وكذلك وردت "جعل" موصولة بموجودات قريبة الاتصال بالناس، وتتوارد أحوالها على مدركاتهم دواماً؛ ومن ثم فإن إقرارهم بها أيسر؛ لأن دلالتها قريبة من البديهي[30].

ثانيًا- **اتساع المعني وقوة بيانه:** إذ جمعت صيغة "أَ لَمْ نَجْعَل؟!" ثلاثة مستويات دلالية، الأول: معاني الإقرار، والثاني: حصول الفعل في الماضي البعيد، والأخير: حصوله في الحاضر،

27 ينظر، علوي، حافظ إسماعيل: الحجاج مفهومه ومجالاته، ص:66.
28 ينظر، بن عيسى، عبد الحليم: البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم – سورة الأنبياء نموذجاً، ص: 192.
29 السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص873
30 ينظر، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30، ص: 30

وإمكانية حصوله في المستقبل كذلك .

فدلالة "نجعل" تفيد حصول الفعل في الزمن الحاضر، واستمرار حصوله في المستقبل القريب والبعيد، ثم نفيه بـ"لم" صرفه للماضي، مع التأكيد على فارق دلالتي الماضي في: "جعل" و"لم نجعل"، إذ إن دلالة زمن الماضي في مفردة "جعل" محددة بذاتها، وثابتة فيها، وخلافه "لَمْ نَجْعَل" فدلالة الزمن ليست محددة بظرفٍ زمني واحد، بل تتسع لزمنين، الأول في معطى "نجعل" ذاتها، والآخر في محمول الصيغة المركبة والسياق؛ ومِنْ ثَمَّ فإنَّ "أَلَمْ نَجْعَل؟!"، تفيد الزمن الماضي، ويُسْتَدعى فيها الزمن الحاضر، وهذا هو فارق البيان بين صيغتي "جَعَلَ" و"لَمْ نَجْعَلْ".

ثم إنَّ أسلوب الطلب بالهمزة خرج عن ظاهره ليفيد التقرير؛ ومن ثم توجيه المخاطب للإقرار بكمال أفعال الله (تعالى)، وقدرته المطلقة في خلق الخلق، وتدبير شئون حاجاتهم وأحوالهم، وتوفير ضرورات حياتهم في الأرض .

ثالثًا- يفيد عطف "الجِبَال أَوْتَادًا" بحرف "الواو" على مهاد الأرض، دون إثبات ذكر "أَلَمْ نَجْعَل؟!" قبلها على اجتماع مهاد الأرض وأوتاد الجبال، واشتراكهما في طبيعة فعل واحد، وفي هذا إشارة إلى أن أوتاد الجبال ضمن تمهيد الأرض، وهي حالة من حالات تمهيدها، ولو وردت صيغة "أَلَمْ نَجْعَل الجِبَالَ أَوْتَادًا؟!" لأفادت اختلاف طبيعة فعلي "جعل"، وأن "جعل" في تمهيد الأرض خلاف "جعل" في أوتاد الجبال؛ إذ إن إسناد الصيغة الفعلية الواحدة لأكثر من فاعل دون تعديدها تفيد —في الغالب- وحدة الفعل في طبيعته وزمنه، وتعديد ذكر هذه الصيغة، وإسنادها إلى أكثر من فاعل تفيد التنوع في طبيعة فعلها وزمنه.

ولقد خُصّت الجبال بالذكر في الآيات، لأنها أقوى حجة، وأكثر تأثيرًا في المخاطبين، فالجبال موضع استعظامهم، ومحل تساؤلهم؛ إذ ورد في ذلك: "يَسْأَلُونَكَ عَن الجِبَالِ فَقُل يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا" ..

رابعًا- **التَّرقي والتَّفْريع**: إذ إنَّ في سياق ذكر "جعل" تقْطِيع دلالي لتتابع دلالاتها وتفريعه، وأوَّل قَطْعٍ دلالي هو بدلالة فعل "خلق"، في "وخلقناكم أزواجًا"، ومع هذا القطع تفريع معنوي جديد، وترقٍ من معانٍ موصولة بمهاد الأرض، إلى معانٍ موصولة بالإنسان نفسه، ثم في هذا التفريع الدلالي تتداعى دلالات "جعل" في: "و**جَعَلْنَا** نَومَكُم سُبَاتًا"، ثم "و**جعلنا** الليل لباسًا"، ثم "و**جَعَلْنَا** النَّهَارَ مَعَاشًا"، وبعد هذا التداعي الدلالي لمفردة "جعل" يأتي قطع دلالي آخر بدلالة "بنينا"، في: "وبَنَيْنَا فَوقَكُم سَبْعًا شِدَادًا"، وبهذا القطع تفريع دلالي ثالث، وترقٍ من معانٍ موصولة بالإنسان وأحواله، إلى معانٍ موصولة ببناء السماء، وإنزال الماء، ثم تستأنف

آيات هذا التفريع في ذكر دلالة "جعل" فورد ذكر "**وجعلنا** سراجاً وهاجًا".

إن في هذه الآيات تفريعًا لأحوال من الخلق والإيجاد، وأنواعه المختلفة، إذ كان بمهاد الأرض وأوتاد الجبال توفير البيئة المناسبة لحياة الإنسان في الأرض، ثم يأتي الترقي إلى أحوال الإنسان وحياته، فورد ذكر "خلقناكم" بين تداعيات "جعل" السابقة، وللاحقة لهذا الفعل، لتؤكد أحوال الحياة الجديدة والمختلفة عن سابقتها، ثم يأتي تفريع ثالث بذكر دلالة "بنينا"، ليؤكد –كذلك– أن ما بعدها من معاني "جعل" موصول بإيجاد آخر غير الإنسان، وإن كان له صلة بحياة الإنسان، واستمرار بقائه في الأرض، إذ ورد ذكر "وجعلنا سراجًا وهاجًا"، وعلة إيجاد السراج الوهاج هو "وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا* لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا "؛ وهنا تكتمل متواليات الإيجاد والخلق لموجودات الأرض والسماء، وتتصل حلقة نهايتها ببدايتها، في موضوعها الرئيس، وهو الإنسان.

خامسًا– **دلالة التكوين**: إن تعديد "جعل" في بدايات الآيات، يجعل دلالتها جوهرية في مضامين الآيات التي وردت فيها، وموجهة للتكوين الدلالي لها؛ ومن ثم تأخذ فكر المخاطب وتنبّهه للنظر فيها، والتأمل في حقائقها، واستكشاف مآلاتها.

وكذلك في إعادة ذكرها تنويهٌ بها، والتأكيد على أن معانيها الموصولة بموجودات الحياة الواقعية، وصيرورة هذه الموجودات، وتغير أحوالها، هي محل النظر والعبرة في الآيات.

سادسًا– إن إعادة انتاج دلالة هذه المفردة مرات يحقق أداءً خطابيًا يفيد في حجاج الآيات، ثم إن أسلوب الطلب بالهمزة في: "أَلَمْ نَجْعَل؟!" يوجّه المخاطب للتفاعل مع مُعْطَى الآيات، ثم الإقرار بمضامينها، والإيمان بمعانيها .

الجملة الفِعْليَّة:

إن صيغ الفعل في مفتتح البُنَى التركيبية لتكوين الكون وإيجاد الخلق، وكذلك في آيات هدم الكون وذهاب نظامه ودماره تفيد في تحقيق المعاني الاستدلالية الآتية:

أولًا– إنَّ بناء الكون وإيجاد الخلق فيه هي أحداث أفعال موصولة بظرف زمني محدد؛ ومن ثم جسدت صيغ الفعل وأحداثه متواليات هذه الأحداث وحصولها أكثر من صيغ الجملة الاسمية التي تفيد الثبات.

ثانيًا– إن بزمن حصول الفعل وفاعله نعايش الحدث وأحواله أكبر وأكثر ..

ثالثًا– تفيد متواليات أحداث الأفعال عدم ديمومة الموجودات وثباتها، وتؤكد على متغيرات أحوالها وصفاتها بين العدم والوجود، وبين الحياة والموت، وبين الإيجاب والسلب، وهذه كلها

معانٍ أساسية في استدلالات الآيات في حجاجها المعنيين بالخطاب في هذه السورة..

رابعًا- إن ذكر الفعل يستدعى معه فاعله، وهو موضوع أساسي في حجاج الآيات، وفي تأكيدها على قدرة الله (تعالى) المطلقة في الخلق، وفي البعث –كذلك- بعد الموت .. وهذا الفاعل ورد بضمير الجمع الذي يؤكد معاني الجلال والعظمة والتقدير أكثر وأكبر من المفرد، وهذا ما يناسب مقامي الله (سبحانه وتعالى).

خامسًا- ناسب ذكر الفعل المضارع "أَلَمْ نَجْعَل؟!" المصنوعات الحَرِيَّة بدقة التأمل، واستخلاص الاستدلال؛ ليكون إقرارهم على بصيرة، فلا يجدوا إلى الإنكار سبيلاً، وجيء بفعل المضي في: "خَلَقْنَاكُم أَزْوَاجًا" وما بعده؛ لأن مفاعيل فعل "خلقنا" وما عطف عليه ليست مشاهدة لهم[31].

"كلا سيعلمون":

ونجد في قوة جرس صوت الحرف ومعاني الزجر مؤثرة في ردع المخاطبين في "كَلَّا"، ثم في إعادة ذكر: "**ثم كَلاَّ سَيَعْلَمُونَ**" ارتقاء في الوعيد والتهديد؛ لأن "ثم" عطف للترتيب الرتبي، ومعناه أن مدلول الجملة الثانية المعطوفة على سابقتها أرقى رتبة في الغرض من مضمون الجملة التي قبلها، وأقوى وعيداً[32]، ويفيد حذف مفعولي يعلمون في: "**كلا سيعلمون**" أن كل شيء يمكن أن يعلمه الإنسان، أو يتعلمه في قريب الزمان أو بعيده داخلٌ في هذا السياق، أو محتمل أن يكون في مفعولي يعلمون"[33].

"جزاءً وفاقًا" – "جزاءً من ربك عطاءً حسابًا":

إن ذكر الشيء موصول بثمرة فعله يفيد الاستدلال ويؤثر في المعنيين بحجاج الآيات، ومن ثم ورد – في الآيات- ذكر مآل أهل الحق والإيمان، في مقابل ما يؤول إليه حال أهل الكفر والإلحاد، وذكر صاحب العطاء في أهل الجنة: "من ربك"؛ لأن المقام مقام تكريم أهلها وتشريفهم، فكان التصريح بصاحب هذا العطاء تكثيراً لفضل الله (تعالى) وكرمه وزيادة فيه؛ لأن ذكر المُعْطِي فيه إشارة لمقدار هذا العطاء، ثم أكَّد معاني سعة العطاء وتعدده وكثرته ورود مفردة "عطاء" بصيغة النكرة؛ لتفيد معاني التعدد والتنوع والكثرة، مع أناقة في التعبير، وجرس صوتي مؤثر في تجانس مفرديتي:(جَزَاء) و(عَطَاء)[34].

31 ينظر، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30، ص:29

32 ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30، ص 12.

33 أمين، بكري شيخ: التعبير الفني في القرآن الكريم، ص 255.

34 ينظر، قطب: التصوير الفني في القرآن، ص 75.

وناسبت دلالات الربوبية في "رَبّ" معاني الجزاء والعطاء، ثم في حصر الخطاب في رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في "رَبِّكَ" – فيه إشارة إلى أنَّ نعم الله (تعالى) ومنحه موصولة بإيمان الناس برسوله إليهم، وتنفيذ دينه فيهم[35] .. ثم يأتي التعقيب بـ :"رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن" لبيان حقيقة الربوبية الواحدة التي تشمل الإنسان، كما تشمل السموات والأرض، وتشمل الدنيا والآخرة كذلك؛ ومن ثم تعبر عن السياق العام للنص القرآني.

"ذلك اليوم":

إن الإشارة بـ "ذلك" إلى دلالة "اليوم" المتقدم ذكره في: "إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا" فيه استحضار هذا اليوم بالإشارة إليه، وتأكيد على أن المشار إليه حقيقة حاضرة ممكنة المشاهدة والوصف، ثم يتأكد حقيقة هذا الحضور أكثر وأكبر بإضافة دلالة "الحق" في وصفه، فورد "اليوم الحق"، ثم تُضَاف دلالة العظمة لهذا اليوم وشدة وقعه على الخلق في تعريفه بالألف واللام؛ لتأكيد الصفات المشار إليها فيه، وكأن ما عداه من الأيام المشهورة في تاريخ البشر غير ثابت الوقوع: (يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفّاً لا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً (38) ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآباً (39)).

إن دلالات التهديد والزجر في: "كلا سيعلمون "، "ثم كلا سيعلمون" التي وردت في مطلع السورة موصولة بمعاني: "يوم ينظر المرء ما قدمت يداه، ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابًا" التي وردت في خواتيمها، وتناسبها[36]، إذ تلقي خواتيم السورة بخاتمة حياة من كفر بالحق وجحده، وتلقي بظلال الندم الشديد الذي يتمنى فيه الكائن الإنساني أن ينعدم ويصير إلى عنصر مهمل زهيد[37]، وكأن هذه النهاية تحقيق لما أشارت إليه السورة في بدايتها من حقائق، وحصول العلم الذي حذرت منه في: "**كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون**"، ويزيد من تأكيد معاني الحضور لهذه الحقيقة الفعل المضارع: "ينظر" و "يقول".

المستوى الثالث:

35 ينظر، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص 47.

36 ينظر، الزمخشري: الكشاف في حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، ج4، ص 27.

37 قطب: في ظلال القرآن الكريم، مجلد 6، ج30، ص 3808-3809.

في بنية الحجاج الفنية:

إن هذا النوع من الحجاج هو الأكثر تأثيرًا في المتلقي، وتجسيداً للحقائق ومعانيها، سنبرزها في الآتي:

"وجعلنا الليل لباسًا":

إن ذِكْر: "الليل لباسًا" ورد في سياق ذكر الله (تعالى) نعمه على الإنسان، وفضله عليه بِمِنَحِه الكثيرة والوفيرة، فشبه "الليل" بـ"اللباس"، وهو محمول على معنى ما يلبسه الإنسان من الثياب فيكون وصف الليل به على تقدير كاف التشبيه البليغ، ويفيد الاستدلالات الآتية.

أولًا- إن الليل ساتر للإنسان كما يستره لباسه؛ ومن ثم كان في هذا مشابهة في الرفق باللابس والملائمة لراحته؛ إذ إن الليل فيه راحة الإنسان، وهو محيط بجميع حواسه وأعصابه ..

ثانيًا- إن في اللباس وقاية لصاحبه، وكذلك الليل يقي الإنسان من الأخطار والاعتداء عليه، وكان العرب لا يغير بعضهم على بعض في الليل[38].

ثالثًا- وتقديم الليل في مراتب الذكر قبل ذكر النهار موصول بالحقيقة الكونية التي فيها حضور لليل أكثر من النهار، فالليل في الكون يزيد عن نسبة (70%)، وكذلك ذكر الليل يتسع للمادي والمعنوي: فالجهل ليل، والحيرة والشك ليل كذلك، والكفر ليل، وبهذا تلتقي هذه الصورة مع فكرة الشك والاختلاف عن اليوم الآخر والبعث بعد الموت التي هي أسّ موضوع السورة وأساسه ..

"وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا":

إن الاستعارة من وسائل الحجاج التي تفيد في إقناع المتلقي والتأثير عليه، يقول الجرجاني: "فقد حصل من هذا الباب أن الاسم المستعار كلما كان قدمه أثبت في مكانه كان موضعه من الكلام أضمن به، وأشد محاماة عليه .. فأمر التخيل فيه أقوى، ودعوى المتكلم له أظهر وأتم"[39]، وتكتسب الاستعارة تأثيرها في المخاطب وتثير انتباهه بغرابة تصويرها للمعنى، وبعدها في التعبير عن العادي والمألوف[40]، وهذا حاصل في هذه الصورة الاستعارية؛ إذ نجد فيها من معاني الاستدلال وجمال التأثير الآتي:

أولًا- استعارة البناء المادي المحسوس لبناء السماء ؛ومن ثم تجسيد الحقيقة الغائبة وغير

38 ينظر، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج3، ص 20-21.

39 الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، تح: عبد الحميد الهنداوي، ص:279.

40 درنوني: الحجاج في النص القرآني، ص:78.

المدركة بالحقيقة التي ندركها ونحس بها وتراها أعيننا، وهو البناء المادي المعروف؛ وجامعهما هو القوة، والتماسك، والإتقان؛ وبهذا تتعزز معاني القدرة المطلقة لله (تعالى) في خلق الموجودات الكونية العظيمة، وتبرز معالم الإتقان لهذا الكون وإحكامه ..

ثانيًا- كانت الإشارة الحسية أقرب لحس المخاطب، وإلى تكوين صورة مجسدة لتناسق الكون وترابطه؛ ومن ثم التأثير فيه .

ثالثًا- إن دلالة المفردة "فوق" تشير إلى الفضاء الفسيح فوقنا حيث لا قواعد، ولا أعمدة، ثم يقترب الأداء اللغوي في تأثيره على المخاطب أكثر وأكبر، فيُخَصّص توجيه الخطاب بضمير المخاطبين المعنيين بخطاب الآيات، والمُسْتَهْدَف التأثير فيهم فورد: "فَوقَكُمْ".

رابعًا- عقب ذكر "فوقكم" بذكر "سبعاً" ولم يرد ذكر "السماء" لاستدعائها في السياق دون تصريح بها؛ ومن ثم حصرت الآية ذهن المخاطب في صفة هذه السبع لا في اسمها فذكرت "شِدَادًا"، وبهذا تنقطع أحوال الوَهَن وصفات الضّعف التي قد ينشغل بها الذهن لهذه السماء حال ذكر "فَوقَكُم سَبْعًا"، ويتأكد قوة البناء لها وشدته بإضافة هذه الصفة لها .

المستوى الرابع:

في بنية الحجاج المنطقية:

نبرز في هذه الفقرة الدلائل الكونية ونظامها المنطقي الدقيق الذي يجمع بينها، ونناقش مراقي سلمها الحجاجي، ومراتب عناصره في الآتي:

السلم الحجاجي:

عندما تقوم بين الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية ما علاقة ترتيبية معينة فإن هذه الحجج تنتمي إلى السلم الحجاجي[41]؛ فالسلم الحجاجي بنية متنامية لمراتب الحجج، وبالضرورة لابد أن يتسم بسمتين[42]، الأولى: كل دليل يرد في درجة من السلم الحجاجي يكون الدليل الذي يعلوه أقوى منه، والأخرى: إذا كان الملفوظ "ب" يؤدي إلى النتيجة "ن" فهذا يستلزم أن "ج" و "د" الذي يعلوه درجة يؤدي إليها؛ ومن ثم يعمد السلم الحجاجي إلى معطيات مراتب تكوينية لغوية وواقعية، تعمق فكرته، وتفصل حقائقها، وتقوي تماسك عناصره التكوينية لغويًّا

41 علوي : الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص:18

42 ينظر، علوي: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ص:58

وواقعيًّا .

ويبرز في دلائل التكوين اللغوي والوجودي ومراتبهما العلاقات الآتية:

أولًا– علاقة الاحتواء:

إذ بدأت الآيات بذكر الأرض، والعلاقة التي تقوم بينها وما ذكر بعدها من جبال وإنسان هي علاقة الاحتواء، والإنسان يحوي النوم وهو يحتويه كذلك، والليل يحوي النائم ويغشى الحياة وأشياءها ويحتويها، ثم في مقابل هذه الدلائل الأرضية دلائل السماء، إذ نجد علاقة الاحتواء ظاهرة في أشيائها، فالسماء تحتوي ما بعدها من شمس، ومعصرات، وماء، ثم المعصرات تحتوي الماء، والماء يحوي مادة الحياة للموجودات النباتية والحيوانية، وهذا الاحتواء رتبيٌّ، أي كل سابق يحتوي لاحقه في تَرَقٍّ رُتَبِيٍّ من الأدنى إلى الأعلى، أو من القليل إلى الكثير، أو من الأصغر إلى الأكبر .. ونحو هذا.

ثانيًا– جماليات التناسق والتوازن:

تُبْرز التقابلات بين دلائل مشهديّ الأرض السماء توازنًا بديعًا، مع تَرَقٍّ في الذكر لموجوداتهما، فذُكِرَت السماء، فالشمس، فالمعصرات، فالماء، في مقابله ذُكِرَت الأرض، فالجبال، فالإنسان، فالليل والنهار، فاتَّزن بهذا التقابل البديع هذان المشهدان، ثم اتصل هذا التوازن بجماليات التناسق لأجزاء هذين المشهدين، إذ ورد توزيع أجزاء هذين المشهدين في حيز مكاني محدد، وبنسبٍ لا يزحم بعضها بعضًا، مع التَّدَرّج في الظلال الذي يحقق الجو العام المتسق مع الفكرة والموضوع [43].

وأخذت الآيات توجّه للنظر في موجودات السماء حتى وجَّه المخاطبين للنظر في دلائل السحاب والمطر، ثم إلى ما يخرج بهذا الماء من الأرض من بدائع الصنائع ومنتهى المنافع فإذا هم ينظرون من حيث صدروا [44]، وهنا تَأَمَّل تتابع استحضار أشياء الوجود ونسق عرضها الرتبي؛ ومن ثم كيف تبدو ماهية الإنسان ودوره فيها، والحيز الذي يشغله بينها في هذا الوجود، وفي هذا يتأكد الآتي:

أولًا– استثارة المخاطب وتفعيله لتتبع تكوينها العظيم، وعلاقاتها الفاعلة التي تحقق فكرة وتعالج عقيدة.

ثانيًا– الإيحاء بالقصدية من إيجاد الوجود، والغاية منه، إذ إن هذا التناسق البديع، والبناء

43 ينظر، قطب: التصوير الفني في القرآن، ص 97.

44 ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص 28.

المنظم، والنظام الدقيق يتسع لبنية الكلمة، ويمتد لأشياء الوجود؛ ليجافي العبثية من خلقها، ويؤكد القصدية من خلقها.

ثالثًا– علاقات التنامي الرُّتَبِي:

نجد بين هذه الدلائل الوجودية علاقات توالدية، أي ميلاد اللاحق من السابق، أو نتيجة منه؛ ومن ثم يأتي السابق في السلم الحجاجي لاحقاً له في المبنى اللغوي وفي زمن الوجود .

إن وجود الإنسان غير متحقق قبل وجود الأرض؛ ومن ثم ذُكِرَت الأرض ودلائلها القريبة إلى الحس والنفس، ثم ذكرت السماء وهو فضاء واسع يحوي الشمس "السِّرَاج الوَهَّاج"، ثم إن للشمس فاعلية في موجودات أخر، فهي سبب إثارة السحب "المعصرات"، والسحب سبب حصول الماء "وَأَنزَلْنَا مِنْ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا"، والماء مصدر الحياة "لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وجَنَّاتٍ أَلْفَافًا"؛ ومن ثم جسدت البنية اللغوية متواليات سببية حاصلة في واقع الحياة، وفي هذا ما يؤكد قدرة الله (تعالى) المطلقة في الخلق، وفي تدبيره حاجاتهم، وتقديره أرزاقهم؛ ومن ثم تلمس القلب بلمسات موحية بما وراء هذه الحياة من قصد وغاية[45].

ونجد –كذلك– متواليات لمراتب حياة تقوم على علاقات سببية، تبدأ من الميْتِ إلى الحياة ثم إلى حياة أكبر وأكثر، في: "**لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا، وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا**"، فالنبات والجنات لازم لها جراثيم بذرية لكي تطلع منها فيبقى الحبّ هو الأصل، وهو مقصود السياق، ومن الحب يكون النبات، ومن النبات يكون الجنات الألفاف؛ وبهذا تأخذ دلائل الوجود في الآيات صيرورة وتحوّل من طور لآخر.

وإن النبات يمثل حياة مصغرة للحياة الكبرى للموجودات كلها، وموت الحب موضع الشاهد في هذا السياق .

ومن صور التنامي الرتبي في زمن حصول الموجودات ما نجده في ذكر الجبال بعد الأرض، ثم ذكر الليل والنهار بعد ذكر الأرض؛ لأنهما حاصلان بحصولها، ثم كان ذكر الإنسان بعد هذا كله؛ لأن وجود الإنسان غير ممكن الحصول قبل حصول الأرض وليلها ونهارها .. وكذلك في ذكر الجبال بعد الأرض كونها عامل ثباتها وبقائها، وذكر الإنسان بعد ذكر الجبال والليل والنهار والنوم لأنها عوامل بقائه وحياته في الأرض .

وبعد هذا التنامي في الذكر لمكونات البنية الموصولة بالموجودات في واقع الحياة، نجد بعدها ذكر أحداث نهاية الكون، في سياق تتصل فيه حركة البناء في صعودها الإيجابي بالفناء

45 قطب: في ظلال القرآن، مجلد6، ج30، ص 3809.

والتلاشي لأشياء الكون، وتمتد النهاية لكل الموجودات وتشملها؛ وفي هذه النهاية بيان لاستئناف حياة أخرى غير هذه الحياة.

رابعًا– علاقات التناسب:

إن من مظاهر التناسب الذي له أثره على المتلقي الآتي:

أولًا– مناسبة المعاني لأحوال الحياة:

فحينما ذكر (مهاد) الأرض ناسبه ذكر النوم، وحينما ذكر النوم ناسبه التعقيب بالليل؛ لأن الليل الزمن المناسب للنوم؛ ومن ثم فإن المهاد، والأوتاد، والتعقيب بالليل، ونوم الذوات يوحي بصورةٍ مكانية كبيرة وفيرة الراحة للاستراحة فيها، وعناصر تحققها هو المكان المناسب وهو الأوتاد، والموضوع المناسب وهو "المهاد"، والزمن المناسب وهو "الليل"؛ ولهذا ورد "نومكم"، وفي مقابل هذه السكنة الأرضية نجد وفرة عطاء السماء، فالشمس، فالمعصرات، فالماء، وهي مقدمات لتحقيق الحياة، وإنبات النبات، وتوفير الطعام لهذا الإنسان؛ ومن ثم تكاملت عوامل البقاء، والحياة الطيبة للإنسان من هذه العوامل الأرضية والسماوية .

ولقد ناسب الاستدلال على حصول البعث ابتداء ذكر خلق الأرض؛ لأنها مكان بعث الخلق وحشرهم فيها؛ ومن ثم كانت أسبق شيء إلى ذهن السامع عند ذكر أمر البعث، وألصق شيء بأحداثه، وذكر الجبال دعا إليها ذكر الأرض، ولتشبيهها بالمهاد الذي في البيت شبهت جبالها بأوتاد البيت تخييلًا للأرض مع جبالها بالبيت ومهاده وأوتاده[46]؛ لتقريب الفكرة الى المخاطب الذي يعايشها في حياته، وعندما ذكر السموات ناسبها ذكر أعظم ما يشاهده الناس فيها وهي الشمس، ففيها مع عِبرَة الخلق والتكوين على تلك الصفة، وفضل الله على الناس باستفادتهم منها[47].

ثانيًا– التناسب النفسي:

نجد صوراً من التناسق النفسي الدقيق لمراتب الأفكار وتواليها، وكأنها إجابات أسئلة تخامر النفس عند سماعها مضامين الآيات، فمثلاً في: "إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا"، يَرِدُ سؤال عن: لمن هذه النار؟.. فنجد التعقيب بالجواب: "لِلْطَّاغِينَ مَآبًا"، ثم يَرِدُ تساؤل عن طبيعة العذاب ومدته ..؟، فنجد التعقيب بعدها بالجواب: "لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا، لا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا، إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا".. ثم قد يرد سؤال عن الحكمة من هذا كله ..؟ .. فنجد التعقيب

46 ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص: 15.

47 المرجع نفسه.

بعدها بذكر: "جَزَاءً وِفَاقًا، إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا، وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا".

المستوى الخامس:

في الإطار الكلِّي للسُّورة:

إن الاطار العام للسورة تشكله ثنائيات عدة، أبرزها الآتي:

أولًا– ثنائيات دلائل الموجودات:

لقد ورد توزيع المتواليات الرتبية من قوله (تعالى): ''أَلَمْ نَجْعَلْ الْأَرْضَ مِهَادًا'' إلى قوله (تعالى): ''وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا'' في ثنائيات، وهي ثنائية الليل والنهار، وثنائية السبات والمعاش، والذكورة والأنوثة، ثم تتسع ثنائيات بناء السورة للأرض وما فيها من موجودات، في مقابل السماء وما فيها –كذلك– من موجودات ..

ثانيًا– ثنائية المظْهَر والمُضْمَر:

ونجد في معطى السورة الكلي ثنائية المُظْهَر والمُضْمَر، فاستدلالات الحجاج بدلائل الوجود الكونية التي أشارت إليه الآيات في قوله (تعالى): "أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ؟!" .. حتى قوله: "وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا؟!" مُظْهَرَةٌ، وهذه الدلائل المُظْهَرَةُ موصولة بالحقائق المضْمَرَة في النفس والفكر التي تستهدف السورة جلاء الحق فيها، ودفع جَهْلِها به، وهذا المضْمَر هو موضوع السورة الرئيس الذي أشارت إليه في مطلعها؛ ومن ثم ندرك عمق الخطاب القرآني وشموله، فهو يصف أحوال النفس المُضْمَرة كما يعالج أحوالها الظاهرة، وكان لهذا أثره في توظيف الخطاب القرآني أساليب متعددة ومتنوعة، تؤسس للفَهْمِ، وتوجه المعنيين بالخطاب للأخذ بقضيته، وتحقيق مقاصده .

ثالثًا– ثنائيات البناء والهدم:

ويبرز في الآيات حركة أحداث الفعل في اتجاهين متناقضين الأول في البناء في مقابل آخر في الهدم، إذ نجد في الآية: "ألم نجعل الأرض مهادًا ؟!" حتى الآية "وجنات ألفافًا" معاني البناء والتكوين، وهذا التنامي والبناء في الحياة وموجوداتها يقابله في اتجاه آخر أحداث "هدم" للحياة، وتلاشي الموجودات وذهابها، في: (يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا)؛ ومن ثم يتأكد من هذه المعاني الحقائق الآتية:

أولًا- زمنية الموجودات في هذه الحياة، وعدم ثبوتها على حالٍ واحد.

ثانيًا- إن فكرة (إيجاد الحياة) أساسية في الأداء اللغوي للسورة؛ ومن ثم ناسب أن تأخذ مشاهد دلائلها مساحة أكبر، وتفصيلاً أكثر؛ لأنه موضوع الحجاج، ومادة الاحتجاج والاستدلال.

ثالثًا- إن التناسق بين أشياء الوجود وتكاملها آية من آيات الله الدالة على قدرته النافذة فيه.

رابعًا- تنبيه المخاطب إلى القوة الفاعلة لإيجاد الوجود وبنائه، باستحضارها في بنية الفعل المبني للمعلوم: (نجعل، وخلقنا، وجعلنا، وبنينا، وأنزلنا، لنخرج)، أما في سياق الهدم فكان مقاصد السياق تكثيف دلالة التلاشي للأشياء وذهابها؛ ولهذا بنيت الصيغ الفعلية للمجهول:" يُنْفَخُ، فُتِحَت، سُيِّرَت".

وتشكل الإطار العام للسورة –كذلك- تحولات في الأداء اللغوي المعبرة عن معاني كثيرة، أبرزها:

أولًا- التحوّل في السرد والترتيب:

"إن نموذج الحجاج هو قياس التمثيل، إذ المعروف أنه هو الاستدلال الذي يختص بالخطاب الطبيعي، في مقابله البرهان هو استدلال يختص بالقول الصناعي"[48]؛ وبهذا فإن ذكر مثال الشيء فيه بيان لهذا الشيء وحالاته وصفاته؛ ومن ثم عدل السياق القرآني عن الجواب عن تساؤلهم عن النبأ العظيم مراعاة لحال المخاطبين النفسية والفكرية، ليمثل بدلائل الوجود، ويذكر "ما هو واقع بين أيديهم وما حولهم وفي أنفسهم، وما في الكون من أمر عظيم كذلك، ليدل على ما وراءه ويوحي بما سيتلوه[49]، فورد قوله (تعالى): (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا)؛ إذ تحث معاني هذه الآيات على التفكر في حقائق العين لتأكيد حقائق الغيب؛ وبهذا لم يبعد السياق القرآني عن القصد

48 طه عبد الرحمن: اللسان والميزان ،ص: 232

49 قطب: في ظلال القرآن الكريم، مجلد 26، ج30، ص 3802.

بهذا العدول، وإنما اقترب منه بإيجاد دليل القصد"[50]، فلما أخذهم بالحجة، واستثار النفوس بجلاء الحقيقة، تحول إلى تفصيل ما تساءلوا عنه وبيَّن أحواله، فذكر نفخ الصُّور، وذَهَاب الكون، ثم ورد ذكر يوم الفصل وأحوال الخلق فيه.

ثانيًا– التحول في جرس الصوت:

ونجد لجرس صوت حروف الفاصلة له أثره ودلالاته[51]، إذ نجد جرس صوت حروف الفاصلة في: (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ * كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ) هي: "**الواو + النون**"، ونلحظ في ضَمِّ الشفتين بنطق صوت حرف الواو، وكذلك ثقل صوت هذا الحرف، مع صوت حرف النون بعده يشكّل جرسًا صوتيًّا خافتًا ومكتومًا، كأنه يحاكي الفكرة الغائبة والمضمرة في القلوب، والمحبُوسَة –كذلك– في النفوس، ثم عدل عن صوت هذه الفاصلة الثقيل في حال الانتقال إلى دلائل الخلق الظاهرة في:(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ **مِهَادًا** * وَالْجِبَالَ **أَوْتَادًا** * وَخَلَقْنَاكُمْ **أَزْوَاجًا** * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ **سُبَاتًا** * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ **لِبَاسًا** * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ **مَعَاشًا** * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا **شِدَادًا**.. الخ)، إذ نجد جرس صوت الفواصل يوقظ الحس، ويشد النفس لقوته، وذلك لجرس أصوات حروف الدال والجيم والتاء والسين والشين .. وانفتاح صوت حركة الفتحة في حروف الفاصلة وامتداداتها الصوتية الطويلة التي تناسب عرض الحجج وتقديم دلائلها؛ ومن ثم حصل التأثير على المخاطب بدلائل الموجودات المشاهدة، وبشدة جرس أصوات حروف الفواصل التي استمرت حتى أُسْدِل الستار على أحداث هذه السورة ومعانيها، في نبرةِ يأسٍ ملهوفةٍ، وأمنية تحشرج بها صدور المنكرين للحق، فتقول: "يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا".

رابعاً– الخاتمة:

يخلص البحث إلى التأكيد على أن هذه "الجولة التي تنتقل في أرجاء هذا الكون الواسع العريض في سورة النبأ، وهذا الحشد الهائل من الصور والمشاهد فيها، تُذْكَر في حيِّزٍ ضيق مكتنز بالألفاظ والعبارات، مما يجعل إيقاعها في الحس حادًا ثقيلًا نفاذًا كأنها المطارق المتوالية بلا فتور، ولا انقطاع.."[52].

ولقد تأكد للبحث أن **التمكن الصوتي** لنهاية فواصل الآيات هو صوت الفتح، في

50 الشعراوي: المنتخب، ج2، ص 46.

51 قطب: التصوير الفني في القرآن الكريم، ص 86.

52 قطب: في ظلال القرآن، مجلد 6، ج30، ص 3804.

الحرف الأخير للفاصلة، وأن الأصوات حروف الفاصلة الأخيرة الغالبة، هو صوت حرف "الباء" الذي ورد في (17) فاصلة، ثم يأتي بعد هذا الحرف صوت حرف الدال الذي ورد في (4) فواصل، ومثله صوت حرف النون، وصوت حرف الجيم، ثم صوت حرف التاء الذي ورد في (3) فواصل، ومثله صوت حرف القاف، ثم صوت حرف الميم الذي ورد في فاصلة واحدة فقط، ومثله صوت الفاء، وصوت السين، وصوت الشين، وصوت الزاي..

ونلحظ أن **للتمكن الصوتي** في الفواصل إيقاعًا جماليًا مؤثرًا ومفيدًا، وعلته ثلاثة أمور، **الأول**: حركة فتح الحرف الأخير من الفاصلة وامتداداته الصوتية الطويلة، وهذا مناسب لمعاني البيان وحججه، **والثاني**: هو تجانس حركات أوزان الصيغ المشتقة المكررة وسكناتها في نهاية الفواصل، وأكثرها صيغة **"فعَال"** التي وردت في سبع عشرة فاصلة، وهي: "سبات، ولباس، ومعاش، وشداد، ونبات، وسراب، وشراب، ووفاق، وحساب، وكتاب، وعذاب، ودهاق، وحساب، وخطاب، وصواب، وتراب"، ثم صيغة **"أفعال"** التي وردت في ثماني فواصل، وهي: "أوتاد، وأزواج، وألفاف، وأفواج، وأبواب، وأحقاب، وأعناب، وأتراب"، ثم صيغة **"فعَّال"** التي وردت في خمس فواصل فقط، وهي: "وهّاج، وثجّاج، وغسّاق، وكذّاب، وكذّابا".

والثالث **والأخير**: هو تكرير صوت الحرف الأخير نفسه، في متواليات فواصل عدة؛ ومن ثم يشكل صوت الحرف المكرور في نهاية مفردة الفاصلة مجموعات صوتية متجانسة، أبرزها مجموعات صوت حرف "الباء"..

وتظهر مجموعات الأصوات المتجانسة في نهاية الفواصل في متواليات صوتية كالآتي:

"ن م ن ن ن د د ج ت س ش د ج ج ت

ف ت ج ب ب د ب ب ب ق ق ب ب

ب ب ز ب ب ق ب ب ب ب ب ب ب"

ولقد ظهر في البحث أن تعديد مفردة دليل **تمكنها الدلالي** في السورة؛ ومن ثم فإن مفردتي "جعل" و"كان" متمكنتان دلاليًا، لتعديد ذكرهما في السورة، إذ وردت "جعل" مُظْهَرَة خمس مرات، وناسبت معاني البناء والخلق والتكوين التي وردت فيها، ووردت "كان" ست مرات، وناسبت المعاني التي وردت في أحوال نهاية الكون، وقيام القيامة، وتعذيب المكذبين .

وتأكد للبحث –كذلك– أن في البنية الاستدلالية في سورة "النبأ" تغليبًا لصيغ الأفعال في بداية الآيات، وهذه الأفعال تؤدي وظيفة حجاجية، تفيد في توجيه المخاطب، وتؤثر فيه،

وإن صيغ الفعل في مفتتح البُنَى التركيبية لمعاني تكوين الكون، وإيجاد الخلق، وكذلك في آيات هدم الكون، وذهاب نظامه ودماره تصور أحداثها، وتجعلنا نعايش أحوالها أكبر وأكثر .

وظهر في البحث تميز البنية التركيبية في الآيات بأمرين، الأول: خضوع حججها للترتيب والتنظيم، والآخر: التكثير لمشاهد الحياة في الآيات، والتعبير المناسب عنها، وفي حيِّزٍ محدود؛ وثمرة هذا هو الإيقاع السريع لأداء السورة، والتكثيف الكبير لمعاني الآيات وصورها التعبيرية الموصولة بواقع الحياة .

وظهر في البحث –كذلك– أنه كلما اتسعت البنية اللغوية تعددت آليات بيانها وتنوعت؛ ومن ثم قَوِيت حجتها وتأثيرها، وأن الحجاج في سورة النبأ أخذ بقوة بيان أداء اللغة، ثم بما تؤول إليه من حقائق الوجود، وَمَشَاهد الحياة الحاضرة والملموسة للاستدلال بها على الغيبي وغير المشَاهَد.

وإن العلاقات المنطقية في مُعْطَى البنية اللغوية الموصولة بالكوني والإنساني في واقع الحياة هي مكون رئيس في حجاج السورة وإقناعها العقلي؛ ومن ثم يتصل عالم النص بعالم الحياة وأحوالها ومآلاتها، وتتصل مقدمات سورة النبأ بنتائجها، ودلالات السلب في مطلعها بسلب نهايتها، وهذه المعاني والأحوال تعبر عن مآلات ممارسات الإنسان في حياته .. في مداها القريب والبعيد.

وإن توجيه الآيات للنظر في أشياء الوجود والتفكير فيها، يُقِرُّ بضرورة هذا التفكير ويحدد أهميته؛ ويؤكد أن عظمة الشيء الذي نفكر فيه وقيمته دليل على عِظَم الفكرة الناتجة عن هذا التفكير؛ ومن ثم فإن القرآن يوجه تفكير الإنسان إلى ما هو عظيم في التأمل والنظر، وفي الفكر والتصور .

ويؤكد البحث –كذلك– على أن خطاب القرآن الكريم موجه إلى إنسان الماضي والحاضر والمستقبل، وهو خطاب يُوَصِّفُ أحوالَ النَّفس الإنسانية المضمرة، ويعالج –كذلك– أفعالها الظاهرة، وهو يُوَفِّقُ بيْنَ تداخلات المُضْمَرِ وَالمُظْهَرِ وتفاعلاتهما إيجابًا أو سلبًا؛ وبهذا اتسمت بنية الحجاج القرآني بالشمول، والاتساع، والعمق؛ ووظفت أساليب متنوعة تُؤَسِّس لِفَهْم المتلقي وإقناعه؛ ومن ثم تستنهض تفاعله الإيجابي معها.

خامسًا – المصادر والمراجع:

أولاً– القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

ثانياً- الكتب والمجلات:
ابن فارس: **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط ١، دار الجيل، بيروت ١٩٩١ م.
أبو البقاء الحسيني الكفوي: **الكليات**، المطبعة العامرة، مصر، ١٢٧٨ هـ.
أرسطو: **الخطابة**، تح: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1959م
إيفانوكس: **نظرية اللغة الأدبية**، ترجمة: حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ط1، 1988.
إيمان درنوني: **الحجاج في النص القرآني** (سورة الأنبياء نموذجاً، اطروحة ماجستير، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر.
بكري شيخ أمين: **التعبير الفني في القرآن الكريم**، دار العلم للملايين، ط7.
جار الله محمود بن عمر الزمخشري: **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، 2009م،
جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، تح: مركز الدراسات القرآنية، نشر: مجمع الملك فهد، سنة 1426م.
جميل عبد المجيد : **البلاغة والاتصال**، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 2000م
حافظ إسماعيل علوي: **الحجاج مفهومه ومجالاته**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2010م .
حبيب أعراب: **الاستدلال الحجاجي**، مجلة عالم الفكر، مجلد 30، ع1، 2001م
الحواس مسعودي: **البنية الحجاجية في القرآن الكريم** . سورة النمل نموذجًا''، مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وآدابها، العدد12، ديسمبر1997م
خليفة بوحادي: **اللسانيات التداولية**، مع محاولة تأصيل في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، ط1، 2009م .
الرئيس ابن سينا: **الشفاء (كتاب الجدل)**، المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٥ هـ .
سيد قطب: **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، بيروت، ط16، 2002م.
سيد قطب: **في ظلال القرآن**،، ط ١١، دار الشروق، بيروت ١٩٨٥ م.
صابر الحباشة: **التداولية والحجاج ومداخل ونصوص**، صفحات للطباعة والنشر، سورية، ط1، 2008
طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998م.
عبد الحليم بن عيسى: البيان الحجاجي في إعجاز القرآن الكريم – سورة الأنبياء نموذجاً، مجلة التراث العربي، ع102، نيسان 2006م .
عبد القاهر الجرجاني: **أسرار البلاغة**، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.
عبد الهادي بن ظافر الشهري: **استراتيجيات الخطاب**، دار الكتاب الجديد، ط1، 1998م
علي بن محمد بن علي الجرجاني : **التعريفات**، تح: إبراهيم الإبياري، دار اللسان العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1992م.
محمد الطاهر بن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ط ١، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤ م.
محمد بن مكرم بن منظور : **لسان العرب**، تح : عبد السلام محمد هارون، دار صادر، بيروت، مج 2، ط1، 1997م .

محمد سالم ولد سالم ولد محمد الأمين: (**مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة**)، مجلة عالم الفكر، م28، ع3، يناير- مارس 2000م

نجم الدين الطوفي: **عَلَم الجذل في علم الجدل**، (بدون تاريخ ودون طبعة).

نعمان بو قرة : **نظرية الحجاج**، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، العدد 407، آذار 2005 .

ثالثًا- المراجع غير العربية:

Perelman et Tyteca , Traite` de 1`Argumentation, e`dition de 1 Universite` de Bruxelles, 5 eme e`dition, 1992.

Michel Meyer, Questions de R he`torique, Paris: 1993.

Michel Meyer, Logigue, Langage et Agumention, e`dition Hachett:1982, -.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

GENEL İLKELER

1. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.
2. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makalelerinin yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımlarını ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
3. Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
4. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dilleri Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanan yazılar iade edilmez.

YAYIN İLKELERİ

1. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı sağlama özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
2. İslami İlimler Araştırmaları Dergisine gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
3. Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
4. Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu yönde görüş belirtmesi gerekir.

5. İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
6. Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
7. "Düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
8. Düzeltmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

1. Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak iiadeditor@adiyaman.edu.tr adresine isimsiz olarak (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
2. Arapça makaleler Microsoft Word Traditional Arabic yazı stili ile, ana metin: 16 punto, dipnot: 12 punto, paragraf aralığı: Önce 0 nk - Sonra 0 nk şeklinde hazırlanmalıdır.
3. Türkçe ve İngilizce makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Alt Kenar Boşluk	3 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	3 cm
Yazı Tipi/ Yazı Stili	Times New Roman
Yazı Boyutu (ana metin)	12
Yazı Boyutu (dipnot metni)	10
Özet Boyutu	10
Paragraf Aralığı	Önce 0 nk - Sonra 6 nk
Paragraf Girintisi	1,25 cm
Satır Aralığı	1.15 Aralık

4. Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 100-150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi verilmelidir. Türkçe, Arapça ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
5. Makale başlıkları Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

6. İlahiyat çalışmalarında yaygın olarak kullanılan "Geleneksel Kıta Avrupası Sistemi" kaynakça sistemi olarak kullanılmalıdır.
7. Makalelerde yapılan atıf sistemlerinde sadece tek bir formata bağlı kalınmalıdır. Her makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmak zorundadır.
8. Eser künyeleri kaynakçada ve ilk geçtikleri dipnotta tam olarak verilmeli, ikinci ve sonrasında ise kısaltılarak verilmelidir.

DİPNOT VE KAYNAKÇA OLUŞTURMA

Kitap (Tek Yazarlı)

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Kitap (İki Yazarlı)

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Kitap İçi Bölüm

Koç, Mehmet Akif, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Çeviri Kitap

Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 2011.

Editörlü Kitaplar

Koç, Mehmet Akif, "Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri", (ed. Mehmet Akif Koç), *Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1*, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

İki ya da Daha Fazla Ciltten Oluşan Kitaplar

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.

İlk Dipnot: Gönderme: el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Kur'ân*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983, c. II, s. 201.

Makale

Esen, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri", *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

İlk Dipnot: Esen, Muammer, "Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri", *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79, s. 70.

Tez

Akyüzoğlu, Hüseyin, *Taberî Tefsiri'nde Garîbu'l-Kur'an*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004

Bildiri

İlk Dipnot: Kalın, İbrahim, "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", (ed. Lütfi Sunar), *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu*, (s. 169-183), İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2007, s. 180.

Ansiklopediler

Çelebi, İlyas, "Sıfat", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 100-106.

Web Sayfası

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)

THE PRINCIPLES OF PUBLISHING AND WRITING

GENERAL PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Sciences Researches is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in May and November.
2. The Journal of Islamic Sciences Researches, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. The journal welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
3. All submitted works are published by the approval of editorial board.
4. All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
5. The languages of the journal are Turkish, Arabic and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Published manuscripts will not be returned.

PUBLISHING PRINCIPLES

1. Articles submitted for the consideration of publication in The Journal of Islamic Sciences Researches must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the concerned area. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date have to be stated as a footnote.
2. Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
3. Upon the decision of the referees, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
4. The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
5. If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
6. If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

7. If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

8. If the referees want to see the corrected article again, it is sent back to them.

WRITING PRINCIPLES

1. Manuscripts must be submitted to the editor via the e-mail iiadeditor@adiyaman.edu.tr (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word. The article paper must not contain the writer(s) name.

2. The Arabic articles should be prepared in Microsoft Word Traditional Arabic: Main text: 16; footnote: 12; paragraph space: before: 0 nk-after 0 nk.

3. The Turkish and English articles should be prepared in Microsoft Word and page structure must be like the following measures:

FORMAT	A4 Vertical
Top margin	4 cm
Bottom margin	3 cm
Left margin	3 cm
Right margin	3cm
Font	Times New Roman
Font style	Normal
Writing size (main text)	12
Writing size (footnote text)	10
Writing size (abstract text)	10
Paragraph spacing	First 0 nk-then 6 nk
Paragraph indent	1,25 cm
Line spacing	1.15 space

4. Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 100-150 words. Turkish, Arabic and English keywords (five pieces) also should be submitted.

5. The title of the articles should be given in Turkish, Arabic and English.

6. The sources should be given according to the “Traditional European Continent System” which is common in the religious studies.

7. Just one style should be followed for references throughout the article and each article should include a “bibliography” at the end.
8. The titles of the sources used should be full in the first footnote and in the bibliography but they should be abbreviated in the second and the following footnotes.

FOOTNOTE AND BIBLIOGRAPHY WRITING PRINCIPLES

Book (one author)

Akoğlu, Muharrem, Mihne Sürecinde Muʿtezile, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Book *(two or more authors)*

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Section in Book

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Translated Book

Ebû Hanîfe, İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İFAV, İstanbul 2011.

Edited Books

Koç, Mehmet Akif, “Tefsirde Keyfîliğin Çaresi: Tefsir Rivayetleri”, (ed. Mehmet Akif Koç), Tefsire Akademik Yaklaşımlar 1, (s. 43-55) Otto, Ankara 2013.

Books including more than one volume

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), Me’ânî’l-Kur’ân, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1983.

First footnote: el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), Me’ânî’l-Kur’ân, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1983, c. II, s. 201.

Article

Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmi Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

First footnote: Esen, Muammer, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb’ın Kelâmi Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), s. 63-79.

Thesis

Akyüzoğlu, Hüseyin, Taberî Tefsiri’nde Garîbu’l-Kur’an, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2004.

Bulletin

First footnote: Kalın, İbrahim, "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", (ed. Lütfi Sunar), Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, (s. 169-183), İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2007, s. 180.

Encyclopaedia

Çelebi, İlyas, "Sıfat", DİA, İstanbul 2009, XXXVII, s. 100-106.

website

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)

شروط الكتابة والنشر

أولاً – المبادئ العامة

1- **مجلة بحوث العلوم الإسلامية**، مجلة علمية أكاديمية محكّمة في مجال الدراسات الدينية، وهي مجلة نصف سنوية، تصدر في شهري أيار وتشرين الثاني.

2- تستقبل **مجلة بحوث العلوم الإسلامية**، بمقالات الباحثين من داخل تركيا وخارجها في مجال الدراسات الدينية التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية، فضلاً عن ترحيبها بالتقارير العلمية، والأبحاث المترجمة، ومراجعات الكتب، وملخصات عن المؤتمرات، أو الندوات العلمية، في مجال الثقافة الإسلامية، وتقدم المجلة دعوة مفتوحة لكل الباحثين المهتمين بهذا المجال، ويمكن لهيئة التحرير أن تقرر ما يمكن نشره في مجالات أخرى.

3- تصدر كافة الأبحاث في المجلة وفقاً لقرار هيئة التحرير.

4- الآراء والأبحاث المنشورة في المجلة تعود مسؤوليتها القانونية والعلمية واللغوية للباحث ذاته، ولا تعبر الأبحاث بالضرورة عن رأي المجلة.

5- تُصدر المجلة أبحاثها باللغات التركية والعربية والإنجليزية، كما تقرر هيئة التحرير النشر في الدراسات التي تُقدّم باللغات الأخرى، ولا تعاد الأبحاث التي تنشر إلى أصحابها.

ثانياً– مبادئ النشر

1- مجلة **بحوث العلوم الإسلامية**، تنشد الأبحاث التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية التي تسهم في مجالها، ويجب ألّا تكون الأبحاث منشورة سابقاً في مجلات أخرى، وألّا يكون البحث مرسلاً لأي مجلة أخرى، كما يجب ألّا يكون البحث تكراراً لأبحاث أخرى. يجب ذكر اسم المؤتمر ومكانه، وتاريخه في الهامش في حال كان البحث يتعلق بإصدارات الندوات العلمية ونتائجها.

2- يجب أن تحقّق الأبحاث المرسلة لمجلة **بحوث العلوم الإسلامية** الشروط المحدّدة شكلاً ومضموناً من قبل هيئة التحرير، كما تُرسل البحوث إلى محكّمين مختصين، ثم تصل التقارير العلمية إلى الباحثين بخصوص أبحاثهم.

3- نتيجة التحكيم ستكون إما قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً لبعض العناصر التي يحددها المحكّمون.

4- لإصدار البحث في المجلة يجب أن يكون رأيُ المحكّمين فيه إيجابيًا.

5- لا تصدر الأبحاث في المجلة إذا جاء رأي المحكمين سلبياً.

6- إذا كان رأي أحد الحكمين ايجابياً والأخر سلبياً، يُرسل البحث إلى محكّم ثالث.
7- بعد إجراء الباحث للتعديلات التي تم طلبها من قبل المحكمين، يُرسل البحث مرة أخرى إلى هيئة التحرير للبت فيه.
8- بعد إجراء التعديلات للبحث يُرسل مرة أخرى للمحكمين لتدقيق البحث بصورته النهائية، إذا أرادوا ذلك.

ثالثاً – شروط الكتابة

1- يرسل البحث مكتوباً بـword Microsoft على البريد الالكتروني iiadeditor@adiyaman.edu.tr، بدون اسم الكاتب، (أما بالنسبة للترجمة يجب أن يرسل النص الأصلي مع الترجمة، أو كل ما يتعلق بالبحث من صور أو مخططات) إلى المحرر.
2- يجب أن يكون بالبحث بـword Microsoft، وبخط Traditional Arabic، النص الأصلي يكون البونت 16، أما الهامش 12، مع وجود فراغ 1.25سم في بداية كل فقرة.
3- ويجب أن تكون قياسات الصفحة وفق الآتي:
قياس الصفحة A4
من الأعلى 4سم
من الأسفل 3سم
من اليمين 3سم
من اليسار 3سم
حجم نص الملخص 12
المسافة بين السطور 1
المسافة بين الفقرات قبل 0 nk – بعد 6 nk
4- يجب أن يكون الملخص باللغتين التركية والإنكليزية بين 100 – 150 كلمة، كما يجب وضع كلمات مفتاحية وتكون على الأقل خمس كلمات.
5- يجب أن يكون عنوان البحث باللغات التركية والإنكليزية، فضلاً عن اللغة العربية.
6- يجب أن ترتب المصادر والمراجع هجائياً بقائمة خاصة في نهاية البحث.
7- يجب أن تكون طريقة كتابة الهوامش واحدة في كل البحث، ثم تذكر كل المصادر والمراجع في نهاية البحث.

8- عندما يرِد المصدر أو المرجع أول مرة يجب أن تذكر معلومات التوثيق كاملة، أما إذا ذكر مرة أخرى يُذكر اسم المؤلف واسم الكتاب بإختصار.

رابعاً – طريقة توثيق المصادر والمراجع

الكتاب (كاتب واحد)

الجابري، مُحَمَّد عابد، نحن والتراث – *قراءات في تراثنا الفلسفي*، المركز الثقافي العربي، بيروت، ~~ط6~~ 1993.

الكتاب (كاتبان)

أوزجان، علي – ككلي، امراح، *فلاسفة مسلمون*، دار تيرا كتاب للنشر، إسطنبول 2015.

فصل من الكتاب

النمر، مُحَمَّد نور، "نظرية المعرفة"، (مش. سليمان الظاهر)، قضايا فلسفية واجتماعية وفلسفية ونفسية، *كتاب الصف الثالث الثانوي الأدبي، وزارة التربية السورية* – المؤسسة العامة للطباعة، دمشق 2012.

ترجمة

فرويد، سيغموند، *وهم الحضارة*، تر: جورج طرابيشي، بيروت 1996.

الكتب (مجلّدات)

الهامش الأول: برهييه، اميل، *تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية*، تر: جورج طرابيشي، بيروت 1987، مج:1، ص. 201.

المقالة

النمر، مُحَمَّد نور، "تقويض الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة"، *نقد وتنوير*، الفصل الأول، العدد 4، 2016، ص. 275 – 293.

صفحة ويب

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)

بسم الله الرحمن الرحيم