

E-ISSN: 2602-3067

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



**Tiad**

YIL- YEAR: 2021

**Cilt-Volume : 5 - Sayı- Issue : 1**

**Haziran / June**

# Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

## Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 5 Sayı/ Issue: 1

Haziran / June 2021

ISSN: 2602-3067

### SAHİBİ / OWNER

**Assoc. Prof. Mustafa YİĞİTOĞLU** -turkiyeilahiyat@gmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY

### BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN** -ofhabergetiren@hotmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU** -turkiyeilahiyat@gmail.com  
**Assoc. Prof. Dr. Şükri MADEN** - sukrumaden@karabuk.edu.tr  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM** - oklubali@hotmail.com  
Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. Halim GÜL** -halimgul@karabuk.edu.tr  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Sehil DERŞEVİ** - sahlder@hotmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Tuğrul TEZCAN** - ttezcane@itobiad.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. Hamdi KIZILER** - hamdikiziler@gmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Yakup KOÇYİĞİT** - yakup0842@hotmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Mehmet HABERLİ** - mehmethaberli@gmail.com, Bilecik-TURKEY  
Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Science  
**Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM** - erhantecim@gmail.com  
Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences And Humanities, Konya-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. Recep DEMİR** -receptdemir55@gmail.com  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. İlyas CANIKLI** -ilyascanikli@gmail.com  
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ** -ackarakas@yahoo.com  
Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Recep ÖZDİREK** - rozdirek@kastamonu.edu.tr  
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Ergin ÖGCEM** - ogcem@hotmail.com  
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya-TURKEY  
**Lecuterer, Mahmut KANBAŞ** -medineli@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul-TURKEY  
**Assoc. Prof. Dr. Ilkhomjon BEKMIRZAEV** -ilhomorien@gmail.com  
International Islamic Academy of Uzbekistan-UZBEKISTAN  
**Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV** -usultonov@mail.ru  
Academy of Sciences of The Republic of Uzbekistan-UZBEKISTAN  
**Assoc. Prof. Dr. Ali ZHUSUBALIEV** -alijusubaliev@gmail.com  
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN  
**Asist Prof. Dr. Shumkar MASIRALIEV** -bekastemir@gmail.com  
Osh State University Faculty of Theology- KIRGIZISTAN  
**Asist Prof. Dr. Aiitmamat KARIEV** -k.aytmamat@gmail.com  
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-TURKEY  
**Asist Prof. Dr. Ergali ALPISBAEV** -ergalialpysbay@gmail.com  
Nur Mubarak University Department of Religious Sciences-KAZAKHISTAN  
**Asist Prof. Dr. Tusufhan IMAMMADI** -m.yusufhan@gmail.com  
Nur Mubarak University Department of Religious Sciences-KAZAKHISTAN  
**Prof. Dr. Shovosil ZİYODOV** - shovosil@yahoo.com  
The International Center of Imam Bukhari- UZBEKISTAN

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad]**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Turkey Journal of Theological Studies** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### Adres/Address

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 304 Nolu Oda- Merkez-KARABÜK / e-posta: turkiyeilahiyat@gmail.com -  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tiad>

Tiad- Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda 2 (iki) kez yayınlanan hakemli, akademik bir dergidir. Tiad'da yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayınlanmaktadır. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Tiad'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur."

&

Tiad Journal is a refereed, academic journal published 2 (two) times a year. The scientific and legal responsibility of the articles published in Tiad belongs to their authors. Although the language of publication is Turkish, articles are also published in other languages. All copyrights of the published articles belong to Tiad, and they cannot be partially or completely printed, reproduced and transferred to electronic media without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for the publication or not of the articles.

**Tiad, Ulakbim TR DİZİN, Ebsco ve Index Islamicus tarafından taranmaktadır.**

## İçindekiler/Contents

1-5	Editör/Editor
<b>Makaleler/Articles</b>	
6-29	Heytem HAZNE أثر الختالف في دلالة اللفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية Differences of Opinion on the Epistemological Value of the Apparent Meanings of Words and its Impact on Hanafî Legal Theory Manaya Delaleti Açık Olan Lafızların Hanefî Mezhebi İçerisindeki Görüş Farklılıklarına Etkisi
30-58	İbrahim Hakkı İMAMOĞLU <b>Hitap Muhatap İlişkisinde Cedelu’l-Kur’ân’ın İmkân ve Sınırı</b> In the Relationship of Retoric and Interlocutor the Facility and Limit of the Jadal al-Quran (Dialectics of the Quran)
59-76	Hasan YERKAZAN <b>Bilâl ibn Rabah al-Habashî and His Place in Hadith Literature - Specific to Kutub al-Sitta-</b> Bilâl-i Habeşî ve Hadîs Literatüründeki Yeri - Kütüb-i Sitte Özelinde
77-105	İbrahim İBRAHİMOĞLU (16-23) :نشر ورقات من كتاب (حسنُ التَّوسُّلِ إلى صناعةِ التَّرْسُلِ) ( فصل التشبيه وأنواعه ) الصفحات The Comment on Pages from the Book Husnu/t-Tevessul ila Sinaati’tTarassul Husnû’t-Tevevsül ilâ Sinâ’ati’t-Teressül İsimli Eserin Teşbih ve Çeşitleri Bölümünün Neşri (16-23)
106-129	Mesut CEVHER إدارة الأعمال في ضوء القرآن الكريم Business Administration in the light of the Holy Quran Kuran-ı Kerim Işığında Kamu Yönetimi
130-149	Muhammed DERŞEVİ, Ali TÛLÛ دور المهارات اللغوية الأربع في سلاسل تعليم العربية لغير الناطقين بها؛ سلسلة "الكتاب في تعلّم العربية" نموذجاً A Study on Four Language Skills in Arabic Teaching to non-Arabic Students The Set: "Al-Kitaab fii Ta'allum al-'Arabiyya" As a Model Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretim Setlerinde Dört Dil Becerisinin İncelenmesi "el-Kitab fi Ta 'allümi'l-'Arabiyye" Seti Örneği

- 150-179 | Enes SALİH  
**Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.) Uygulamaları**  
Practices of the Prophet (p.) In the Development of Intellectual Skills
- 180-208 | Ayhan HIRA  
**Mütakellimîn Usulcülere Göre İlette Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı**  
The Mumânaa Objection Directed to the Illah According to the Proceduralists Other than Hanafis
- 209-233 | Serkan TEKİN  
**Molla Halil es-Siirdî'nin İmamet/Hilafet Anlayışı**  
Mullah Khalil al-Siirdi Understands of Caliphate/İmamate
- 234-246 | Salih GÜNER  
**Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserdeki Züfer B. Hüzeyl Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüşlerin Tahkiki**  
Verification of the Opinions Attributed to Zufar Ibn Hudhayl, Abu Yusuf And Imam Muhammad in the Book Named Bidayatü'l-Mujtahid Wa Nihayatü'l-Muqtashi

#### Tiad

---

- 247-253 | Yayın Esasları/Writing and Publishing Policies  
Publication Principles & Representation of Footnotes and Reference

**Editörden,**

**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi** (Turkey Journal of Theological Studies)

yayınlandığı ilk günden itibaren ilahiyat sahasından değerli birçok çalışmayı, kör hakemlik sistemi uygulayarak ilim dünyasına kazandırmaktadır. Tiad, ulusal ve uluslararası bilinirliği olan **Ebsco** ve **Index Islamicus** indeksleri tarafından ilk günden kabul edilmiş bir dergidir. Ayrıca Tiad, 2020 yılından geçerli olmak kaydıyla **Ulakbim TR Dizin** tarafından taranmaktadır. Tiad'ın bu başarısı siz değerli akademisyenlerimizindir. Bu nedenle ilahiyat alanında hazırlanmış tüm bilimsel çalışmalara önem vermekteyiz ve bütün bu çalışmalarını taktir etmekle birlikte titiz bir biçimde değerlendirmeye almaktayız.

Teşekkürler

**Editör**



**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 6-29

أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية

Manaya Delaleti Açık Olan Lafızların Hanefî Mezhebi İçerisindeki Görüş  
Farklılıklarına Etkisi

Differences of Opinion on the Epistemological Value of the Apparent  
Meanings of Words and its Impact on Hanafi Legal Theory

Heytem HAZNE

Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Assoc. Prof. Dr. Mardin Artuklu University, Islamic Science Faculty

haithamkhazneh@yahoo.com

Orcid ID: 0000-0003-1836-9511

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types</b>	: Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	: 10.03.2020
<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>	: 23.04.2021
<b>Yayın Tarihi / Published</b>	: 23.04.2021
<b>Yayın Sezonu</b>	: Haziran
<b>Pub Date Season</b>	: June

**Atıf/Cite as:** Hazne, Heytem." Differences of Opinion on the Epistemological Value of the Apparent Meanings of Words and its Impact on Hanafi Legal Theory". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 6-29.

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التععيد الأصولي عند الحنفية

### المخلص

تعددت الاختلافات المنهجية الأصولية بين متقدمي الحنفية -العراقيين والسمرقنديين-، وكان من أبرزها اختلافهم في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فسلك العراقيون منهجاً قطعياً دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، وسلك السمرقنديون منهجاً ظنيّاً تلك الدلالة.

وترتب على هذا التباين المنهجي بين المدرستين الاختلاف في كثير من المسائل الأصولية، ومنها: اختلافهما في دلالة اللفظ العام بين القطعية والظنية، وجواز تأخير بيان اللفظ الظاهر، واشتراط المقارنة والاستقلال في الدليل المخصص، وجواز الزيادة على النص، واشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والدليل المخصص، وموجب الأمر والنهي.

وقد استقر المذهب الحنفي على منهج العراقيين، فذهب كل من الدبوسي واليزدوي والسرخسي إلى ثبوت ولزوم موجب اللفظ الظاهر يقيناً وقطعاً، وترتب على ذلك موافقة العراقيين في أغلب المسائل الأصولية التي بنيت على هذا المنهج.

**الكلمات المفتاحية:** دلالة اللفظ الظاهر، قطعياً الدلالة، ظنيّاً الدلالة، المدرسة العراقية، المدرسة السمرقندية، المناهج الأصولية.

## Manaya Delaleti Açık Olan Lafızların Hanefî Mezhebi İçerisindeki Görüş Farklılıklarına Etkisi

### Öz

İlk dönem Hanefîler -Irak ve Semerkant ekolleri- arasında bazı metodolojik farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklardan bir tanesi de manaya delâleti açık olan lafızların delaletidir. Irak Hanefîleri manaya delaleti açık olan lafızların bu manaya delaletinin kat'î olduğunu, Semerkant Hanefîleri ise zannî olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İki ekol arasındaki bu metodolojik farklılık fıkıh usûlü meseleleriyle ilgili farklı birçok görüşün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu meseleler şunlardır; a-Âmm lafzın delâletinin kat'îyyet veya zanniyeti b-Tahsîs eden delilin bitişik gelmesinin gerekliliği c-Nasa ziyadenin cevazı d-Umûm bildiren nass ile tahsîs eden delilin sübût yönünde eşit olmaları şartı e-Emir ve nehyin delaleti.

Debbûsî ile başlayan, Pezdevî ve Serahsi ile devam eden Hanefî usul çizgisi konu ile ilgili Irak ekolünün görüşleri üzerine karar kılmış ve manaya delaleti açık olan lafızların delaletinde yakın ve kat'îyyet bildirdiğini savunmuşlardır. Ayrıca bu meseleye mebnî birçok usulî meselede de Hanefî mezhebi Irak ekolünün görüşleri üzerine istikrar etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zâhir lafzın delâleti, Delâletin Kat'îliği, Delâletin Zannılığı, Irak Ekolü, Semerkant Ekolü, Usûl Yöntemleri.

## Differences of Opinion on the Epistemological Value of the Apparent Meanings of Words and its Impact on Hanafi Legal Theory

### Abstract

The two early distinct Hanafi traditions of the Samarqandis and Iraqis differed on a range of issues. The most notable being their disagreement on the implications of the plain text (Zahir) on their meanings. The Iraqi tradition insisted that the implications of a clear word must be understood categorically and definitively whilst the Samarqandis argued for its presumptive nature.





This disagreement brought about further differences in their respective legal theories. Some of them differences included whether the general term definitively encompasses all its members, the permissibility for delaying the clarification of a plain word, permissibility of adding to the text (nass), the requirement of equality in evidence between a general text and specific evidence, and that the command and prohibition necessitate.

The Samarqandi movement remained marginal and was eventually eclipsed by the Iraqi tradition which remained dominant through the ages. Early scholars who represented this tradition included Abu Zayd al-Dabusi who was followed by Sarakhsi and Bazdawi, both of whom built on Dabusi's work, their books having the greatest impact on this tradition and ensured the tradition remained the main representative of Hanafi legal theory.

**Keywords:** Implications of The Plain Text (Zahir), Definitive Evidence, Speculative Evidence, Iraqi Tradition, Samarqandi Tradition, Legal Approaches.

## تمهيد

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد، فقد مرَّ المذهب الحنفي بمراحل متدرجة في بناء أصول فقه المذهب ابتداءً بالتأصيل الفكري للمذهب إلى أن وصلت أصوله إلى مرحلة الاكتمال والنضوج الفكري والاستقرار في القواعد والمناهج الأصولية. وكان من أبرز هذه المراحل وأكثرها تأثيرًا وجود مدرستين أصوليتين متقدمتين في المذهب الحنفي قبل استقراره، هما: مدرسة العراق ومدرسة سمرقند، وذلك في القرن الثالث والرابع الهجري، وكان لكل منهما منهج خاص في تناول مسائل الأصول وخصائص تتميز بها عن نظيرتها.

ثم جاء الإمام الدبوسي (430هـ) الذي بدأ استقرار المذهب عنده، فجمع بين المدرستين واستفاد من كل منهما وقرر مسائل وقواعد في الأصول كثيرة، ثم جاء الإمامان البزدوي (482هـ) والسرخسي (483هـ) فقرر المباحث والمسائل الأصولية في المذهب كافة وحققا المسائل للمذهب كاملة، فكان قولهما المعتمد متى اتفقا، ولم يخرج المتأخرون عن قول أحدهما إذا اختلفا، وبنيت المتون الأصولية على ما صنفا، فاكتمل في عهدهما بناء أصول المذهب الحنفي واستقر على ذلك.

وقد تعددت الاختلافات المنهجية الأصولية بين متقدمي الحنفية -العراقيين والسمرقنديين-، وكان من أبرزها اختلافهم في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، ومدى وضوح وثبوت المعنى من اللفظ الظاهر، وهو في حقيقته منهج لغوي في التعامل مع الألفاظ الظاهرة على معانيها يُبنى عليه كثير من مسائل الأصول، حيث كان لهذا الخلاف المنهجي أثر كبير في الاختيارات الأصولية في مسائل العام ومسائل الأمر والنهي، وقد استقر المذهب على منهج العراقيين وترتب على ذلك موافقتهم في أغلب المسائل الأصولية الخلافية.

وقد أوضحت هذا الخلاف وأثاره على المسائل الأصولية عند متأخري الحنفية وكيفية استقرارها في كتاب "تطور الفكر الأصولي الحنفي، دراسة تاريخية تحليلية تطبيقية"، لكن أركز في هذا البحث على المنهج الأصولي الذي اتبعه كل من المدرستين: العراقية والسمرقندية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، وكيف كان لهذا الاختلاف تأثيره المباشر على التقعيد الأصولي للمذهب.

وقد سلك العراقيون منهجاً قطعياً دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فإذا ورد في نص شرعي لفظٌ ظاهر المعنى، كلفظ عام أو لفظ مطلق أو لفظ ظاهر على معناه الحقيقي، ولم تكن هناك قرينة تصرفه عن هذا المعنى الظاهر كـمُخصَّص أو مُقيَّد أو قرينة تدل على المعنى المجازي، فإن دلالاته على العموم والإطلاق والمعنى الحقيقي دلالة قطعياً، فالمعنى الظاهر الذي يتبادر إلى السامع لوضوح معناه تكون دلالة اللفظ على هذا المعنى دلالة قطعياً، فيقطع السامع بأن مراد الشارع من اللفظ هو ذلك المعنى الظاهر؛ لأنه لم يجد قرينة تصرفه عن هذا المعنى، ولا يتصور أن يترك الشارع المكلّف فيفهم خلاف مراده.



بينما سلك السمرقنديون منهج ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فذهبوا إلى وجوب العمل بالمعنى الذي دلّ عليه اللفظ الظاهر على سبيل غلبة الظن؛ لظهور هذا المعنى ووضوحه، لكنهم لا يقطعون بأن هذا المعنى هو مراد الله تعالى، بل يتوقفون في حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ، ويعتقدون أن ما أراد الله تعالى منه هو الحق دون تعيينه، فيتوقفون في الاعتقاد دون العمل<sup>(1)</sup>.

وقد استقر المذهب الحنفي على منهج العراقيين، فذهب كل من الدبوسي واليزدي والسرخسي إلى ثبوت ولزوم موجب اللفظ الظاهر يقيناً وقطعاً. وقد ترتب على اختلاف متقدمي الحنفية في دلالة الألفاظ الظاهرة بين القطعية والظنية اختلافهم في كثير من مسائل الأصول، وأهم هذه المسائل هي:

- موجب اللفظ العام.
- تأخير بيان الألفاظ الظاهرة.
- اشتراط الاستقلال في الدليل المخصص.
- الزيادة على النص.
- تخصيص العموم بخبر الأحاد والقياس.
- موجب الأمر والنهي.

وفيما يأتي بيان أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية:

### 1. موجب اللفظ العام

ظهر الخلاف المنهجي في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها بين مدرستي العراق وسمرقند من خلال مسألة موجب اللفظ العام أي دلالة اللفظ العام على أفراده ومدى شموله لهم، وهو خلاف قديم، حيث كانت مسألة دلالة اللفظ العام على أفراده أول خلاف يظهر بين المدرستين في مبحث العام، فجعل كل منهما قوله في هذه المسألة منهجاً يبني عليه مسائل مبحث العام بما يتوافق مع أصوله وقواعده.

وأبين هنا مذهب كلٍّ من العراقيين والسمرقنديين في موجب اللفظ العام ودلالته، وتأثير ذلك على التقعيد الأصولي وفق ما استقر عليه المذهب الحنفي.

#### 1.1. مذهب العراقيين في موجب العام

ذهب العراقيون إلى القول بعموم اللفظ العام وثبوت حكمه على ما انتظمه من أفراده يقيناً، أي يقطعون بشمول اللفظ العام واستغراقه جميع أفراده، وذلك بنفي أي احتمال بأن يكون قصد الشارع من اللفظ قاصراً عن بعض أفراده، فإذا ورد اللفظ عاماً ولم يثبت ورود مخصص عليه، فاليقين أنه شامل لجميع أفراده وهو قصد الشارع؛ لأنه لا يجوز على الشارع أن يخاطب المكلفين بالعموم وهو غير مريد له، إلا إذا قرنه بمخصص، فإذا تجرد عن المخصص وجب حمل اللفظ العام على عمومته قطعاً واعتقاده مراداً للشارع.

يقول الجصاص (370هـ) في ذلك: "فالحكم استيعاب الكل واجب لوجود اللفظ المشتمل على جميعه"<sup>(2)</sup> ويقول: "إن لفظ العموم لا يكون للخصوص أبداً ومتى أريد به الخصوص علمنا أنه لم يكن قط لفظ

1\_ البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، بهامش أصول اليزدي، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م، 1/ 48. السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق د. محمد زكي عبد البر، ط1، 1984، ص 360.

2\_ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق د. عجيل النشمي، ط2، منشورات وزارة الأوقاف،



عموم...<sup>(3)</sup> ويقول أيضاً: "وأما العموم فعلياً فيه اعتقاد ظاهره وموجب لفظه فإن كان مراده (الشارع) غير ما دخل تحت اللفظ، فحين ألزمتنا القول بالعموم فقد أوجب علينا اعتقاده على خلاف ما أراد منا وهذا ممتنع"<sup>(4)</sup>.

### 1.1.1. منهج العراقيين

بنى العراقيون مسائل مبحث العام وغيره من المباحث الأصولية على منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة، ويمكن وصف هذا المنهج بنظرية النص عند العراقيين، وبيانها: أن ألفاظ الشارع متى وردت ظاهرة على معانيها، وخالية من دلالة تقتزن بها تصرفها عن معناها كلياً أو جزئياً، يجب حمل اللفظ على معناه الظاهر، واعتقاد هذا المعنى مقصود الشارع يقيناً؛ لأن النصوص نزلت بلسان اللغة العربية واستعمالاتها ودلالاتها الموضوعية والمتعارفة، ولا يجوز على الشارع أن يتعبدنا في خطابه باعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه.

وهذا المنهج واضح عند العراقيين في كل مباحث الدلالات سواء تكلموا في العام أو الخاص أو الحقيقة أو المجاز أو المجلد أو البيان أو الاستثناء أو النسخ أو الأمر أو النهي وهكذا.

### 1.1.2. الأسس التي قام عليها منهج العراقيين

إن منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها يقوم على أساسين فيما يلاحظ من كلام العراقيين:

**الأول: الأساس العقدي:** ذهب المعتزلة إلى وجوب تحقيق الوعد والوعد على الله تعالى واستدلوا لذلك بموجب اللفظ العام واستغراقه جميع أفراده في نصوص الوعد والوعد، وهذا ما ذكره القاضي عبد الجبار (415هـ) في استدلاله بموجب العام على وجوب الوعد وتخليد مرتكب الكبيرة في النار بقوله: "والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعد..."<sup>(5)</sup>.

وقد صرح الجصاص بارتباط مسألة موجب العام بمسألة عموم الأخبار أي عموم الوعد والوعد حيث قال: "ومذهب أصحابنا القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعاً"<sup>(6)</sup>، فدل ذلك على أن منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها قد تأسس على المذهب العقدي الاعتزالي للعراقيين<sup>(7)</sup>.

**الثاني: الأساس اللغوي:** يقوم هذا الأساس على مدى احتمال اللفظ الظاهر غير معناه الموضوع له لغة أو عرفاً، من غير دلالة تشير إلى هذا المعنى الآخر، كاحتمال إرادة الخصوص عند ورود اللفظ العام دون وجود مُخصص، أو احتمال إرادة التقييد عند ورود اللفظ المطلق دون وجود مقيد، أو احتمال إرادة المجاز عند ورود اللفظ على معناه الحقيقي دون وجود قرينة صارفة، وهكذا.

الكويت، 1994م، 1/ 111.

3\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 120.

4\_ الجصاص، الفصول في الأصول 2/ 57.

5\_ القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبي، القاهرة، 1996م، ص 666. وانظر أيضاً: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المعنى، تحقيق د. طه حسين وأمين الخولي، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 17 / 54-58. أبو الحسين البصري، محمد بن علي، المعتمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1 / 189 وما بعده. العروسي، د. محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ط1، دار حافظ، جدة، 1990م، ص 201-205.

6\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 101.

7\_ انظر في إثبات اعتزال المدرسة العراقية الأصولية: خزنة، د. هيثم، الفكر الأصولي الحنفي من الاعتزال إلى الماتريديّة، مؤتمر الحنفية والماتريديّة، جامعة قسطنونو، تركيا، 2017م، 361/3.



والعراقيون يقطعون بانتفاء هذا الاحتمال في اللفظ ذاته، فلا يُفهم منه إلا هذا المعنى الظاهر، أما غيره فمنتفٍ عنه تمامًا، وبانتفاء الاحتمال حكموا بقطعية دلالة اللفظ على المعنى الظاهر، وهذا ما يقصده الجصاص بقوله: "إن لفظ العموم لا يكون للخصوص أبدًا ومتى أريد به الخصوص علمنا أنه لم يكن قط لفظ عموم..."<sup>(8)</sup>.

ولكن هذا الاحتمال المنتفي لا يمنع من إمكانية تخصيص اللفظ بدليل مقارن، فهو احتمال وارد لكن ليس من اللفظ نفسه، بل هو احتمال ورود دليل مخصص مقارن، وهذا ما يعنيه الجصاص بقوله: "فأما اللفظ بمجرد فلا احتمال فيه"<sup>(9)</sup> وفي نفس الموضوع يقول: "لا احتمال فيه (العموم) للخصوص إلا بدلالة تقترن إليه"<sup>(10)</sup>.

ولورود الاحتمال الثاني دون الأول أجاز الحنفية التخصيص بشروط خاصة، ولو نفوا الاحتمالين لما جاز التخصيص عندهم على الإطلاق، وقد استدلوا على نفي الاحتمال في اللفظ ذاته بأدلة منها:

- أن أهل اللغة فرّقوا بين ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص، وبين اللفظ المطلق والمقيد، وبين الحقيقة والمجاز، وأنهم تعارفوا على استعمال العام في معناه، وكذا المطلق والحقيقة فلا يصرف إلا بصارف، والشارع أنزل نصوصه بهذه اللغة واستعمالاتها، واحتمال إرادة معنى من اللفظ غير المعنى الظاهر منه بوضع اللغة واستعمال أهلها احتمال منقوض؛ لأن الشارع لا يأتي بالاستعمال المخالف.

- ومن الدلائل على نفي الاحتمال أن الشارع عليم حكيم، فلا يجوز أن يأمرنا بأمر<sup>(11)</sup> فنعتقد أمره فيه على ما ظهر من معنى لفظه الواضح البائن، ثم يريد منا خلافه من غير دلالة، وهذا قطع كل احتمال يرد على اللفظ الظاهر في إرادة غير معناه وخصوصًا من عليم حكيم لا عبد يتصف بالجهل والبداء.

- أن الشارع قد تعيدنا بالظاهر ولم يكلف عباده بشيء من الباطن؛ لأنه مما ليس في الوسع إدراكه، ولهذا لا يكون شيء من الباطن حجة على العبد حتى يظهر، ومن هذا القبيل الألفاظ الظاهرة، فيسقط اعتبار المعنى الباطن منها لامتناع التكليف بها، وعليه فإن احتمال إرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ هو أخذ بما لا يجوز التكليف به، وبالتالي فهو احتمال ساقط.

وهذا المسلك في الاستدلال على القطعية بنفي الاحتمال هو مسلك الجصاص والدبوسي حيث أقاما عليه الدلائل الكثيرة<sup>(12)</sup>، وأنقل عبارة للدبوسي تبين أن نفي الاحتمال أساس القول بالقطعية حيث يقول: "الظاهر يوجب موجبه قطعًا على الحقيقة بلا احتمال فيه فلا يبقى للبيان وجه، فإنه لا يتصور إلا بعد احتمال"<sup>(13)</sup> أي أن النص لا يحتاج إلى بيان لانتفاء الاحتمال فيه، إذ البيان لا يكون إلا في النص الذي فيه احتمال، وبانتفاء الاحتمال في اللفظ الظاهر يكون موجبه قطعًا.

وقد وجد العراقيون هذا الملحظ (نفي احتمال غير المعنى الظاهر) عند الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه في فروعهم ومروياتهم بوضوح وجلاء، وأنه أساس عندهم في تعاملهم مع النصوص الشرعية وأخذ الأحكام منها، حيث لاحظ العراقيون في مرويات الأئمة أنهم يأخذون بظواهر الألفاظ ويقطعون بأحكامها

8\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 120.

9\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 103.

10\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 103.

11\_ الأمر هنا على سبيل التمثيل وإلا فيستوي فيه الخبر والنهي.

12\_ انظر هذا المسلك عند الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 110-134. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة،

تحقيق خليل الميس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص 96-104.

13\_ الدبوسي، التقويم 102.



ولا يلتفتون إلى أي احتمال مما دفعهم إلى الأخذ بهذا المنهج واعتماده أصلاً من أصول المذهب، فنسبوا الحكم بقطعية دلالة الألفاظ الظاهرة إلى الأئمة. وقد أفاض الجصاص والدبوسي ومن بعدهما في إيراد المرويات الفقهية للأئمة التي تشير بوضوح إلى أنه منهج لديهم، فيقطعون بالأحكام عملاً بظواهر الألفاظ، وفي هذا يقول الجصاص: "وهو أصلٌ (منهج القطعية) صحيح تستمر مسائلهم (الأئمة) عليه"<sup>(14)</sup>.

وخالصة القول فإن العراقيين قد سلكوا منهج القطعية في ظواهر الألفاظ وبنوه على أساسين عقدي ولغوي، وإن هذا المنهج ملاحظ عند الأئمة المتقدمين في مروياتهم الفقهية، فكان من نتيجته أن قالوا بوجود موجب اللفظ العام فيما وضع له قطعاً عملاً واعتقاداً.

## 1. 2. مذهب السمرقنديين في موجب العام

يبين علاء الدين السمرقندي (539هـ) مذهب السمرقنديين في موجب العام فيقول: "وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الإمام أبو منصور الماتريدي (333هـ) رحمهم الله بأنه يوجب العموم عملاً، ويعتقد فيه على الإبهام أن ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى منه من العموم والخصوص فهو حق"<sup>(15)</sup>. ويقول اللامشي (539هـ) عن اللفظ العام: "وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم أبو منصور الماتريدي رحمه الله: يثبت به الوجوب في حق كل فرد عملاً ويعتقد فيه الإبهام أن ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى فيه من العموم أو الخصوص فهو حق ولا يعتقد شيء على سبيل التعيين"<sup>(16)</sup>. فمذهبهم القول بوجود موجب العام في ألفاظه في باب العمل فقط، لكنهم يتوقفون في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ العام.

## 1. 2. 1. منهج السمرقنديين

يُفَرِّقُ السمرقنديون بين العمل والاعتقاد في موجب كل لفظ ظاهر سواء أكان عامًا أم غيره، ومنهجهم أن اللفظ الظاهر لا يُقَطَعُ بمعناه وأن كل لفظ ظهر المراد منه ظهراً بيئاً يأخذون بحكمه ويجرونه على ظاهره على سبيل غلبة الظن لا على وجه اليقين والقطع، فيوجبون العمل بحكمه؛ لأن غلبة الظن كافية لوجوب العمل، لكنها لا ترقى إلى وجوب الاعتقاد فيتوقفون فيه.

وعليه، فإن منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة على معانيها، وهو منهج واضح في مباحث الدلالات عندهم أيضاً، فهي نظرية للنص تقابل نظرية العراقيين في قطعية الألفاظ الظاهرة، وبالتالي فإن منهج الظنية كان الأساس في اختيارات السمرقنديين الأصولية في كثير من المباحث.

## 1. 2. 2. الأساس التي قام عليها منهج السمرقنديين

إن منهج الظنية عند السمرقنديين يقوم على أساسين:

**الأول: الأساس العقدي:** راعت المدرسة الأصولية السمرقندية علم الكلام في بناء أصولها، واعتمدت أصولاً خالفت فيها المدرسة العراقية لتوافق مذهبها العقدي الماتريدي، وهذا ما صرح به علاء الدين السمرقندي بقوله: "اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام... فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب"، ثم قال عن العراقيين: "غير أنهم لما لم يتمهروا في دقائق الأصول في قضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول"<sup>(17)</sup>.

ومن هذه الأصول مسألة موجب العام، فقد ذهب السمرقنديون إلى الوقف في آيات الوعد والوعيد، فيجوزون العذاب والغفران لمرتكبي الكبائر وفقاً لمشيئة الله تعالى فيهم، ولازم هذا المذهب أن لا يُقَطَعُ

14\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 168.

15\_ السمرقندي، الميزان 280.

16\_ اللامشي، محمود بن زيد، أصول الفقه، ط، دار الغرب الإسلامي، 1995م، ص 124.

17\_ السمرقندي، الميزان 1-3.



بموجب اللفظ العام وبكل لفظ ظاهر حتى ينتظم مذهبهم، وعليه يكون منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة.

وقد بين أبو منصور الماتريدي مذهبه في الوقف صراحة، وأن اختياره في مسألة موجب العام مبني على مذهبه العقدي حيث يقول في معرض رده على المعتزلة والخوارج في استدلالهم بعموم آيات الوعيد: "فأبطل ذلك قولهم في دعوى العموم فيها وألزم القول بالخصوص، فمن قضى شيء<sup>(18)</sup> دون شيء بلا بيان فهو متحكم، وفي ذلك لزوم قول الحسين<sup>(19)</sup> من الوقف في جميع ما فيه الوعيد"<sup>(20)</sup>. وقال أيضًا: "الأصل أن الله وعد على كثير من الخيرات وعدًا من غير ذكر اجتناب الكبائر معه، وأوعد على كثير من السيئات وعيدًا في مخرج العموم كما وعد على الخيرات، فمن وجّه الأيتين جميعًا إلى العموم ألزم التناقض في جميع الأمرين في واحد، وذلك آية السفه"<sup>(21)</sup>.

وبين منهجه في تعامله مع الألفاظ العامة والخاصة بقوله: "لذلك قلنا: أن لا نصرف مراد الآية إلى العموم بلفظ العموم ولا إلى الخصوص بلفظ الخصوص إلا بعد قيام الدليل والبرهان على ذلك والله الموفق"<sup>(22)</sup>.

وجملة القول أن الماتريدي ذهب إلى الوقف في حقيقة مراد الله تعالى من الألفاظ الظاهرة -العامة والخاصة- هروبيًا من قول المعتزلة في عموم آيات الوعيد، وقول المرجئة في عموم آيات الوعد، وفي المقابل ذهب إلى إعمال موجبها في باب العمل هروبيًا من مذهب المرجئة والأشعري في الوقف المطلق، فلا يعطل العمل بالخصوص. وتبعه جمهور أصحابه فكان مذهبًا للسمرقنديين، ولزم من هذا كله أن يكون منهجهم الدلالي ظنية الألفاظ الظاهرة على معانيها.

**الثاني: الأساس اللغوي:** إن انتفاء الاحتمال كان أساس القول بالقطعية عند العراقيين، وفي المقابل اعتبره السمرقنديون، ورأوه موردًا صحيحًا على اللفظ الظاهر لا يمكن تجاهله، فقالوا بالظنية. وفي هذا يقول السمرقندي: "بل احتمال الوجود قائم ومع احتمال إرادة الخصوص كيف يثبت العلم قطعًا"<sup>(23)</sup>، ولهذا لا يقطع في الاعتقاد بل "يجب أن يتوقف لأجل الاحتمال"<sup>(24)</sup>، أما في باب العمل فلا يتوقف فيه بل يجب العمل به؛ "لأن العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطأ واجب"<sup>(25)</sup>.

وأقاموا على ورود الاحتمال دلائل منها:

- أن كثرة استعمال اللفظ الظاهر في غير معناه أورد نوعًا من الاشتراك، فاللفظ العام استعمل كثيرًا على وجه الخصوص، والحقيقة صرفت في كثير من استعمالاتها إلى المجاز وهكذا، وعليه فإن الاحتمال قائم.

18\_ الصواب (شيبًا) أو (بشيء).

19\_ هو الحسين بن محمد النجار المتوفى سنة 230هـ، إليه تنسب الفرقة النجارية، وقد وافقوا الأشاعرة في بعض الأصول العقدية ووافقوا القدرية في أصول وانفردوا بأصول لهم، انظر: أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية منهم، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ص 126.

20\_ الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، 1982م، ص 341.

21\_ الماتريدي، التوحيد 342.

22\_ الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، وزارة الأوقاف لجنة التراث الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد،

1983م، ص 170.

23\_ السمرقندي، الميزان 285.

24\_ السمرقندي، الميزان 286.

25\_ السمرقندي، الميزان 268.



## أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية

- أن صيغ العموم التي جاءت في نصوص الشرع على وجه الاستيعاب قليلة وأن أكثرها مخصوص بدلائل شتى، وبالتالي فإنه احتمال يقطع اليقين ويصرف إلى القول بالظنية.

إلا أن هذا الاحتمال لم يرتق إلى درجة القرينة أو الدلالة الصارفة عن المعنى الظاهر ظهورًا بيّنًا، فكان وجوب العمل به احتياطًا، لكن احتمال الخطأ فيه قائم فأوجب القول بالتوقف في الاعتقاد<sup>(26)</sup>.

### 1.3 ما استقر عليه المذهب في موجب العام

بعد أن ظهر الخلاف بين العراقيين والسمرقنديين في حكم الألفاظ الظاهرة، وتأسس على الخلاف في موجب العام، وقيام هذا الخلاف على مناهج متباينة، يقوم كل منهج منها على أسس علمية وقواعد محكمة في القرن الرابع الهجري، بدأ المذهب الحنفي بالميل نحو منهج العراقيين، فأخذ بنظرية النص عندهم وقرر منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها وبنى عليه المسائل كما هو الحال عند العراقيين، وذلك في بداية القرن الخامس الهجري، فما كاد القرن ينتهي حتى استقر المذهب على هذا المنهج وارتفع الخلاف السابق حتى أصبح المتأخرون من بلاد ما وراء النهر عامة والسمرقنديون خاصة يأخذون بهذا المنهج ويسيروا عليه، وهذا ما نص عليه اللامشي حينما أورد قول العراقيين في حكم العام فقال: "وقال مشايخ العراق مثل الكرخي والجصاص وغيرهم وهو مذهب أكثر المتأخرين من ديارنا..."<sup>(27)</sup>.

ويمكن القول إن الدبوسي هو الذي وجه الدفة نحو منهج العراقيين فقد أخذ بهذا المنهج<sup>(28)</sup> ودافع عنه ورفع لواءه، فلما جاء البزدوي والسرخسي<sup>(29)</sup> سارا على الطريق نفسه وقررا المنهج نفسه. وكان إجماع الأئمة الثلاثة، الدبوسي والبزدوي والسرخسي، استقرارًا للمذهب على هذا المنهج وبالأساس نفسه الذي قام عليه في نفي الاحتمال لإثبات القطعية، فأطبق القول به عند الجميع وسارت المتون المتأخرة عليه وبنيت عليه المسائل<sup>(30)</sup>.

أما الأسباب التي كانت وراء هذا التوجه نحو منهج العراقيين الدلالي في القطعية فيعود إلى سببين:

**السبب الأول:** أن الأئمة الثلاثة وخصوصًا البزدوي والسرخسي لم يروا أن القول بالقطعية يستلزم الميل نحو مذهب المعتزلة في نصوص الوعد والوعيد والحكم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار، فالذي يقول بالقطع في دلالة العام لا يلزمه أن يقول بوجوب تحقيق الوعد والوعيد على الله تعالى ولا بتخليد صاحب الكبيرة في النار.

26\_ انظر: السمرقندي، الميزان 284، اللامشي، أصول الفقه 124.

27\_ اللامشي، أصول الفقه 124، ومن هؤلاء السمرقنديين المتأخرين محمد بن عبد الحميد الأسمندي السمرقندي المتوفى 552هـ، فقد ذهب في كتابه (بذل النظر في الأصول) إلى مذهب العراقيين وأخذ بمنهجهم وسار في اختياراته الأصولية عليه، انظر: الأسمندي، محمد بن عبد الحميد، بذل النظر في الأصول، ط1، مكتبة دار التراث، القاهرة 1992م، ص 260 وما بعده.

28\_ انظر: الدبوسي، التقويم 96، 116.

29\_ انظر: البخاري، كشف الأسرار 48/ 1، 291. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، 1/ 132، 164.

30\_ انظر: الخبازي، عمر بن محمد، المغني في أصول الفقه، تحقيق د. محمد مظهر، ط1، جامعة أم القرى، 1403هـ، ص 99، 125. الدهلوي، عبد الحق بن محمد، النامي شرح الحسامي، شرح المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الأخصيكي، دهلي، الهند، 1326هـ، 1/ 10، 15. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، 1/ 161، 206.



ويلاحظ أن البزدوي والسرخسي على مذهب السمرقنديين في الاعتقاد وهي العقيدة الماتريديية<sup>(31)</sup>، فلم يجدا هذا التلازم بين القطعية ومذهب المعتزلة في تلك المسائل؛ لأنهما لا ينفيان إمكانية تخصيص اللفظ العام بل يتشددان فيه، ونصوص الوعيد المختلف فيها مع المعتزلة مخصوصة عندهما.

وقد بين البزدوي والنسفي<sup>(32)</sup> أن المسائل التي يقول بها الحنفية ليست مبنية على الاعتزال وغيره، يقول البزدوي: "ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في المبسوط<sup>(33)</sup> وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء"<sup>(34)</sup>، وبين البخاري سبب تخصيص المعتزلة بالذكر فقال: "لأن المعتزلة هم المدعون أنهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من أهل الأهواء"<sup>(35)</sup> أي أن كثيرًا من المعتزلة وخصوصًا في العراق انتسبوا إلى المذهب الحنفي.

**السبب الثاني:** وهو الأهم، أن نفي الاحتمال -وهو أساس القول بالقطعية- يتناسب مع المرويات الفقهية لأنمة المذهب، وأمكن تخريج منهج القطعية على هذه المرويات واعتباره أصلًا لها، مما قوى صحة نسبة هذا الأصل للمذهب وأنه منهج لأنمة المذهب أنفسهم.

وهذا ملحظ الدبوسي والبزدوي والسرخسي فكان سببًا في توجيههم نحو منهج القطعية، وقد أفاضوا في إيراد المرويات الفقهية في كتبهم الأصولية لإثبات صحة تخريج هذا المنهج عليها، بالإضافة إلى ملاحظتهم لبعض الإشارات الأصولية من كلام أنمة المذهب التي تشير إلى أنهم ينتهجون منهج القطعية.

ولهذين السببين انتشر منهج العراقيين واستفاض وأخذ به الدبوسي ومن بعده حتى أطبق المذهب عليه، فكان له الأثر الواضح في الاختيارات الأصولية للمذهب، وسنجد في المسائل التالية التي بنيت على هذا المنهج أن المذهب قد أخذ فيها برأي العراقيين أيضًا.

## 2. تأخير البيان

ارتبطت مسألة تأخير البيان بالخلاف المنهجي في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، ولذا اختلف العراقيون والسمرقنديون في جواز أن يتأخر النص اللاحق المبيّن لمراد الشارع من النص السابق سواء كان النص السابق واضحًا بنفسه أو مجملًا غير واضح.

ويلاحظ أن المسألة ذات شقين:

**الشق الأول:** تأخير بيان المجمع، أي أن يكون النص السابق مجملًا غير واضح في معناه، فيأتي نص لاحق متأخر زمانًا يبين مراد الشارع من النص السابق المجمع.

**الشق الثاني:** تأخير بيان الظاهر، أي أن يكون النص السابق ظاهرًا وواضحًا في معناه، فيأتي نص لاحق متأخر زمانًا يبين مراد الشارع من النص السابق الظاهر البيّن بنفسه.

أما الشق الأول فلا خلاف بين العراقيين والسمرقنديين في جواز تأخير بيان المجمع<sup>(36)</sup>، وقد أخذ المذهب برأيهم فقال بجواز تأخير بيان المجمع إلى حين وقت الحاجة إلى بيانه وعده نوعًا من أنواع البيان وهو

31- وهي عقيدة الحنفية على مر التاريخ بدءًا بالقرن الخامس.

32- انظر النسفي، كشف الأسرار 1/ 8.

33- المبسوط: هو أحد كتب ظاهر الرواية الستة للمرويات الفقهية لأنمة المذهب الحنفي، وله اسم آخر (الأصل).

34- البخاري، كشف الأسرار 1/ 10.

35- البخاري، كشف الأسرار 1/ 11.

36- انظر: الجصاص، الفصول في الأصول 2/ 48. الماتريدي، تأويلات أهل السنة 252.





بيان التفسير<sup>(37)</sup>. وأما الشق الثاني فهو مدار البحث، وقد اختلف العراقيون والسمرقنديون فيه بناء على اختلافهم في المنهج الدلالي وكيفية تعامل كل منهم مع الألفاظ الظاهرة، وفيما يأتي بيان ذلك.

## 2.1. مذهب العراقيين في تأخير البيان

بُني مذهب العراقيين في حكم تأخير بيان الألفاظ الظاهرة على منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها عملاً واعتقاداً، إذ يقتضي هذا المنهج عدم جواز تأخير البيان، بمعنى أنه مادام اللفظ ظاهر المعنى وأن احتمال غيره منقطع لعدم ورود قرينة تصرف هذا المعنى الظاهر، فهو مقصود الشارع قطعاً، فإذا جاء الشارع بلفظ ظاهر المعنى وتركنا نعتقد معناه الظاهر ثم بين لنا غير هذا المعنى فقد ألزمتنا اعتقاد الشيء على خلاف مراده بالإضافة إلى إمكان عملنا بغير ما يبتغيه منا، وهذا لا يجوز على الله تعالى إلا من باب النسخ؛ لأن المعنى الأول المنسوخ مراد الشارع حقيقةً وبيتنغي الشارع من المكلف عمله واعتقاده لفترة، ثم يلغى الشارع هذا المراد ويلزمتنا العمل والاعتقاد بالمراد الثاني، فهذه الصورة جائزة على الله تعالى، بخلاف الأولى.

وعليه فلا يجوز تأخير البيان فيما هو ظاهر المعنى، وما كان هذا حاله فهو بيان نسخ لا بيان تفسير، بمعنى أن النسخ بيان لمدة الحكم الأول عند العراقيين، فالنسخ عندهم أحد وجوه البيان. ومن هنا جاء اشتراط المقارنة في الدليل المخصص إذ لا يجوز على الشارع أن يوهنا إرادة العموم بموجب اللفظ العام، ثم يتركنا نعتقده، ثم يأتي بعد ذلك متأخراً ليبين لنا أن مراد العموم غير مقصود من أصله وأنه مخصوص.

قال الجصاص: "ولا يجوز أن يتأخر بيان ما كان هذا سبيله؛ لأنه يوجب اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه من مراد الله تعالى بلفظ الآية، فلذلك لم يجز أن يستقر الحكم عليه ثم يرد لفظ التخصيص الموجب للحكم بضده إلا على وجه النسخ"<sup>(38)</sup>.

## 2.2. مذهب السمرقنديين في تأخير البيان

إن المنهج الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة والتوقف في اعتقاد المراد منها الذي أخذ به السمرقنديون اقتضى منهم القول بجواز تأخير البيان فيما هو ظاهر المعنى؛ لأن المذهب عندهم أن لا يُعتقد فيه شيء على سبيل التعيين وإن ظهر معناه، وإنما وجب العمل بموجبه من باب الاحتياط فقط، حتى إذا جاء البيان متأخراً عنه قُبل وجاز ذلك في حق الله تعالى.

قال السمرقندي: "وأما تأخير بيان ما يمكن العمل بظاهره، نحو بيان العام أن المراد منه بعضه، ونحو بيان المطلق وأن المراد منه المقيد... وقال أصحاب الحديث ومشايخ سمرقند بأنه جائز"<sup>(39)</sup>، ثم استدلل على هذا المذهب بمنهجهم الدلالي حيث قال: "احتمال الخصوص قائم في العام المطلق الخالي عن القرينة، واحتمال المجاز قائم في الخاص المطلق، ومع احتمال المجاز والخصوص لا يثبت العلم قطعاً، فإذا كان الاحتمال قائماً كان الاحتمال بالبيان جائزاً، كما في المجمل، وكما في تأخير بيان النسخ"<sup>(40)</sup>.

## 2.3. ما استقر عليه المذهب في تأخير البيان

استقر المذهب الحنفي على منهج العراقيين في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، ولزم هذا بالضرورة أن يستقر المذهب في مسألة تأخير البيان على قول العراقيين، وهو ما ذهب إليه الدبوسي<sup>(41)</sup>.

37\_ انظر: الدبوسي، التقويم 221. السرخسي، أصول السرخسي 2/ 28. البخاري، كشف الأسرار 3/ 107.

38\_ الجصاص، الفصول في الأصول 1/ 383-384.

39\_ السمرقندي، الميزان 364.

40\_ السمرقندي، الميزان 365.

41\_ الدبوسي، التقويم 221.



واليزدوي<sup>(42)</sup> والسرخسي<sup>(43)</sup>، فاستقر المذهب الحنفي على عدم جواز تأخير البيان في الألفاظ الظاهرة، وإلا كان نسجاً على الوجه الذي تم بيانه، كما اشترطوا المقارنة في الدليل المخصص بناء على ذلك، ثم سارت المتون المتأخرة على هذا الرأي<sup>(44)</sup>.

### 3. اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

يقصد بالمخصص المستقل: "ما كان مبتدئاً بنفسه غير متعلق بصدر الكلام"<sup>(45)</sup>، نحو قول القائل: أكرم الرجال، ثم يقول: لا تكرم زيداً، فالقول الأول اشتمل على اللفظ العام، بينما اشتمل القول الثاني على مخصص مستقل، إذ إنه مبتدئ بنفسه غير متعلق بصدر الكلام الأول، ويقابله المخصص المتصل وهو ما لم يكن كذلك، أي ما لم يكن مبتدئاً بنفسه بل متعلقاً بصدر الكلام الذي اشتمل على اللفظ العام.

والمخصص المتصل خمسة أنواع<sup>(46)</sup>:

**الاستثناء:** نحو قول القائل: أكرم الرجال إلا زيداً.

**الصفة:** نحو قول القائل: أكرم الرجال الطوال.

**الشرط:** نحو قول القائل: أكرم الرجال إذا حضروا.

**الغاية:** نحو قول القائل: أكرم الرجال إلى شهر رمضان.

**بدل البعض من الكل:** نحو قول القائل: أكرم بني تميم العلماء منهم.

والغاية هنا تحقيق مذهب كل من العراقيين والسمرقنديين وما استقر عليه المذهب في جعل هذه الأنواع من باب التخصيص، فمن عدّ هذه الأنواع أو بعضها مخصصات، فمذهبه عدم اشتراط الاستقلال في الدليل المخصص، ومن لم يجعلها من وجوه التخصيص فمذهبه اشتراط الاستقلال في الدليل المخصص.

### 3.1. مذهب العراقيين في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

ذهب العراقيون إلى اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص بناء على منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فإن من مقتضى هذا المنهج أن تكون العلاقة بين اللفظ العام واللفظ الخاص قائمة على المعارضة.

وبيان ذلك: إذا ورد اللفظ العام فإنه يكون شاملاً بحكمه جميع أفرادهِ على وجه القطع بناء على منهج قطعية الدلالة، حتى إذا ورد اللفظ الخاص بحكم آخر لبعض أفراد اللفظ العام مخالفاً للحكم الثابت باللفظ العام، نتج عن ذلك وجود حكمين متعارضين في بعض أفراد اللفظ العام، وهما: حكم اللفظ العام وحكم اللفظ الخاص، فيُرفع هذا التعارض الظاهري بإجراء التخصيص في اللفظ العام حيث يسقط حكم اللفظ العام عن أفرادهِ الذين شملهم اللفظ الخاص، ويثبت لهم حكم اللفظ الخاص.

أما ما يسمى المخصصات المتصلة التي ترد على اللفظ العام في حكمه على أفرادهِ، وهي الاستثناء والصفة والشرط والغاية والبدل، فلا يستفاد منها أحكام جديدة، وإنما هو حكم واحد مستفاد من اللفظ العام، لكنه مقصور على بعض الأفراد أو على بعض حالاتهم.

42\_ البخاري، كشف الأسرار 3/ 109.

43\_ السرخسي، أصول السرخسي 2/ 29.

44\_ الدهلوي، التامی شرح الحسامي 1/ 167. الخبازي، المغني 238. النسفي، كشف الأسرار 2/ 115.

45\_ أمير باد شاه، محمد أمين، تيسير التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/ 271.

46\_ ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحرير، ط1، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، 1316هـ، 1/ 249.



وبالتالي فإن حكم هؤلاء الأفراد الذين لم يتعرض لهم اللفظ بالذكر لا يفهم من النص؛ لأن النص لم ينطق به، وينتج عن ذلك أن الأفراد الذين تعرض لهم النص بالذكر لا يمكن وصف حكمهم بأنه مخصوص؛ لأن ما يقابلهم من أفراد غير مذكورين في النص ولم يشملهم النص أصلاً، كما أن التخصيص لا يرد إلا على أفراد يشملهم النص العام، فيُخرج الدليل المخصص بعض أفراد اللفظ العام من حكمه عليهم إلى حكم آخر غيره، وبهذا يبطل أن يكون المستفاد مما يسمى المخصصات المتصلة تخصيصاً.

ولتوضيح الفرق أضرب المثال الآتي: إن قول القائل: أكرم الرجال، ثم يبين بعد ذلك بقوله: لا تكرم زيداً، فإن العراقيين يقولون: إن القول الأول عام والثاني خاص، فهما نصان مختلفان اشتملا على حكمين متعارضين، فالأول: أوجب الإكرام لجميع الرجال، ومنهم زيد، والثاني: منع إكرام زيد، فيحمل العام على الخاص، أي يخصص العام ضمن شروطهم المعهودة. أما قول القائل: أكرم الرجال إلا زيداً، فهو حكم واحد، وهو وجوب الإكرام في القدر الباقي بعد الاستثناء، أما المستثنى وهو زيد فليس فيه حكم بإثبات أو نفي للإكرام.

وعليه فإن الاستثناء عندهم هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء، ولا يثبت للمستثنى حكم، وكذلك الحال في باقي الأنواع -الصفة والغاية والشرط والبدل- فقول القائل: أكرم الرجال الطوال أو إلى شهر رمضان يدل على الإكرام لكل رجل طويل أو إلى شهر رمضان، وهو حكم واحد وليس حكمين، فالنص لا يدل على حكم القصار أو ما بعد شهر رمضان، وعليه فالمعارضة غير موجودة أصلاً، فلم تكن من باب التخصيص في شيء<sup>(47)</sup>.

### 3. 2. مذهب السمرقنديين في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

نص علاء الدين السمرقندي على تقسيم المخصصات إلى نوعين: المخصصات المتصلة والمخصصات المنفصلة (أي المستقلة)، أما المتصلة فهي عنده أربعة: الصفة والشرط والغاية والاستثناء<sup>(48)</sup>، وعليه فإن اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص ليست مذهباً للسمرقنديين، بل إن المخصصات المتصلة نوع من نوعي التخصيص عندهم.

وأساس مذهب السمرقنديين في عدم اشتراط الاستقلالية نظرهم إلى التخصيص بأنه ليس من قبيل المعارضة بل من قبيل البيان؛ لأن دلالة العام عندهم ظنية من الابتداء، فجاز بيان المراد منه بمتصل أو منفصل، بمقارن أو متأخر. يقول علاء الدين السمرقندي في معرض رده على العراقيين في استدلالهم على اشتراط الاستقلالية: "ولأن هذا الكلام إنما يستقيم ممن يدعي عمل دليل الخصوص بطريق المعارضة وهذه الأشياء الأربعة [أي أنواع المخصصات المتصلة التي ذكرتها عنه سابقاً] لا تستقل بنفسها فلا يجوز أن تعمل بطريق المعارضة، ولكن القول بطريق المعارضة فاسد... فيجب القول بطريق البيان ضرورة وهذه الأشياء تصلح بياناً فتصلح مخصصاً"<sup>(49)</sup>.

والسبب في نظرة السمرقنديين إلى التخصيص على أنه بيان وليس معارضة، وبالتالي عدم اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص، منهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، حيث يقول ابن الهمام في ذلك: "(وأما اشتراط الاستقلال) في المخصص (فلتغير دلالاته) أي لأجل تغيير دلالة العام من القطع (إلى الظن لا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية) كأبي منصور ومن معه؛ لكون دلالاته ظنية بدون التخصيص عنده"<sup>(50)</sup>.

فيلاحظ من كلام السمرقندي وابن الهمام أن منهج الظنية أدى إلى إعمال النصوص بطريق البيان، فلم تكن هناك حاجة للنظر إلى كونها متعارضة لوجود الظنية والاحتمال ابتداءً.

47- انظر: الجصاص، الفصول 1/ 289.

48- انظر: السمرقندي، الميزان 309.

49- السمرقندي، الميزان 311.

50- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير 1/ 248.



### 3.3. ما استقر عليه المذهب في اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص

أخذ الدبوسي بمذهب العراقيين ووافقهم فيما ذهبوا إليه في منهجهم الدلالي وفي مبدأ عمل الدليل المخصص بطريق المعارضة بين حكم العام وحكم الخاص، بخلاف المخصوص بالذكر (المخصص المتصل) الذي لا يفهم منه إلا حكم واحد، أما ما عداه فلا يستفاد من النص لعدم حجبية مفهوم المخالفة، وعليه فلم يكن من قبيل التخصيص<sup>(51)</sup>، ووافقته على ذلك البردوي والسرخسي، وبهما استقر المذهب وسارت المتون المتأخرة عليه.

#### 4. الزيادة على النص

إذا ورد نص يحكم في حادثة، وورد نص آخر في الحادثة نفسها يثبت فيها حكمًا مشتملاً على الحكم الذي أثبتته النص الأول مع زيادة فيه، فهل تُقبل هذه الزيادة على سبيل البيان المطلق، أو لا تقبل إلا على سبيل النسخ، كزيادة التغريب في حد الزنى لغير المحصن الثابت بخبر الواحد على الجلد في قوله تعالى: [فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً] [النور: 2]، فالآية بينت عقوبة الزنى وهو الجلد ثم جاء خبر آحاد وغير الحكم على وجه الزيادة فيه بإضافة التغريب، فهل تحمل الزيادة على وجه النسخ أو على وجه البيان؟.

ويلاحظ أن الفارق بين الوجهين لا يكمن في النتيجة العملية إذ إنهما يثبتان نتيجة عملية واحدة وهي إثبات الحكم بزيادته، لكن الفارق يكمن في سبيل الإثبات، فسبيل النسخ يختلف عن سبيل البيان.

#### 4.1. مذهب العراقيين في الزيادة على النص

بيّن الجصاص مذهب العراقيين في حكم الزيادة على النص بشكل واضح حيث قال: "إن الأصل في ذلك عندنا وفي أمثاله من نحو شرط النية بالماء وما جرى مجراه من إثبات زيادة لا يبنى عنها اللفظ ولا ينتظمها، فإن ذلك عندنا ليس بتخصيص، وإنما هو زيادة في النص، والزيادة في النص توجب النسخ فلا يجوز أن يزداد فيه إلا بمثل ما يجوز به نسخه"<sup>(52)</sup>.

ومذهبهم هذا مستقيم مع منهجهم الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها ومبني عليه، إذ إن القول بمنهج القطعية يلزم اعتقاد المعنى الظاهر من اللفظ مرادًا لله تعالى، فورود الزيادة في الحكم على سبيل البيان يدل على أن الأول لم يكن مراد الله تعالى ابتداءً حيث يُعدّ غير مكتمل، وهذا يتناقض مع منهج القطعية، فلم تقبل الزيادة على سبيل البيان.

أما على سبيل النسخ فتصح الزيادة، ذلك أن حقيقة النسخ وجود حكمين مرادين لله تعالى، فالأول منهما وهو الحكم المنفرد عن ذكر الزيادة مراد لله تعالى على الحقيقة لكن إلى أجل ينتهي بورود الحكم الثاني أي الحكم مع زيادته، فكون الحكم الأول محدودًا بأجل لا ينفي كونه مرادًا لله تعالى في أجله المحدود.

#### 4.2. مذهب السمرقنديين في الزيادة على النص

ذهب السمرقنديون إلى التوقف في كون الزيادة على النص نسخًا أو بيانًا حتى يرد الدليل، وذلك عملاً بمنهجهم الدلالي في ظنية الألفاظ الظاهرة، يقول السمرقندي: "وقال شيخنا أبو منصور الماتريدي رحمه الله: إنه يجوز أن يكون بطريق البيان، ويجوز بطريق النسخ فلا يحمل على أحدهما إلا بدليل"<sup>(53)</sup>، ويقول

51\_ انظر: الدبوسي، التوقيم 152.

52\_ الجصاص، الفصول 1/ 227.

53\_ السمرقندي، الميزان 725.



اللامشي: "وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: جاز بيانًا وجاز نسخًا، فلا يحمل على أحدهما من غير دليل"<sup>(54)</sup>.

والأساس الذي بنى السمرقنديون مذهبهم عليه هو منهج الظنية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها والتوقف في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ الظاهر، والعمل بمعناه من باب الاحتياط. إذ إن التوقف في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ الظاهر يستلزم عدم العمل بالنص حتى يرد دليل في إثبات المعنى الظاهر أو غيره، لكن وجب العمل به من باب الاحتياط كي لا تتعطل النصوص، فإذا وردت زيادة على النص الظاهر مغيرة حكمه على وجه الزيادة فيه، يتوقف في وصف هذه الزيادة بكونها بيانًا أو نسخًا إلا بدليل عملا بهذا المنهج؛ لأن النص الأول إن كان مراد الله تعالى فيه على ظاهره فالزيادة نسخ، وإن كان مراد الله تعالى غير الظاهر فالزيادة بيان، ومادام الحكم على النص الأول متوقفًا في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى منه، فلا يمكن وصف الزيادة بالنسخ أو البيان إلا بقريضة ترجح مراد الله تعالى من النص الأول.

#### 4.3 ما استقر عليه المذهب في الزيادة على النص

أخذ الدبوسي بمذهب العراقيين ووافقهم في كل ما ذهبوا إليه في هذه المسألة لتوافقه معهم في المنهج الدلالي في قطعية الألفاظ الظاهرة، فذهب إلى أن "الزيادة نسخ معنى وبيان صورة"<sup>(55)</sup> أي أن حقيقة أمرها نسخ وإن أخذت صورة البيان.

وقد تبعه في هذا المذهب البزدوي<sup>(56)</sup> والسرخسي<sup>(57)</sup> ووافقاه في كل ما ذهب إليه للتوافق المنهجي عندهم جميعًا فاستقر المذهب الحنفي على مذهب العراقيين، وسارت المتون المتأخرة عليه<sup>(58)</sup>.

#### 5. تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

إن من المسائل الخلافية بين المدرستين في مباحث العام تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالدليل الظني، أي بخبر الأحاد والقياس، وهذا الاختلاف يعود إلى الاختلاف في منهج دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فقد كان له أثر كبير في هذه المسألة، وأبين المذهبيين وما استقر عليه المذهب فيما يأتي:

#### 5.1 مذهب العراقيين في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

ذهب العراقيون إلى أن ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة المتواترة ومنها عموم الألفاظ مقصودة للشارع قطعًا، لانتفاء احتمال معنى آخر غير المعنى الظاهر بغير قرينة صارفة، فوجب اعتقاد المعنى الظاهر واعتقاد عموم اللفظ العام بشموله لكل أفراده الداخليين فيه، وأن كل فرد منهم مقصود للشارع على وجه القطع واليقين.

ونتج عن ذلك أمران:

54\_ اللامشي، أصول الفقه 175.

55\_ الدبوسي، التقويم 234.

56\_ البخاري، الكشف 3/ 191.

57\_ السرخسي، أصول السرخسي 2/ 82.

58\_ الدهلوي، النامي شرح الحسامي 1/ 185. الخبازي، المعني 259. النسفي، الكشف 2/ 156. ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، شرح المنار، المطبعة العثمانية، 1315هـ، ص 723. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار، 1ط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1936م، 2/ 135. الحصكفي، محمد بن علي، إفاضة الأنوار على أصول المنار، تحقيق محمد بركات، 1ط، حقوق الطبع للمحقق، 1992م، ص 231.



**الأمر الأول:** إذا قصد الشارع قصر اللفظ العام عن بعض أفراد ابتداءً، فلا بد من ورود نص خاص مقارن يقصرهم عن شمول لفظ العموم لهم، كي لا نعتقد عموم اللفظ؛ لأنه غير مراد للشارع من الابتداء حينئذ، فمنعاً لهذا اللازم الباطل اشترط العراقيون في الدليل المخصص المقارنة.

**الأمر الثاني:** إذا ورد لفظ عام في الكتاب والسنة المتواترة وقارنه نص خاص أخرج بعض أفراد اللفظ العام عن شمولهم بحكمه، فلا بد من ثبوت النص الخاص بمثل ما ثبت به الكتاب أو السنة المتواترة، أي إن العراقيين يشترطون المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص، فلا يجوز تخصيص القطعي بالظني.

وبيان ذلك: أنه إذا ورد اللفظ العام في الكتاب أو السنة المتواترة وظهر نصه وانتشر بين الناس -أي ثبت بوجه قطعي- وكان النص الخاص دونه في الظهور والانتشار -أي ظني الثبوت- خبير الواحد، أدى هذا إلى اعتقاد بعض المكلفين عموم اللفظ العام رغم كونه غير مراد للشارع.

وبمعنى آخر، إذا أورد الرسول صلى الله عليه وسلم اللفظ العام من كلام الله تعالى أو من كلامه صلى الله عليه وسلم، ونشر حكمه بين الناس وكان مراد الشارع من العام مقصوراً عن بعض أفراد وقرن به النص الخاص كي لا يعتقد العموم، فلا يتصور من الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يظهر النص الخاص وينشر حكمه كالعام للعلة نفسها وهي عدم جواز اعتقاد بعض المكلفين العموم لعدم ظهور النص الخاص عندهم<sup>(59)</sup>.

وجملة القول، اشترط العراقيون المقارنة والمساواة في الثبوت لعدم جواز اعتقاد عموم اللفظ من كل المكلفين أو بعضهم إن كان مراد الشارع خلافه. إلا أن اشتراط المساواة مقتصر على اللفظ العام الذي لم يثبت تخصيصه من قبل، أما إذا كان اللفظ مخصوصاً أي ثبت تخصيصه من قبل فيجوز تخصيصه بالظني، فلا تشترط المساواة بين العام والخاص حينئذ بل ولا المقارنة، وسبب ذلك يعود إلى أمرين:

**الأول:** أن سبب القول بقطعية اللفظ العام وشموله جميع أفراد غير متحقق بعد ثبوت التخصيص، أي أن القطعية قائمة على انتفاء احتمال معنى آخر سوى العموم، وهذا غير متحقق؛ لأن اللفظ العام قد خصص، وما كان منتقياً من الاحتمال قد ثبت بالدليل، فكان احتمال غيره قائماً، فاللفظ العام لم يبق على عمومته وظاهره، وليس المعنى الآخر غير الظاهر الذي ثبت بدلالة التخصيص أولى من غيره من المعاني غير الظاهرة.

**الثاني:** انتفاء وجوب اعتقاد العموم، بل وجب اعتقاد الخصوص في اللفظ العام وعدم شموله جميع أفراد، وأن مراد الشارع منه مقصور عن بعض أفراد، وبالتالي فإن ورد دليل ظني مخصص قبل لعدم معارضته اعتقاد الخصوص.

وعليه فإن تخصيص العموم في نص قطعي الثبوت قد ثبت تخصيصه من قبل، يجوز بالدليل الظني وإن كان متأخراً، أما قبل ثبوت تخصيصه فلا يجوز. وبين الجصاص هذا المذهب فيقول: "وأما تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخبر الواحد وبالقياس، فإن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد غير مفتقر إلى البيان مما لم يثبت خصوصه بالاتفاق، فإنه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس. وما كان من ظاهر القرآن والسنة قد ثبت خصوصه، أو كان في اللفظ احتمال للمعاني أو اختلف السلف في معناه وسوّغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به. وكذلك يجوز تخصيص ما كان هذا وصفه بالقياس، وهذا عندي مذهب أصحابنا، وعليه تدل أصولهم ومسائلهم"<sup>(60)</sup>.

59\_ انظر: الجصاص، الفصول 2 / 315.

60\_ الجصاص، الفصول 1 / 155.



## 5.2. مذهب السمرقنديين في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

لم يرد عن الماتريدي ومتقدمي السمرقنديين بيان لمذهبهم في هذه المسألة، إلا أن قياس مذهبهم يحتمل الجواز وعدمه، أي جواز تخصيص خبر الواحد والقياس وعدم جواز التخصيص بهما.

وبمعنى آخر، إن قياس مذهبهم يحتمل عدم اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص ويحتمل اشتراطه، وفيما يلي بيان المذهبين المحتملين:

**المذهب الأول:** عدم اشتراط المساواة في الثبوت، وبالتالي جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد والقياس، وذلك عملاً بمنهجهم الدلالي في ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها. فإن مذهبهم في موجب اللفظ العام يقوم على التوقف في اعتقاد العموم، فلا يعتقد فيه بشيء على التعيين ويعملون بالعام من باب الاحتياط؛ لتساوي الاحتمالين -احتمال إرادة العموم واحتمال إرادة الخصوص- فيجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس لقيام احتمال التخصيص.

**المذهب الثاني:** اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والنص الخاص، لكنه لا يقوم على القول بالقطعية كما هو الحال عند العراقيين، بل يقوم على أمر آخر وهو عدم تساوي الاحتمالين في النصين. فإن النص العام ظني الدلالة على معناه، أي أنهم أثبتوا قيام احتمال التخصيص فيه، كما أن دليل التخصيص ظني الثبوت، أي محتمل للخطأ في النقل إن كان المخصص خبر آحاد، أو الخطأ في القياس إن كان المخصص قياساً، إلا أن الاحتمال في دليل التخصيص أقوى من الاحتمال في النص العام.

وعليه فلا يجوز تخصيص خبر الآحاد والقياس، وهذا ما رجحه السمرقندي واللامشي من مذهب السمرقنديين، حيث قال السمرقندي في مسألة تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس: "وأما مشايخ سمرقند فلم يُرو عنهم نصاً أنهم يجوزون أم لا، فلو قيل بالجواز على أصلهم لا يبعد، ولكن الأصح عندهم أنه لا يجوز وإن كان في النص العام احتمال؛ لأن الاحتمال في القياس أكثر، والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض"<sup>(61)</sup>، ثم قال في مسألة تخصيص خبر الآحاد: "وعلى قول مشايخ سمرقند: إن قيل إنه يجوز فلا بأس، والأصح أنه لا يجوز؛ لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام"<sup>(62)</sup>. وهذا ما أكده اللامشي في المسألتين فقال: "ولا يجوز عند مشايخ العراق؛ لأن العام عندهم موجب للعلم قطعاً، وهو الجواب الأصح، وعلى قول مشايخ سمرقند: وإن كان العام غير موجب للعلم عندهم إلا أن الاحتمال في القياس وخبر الواحد أكثر"<sup>(63)</sup>.

## 5.3. ما استقر عليه المذهب في تخصيص العموم بخبر الواحد والقياس

أقر الدبوسي مذهب العراقيين في هذه المسألة وسار معهم من غير خلاف في شيء لتوافقه معهم في المنهج الدلالي<sup>(64)</sup>، ثم تبعه البردوي<sup>(65)</sup> والسرخسي<sup>(66)</sup>، فاعتمد بذلك مذهباً للحنفية وسارت عليه المتأخرة<sup>(67)</sup>.

61\_ السمرقندي، الميزان، 321.

62\_ السمرقندي، الميزان، 323.

63\_ اللامشي، أصول الفقه، 133.

64\_ الدبوسي، التوقيم، 103، 109.

65\_ البخاري، الكشف، 1/ 294.

66\_ السرخسي، أصول السرخسي، 1/ 33.

67\_ الخبازي، المغني، 100، النسفي، الكشف، 1/ 163. ابن ملك، شرح المنار، 294. ابن نجيم، فتح الغفار، 1/ 88. الحصكفي،

إفاضة الأنوار، 92.



## 6. موجب الأمر والنهي

لم يقتصر تأثير الخلاف في المنهج الدلالي في الألفاظ الظاهرة بين مدرستي العراق وسمرقند على مسائل مبحث العام، بل امتد إلى مباحث أخرى، ومن ذلك مسألة موجب الأمر والنهي، فقد اختلفت المدرستان في موجب الأمر كصيغة (افعل) هل تقتضي الإيجاب أو غيره، وكذلك الحال في موجب النهي كصيغة (لا تفعل) هل تقتضي التحريم أو غيره؟

وفيما يأتي تفصيل المسألة للمدرستين وما استقر عليه المذهب.

## 6.1. مذهب العراقيين في موجب الأمر والنهي

إن منهج القطعية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها اقتضى أن يذهب العراقيون في موجب الأمر إلى القول بأن مقتضاه الإيجاب وأنه موضوع له لغة وهو حقيقة فيه، وعليه فإذا صرف اللفظ إلى غير الإيجاب كالندب أو الإباحة بقرينة، كان مجازاً فيه، وكذلك الحال في النهي أن مقتضاه التحريم وأنه حقيقة فيه، فإذا صرف إلى الكراهة بقرينة كان مجازاً فيه.

وهذا المذهب لازم لمنهجهم الدلالي، إذ إن القول بقطعية اللفظ الظاهر على معناه يلزم منه القطع بظاهر معناه اللغوي واعتباره حقيقة فيه، كما هو الحال في اللفظ العام والخاص والمطلق والمقيد، فهي ألفاظ ظاهرة وجب العمل بظاهرها مع القطع بمعناها؛ لاعتقادهم بأن المعنى الظاهر منها مراد للشارع. فاللغة جعلت لفظ الأمر في ظاهر معناه للوجوب وسمت تاركه عاصياً مستحقاً للذم، وقد جاءت نصوص الشارع على هذه اللغة واستعمالاتها، فثبت بذلك أن معناه الظاهر مراد للشارع، فوجب العمل به واعتقاده.

ويلاحظ أن هذا الاستدلال هو الاستدلال نفسه في موجب العام، ولهذا استويا في قطعية معنهما الظاهر، وعليه فإن لفظاً الأمر والنهي يقتضي الأول منهما الإيجاب والثاني التحريم قطعاً عملاً واعتقاداً. فإذا صرف المعنى الظاهر بقرينة دالة على إرادة الندب أو الكراهة فإنه يكون مجازاً؛ لأن المعنى الذي صرف إليه لا يكون حقيقة بحال لكونه على خلاف الاستعمال اللغوي فوجب أن يكون مجازاً.

ويبين الجصاص هذا المذهب فيقول: "حقيقة الأمر ما كان إيجاباً وما عداه فليس بأمر على الحقيقة، وإن أجري عليه الاسم في حال كان مجازاً، وكذلك كان يقول أبو الحسن رحمه الله في ذلك ... فثبت أن قول القائل لمن دونه: افعل، هو لفظ الأمر الموضوع للإيجاب ... وأنه لا يكون أمراً متى لم يصادف واجباً"<sup>(68)</sup>.

وبعد أن أبان الجصاص عن دلالة الأمر اللغوية ذكر حكمه وموجبه فقال: "هو على الإيجاب حتى تقوم الدلالة على غيره وهو مذهب أصحابنا وإليه كان مذهب شيخنا أبي الحسن"<sup>(69)</sup>، ثم بين العلاقة بين الدلالة اللغوية للأمر وموجبه فقال: "إن كان حقيقة في الإيجاب مجازاً فيما سواه على ما يقوله، فالواجب حمله على الحقيقة فلا يصرف إلى المجاز إلا بدلالة"<sup>(70)</sup>.

ويبين أن أساس القول في موجب الأمر هو أساس القول في موجب العام نفسه حيث يقول: "بل يكون وروده مطلقاً دلالة على إرادة القائل للإيجاب؛ لأن ذلك حقيقة فيجب إمضاؤه على حقيقته وموضوعه في اللغة، كما أن سائر الأسماء الموضوعات لمسمياتها حقيقة في أصل اللغة متى وردت مطلقاً لم يجز الوقوف فيها إلى أن يتعرف إرادة القائل بإطلاقها، ووجب إمضاؤها على موضوعها في اللغة متى لم يقرنه بدلالة

68\_ الجصاص، الفصول 2 / 81.

69\_ الجصاص، الفصول 2 / 87.

70\_ الجصاص، الفصول 2 / 91.





تزيله عن حقيقته، وكلفظ العموم لما كان في موضوع اللغة أنه للشمول والاستيعاب لم يحتج عند وروده مطلقاً إلى مساعدة الدلالة في حمله على العموم<sup>(71)</sup>.

وأما موجب النهي فلم يصرح فيه بمذهب العراقيين، ولكن يفهم من إشارات كلامه أنه يسوي بينهما في الحكم<sup>(72)</sup>.

## 6. 2. مذهب السمرقنديين في موجب الأمر والنهي

إن منهج الظنية في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها يقوم على اعتبار احتمال هذه الألفاظ غير معانيها الظاهرة، فالسمرقنديون يأخذون بالمعنى الظاهر عملاً لا اعتقاداً بناءً على هذا المنهج، ولهذا فإن صيغة (افعل) تقتضي عندهم الإيجاب في العمل احتياطاً، أما في الاعتقاد فلا يجوز تعيين مراد الشارع من تلك الصيغة، بل يكون الاعتقاد فيها على الإبهام بين الإيجاب والندب، حيث يعتقد أن ما أراد الله تعالى بلفظ الأمر من الإيجاب أو الندب هو الحق.

وقد قصر السمرقنديون الاحتمال المقبول في الاعتقاد على الإيجاب والندب دون غيرهما؛ لأن لفظ الأمر لا يحتمل غيرهما كالإباحة والتهديد وغيرهما، وليس هذا نقضاً لمنهج الظنية في اعتبار الاحتمالات اللغوية في معاني الألفاظ، بل قصروا الاحتمال عليهما؛ لأن اللغة اقتضت ذلك، إذ إن صيغة (افعل) إن صدرت من مستحق الطاعة فهي تقتضي الطلب لغة، والطلب محتمل لمعنيين فقط الإيجاب والندب، ولا يحتمل لفظ الأمر الإباحة والتهديد وغيرهما، بل يحتمله اللفظ عند وجود القرينة، وفي هذه الحالة لا يكون اللفظ حقيقة في الأمر بل مجازاً في غيره، كما لا يدخل هذا المعنى المجازي في الاعتقاد عند إطلاق اللفظ بغير القرينة.

وعليه فإن الاحتمال الذي يقوم عليه المنهج الدلالي مقصور على الإيجاب والندب في صيغة الأمر، وبالتالي فالأمر عندهم حقيقة في الإيجاب والندب، ولكنه يحمل على الإيجاب عملاً بالأحوط، أما في الاعتقاد فلا يتعين أحدهما ويكون مبهماً أن ما أراد الله تعالى من أحدهما هو الحق، فإن دلت القرينة على الندب بقي لفظ الأمر على الحقيقة، أما إن دلت القرينة على غيرهما من المعاني كالإباحة فهو مجاز.

وبيين علاء الدين السمرقندي مذهبهم فيقول: "وقال مشايخ سمرقند بأن حقيقة الأمر هو الطلب ومعناه يشمل الندب والإيجاب"<sup>(73)</sup>، وذلك في دلالاته اللغوية، ثم بين مذهبهم في موطنه وحكمه فقال: "وقال مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله بأن حكمه الوجوب من حيث الظاهر عملاً لا اعتقاداً على طريق التعيين، وهو لا يعتقد فيه بندب ولا إيجاب قطعاً على طريق التعيين، ويعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى به من الإيجاب القطعي والندب فهو حق، ولكن يأتي بالفعل لا محالة حتى إنه إذا أريد به الإيجاب على سبيل القطع يخرج عن عهدته، وإن أريد به الندب يحصل له الثواب"<sup>(74)</sup>.

ويحرر الخلاف بينهم وبين العراقيين فيقول: "والخلاف بين أصحابنا في الاعتقاد لا في وجوب العمل ويكون التعلق بظواهر الآيات الواردة في الأمر صحيحاً في حق وجوب العمل، أما وجوب الاعتقاد، فأمر بين العبد وبين الله تعالى، فيكفيه مطلق الاعتقاد أن ما أراد الله تعالى به فهو حق"<sup>(75)</sup>.

وبيين مذهبهم في مسألة الأمر ويراد به الندب فيقول: "والصحيح ما قاله مشايخ سمرقند وهو أن حقيقة هذه الصيغة للطلب لغة، ومعنى الطلب موجود في المندوب ... فكانت محتملة للندب والإيجاب حقيقة ... ولكن نقول بالوجوب ظاهراً مع الاحتمال في حق العمل، فيجب عليه العمل لا محالة، مع الاعتقاد مبهماً أن ما أراد الله تعالى به فهو حق ... فأما الإباحة فليس معنى الطلب فيها؛ لأنها عبارة عن التخيير

71\_ الجصاص، الفصول 2/ 93.

72\_ الجصاص، الفصول 2/ 95، 101.

73\_ السمرقندي، الميزان 91.

74\_ السمرقندي، الميزان 97.

75\_ السمرقندي، الميزان 97.



بين الشينين إن شاء فعل وإن شاء ترك، وكذا معنى التهديد ترك الفعل ويذكر ويراد به الزجر والردع دون طلب التحصيل، فيكون استعمال صيغة الأمر فيهما بطريق المجاز<sup>(76)</sup>، وقد وافقه اللامشي في كل ما ذكر<sup>(77)</sup>.

أما موجب النهي فلم يذكر رأياً للمتقدمين فيه ولكن السمرقندي ذكر أن حكمه يقابل حكم الأمر فقال: "فكما أن الأمر قسمان حقيقة: قسم الوجوب وقسم الندب، فكذلك النهي قد يكون لوجوب الامتناع وقد يكون لندب الامتناع"<sup>(78)</sup>.

### 6.3 ما استقر عليه المذهب في موجب الأمر والنهي

إن مما لا شك فيه أن المذهب قد استقر في هذه المسألة على مذهب العراقيين لاتحادهم في المنهج الدلالي في قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، وهذا ما ذهب إليه الدبوسي في جعل صيغة أفعال للإيجاب وأنها حقيقة فيه دون غيره<sup>(79)</sup>، وتابعه في ذلك البزدوي<sup>(80)</sup> والسرخسي<sup>(81)</sup>.

أما موجب النهي، فقد ذكر الدبوسي أن المتقدمين ليس لهم فيه مذهب صريح فخرَج لهم مذهباً فقال: "إني لم أقف على الأقوال في حكمه على الاستقصاء من السلف كما وقفت على حكم الأمر، ولكنه ضد الأمر لغة، فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال أربعة على حسب أقوالهم في الأمر"<sup>(82)</sup>، ثم رجح أن حكمه وجوب الانتهاء وهذا ما ذهب إليه البزدوي<sup>(83)</sup> والسرخسي<sup>(84)</sup>، وعلى هذا كله استقر المذهب، ثم سارت المتأخرة عليه<sup>(85)</sup>.

### الخاتمة

بعد هذا البيان لأثر الاختلاف المنهجي في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها بين متقدمي الحنفية في المسائل الأصولية، أورد أهم النتائج:

1. سلك العراقيون منهج قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فإذا ورد نص من الشارع وكانت ألفاظه ظاهرة على معانها، وخالية من دلالة تقترب بها تصرفها عن معناها كلياً أو جزئياً، وجب حمل اللفظ على معناه الظاهر قطعاً، واعتقاد هذا المعنى مقصود الشارع ومراده يقيناً، وبنى العراقيون هذه المنهجية على أساسين: عقدي، ولغوي.
2. سلك السمرقنديون منهج ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها، فذهبوا إلى وجوب العمل بالمعنى الذي دل عليه اللفظ الظاهر على سبيل غلبة الظن، لكنهم لا يقطعون بأن هذا المعنى هو مراد الله تعالى،

76\_ السمرقندي، الميزان 102-110.

77\_ اللامشي، أصول الفقه 88-92.

78\_ السمرقندي، الميزان 224.

79\_ الدبوسي، التقويم 36-39.

80\_ البخاري، الكشف 1/110.

81\_ السرخسي، أصول السرخسي 1/14-19.

82\_ الدبوسي، التقويم 49.

83\_ البخاري، الكشف 1/257.

84\_ السرخسي، أصول السرخسي 1/78-96.

85\_ الدهلوي، النامي شرح الحسامي 1/69. الخبازي، المغني 30، 67. النسفي، الكشف 1/50، 140. ابن ملك، شرح المنار

120، 258. ابن نجيم، فتح الغفار 1/31، 77. الحصكفي، إفاضة الأنوار 61، 86.



## أثر الاختلاف في دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها في التقعيد الأصولي عند الحنفية

- بل يتوقفون في حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ، ويعتقدون أن ما أراد الله تعالى منه هو الحق دون تعيينه، فيتوقفون في الاعتقاد دون العمل، وبنى السمرقنديون هذه المنهجية على أساسين: عقدي، ولغوي.
3. بنى العراقيون على منهجية قطعية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها الكثير من المسائل الأصولية، وكانت اختياراتهم في هذه المسائل الأصولية مؤسسة على ذلك، وأهم هذه الاختيارات:
- قطعية دلالة اللفظ العام وشموله جميع أفراده إذا تجرد عن الدليل المخصص المقارن.
  - منع تأخير بيان اللفظ الظاهر، وإلا كان نسخاً لا بياناً.
  - اشتراط المقارنة في الدليل المخصص.
  - اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص.
  - منع الزيادة على النص إلا من قبيل النسخ.
  - اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والدليل المخصص.
  - جعلوا موجب الأمر حقيقة في الوجوب مجازاً في غيره، وموجب النهي حقيقة في التحريم مجازاً في غيره.
4. بنى السمرقنديون على منهجية ظنية دلالة الألفاظ الظاهرة على معانيها الكثير من المسائل الأصولية، وكانت اختياراتهم في هذه المسائل الأصولية مؤسسة على ذلك، وأهم هذه الاختيارات:
- ظنية دلالة اللفظ العام، فيوجبون العمل بعموم اللفظ، لكنهم يتوقفون في اعتقاد حقيقة مراد الله تعالى من اللفظ العام.
  - جواز تأخير بيان اللفظ الظاهر.
  - عدم اشتراط المقارنة في الدليل المخصص.
  - عدم اشتراط الاستقلالية في الدليل المخصص.
  - التوقف في قبول الزيادة على النص على وجه البيان أو النسخ حتى يرد الدليل.
  - احتمال منهج السمرقنديين في ظنية دلالة اللفظ الظاهر اشتراط المساواة في الثبوت بين النص العام والدليل المخصص، واحتمل أيضاً عدم الاشتراط، لكنهم رجحوا الاشتراط وفق أسس مغايرة.
  - جعلوا موجب الأمر حقيقة في الوجوب والندب مجازاً في غيره، لكن يعمل بالوجوب احتياطاً ويعتقدون أن ما أراده الشارع من الوجوب أو الندب فهو الحق دون تعيين أحدهما، وكذلك موجب النهي عندهم يعتقدون معناه مبهماً بين التحريم والكرهية، ويوجبون العمل بالتحريم احتياطاً.
5. استقر المذهب الحنفي على منهج العراقيين، فذهب كل من الدبوسي والبزدوي والسرخسي إلى ثبوت ولزوم موجب اللفظ الظاهر يقيناً وقطعاً، وترتب على ذلك موافقة العراقيين في أغلب المسائل الأصولية التي بنيت على هذا المنهج.

## المصادر والمراجع

- الأسمندي، محمد بن عبد الحميد (552هـ)، *بذل النظر في الأصول*، ط1، مكتبة دار التراث، القاهرة 1992م.
- أمير بادشاه، محمد أمين (972هـ)، *تيسير التحرير*، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد (879هـ)، *التقرير والتحبير*، ط1، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، 1316هـ.
- البخاري، عبد العزيز (730هـ)، *كشف الأسرار*، بهامش أصول البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت 1974م.



- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (370هـ—)، **الفصول في الأصول**، مح: د. عجيل النشمي، ط2، منشورات وزارة الأوقاف، الكويت، 1994م.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي (436هـ—)، **المعتمد**، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الحصكفي، محمد بن علي (1088هـ—)، **إفاضة الأنوار على أصول المنار**، مح: محمد بركات، ط1، حقوق الطبع للمحقق، 1992م.
- الخبازي، عمر بن محمد (691هـ—)، **المغني في أصول الفقه**، مح: د. محمد مظهر، ط1، جامعة أم القرى، 1403هـ.
- خزنة، د. هيثم، الفكر الأصولي الحنفي من الاعتزال إلى الماتريديية، مؤتمر الحنفية والماتريديية، جامعة قسطنونو، تركيا، 2017م.
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر (430هـ—)، **تقويم الأدلة**، تحقيق خليل الميس، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- الدهلوي، عبد الحق بن محمد، **النامي شرح الحسامي**، شرح المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الأخصيكتي، دهلي، الهند، د.ن. 1326هـ.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (491هـ—)، **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد (539هـ—)، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مح: د. محمد زكي عبد البر، د.ن. ط1، 1984.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (415هـ—)، **شرح الأصول الخمسة**، مح: د. عبد الكريم عثمان، ط3، مكتبة وهبي، القاهرة، 1996م.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (415هـ—)، **المغني**، مح: د. طه حسين وأمين الخولي، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ن. د.ت.
- العروسي، د. محمد، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، ط1، دار حافظ، جدة، 1990م.
- اللامشي، محمود بن زيد (539هـ—)، **أصول الفقه**، ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (333هـ—)، **تأويلات أهل السنة**، وزارة الأوقاف لجنة التراث الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1983م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (333هـ—)، **التوحيد**، مح: د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، 1982م.
- ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز (885هـ—)، **شرح المنار**، المطبعة العثمانية، 1315هـ.
- أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (429هـ—)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (970هـ—)، **فتح الغفار بشرح المنار**، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1936م.



النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (710هـ—)، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م.

### Kaynakça

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyñ el-Üsmendî es-Semerkindî (ö. 552/1157). *"Bezliü'n-nazar fi'l-uşûl"*. Kahire: Mektebetu daru't-turâs, 1992.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyñî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579). *"Teysîrü't-tahrîr"*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye

İbnü'l-Emîr el-Hâc, Muhammed b. Muhammed (h.879). *"et-Takrîr ve't-tahbîr"*. Mısır: el-Matba'atu'l-emîriyye, h.1316.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330). *"Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî"*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-Arabî, 1974.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981). *"el-Fusûl fi'l-usûl"*. Kuveyt: Menşûrât vizâretu'l-evkâf, 1994.

el-Basrî, Ebü'l-Hüseyñ Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044). *"el-Mu'temed"*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî (ö. 1088/1677). *"İfâdatü'l-envâr"*. 1992.

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292). *"Câmi'atu ümmü'l-kurâ"*. h.1403.

Khazneh, Haitham Abdel-Hamid Ali Khazneh. *"el-Fikri'l-usûlî el-Haneî mine'l-İ'tizâl ila'l-Mâturîdiyye"*. Hanefilik-Maturidilik Sempozyumu (Kastamonu Üniversitesi/Türkiye), 2017.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (ö. 430/1039). *"Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl"*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 2001.

Dihlevî, Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî (ö. 1052/1642). *"en-Nâmî şerhu'l-husâmî şerhu'l-muntehab fî usûli'l-mezheb"*. Hindistan: Dihlî, h.1326.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090). *"Uşûlü's-Serahsî"*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1993.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144). *"Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl"*. 1984.

Kadi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025). *"Şerhu'l-Uşûli'l-hamse"*, Kahire: Mektebetu Vehbî, 1996.



Kadi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025). *"el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl"*. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısriyye.

El-Arûsî, Muhammed. *"el-Mesâilu'l-muştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn"*. Cidde: Dâru Hâfız.

Lâmişî, Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı). *"Usûlu'l-fıkh"*. Daru turâsi'l-İslâmî,1995.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944). *"Te'vîlâtü'l-Kur'ân"*. Bağdat: Vizâretü'l-evkâf, 1983.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944). *"et-Tevhîd"*. Lübnan: el-Matba'atu'l-Kâtûlikiyye, 1982.

İbn Melek, Abdullatîf b. Abdulazîz(h.885). *"Şerhu'l-Menâr"*. et-Tab'atu'l-Osmaniyye, h.1315.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38). *"el-Fark beyne'l-fırak"*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563). *"Fethu'l-ğaffâr fi şerhi'l-Menâr"*. Mısır, 1936.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310). *"Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr"*. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1986.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 30-58

**Hitap Muhatap İlişkisinde Cedelu'l-Kur'ân'ın İmkân ve Sınırı**

In the Relationship of Retic and Interlocutor the Facility and Limit of  
the Jadal al-Quran (Dialectics of the Quran)

**İbrahim Hakkı İMAMOĞLU**

Dr. Öğretim Üyesi, KBÜ İlahiyat Fak.

Assist Prof. Dr. KBU, Theology Faculty

ibrahimimamoglu@karabuk.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2735-6974>

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23.03.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25.05.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 29.05.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** İmamaoğlu İ. Hakkı. "Hitap Muhatap İlişkisinde Cedelu'l-Kur'ân'ın İmkân ve Sınırı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 30-58.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Hitap Muhatap İlişkisinde Cedelu'l-Kur'ân'ın İmkân ve Sınırı

### Öz

Aristo mantığı içerisinde yer alan cedel, Fârâbî tarafından İslam akademiasına kazandırılmış ve sanat-ı hamse içerisinde bir söz biçimi olarak yer almıştır. Aristo mantığı içerisinde yer almakla birlikte Cedelin Kur'ân ilimlerinde kendine tam olarak yer bulamadığı söylenebilir. Süyûtî'nin Cedelu'l-Kur'ân bölümünde teklif ettiği kavramların belagatin kavramları olduğu düşünülürse meseleye dair daha iyi fikir verecektir. Muarızlarına yönelik Kur'ân'da cedelin olduğu -ki en azından kavramsal düzeyde vardır- kabul edildiğinde bu ilim, Kur'ân ilimlerinin tabii bir konusu haline gelmektedir. Dolayısıyla kadim ilim skalasında tam olarak yer bulamamış bu konunun yeniden ele alınması zarureti ortaya çıkmaktadır. Mekkeli müşrikler, Medinelî münafıklar ve Medinelî ehl-i kitap olan ilk muarızlarına Kur'ân birçok aklî/küllî ve hissî/cüzî deliller sunmuştur. Tüm bu istidlaller 23 yıllık nüzul sürecinde Kur'ân'ın üslubunu oluşturmuştur. et-Tûfî'nin de ifade ettiği gibi cedelin rükünleri olan soru-cevap, istidlal, itiraz ve itirazdan kurtulma yollarıyla Kur'ân, deliller getirerek muarızlarını susturmuş ve doğruya ulaştırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cedel, Diyalektik, Cedelu'l-Kur'ân, Kur'ân İlimleri, İstidlal.

### In the Relationship of Retic and Interlocutor the Facility and Limit of the Jadal al-Quran (Dialectics of the Quran)

#### Abstract

Cedel was brought to the Islamic academy by Fârâbî, which is included in Aristotle's logic, and took place as a word style in five art. Although Cedel is included in the logic, it can be said that he did not find a place for himself in the Quranic sciences. Considering that the concepts Süyûtî proposed in the science of Cedelu'l-Quran are the concepts of eloquence, the subject can be understood better. It becomes a natural subject of the sciences of the Quran when it is accepted that there is precedent in the Quran for its opponents - at least at a conceptual level. Therefore, the necessity of reconsidering this issue arises. The Quran offered many rational evidence to the Meccan polytheists, the hypocrites of Medina and the first of the people of Medina, who were the people of the book. All these metaphors have formed a style in the 23-year period. He silenced them and brought them to the truth by bringing questions, answers, objections, and evidence, which are the pillars of the allegiance expressed by al-Tufi.

**Keywords:** Jedel, Dialectics, Jedelu'l-Quran, Qur'anic Sciences. Argument.





## Giriş

İşbu makalede hitap-muhatap ilişkisinin özelliklerinden Kur'ân'ın "ötekisi" olarak kabul ettiğimiz inanmayanlarına karşı cedelî cevapları, soruları ve istidlallerin imkân ve sınırı konu edilecektir. Üslup olarak Kur'ân'ın muarızlarıyla sözle/kelamla cedelde bulunması, verdiği cevaplar ve onları susturması cedelin sınırları içerisindedir. Aklî ve sem'î istidlalleriyle<sup>1</sup> Kur'ân'ın verdiği cevaplar, hitabın gücü içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Hiz. peygambere Nahl 125. ayetinde ve ehli-i kitapla olan ilişkilerde Ankebut 69. ayetinde {جادلهم} *câdilhum* ifadesinin bir gereği olarak Kur'ân, muarızlarına gerek aklî gerek hissî deliller getirmiş, itirazlarına cevaplar vermiştir. Birçok deliller kullanmış ve muarızlarını susturmuştur. İlgili ayetlerin kapsamında özellikle Mekkele müşriklerle mücadelede Kur'ân'ın sözlü istidlalde bulunması ihbarî bir değer taşırken, Müslümanlar için genel olarak "ötekine" nasıl davranılması gerekir? sorusu bağlamında inşâî bir değer taşımaktadır.<sup>2</sup> Tefsir kitaplarında yer alan cedelin ihbarî tarafıyla ilgili esbâb-ı nüzul rivayetlerinde birçok bilgiye rastlamak mümkündür.

Tefsir tarihine bakıldığında Kur'ân'ın anlaşılmasında cedel ilminin bir Kur'ân ilmi olarak çok fazla kullanılmadığı görülmektedir. Bu ilginin kurulamamasının disipliner bir sorun olduğunu söylemek mümkündür. Kadim dönemde mantık ilminden bakıldığında cedelin rükünlerinin nüzül süreci esas alınarak ayetlere uygulanmadığı görülecektir. Kur'ân ilimlerinden bakıldığında başat kaynaklarda Cedelu'l-Kur'ân bahsi yer almasına rağmen bu bahis içindeki bilgiler yeteri kadar kendine yer bulabilmiş değildir. Bu kavrama Zerkeşî (öl. 794/1392) eserinde bir bahis olarak yer vermiş, Süyûtî (öl. 911/1505) de kendi eserinde ilgili bölümü aynı üslupta ve hacimde alıntulamıştır. Zerkeşî ve Süyûtî'nin cedelin rükünlerini Arap dili içerisinde gö(st)rmek gibi dil merkezli bir tutumu vardır. Bunun cedele karşı bir olumsuzlama mı yoksa sahip oldukları formasyonda Arap diliyle tüm meseleleri çözme çabası mı olduğu tartışılır bir durumdur. Süyûtî'nin -Zerkeşî'den farklı olarak- Cedelu'l-Kur'ân konusunda teklif ettiği kavramların İbn-i Ebî'l- İsbâ (öl. 654/1256)'ın Bedî' ilminde işlediği kavramlarla aynı olması, konuyla ilgili bir fikir vermektedir. Söz sanatlarının anlatıldığı "Bedâiu'l-Kur'ân'da geçen iscâl,

<sup>1</sup> İstidlal, iddia sahibinin/müddeinin hükmü bir delille ispatlaması veya iddiasını ispatlayacak olanın/müstedillin deliliyle hükmü ispatlama talebidir, demektir. (Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Abdülkavi Necmeddin et-Tüfi, *Alemu'l-Cezel fi İlmî'l-Cedel*, thk. Wolfhart Heinrich, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1408/1987), 38.

<sup>2</sup> Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, (İstanbul: Külliyyat Yay., 3. Baskı. 2013), s. 56.



teslim, el-kavl-i bî'l-muceb, intikal, sebir ve taksim gibi kavramları 68. bölümde cedelin ıstılahları olarak kullanmıştır.<sup>3</sup> Bu iki başat eserde dil merkezli olarak cedele yer verilmesi Kur'ân ilimleri skalasında kendisine yer bulamadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) cedelle ilgili telif ettiği *Alemu'l-Cezel fî İlmi'l-Cedel* adlı eserinde cedelin rükünleri kısmında yer alan itiraz çeşitleri konusu işlenirken fıkıh ilminin dışına çıkmadığı görülmektedir. Tûfî'nin cevap bahsini işlediği bölüm yine İslam fıkıh mezheplerindeki ilm-i hilaf yöntemlerine dayanmaktadır.<sup>4</sup> Son bölümün istikra/tümevarım yöntemiyle Kur'ân'da geçen tartışma örneklerini tefsir enstrümanı olarak kullanması Kur'ân ilimleri ve cedel arasındaki mesafeyi azaltmaya matuftur. Bu meselenin felsefeye karşı olumsuz yaklaşım sebebiyle de ilgisi olduğu düşünülmektedir. Celaleddin es-Süyûtî'nin felseferin haram olduğuyula ilgili Nevevî'nin (öl. 676/1277) fetvasını biyografisinde tekrarlaması<sup>5</sup> bir Kur'ân ilimleri müellifinin tutumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

Mantık ilmi çerçevesinde ilk defa Arapçaya kazandıran Fârâbî cedeli, Kur'ân'ın nüzûl sürecinde muarızlarına cevap vermesi ve istidlalde bulunmasına uyarlamış değildir. Cedel, -Aristo'dan İslam düşüncesine Farabi eliyle girmiş, Gazali'den İbn-i Hazm'a ve Saçaklızade Mehmed Efendi'ye kadar neredeyse-bütün mütefekkir, mütekellim, fakihlerin görüş serdettiklerini ancak Kur'ân tarafından muhataplara cevap vermede bir yöntem olarak kullanmadıklarını söylemek mümkündür. Bu tutum bilerek ve sistematik olarak yapılmıştır. Çünkü cedelin Kur'ân için uyarlanması sorunlu bir konudur. Cedel için -mücadele eden ve mücadele edilen olmak üzere- iki tarafa ihtiyaç vardır. Kur'ân için bu taraflardan biri Allah diğerleri ise insanlardır. Cedel diyolojik bir ameliyedir. Başka bir ifadeyle karşılıklı konuşmaya dayalıdır. Karşılıklı konuşma tarafların eşitlenmesini gerektirmektedir. Bu, Hristiyanlık teolojisinde tanrının İsa'ya hululüyle, İsa bedeninde insani bir eylem olarak kelimada bulunmasıdır. Vahiy esas aldığımızda Allah için bu muhaldir. Kur'ân ve vahiy söz konusu olduğunda böyle bir şeyden bahsedilemez.<sup>6</sup> Yani tenzihî bir tutumla ontolojik olarak Allah'ın insanla cedeli mümkün değildir. Bunun bir iz düşümü olarak kadim dönemde vahyin ilk dönemindeki hitabıyla ilgilenmekten daha ziyade kitabi yönüyle ilgilenilmiştir. Tefsir geleneğinde -modern döneme kadar yapılan- tüm tefsirlerde nüzûl sırasına göre değil de Mushaf sırasına göre Kur'ân'ın tefsir edilmesinin önemli saiki bu tenzihî tutumdur. Vahyin nüzûl sürecinde hitabın sınırlayan bir tarafı olduğu kabul

<sup>3</sup> Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Müessesetu'r-Risale, 2008), 681-683.

<sup>4</sup> et-Tûfî, *Alemu'l-Cezel*,7.

<sup>5</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *et-Tehaddüs bi ni'metillâh*, thk. Heysem Halife Tuaymî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), s. 117.

<sup>6</sup> Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, (İstanbul: Külliyyat Yay., 3. Baskı, 2013), 69.



edilmiş ve dilin imkânından yararlanılarak Mushaf tefsiri geleneği üzerinden gidilmiştir. Necmeddin et-Tûfî de cedel ve rükünlerini anlattığı *Alemu'l-Cedel*'inde Mushaf sırasını takip etmiştir. Celaleddin es-Süyûtî'nin *el-İtkân*'da Cedelu'l-Kur'ân'ı terimsel olarak Bedi' sanatlarından ödünç aldığı terimlerle ifade etmesi yine tenzihi tutumla dilin imkanlarından yararlanma isteğinin bir yansımasıdır. Yine sebep-i nüzûl rivayetlerinin hususiliği hükmün umûmiliğine engel olmaması kaidesi hitap/söz sınırlılığını ortadan kaldırmaya matuftur. Kur'ân'ın daha sonraki insan toplum inşasında genellemelerin yapılabilmesinin önünü Kur'ân'a dil merkezli yaklaşım açmıştır.

Mantık ilmi içerisindeki cedel ile Kur'ân ilimleri arasındaki ayırımın zorunluluğunu gören Zerkeşî Cedelu'l-Kur'ân tanımında kavramsal bir çözüm üretme yoluna gitmiştir. *el-Burhan*'da ilgili bölüme giriş yaparken -Kur'ân ve cedel arasındaki epistemik uçurumu ortadan kaldırmak için-

“Evet Burhan, delalet, taksim, tahdid (tanımlama) gibi külli aklî ve hissi malumatlar -Kur'ân tüm bunlarla konuştuğu haliyle- Kur'ân'da vardır. Ancak bunlar kelimelerin (mütellimlerin) hüküm çıkarma yollarıyla değil, Arab'ın konuştuğu dilin âdeti üzerine Kur'ân'da geçmektedir.”

demektedir.<sup>7</sup> Aynı yaklaşım içinde Süyûtî *el-İtkân*'da “Cedelu'l-Kur'ân'ı kelimelerin kullandığı şekilde ele almamak gerektiğini” ifade etmiştir.<sup>8</sup> Üslup olarak Kur'ân, “ötekiyle” cedelde -meşhurât ve müsellemtâta- bulunmuş ve kesin deliller göstererek ikna yoluna gitmiştir.

Klasik dönemde cedel, şekil ve içerik olarak Aristo mantığı içinde yer alan bir konu olup, fıkıh, kelam gibi kendisinde metodik ispatlamaları barındıran ilimlerde kullanılmıştır. Cedelî kıyasın meşhurât ve müsellemtâ olmak üzere iki tür önermesi bulunmaktadır. Mantıkta sînâât-ı hams olarak kabul edilen söz sanatlarının birincisi burhan ikincisi cedel diğerleri hitabet, şiir ve mugalata'dır. Tüm bu sanat çeşitlerinin kullanılabilmesi için öncüllerinin/mukaddimelerinin kendi cinsinden olması gerekmektedir. Burhani bilgiyi elde etmek için burhani öncülün kullanılması zorunludur. Bu bağlamda Kur'ân'ın hususan Mekke müşriklerine karşı tüm istidlalleri burhâni istidlal midir? sorusunun cevabı şayet “evet” ise çölde yaşayan bir bedevi için, hayatın içinde olan coğrafi, kültürel, sosyolojik delillendirmeleri -ki tüm bunlara hissî/cüzî deliller<sup>9</sup> demek daha doğru olacaktır- neden yapılmıştır? Eğer yukarıdaki sorunun cevabı “hayır” ise getirilen tüm deliller cedel seviyesinde istidlal değil midir? Dolayısıyla Allah

<sup>7</sup> Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*, (Lübnan: Darü Kitabi'l-Arabi, 1957), 2/24.

<sup>8</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân*, 679.

<sup>9</sup> et-Tûfî, *Alemu'l-Cedel*, 39.



Kur'ân'da kime cedelde bulunmuştur? gibi problematik sorular bu makalenin çerçevesini oluşturmaktadır. Kur'ân'ın muarızlarına aklî ve hissî istidlallerle verdiği cevaplar, cedel ilminde yer alan rükünlerle anlaşılması mümkün görünmektedir. Bununla birlikte tefsir ilmiyle ilintili olarak Kur'ân'daki cedelin nüzûl tarihiyle eşgüdümlü düşünülmesi zarureti ortaya çıkmaktadır. Yani Kur'ân nüzûl döneminde muarızlarının itirazlarıyla karşılaşmış onların itirazlarını reddetmiş ve istidlallerde<sup>10</sup> bulunmuştur.

### 1. Cedelin Kavramsal Çerçevesi

Cedel kelimesi, Arapça **ce-de-le** {ج-د-ل} kökünden gelmektedir.<sup>11</sup> {الجدل} sözlük anlamı bir ipi kuvvetle bükme demektir. Devenin yularına cedîl denilmesi de buradan kaynaklanmaktadır.<sup>12</sup> Cedel, tartışmak, güç göstermek demektir. Karşılıklı güç göstermek anlamındaki mücadele bu kökten gelmektedir. *Cedel* bir kimseyi sert bir yere vurmaya, münakaşa, husumet ve düşmanlıkta şiddetli olmak, laf kavgası yapmak, direnmek anlamlarına gelmektedir. Bu anlamından, "cedel" sözü bükme, kuvvetli hale getirmek olarak tanımlanabilir. Korkutmak veya usandırmak, bir düşüncüyü taşkınlıkla savunmak, delile karşı delil ileri sürmek gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Görüş ortaya koyma konusunda çekişerek nizada bulunma yine kök anlamıyla ilgilidir.<sup>13</sup>

Mantık ilmini disipline eden ilk defa Aristo olmuştur. Yunanca bölmek, parçalamak, kat ederek, artarda gibi anlamlarda kullanılan "dia" sözcüğü ile söyleşmek, sohbet etmek, hesaplamak, anlam kazandırmak, bir araya getirmek anlamlarındaki -"leg" kökünden türetilen- "logos" kelimesinin bir araya getirilmesi ile oluşturulan "dialogos" kavramının karşılığı olarak cedel kavramı kullanılmaktadır. Logos, eylem olarak hem laf/kelam hem de akıl anlamına gelmektedir. Böylece dialogos; bölme, ayırma, karşılaşma, karşılıklı çekişerek

<sup>10</sup> et-Tûfî, istidlali delil çeşitlerine göre birkaç yönden farklı kategorilere ayırmıştır. Dolayısıyla istidlali delile göre değer kazanmaktadır. Buna göre delili -buna bağlı olarak- istidlali usulcülerin yaptığı üzere aklî, hissî, şer'î ve mürekkep olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Bir başka açıdan delili küllî ve cüzî olarak ikiye ayırmaktadır. Müellifin cüzî ve küllî ayırdımı da esasen aklî ve hissî istidlalin farklı bir isimlendirmesidir. Küllî olan aklî, cüzî olan hissî terimlerinin yerine kullanılmıştır. Bütün bu taksimlerin mantıktaki şekil olarak hamlî ve cüzî tanımlamadan hali olmadığını kitabımın son kısmında içerik olarak birinci tür ayırdımla örneklerini vereceğini belirtmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'daki istidlaller aklî/küllî, hissî/cüzî ve her ikisinin terkip edildiği mürekkep istidlaller olarak kabul etmek gerekir. (et-Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 39-44.)

<sup>11</sup> Ebi'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sadır, ts.) "cdl", 11/ 103; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğâ ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr, (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), "cdl", 4/1653-1654; Ebî Bekr Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemheretü'l-Lüğâ*, (Bağdat: Mektebetü'l-Mesanî, 1345), "cdl", 2/ 67; Ebû Hüseyin Ahmed b. Zekerriya İbn Faris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), "cdl", 1/ 433.

<sup>12</sup> Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtarü's-Sihâh*, (Beyrut: Mektebu Lübnan, 1995), 119.

<sup>13</sup> Mahmut Çanga, "Cedel", *Kur'an-ı Kerim Lüğati*, (İstanbul: Timaş Yay., 2. Baskı, 2007), 119.



tartışma<sup>14</sup> demektir. Latince "dialectica" kelimesi dil, nutuk, söyleşi; karşılıklı konuşmak, tartışmak, araştırma ve çıkarımda bulunma anlamlarına delalet etmektedir.<sup>15</sup>

Diyalektik kavramı, olası mukaddimelerden hareket ederek bir konuda kanıt gösterme imkanını elde etme ve ortaya konan kanıtla mutâbık beyanda bulunma ustalığı şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>16</sup> Buna göre diyalektik noksan bir fikrî faaliyet olmakla birlikte düşüncelerin karşılaştırılması ile kesin bilgiye ulaştırılan bir eylemdir.<sup>17</sup> Böylece mantık ilminde cedel, meşhurât veya müsellemler türü önermelerden zannî bir neticeye ulaşmak için sahibine tanıt imkânı sağlayan sanatsal bir yetidir. İslam düşüncesinde diyalektik cedel olarak kavramsallaştıran ilk kişi Muallim-i sâni olarak bilinen ve Aristo'nun beş sanatını "sînâât-ı hams" olarak İslam Felsefesine kazandıran Farabî'dir. Ondan sonra İbn-i Rüşd, İbn-i Sina gibi hakîmlerin Aristo geleneğinden geldikleri düşünülürse cedelin kavramlaşması ve semantik alanının oluşması Aristo düşüncesine ve diyalektik kavramına bağlı olarak gerçekleşmiştir.<sup>18</sup> Başka bir ifadeyle diyalektikte soru sorarak karşısındakini susturmak ve onda doğru bilgiyi doğurtmak vardır.<sup>19</sup> Bu yönüyle cedelin muarızlarını susturmak ve doğru olan sonuca ulaş(tır)mak şeklinde iki boyutundan bahsetmek mümkündür. Birinci boyutuyla İslam düşünce geleneğinde cedel, amacı itibarıyla genel ahlaki ilkelere ters olduğu kabul edilerek doğru görülmemiş ve ikinci boyutunu ön plana çıkarmak için münazara kavramı geliştirilmiştir.<sup>20</sup> Münazara, muhataba uygun deliller getirerek onu doğru olan neticeye ulaştırmaktır.<sup>21</sup>

Cedel; mantık, fıkıh ve felsefe ilimlerinde kullanılan bir sanat olarak karşımıza çıkmaktadır. Farabi'nin Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Safsata bölümlerinden oluşan sînâât-ı hamsinde/beş sanat içinde ikinci sırada yer almaktadır. Bunlar

<sup>14</sup> Ragıp Ege, "Diyalektik", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, C.4, (Ankara: Ebabil Yayınları, 2006), 576-577.

<sup>15</sup> Hüseyin Atay, "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD.*, 17/13 (1969): 259.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Organon V-Topikler*, trc. H. Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 3.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, (Ankara: AÜİF Yay., 1968), 475.

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/209.

<sup>19</sup> Ivan Timofeevich Frolov, *Dictionary of Philosophy-Felsefe Sözlüğü*, trc. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yay., 1. Baskı, 1991), 116-117.

<sup>20</sup> İbn-i Hazm, cedelin hadd-i zatında hakikati talep eden ve beyanı isteyen iki kişi arasında olması gerek şartını öne sürmüş ve münazara kavramıyla eşanlamlı kullanmıştır. (İbn-i Hazm, *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2018), 440.)

<sup>21</sup> İsmail Gelenbevi, *Tartışma Usûlü*, trc. Taha Alp. (İstanbul: Yasin Yay., 2012), 20.



bir ilim olarak kabul edilse de aynı zamanda bir söz sanatıdır.<sup>22</sup> İlmî kaideleri olduğu kadar öncülleri oluştururken de ilgili kaideleri söze uyarlamak cedelin sanat tarafını oluşturmaktadır. Mantık ilmine göre öncülleri müsellemlât ve meşhurâtta oluşan kıyas, cedelî kıyasır.

Fârâbî, mantık ilmini sekiz kısımda inceleyerek her kısmı farklı bir eserde ele aldığını ifade etmiştir. Bahsi geçen cedel sanatını ise beşinci bölümde incelemiştir. Bu bölümde, cedeli soru ve cevaplar hakkında bilgiler sunarak bu sanatın hatasız bir şekilde yürütülerek tekâmülünü, üstünlüğünü ve geçerliliğini sağlayan, hükümler olduğunu belirterek bu bahisle ilgili hususları *Kitabu'l-Mevazı'ıl-Cedeliyye* adlı eserinde toplamıştır. Cedelin iki amacı vardır: Birincisi, hasımların öne sürdükleri iddialara karşı meşhur olan sözler söyleyerek korunma ve üstünlük kurma isteğidir. İkincisi ise kendisi veya hasmının düşüncesini değiştirmek veya düzeltmek konusunda güçlü zanlarla söz söylemektir.<sup>23</sup> “mi/ مِ” bütün tasımlarda kullanılan genel soru çeşididir. Bu soru cedelde, birbirine zıt iki söze bitiştirilir. Ayrıca bu soru, çeşitleri, harfin birleştirildiği diğer sözcükler ve kastedilen şey açısından ayrılır. Cedelî söz sadece “mi/ مِ” ile olabilir. - Başka bir harf ile olması doğru değildir.<sup>24</sup> Cedelî soru, iki yerde kullanılır. Birincisi soran kişinin cevap verenin düşüncesini reddetmesini arzu ettiği soru veya cevap verenin iddia ettiği düşüncesinin soru soran tarafından kabul edilmesini istediği sorudur. İkincisi ise soru soranın öne sürülen fikri reddetmeyi amaçladığı mukaddimelerin kabul edilmesini istediği sorudur. Cedel, doğru olanı soruşturma, keşfetme ve tenkit melekesini geliştiren bir ilimdir.<sup>25</sup> Kesine yakın olan tasdik cedelî tasdikdir.<sup>26</sup> Cedelin iki gayesi bulunur ki ilki bir şeyi iptal etmek veya bunun yollarını öğrenmektir. Diğeri ise herhangi bir konuda bir araştırma yapan iki kimsenin kuvvetleri oranında sözlerini temellendirmektir.<sup>27</sup>

*Cedeli* mantık ilimleri içerisinde zikrederek kıyas çeşitleri arasında ele alan diğer bir filozof da İbn Sina (öl. 428/1037)'dir. İbn Sinâ'ya göre kazanılmış bilgiler güçlü kanıtla götürülen yakînî kıyaslarla elde edilmektedir. Bunlara burhan denir. Ona göre kişi kıyası bilmesinin akabinde evvela yakînî tasım olan burhanı bilmesi gerekir. Daha sonra ise cedelî kıyasları bilmelidir. Meşhur veya

<sup>22</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (İstanbul: Elis Yay., 5. Baskı, 2009), 203-220.

<sup>23</sup> Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1931/1350), 79-87.

<sup>24</sup> Cedeli Kur'an'a belirli ölçüde uyarlayan et-Tûfî cedelin rükünleri arasında yer alan soru çeşitlerinde bir sınırlandırmaya gitmeyip Arapçadaki tüm soruların cedelin konusu olduğunu belirtmektedir. (et-Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 36.)

<sup>25</sup> Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2008), 135-137.

<sup>26</sup> Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yay., 2. Baskı, 2012), 2.

<sup>27</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39.



müsellem öncüllerle oluşturulan kıyas cedelî kıyastır. Gerçeğe vasıl olmak, hakikati aramak gibi gayeler bu ilmin amacı dışındadır. Bu sanatın konuşma, mütalaada bulunma ve haberleşme ile sınırlı olması da buna işaret etmektedir. Karşılıklı konuşanlardan ikisinin de hakikati aramaları ve ona vasıl olmaları, böylece ilme ulaşmayı amaç edinmeleri bakımından cedel ve münazara ilimleri (ya da disiplinleri) birbirinden ayrılmaktadır. Zira münazarada üstünlük taslama, rakibi susturma ve öne sürülen delile rağmen gerçeği kabulde inat etme bulunmaz. Buna karşılık, cedelde üstünlük taslama, hileye başvurma, güç göstererek hasmı ilzam bulunmaktadır. İbn Sina, herhangi bir mevzuda dikkate değer ve övülen bir yöntemle rakibi yenme, onu ilzam etme melekesini elde etmeye yarayan sanata cedel demiştir.<sup>28</sup>

## 2. Kur'ân'da Cedel Kelimesi ve Semantiği

Cedel kavramı Kurân'da iki yerde {جدل} <sup>29</sup> ve {جدال} <sup>30</sup> formunda, yirmi altı yerde ise {مجادلة} <sup>31</sup> formunda geçmektedir. <sup>32</sup>

Cedelin meşhurat ve müsellemâtla karşı tarafı susturmak gibi bir tanımından dolayı -ki bu burhanlarla/kesin delillerle ikna etmenin mümkün olmadığı durumlarda kullanılmıştır- Kur'ân için kullanımı söz konusudur. Seyit Şerif el-Cürçânî (öl. 816/1413) cedelin tarifini yaparken, "Meşhurât ve müsellemâtla karşı tarafı/hasım kabule mecbur bırakmak, burhanı anlayamayanlara saldırmak, şüphe ve delillerle ifsat olmuş sözlerinden kişiyi kurtarmak, hakikatin düşmanı olanın doğru söze suikastta bulunmasının önüne geçmek." ifadelerini kullanmıştır.<sup>33</sup> Bu tanımdan yola çıkılacak olursa, Kur'ân cedelin iki

<sup>28</sup> Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, İbn Sina, *el-Cedel-Kitabü's-Şifa (Topikler)* trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 1. Baskı, 2008), 4-12.

<sup>29</sup> İlgili kelimeler için Bkz. el-Kehf, 18/54; ez-Zuhruf, 43/58. (جدلا formunda).

<sup>30</sup> İlgili kelimeler için Bkz el-Bakara, 2/197. (جدال formunda); Hûd, 11/32. (جدالنا formunda).

<sup>31</sup> İlgili kelimeler için Bkz en-Nisa, 4/107. (تجادل formunda); 4/109. (جدالتم ve يجادل formlarında); el-En'âm, 6/25. (يجادلونك formunda); 6/121. (ليجادلوكم formunda); el-A'raf, 7/71. (اتجادلونني formunda); el-Enfâl, 8/6. (يجادلونك formunda); Hûd, 11/32. (جدالنا formunda); 11/74. (يجادلنا formunda); er-Ra'd, 13/13. (يجادلون formunda); en-Nahl, 16/111. (تجادل formunda); 16/125. (جادلهم formunda); el-Kehf, 18/56. (يجادل formunda); el-Hac, 22/3-8. (يجادل formunda); 22/68. (جادلوك formunda); el-Ankebût, 29/46. (تجادلوا formunda); Lokmân, 31/20. (يجادل formunda); el-Mü'min 40/4. (يجادل formunda); 40/5. (جادلوا formunda); 40/35,56,69. (يجادلون formunda); eş-Şûrâ, 42/35. (يجادلون formunda); el-Mücadele, 58/1. (تجادلك formunda) kullanılmıştır.

<sup>32</sup> Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Tetkik Eden: Muhammed Nedim), (Kahire, Darü'l-Kütüp, 1364/1945), "cdl" 165; Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lüğati*, 119.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-Arabî 1405), 101.



esası olan müsellemler ve meşhuratla burhanı anlamayan hasımlarının iddialarına cevaplar vermiş ve istidlallerde bulunmuştur, sonucunu çıkartmak mümkündür.

Mantık açısından cedel, yakînî bilgiyi anlamada aciz olanlara uygulanan bir söz sanatıdır.<sup>34</sup> Nazil olduğu toplumun kendine özel kabul edilen, müsellemlerle asıl ve inkâr edilemez hakikate ulaştırma amacı güdülmektedir.<sup>35</sup> Kur'ân aklî/küllî ve hissî/cüzî olarak iki tür delil kullanmıştır. Hissî deliller, Kur'ân'ın ilk muhataplarının yaşamlarında olan "şeylerdir."<sup>36</sup> Bunlardan hareketle küllî/aklî sonuçlara ulaştıracak mürekkep delillerle istidlallerde bulunmuştur. Hissî/cüzî istidlallerin bulunması meşhur ve müsellemler delillerin kullanıldığı anlamına gelmektedir.<sup>37</sup> Burada meşhur ve müsellemler ile Kur'ân'ın nazil olduğu içtimai, kültürel ve coğrafik olay/olguların kastedildiğini belirtmek gerekir. Yeniden dirilme bağlamında verilen asar ve merh ağacı delili; ahad olan Allah'a iman etmek bağlamında tek bir efendisi olan kölenin, geçimsiz iki efendisi bulunan köleye göre daha rahat edeceği; cehennem ahvalinin anlatıldığı ayetler bağlamında, zakkum ağacından istidlallerde bulunması Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde meşhur ve/veya müsellemler gerçekliklerdir.

Fahreddin er-Râzî'nin şu ifadeleri konuyu açıklar niteliktedir:

"Denildi ki, naklî deliller yakîn ifade etmez. Çünkü naklî deliller lügatın, nahvin, çekimlerin (doğru) nakledilmesine; eş anlamlılığın, mecazın, kapalılığın, naklin (tegayyürün), takdim ve tehirin, tahsis ve neshin ve aklî tenâkuzun olmaması üzerine bina edilmiştir. Bütün bu sayılanların yokluğu ise ilme değil zanna dayanır. Zanna dayanan da zannîdir."<sup>38</sup>

Hz. Peygamberin getirdiği vahiy, göstermiş olduğu mucizelerine iman edilene kadar hakikate inanmayanlarca zannîyat mesabesinde.<sup>39</sup> Kur'ân'da geçen nübüvveteye yönelik Mekkeli müşriklerin itirazları, kâhin, sihirbaz, şair demeleri zannîdir.<sup>40</sup> Ortaya konulan hakikatlere zan olarak önyargılı yaklaşanlara Kur'ân cedelî istidlallerde bulunmuştur. Bu durumda zan ve cedel birbirleriyle eşitlenmektedir. Tûfî'nin kitabında Kur'ân'da Müslümanlara/sahabeye yönelik cedelin olduğuna dair bir örneğe yer vermemesi yukarıda anlatılan iddiaların

<sup>34</sup> Ali Sedad, *Mîzânu'l-Ukûl*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 318.

<sup>35</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mugalata Nedir?". *DEÜİFD*. 8 (1994): 241.

<sup>36</sup> Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*, (İstanbul: Külliyyat Yay., 3. Baskı, 2013), 69.

<sup>37</sup> {إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} "Eğer gerçekten sözünüzün/iddianızın/inancınızın arkasındaysanız." ifadesi Kur'ân'ın muarızlarını susturmaya matuf bir kalıp ifade olarak edilebilir. Özellikle Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesiyle ilgili tehdidin her aşamasında bu kalıp ifade kullanılmıştır.

<sup>38</sup> Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu Usûlu'd-din*, (İst: Yazma Eserler Kurumu Bşk. Yay., 2019), 50.

<sup>39</sup> Bkz. el-Hâkka, 69/41-42; et-Tûr 52/29-30, ; es-Saffât, 37/36; el-Hicr, 15/6.

<sup>40</sup> Zannîyat için bkz. Mustafa Çağrıncı, "Zannîyyât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İst: TDV, 2013), 44/124-126.





bir başka veçhesini oluşturmaktadır.<sup>41</sup> Kur'ân'ın getirdiği deliller “inanmayan öteki” için yakînî bir bilgi değil, bir cedel konusudur. Ebu Cehil 'in cehennemde yetişen zakkum ağacıyla ilgili gelen rivayeti bu iddiayı güçlendirmektedir. İlgili ayet nazil olduğunda, “Muhammed'in söylediği sözlerdeki zakkum nedir ki? Hem cehennem dibinde ağaç mı yetişmiş.” diye yanındakine sorduğunda, Mısır'da Hurma yağı ve şarapla birlikte bir öğündür.” cevabını almıştır. Cariyesine seslenerek o zaman getir de biraz zıkkımlanalım.” demiştir.<sup>42</sup>

Cedelu'l-Kur'ân'ın mantık ve felsefeden ayrılarak farklı bir tanıma evirildiği söylenebilir. Buna göre Cedelu'l-Kur'ân'ı “Kur'ân'ın muarızların iddialarına cevap vermesi, iddialarını boşa çıkarması ve onları idrak/anlayış seviyelerine göre doğruya ve hakikate yönlendirmek için çeşitli deliller getirmesi” olarak tanımlamak mümkündür.<sup>43</sup>

### 3. Kur'ân'da Cedel Çeşitleri

{ اُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ  
بِالْمُهْتَدِينَ }

Ayetin “Onlarla en güzel şekilde mücadele et”<sup>44</sup> kısmının yüklediği anlam cedelin mahiyetini ortaya koymuştur. Bu ayeti referans alan Necmeddin et-Tufî (öl. 716/1316) cedeli, cedel-i hasene ve cedel-i seyvie olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu yönüyle cedel-i hasene muarızlarını doğruya ve hakikate ulaştırmak üzere yapılan tartışmadır. Yine et-Tûfî'ye göre cedel-i hasenenin, cedelî kıyas ve diğer kıyas çeşitlerinden hakikatleri ve neticenin doğruluğu bakımından farklılıkları vardır. Zira cedel-i hasenenin amacı kesin doğruya ulaştırmak olduğu için mukaddimeleri de kesin olmalıdır. Buna göre doğruluk ve ikna bakımından birinci mertebeye ulaşan cedel, yakînî bilgiyle eşitlenmektedir.<sup>45</sup> Kur'ân'ın tavsiye ettiği “en güzel şekilde mücadele et” ayeti bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir tartışma yoludur. Kur'an'da geçen cedel-i hasen, hakkı batıldan ayıran, hakkı bilmeye götüren araştırmalardan meydana gelen bir yoldur. Cedel-i hasenin diğer delil gösterme yollarından

<sup>41</sup> et-Tûfî, Mücadele suresinin ilk ayetlerinde mücadele kavramının mecazi olduğunu ifade etmektedir. Havlet b. Sa'lebe'nin Hz. Peygamberle olan konuşmasının bir cedel olmadığını bir konuşma olduğunu ancak ayette geçtiği haliyle mücadele kelimesinin bir tür özetleme ifadesi olduğunu belirtmiştir. (et-Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 205).

<sup>42</sup> İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân*, (y.y., Muessesetu'r-Risâle, 2000) 21/53.

<sup>43</sup> et-Tûfî, *Alemu'l-Cezel* 7.

<sup>44</sup> (*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. (en-Nahl, 16/125.)

<sup>45</sup> Tûfî'nin bu tutumu esasen Mütakellimlerin tutumudur. Onlara göre cedel şekli olarak bir tartışma biçimidir. Eğer cedel, içeriğinde kesin bilgi varsa yakînî bilgiye ulaştıracaktır.



farkı da budur.<sup>46</sup> Necmeddin Tûfî'yi bu düşünceye sevk eden şeyin, Kur'an'ın "en güzel şekilde mücadele" emrine davet ederek hakkın izharını amaç edinmesi olduğu görülmektedir. Cedel çeşidini ele almasındaki amaç, cedeli taksimlendirerek cedel-i hasenin yakîne götüren kesin mukaddimelerden Kur'an'daki cedelin imkanını ortaya koymaktır. Eserinde Kur'an'da bulunan tartışma konularını ortaya çıkarmış, cedel ilminin terimsel yönünü ve mebâdisini geniş bir şekilde açıklamıştır.

Fahrettin Râzî ilgili ayetin tefsirinde, Allah'ın (cc) elçisine, ayette geçen hikmet, güzel öğüt ve en güzel bir şekilde mücadele olmak üzere bu üç yoldan biri ile insanlığı hakka çağırmayı emrettiğini belirtmiştir. Ona göre, insanları bir inanç ve fikre davet etmek, sadece bir hüccete ve apaçık bir delile binaen olmaktadır. Öne sürülen hüccet ve apaçık delilin başlıca iki amacı vardır: İlki, fikir ya da inancı gönüllere yerleştirerek mutmain olmasını sağlamak, ikincisi de muhatabı cevap veremeyecek bir şekilde aciz bırakmaktır. Delil, yakiniyyât veya zanniyât türü olup, iknada yardımcı olur. Buna göre delil:

a) Kati bir inanca işaret eden kesin delildir ki ayette "hikmet" olarak vasıflanmıştır.

b) İkna edici zannî hüccetlerdir. Ayette geçen "güzel öğüt" buna işaret eder.

c) Amacı rakibi susturarak ilzam etmek olan delillerdir ki, ayette "onlarla mücadeleyi en güzel yol ne ise onunla yürüt" ifadesi ile açıklanan cedeldir.<sup>47</sup>

Zemahşerî 'ye göre ayette geçen hikmet; doğru olan sağlam bir söz, hakikati izah, kuşkuyu gideren bir delildir. Güzel öğüt, onların yararını gözetip iyilik temenni etme demektir. En güzel şekilde mücadeleden maksat ise mücadele yöntemi olarak şiddet ve nezaketsizlik göstermeden tatlı dil ve nahif bir edadır. İçerisinde iyilik olana az bir nasihat yeterli iken, içinde iyilik olmayana alınacak hiçbir önlem fayda vermez. Zemahşerî bu durumu kişinin soğuk bir demiri dövmesine benzetir.<sup>48</sup>

et-Taberî ayette geçen hikmeti Allah'ın nebisine bildirdiği vahyi ve inzal buyurduğu kitabı; "Rabbinin yoluna" kısmından onun yaratılmışlara koyduğu kuralları dolayısıyla İslam'ı anlamıştır. "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" kısmını ise nebiye yaptıkları ezaları affederek hüsn-ü münasebetle tartışmak olarak tefsir etmiştir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 210.

<sup>47</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhya-i Turasi'l-Arabi, 1420), 20/ 140-141.

<sup>48</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl*, ta'lik: Halil Me'mun, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 3. Baskı, 2009/1430), 588.

<sup>49</sup> İbn-i Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Tevil-i Âyi'l-Kurân*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000), 17/321.



وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَاللَّهُمَّا وَاحِدٌ  
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin ve (onlara) şöyle deyin: "Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız ve sizin ilâhınız birdir (aynı ilâhtır). Biz sadece O'na teslim olmuş kimseleriz."<sup>50</sup> Bu ayet ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edilmesini emretmekte ve cedel-i hasenenin referansı olarak kabul edilmektedir.

Hamdi Yazır ilgili ayetin tefsirinde ehl-i kitabın Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğunu belirterek en güzel mücadelenin sertliğe, kabalığa ve şiddete tevessül etmeden incelik, nezaket ve vakarla karşılık verilmesi olarak tefsir etmiştir.<sup>51</sup>

Zemahşerî, ilgili ayetin tefsirinde zalimler hariç ehl-i kitaptan olana sertliğe karşı yumuşaklık ve nezaketle, öfkeye karşı sabırla, cedelde bulunmanın tavsiye edildiğini ifade etmektedir. Zimmî olup cizyesini verenlere güzel muamelede bulunmak gerektiği bildirilmiştir. Esasen ayetin içinde en güzel şekilde mücadele etmenin ne şekilde olması gerektiği, ayetin devamında yer alan "Biz, bize indirilene de size indirilene de inandık..."<sup>52</sup> ifadesinden anlaşılmaktadır.<sup>53</sup>

Cedel-i sey'ye ise Kur'ân'da yasaklanmıştır. Bakara suresi 197. ayetinde geçen cidal hacc da yasaklanan eylemlerden birisidir. Zemahşerî buradaki cidal kelimesiyle ilgili olarak, kendinden önce yasaklanan diğer iki eylemin {رفث} {فسوق} Ebu Amir ve İbn-i Kesir kıraatinde merfu olduğunu, cidalin ise mansup olduğunu bildirmiş ve şu çıkarımda bulunmuştur: "Refes ve fusuk kesin bir şekilde yasaklanmış nehiy iken cidalin olumsuzlanması ihbaridir."<sup>54</sup>

Cedel, soran (sâil/muteriz) ve cevaplayan (muallil/mucîb) olmak üzere iki taraf arasında gerçekleşir. Cedelde hasımlar, ilk önce tartışma esnasında dayanak olarak kullanacakları mukaddimleri tanzim etmeli ve buna uygun kıyas biçiminde deliller oluşturmalarıdır. Cedelin aslını içeren meşhûr ve müselleme kaziyyelerin rakipleri tarafından bilinmesi zorunludur. Yani bu kaziyyeler kimlere göre meşhûr veya müselleme iseler, onlar nezdinde kullanılması gerekir. Cedelde bir fikri müdafaa, kabul veya ikna etmek gibi ilzama yönelik gayeler nedeniyle tarafların rolleri değişebilmektedir. Yani bazen biri soru

<sup>50</sup> el-Ankebût, 29/46.

<sup>51</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili I-X*, (İstanbul: 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3784.

<sup>52</sup> el-Ankebût, 29/46.

<sup>53</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 820-821.

<sup>54</sup> ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 120.



soran diğeri cevap veren konumunda iken, bazen soru soran kişi cevap veren, cevap veren de soru soran konumuna geçebilmektedir.<sup>55</sup> Cedelî tartışmada mucib öne sürdüğü tez ve düşüncüyü müdafaa etmeye çabalarken, sâil de mucibin müdafaa ettiği fikri ya da tezi iptal etmeye gayret eder.<sup>56</sup> İki tarafın bir bilgi üzerinde konuşmasının cedel olabilmesi için soru, soruya cevap, istidlal ve itirazların bulunması gerekmektedir.<sup>57</sup> Zira, cedel bu dört rükün üzere bina edilmektedir.<sup>58</sup> Kur'ân'ın ayetlerinde -nüzul sürecindeki karşı çıkanlarını susturmasında- mantık ilminin sınırlarını belirlediği formal cedelin, soru cevap, itiraz ve istidlal gibi tüm rükünlerinin bulunmadığı düşünülmektedir. Kur'ân'da bu rükünlerin bazıları bulunmakla birlikte özellikle esbâb-ı nüzûl rivayetleriyle cedelin diğer rükünlerini bütünleştirmek mümkündür. Başka bir ifadeyle cedele konu olan bir rükünü Kur'ân ayetlerinde diğer rükünleri de ilgili esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde bulmak mümkündür. Bazen soru kısmı ayette bulunurken bazen itiraz kısmı ayette bulunmaktadır. Bunun birçok örneklerini bulmak mümkündür. Buradan Cedelu'l-Kur'ân'ın, mantıkçıların yaptıkları cedel tanımından ayrılan bir yönünün de ayetlerin siyak-sibaklarında noksan rükün taşımasıdır, sonucuna ulaşılabilir.

Bununla birlikte cedelin rükünleriyle ilgili farklı tasnifler de yapılmıştır. Buna göre ed-Dâl, delil, müstedil, müstedellün bihi ve müstedellün aleyh olmak üzere cedelin dört rükünü vardır. Buna göre;

ed-Dâl olan, aklî ve sem'î delillerle vahiy yoluyla muarızlarını susturan veya Hz. peygamber eliyle bildiren Allah (cc)'tır.<sup>59</sup>

ed-Delîl<sup>60</sup>, kendisiyle talep edilen şeye ulaşılan mecazi anlamda kendisiyle delillendirilen şeydir. Ancak delil hakiki anlamda istenen amaca yani hidayete ulaştırılan anlamında eş-Şâri' olan Allah'tır.<sup>61</sup>

el-Müstedill kavramını iki yönden incelemek mümkündür. Delili gösteren anlamında {مستعمل} vezninden geldiği haliyle eğer delili isteyen için kullanılırsa Kur'ân'ın muarızlarıdır. Hasım olmayı kesmek ve hükme ulaştırma

<sup>55</sup> İbrahim Emiroğlu. "Cedel'in İşleyiş ve Değeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/8 (2001): 11.

<sup>56</sup> Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 89.

<sup>57</sup> Tûfî, Kur'ân'da cedelin itiraz yönünün 22 farklı şekilde olduğunu söylemiş bunların örneklerini de göstermiştir. Bkz. Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 55-80.

<sup>58</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 19.

<sup>59</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 19.

<sup>60</sup> Delil, sağlam bir bakışla istenen şeye ilmen ve zannen ulaştırandır. Özellikle bilgiye ulaştırılan şeye delil denilmiştir. Zanna ulaştırılan şeye de emare denir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", ed. Şaban Ali Düzgün, *Kelam El Kitabı içinde*, (Ankara: Grafiker Yay., 3. Baskı, 2013), 317.

<sup>61</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 19.



kendisinden istenilen için kullanılırsa delili söyleyendir. Ancak bu ikincisi daha meşhurdur.

el-Müstedellün aleyh, delille istenen hükümdür.

el-Müstedellün leh ise soruyu soran muarızdır.<sup>62</sup>

Yine kelimelerin yaptıkları ayırdıma göre cedelin rükünlerini dâl, delil, mübeyyin ve müstedil olmak üzere dört kısma ayırabiliriz. Buna göre ed-Dâl olan Allah (cc)'tır. Delil, Kur'ân; mübeyyin, Hz. Peygamber; müstedil ise Müslümanların doğruluk ve dirayetleri üzerinde kesin kabulleri bulunan ilim ehli olanlardır.<sup>63</sup>

#### 4. Ayetlerde Cedelu'l-Kur'ân'a Dair Çeşitli Örnekler

Nüzûl döneminde Kur'ân'ın Mekkeli müşrikler, Medineli münafıklar, Medineli Yahudiler ve iman eden sahabeler olmak üzere doğrudan münasebette bulunduğu dört muhatabı vardır. Sahabelerine Kur'ân birçok yönden dikkat çekmek üzere çeşitli üslupta hitap etmiştir. Ancak et-Tûfî'nin -dolaylı olarak- iddia ettiği gibi cedel sahabeye uygulanmamıştır. İnanmayan diğer muhataplara cedel üslubuyla cevap verilmiş ve hakikate yönlendirilmiştir.

##### a. Mekkeli Müşrikler

Kur'ân'da Mekkeli müşriklere yönelik yüce yaratıcının uluhiyetinden ziyade rububiyeti, ubudiyeti ve ahirete iman hususunda birçok cedel mevzusu bulmak mümkündür.

{ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ }

"Dediler ki: "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder." Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar."<sup>64</sup>

Bu ayet müşriklerin genel olarak dünyaya bakış açılarını ve buna bağlı olarak bir tutum geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Ayetteki "Dehr" kavramı Kur'ân'ın anahtar kavramlarından birisidir. Onlar için zaman yalnız dünya hayatının karşılığıdır. Yaşam ve ölüm dünya hayatı ile sınırlıdır. Surenin ilk ayetlerinde düşünen, akleden, tefekkür eden ve nihayetinde iman edenler için birçok deliller bulunduğu ifade edilmiştir. İnsanın kendisine, göklere ve yere bakması istenmektedir. Buradan, "eserden müessire gidilerek kudreti ve vahdaniyeti olan Allah her şeyin rabbidir", öncülü bildirilmektedir. Bunlara

<sup>62</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*,19.

<sup>63</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*,20.

<sup>64</sup>el-Câsiye, 45/24.



gücü yeten Allah sizi elbette ki öldürür ve diriltir, sonucuna muhataplarını ulaştırmaktadır. Kevnî ayetlerden oluşan öncüller dünya hayatını “mâ verayla” ilişkilendirmektedir. Müşrik toplumun inanç bütününde tanrının -uluhiyetiyle değil- rububiyetiyle ilgili problemlerinin olduğu ve bu tanrının yapılanların hesabını sormayacağına dair bir zanları olduğu sonucuna bu ayetlerden ulaşmak mümkündür. Birincil muhataplarının yanlısına müdahale etmek/düzeltmek üzere Kur’ân -aynı bağlamdaki bütün ayetlerde olduğu gibi- bu ayetlerde de Allah’a imandan hemen sonra ahirete iman vurgu yapmıştır. Câsiye suresindeki ilgili ayette kıyamet gününe dikkat çekilmesinin nedeni, müşriklerin iddialarına doğrudan cevap niteliğinde olmasından dolayıdır. Muarızlar, bu dünya hayatından sonra bir hayat yoktur, iddiasını ileri sürmüşler, Kur’ân da onların iddialarına karşılık, Allah’ın öldüren ve diriltiren olduğunu ve kıyamet gününde tüm insanları haşredeceğini bildirmek suretiyle istidlalde bulunmuştur. Cahiliye döneminde Mekkeli putperestler zamana söverek, “gece-gündüz bizi helak ediyor. Biz zaman tarafından yok ediliyoruz.” demektedirler. Ayet onların bu sözlerine karşı ihbarî olarak cevap ve istidlallerde bulunmak üzere nazil olmuştur.<sup>65</sup>

Meleklerin durumu Mekkeli müşriklerin inanç sisteminde bir problemdir. Müşrikler melekleri Allah’ın kızları olarak görmüşlerdir.<sup>66</sup> Putları da bu meleklerin temsilleri olarak kabul etmekteydiler. Necm 21.-22. ayetlerinde isimleri yer alan Mekke’deki büyük putların hepsi dişil/müennestir.<sup>67</sup> Erkek çocuk kendileri için büyük bir onur iken, kız çocuk onlar için yüz karası bir durumdur.<sup>68</sup> Kız çocuklarının diri diri gömülmeleri ya geçim korkusu ya da bir düşüklük görülmesi sebebiyledir.<sup>69</sup> Mekkeli müşriklerin söylediklerinin Kur’ân’da yer alması bir “tescil” niteliğindedir.

{ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ }

“Böyle iken (“melekler Allah’ın kızlarıdır” demek suretiyle) kullarından bir kısmını O’nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür.”<sup>70</sup>

Müşriklerin iddialarıyla ilgili yukarıdaki ayette geçen {جُزْءًا} kelimesi parça anlamındadır. Nitekim çocuk babasından olma dolayısıyla ondan bir parçadır. Cüzlerden müteşekkil “mürekkep” bir varlık demektir. Mürekkep olan ise mümkün demektir. Böyle olması durumunda birleşmeyi ve parçalanmayı kabul eden sonradan değildir. Böyle olan da kadim ve ezeli olamaz, demektir.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/79.

<sup>66</sup> Bkz. ez-Zuhruf, 43/19.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4593.

<sup>68</sup>Bkz. ez-Zuhruf, 43/18; en-Necm, 53/27.

<sup>69</sup> ez-Zuhruf, 43/18.

<sup>70</sup> ez-Zuhruf, 43/15.

<sup>71</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 27/ 623.



Ayrıca cüz {جُرْتًا} kelimesi Arapçada dişi anlamındadır. Kelimenin bu anlamıyla melekler Allah'ın kızlarıdır, iddiasında bulunmuşlardır. Bunun delili olarak da şu beyit gösterilmektedir:

{ إن أجزأت حرة يوما فلا عجب ... قد تجزئ الحرة المذكار أحيانا }

*"Eğer hür kadın bir gün (kız) doğurmuşsa şaşmamalı*

*Hür zeki kadınlar da bazen (kız) doğurur."*<sup>72</sup>

Sosyal olarak kız çocuklarını kendilerine büyük bir düşüklük olarak adetmelerine rağmen yerleri gökleri yarattığına iman ettikleri Allah'a kızları reva görmeleri nedeniyle tezat duruma düşmüşlerdir. Allah, müşriklerin bu iddialarına cevap vererek söylediklerinin yalnızca bir zan olduğunu ve zannın da hakikati ifade etmekte hiçbir fayda sağlamadığını buyurmaktadır. Hakla batılı birbirinden ayırmak üzere imanla ilgili kesin bilginin olması zorunludur.<sup>73</sup> Bu yönüyle Kur'ân, "Allah, melekleri dişi yarattığında onlar orada şahitler miymiş?"<sup>74</sup> devamında "Hiç düşünmüyorlar mı?"<sup>75</sup> ve "Eğer doğru söyleyen kimseler iseniz getirin (bu delili içeren) kitabınızı!"<sup>76</sup> ayetleriyle cevaplar vermiş ve Mekkeli müşriklerin bu inançlarına yönelik iddialarını çürütmüştür.

Kur'ân, Yasin suresi 78. ayetinde -yukarıda dehr ile ilgili geçen hayatın yalnızca dünya hayatı olduğu iddiasıyla ilişkilendirilerek- Ubeyy b. Halef'in ölümden sonra dirilmenin olmayacağına dair muarazasına, yeşil ağaçları tutuşturarak ateşi yakabildikleri, bu nimeti verenin de kudret sahibi Allah olduğunu bildirerek cevap vermiştir.

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ }

*"Yaratılışını unutarak çürüdüğü halde "bu kemikleri kim yaratacak" dedi."*<sup>77</sup>

Bedevi Araplar arasında çölde bolca yetişen merh ve afar adında iki ağacın yaş iken birbirlerine sürtülerek ateşin yakılabilmesi iyi bildikleri bir hayat bilgisidir. Bu ayette muarızların iddialarına coğrafî delillerle cevap verilmiştir. İlk yaratının sonraki yaratmaya gücünün yeteceği bağlamında, Kur'ân Mekkeli müşriklerin kavramlarıyla konuştuğu gibi, müstedellün aleyh olarak kullanılan olaylar ve nesnelere de onların fiziki çevrelerinden almıştır. Bilinen kavramlar ve olgularla müşriklerin iddiası çürütülmüştür. Yaş ağaç ile ateş gibi birbirinin

<sup>72</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, , IV/241.

<sup>73</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 28/ 260.

<sup>74</sup> es-Sâffât, 37/150.

<sup>75</sup> es-Sâffât, 37/155.

<sup>76</sup> es-Sâffât, 37/157.

<sup>77</sup> Yâsîn, 36/78.



zıddı olan iki şeyi bir araya getiren Allah, ölmüş ve kurumuş kemiğe hayat vermeye muktedirdir. Örnek vererek kıyaslama yoluyla yeniden dirilmenin akli zorunluluğu ortaya konulmaktadır. Bu yöntem iki şeyden inkâr edilen bir şeyin gerçekliğini muhatabın kesin bildiği bir örnekle ispatıdır. Bilinen ve bilinmeyen iki şey arasındaki ortak bir karineyle kıyas yapılarak inkâr edilenin kabul ettirilmesi.<sup>78</sup> Buna göre soruyu soran muarız, Ubey b. Halef'tir. ed-Dâl olan Allah'tır. İtiraz ve sorusu ise öldükten sonra yeniden yaratma olacak mı? Un ufak olan kemikleri tekrar kim yaratacaktır? Cevap, ilk defa sizi yaratan Allah öldükten sonra sizi yeniden yaratacaktır ve buna gücü yeter. İstidlali ise gökleri yerleri yaratan, öldükten sonra sizi yeniden diriltecektir. Ayrıca etrafınızda çöl şartlarında sürekli kullandığınız yeşil ağaçlardan size ateşi verdi. Buna gücü yeten öldükten sonra da yeniden yaratmaya muktedirdir. Dolayısıyla tüm yönleriyle parçalar birleştirildiğinde cedelin rükünleri tamamlanmış olmaktadır.

Aynı şekilde Kur'ân cehennemini ahvalini zakkum ağacından yola çıkarak ilk dönem müşriklerine anlatmıştır. Konuyla ilgili olarak Saffat suresi 65.-66. ayet örnek olarak verilebilir.

{ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ فَأَنَّهُمْ لَا يَكُلُونَهَا فَمَا أُلُوْنَ مِنْهَا الْبُطُونَ }

"Onun meyveleri sanki şeytanların başı gibidir. Cehennemlikler karınlarına bunu dolduracaklardır."<sup>79</sup>

Zakkum ağacı çölde yaşayan bedevilerin yakından tanıdığı ve çöl arazilerinin etrafında kıraç yerlerde özellikle Yemen taraflarında yetişen develerin bile yemediği acı ağacın adıdır. Bu bitki kesildiğinde beyaz bir sıvı salgılamakta ve bu sıvıya dokunulduğunda insanı zehirleyip öldürmektedir. Kendi aralarında bir işin kötü ve zor olduğunu ifade etmek için ismi kullanılan deyimde yer almaktadır.<sup>80</sup> Bu bitkiden yola çıkılarak cehennemini ne kadar çetin bir yer olduğu bildirilmiştir. Cehennemdeki zakkum ağacının bunlardan daha kötü ve çirkin olduğunu ifade etmek üzere örnek vererek kıyaslama yapılmıştır. Ayrıca kıyaslanmanın olabilmesi için bilinenden bilinmeyene doğru örnekleme olması gerekir. Cehennem ahvali gaybi olandır. Şeytan gaybî bir varlık olmasına rağmen bu teşbihte yakinen bilinen/müşebbehün bih durumundadır. Ayette şeytan başı gibi olma gerek bir ifade olarak gerekse çölde yaşayan bedevinin müşahade ettiği bir "şey" olarak geçmektedir. İbn-i Abbas ve el-Münzir'den rivayetle, bedeviler bir yılan cinsine kötü görüntüsünden dolayı "şeytan" demişlerdir.

<sup>78</sup> Zahir b. Avad el-Elmaî, *Kur'ân'da Tartışma Metotları*, (İst.: Pınar Yay., 1984), 84.

<sup>79</sup> es-Sâffât, 37/65-66.

<sup>80</sup> İbn-i Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2001), 4/475; İbn-i Cüzey, *et-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl*, (Beyrut: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/236.





Bir Arap şiirinde şöyle geçmektedir:

{ عَنْجَرٌ تَحْلِفُ حِينَ أَخْلَفُ... كَمَثَلِ شَيْطَانِ الْحَمَاطِ أَعْرَفُ }

*O bed-huyulu kadın yemin etti ben yemin edince.... En maruf Hamâd yılanına benzer bir halde<sup>81</sup> Yani zakkum ağacının meyveleri<sup>82</sup> çölde yaşayan yılanın başı görünümündedir, şeklinde ayete bir anlam vermek mümkündür.<sup>83</sup>*

Müşriklerin taptıkları putların acizliklerini ortaya koymak için Kur'ân, Ankebut 41. ayette örümcek ağı metaforunu kullanmıştır.

{ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكَبُوتِ إِتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ }

*"Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!"<sup>84</sup> Bununla örnek vererek istidlalde bulunma ile Mekkeli müşriklerin çevrelerinde bildikleri bir "şeyle" inançlarındaki zayıflık ortaya konulmuştur. Bu örnekte evlerin en zayıfı olan kıldan yapılmış çöl çadırının bile sakinini en azından sıcaktan, soğuktan, dış etkilerden koruyabilecekken putlardan medet uman müşriklerin inançlarının onları bu kadar bile koruyamayacağı ifade edilmektedir. Örümcek yuvası dayanıksız en küçük rüzgârda yağmurda yok oluyorsa bu inançta yok olup gidecektir.*

{ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ }

*"Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile yalnızca bir kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi. Bu iki adamın durumu hiç, bir olur mu? Hamd Allah'a mahsustur. Hayır, onların çoğu bilmiyorlar."<sup>85</sup>*

Zümer suresi 29. ayetinde geçen; iman eden ve etmeyenin arasını tefrik etmek, Mekkeli müşrikler için sosyal bir gerçeklik olan kölelik üzerinden olmuştur. İman etmeyi huysuz ve aksi efendileri olan bir hizmetçiye, iman edeni ise tek efendisi olan hizmetçi metaforuyla ifade etmiştir. Ayetteki darb-ı meselde yine örnek vererek istidlalde bulunma yöntemi vardır. Bu yönüyle Kurân'ın

<sup>81</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/54.

<sup>82</sup> {طلمها} kelimesi "taşdığı şey/meyve" anlamındadır. Hurmanın ilk görünen tomurcuğuna verilen isimdir. Bu ifadenin kullanılmış olması senenin tamamında büyüyor olmasından dolayıdır. (İbn-i Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, yy. ty., 1/320; Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, (İstanbul: Yazma Eserler, 2013), s. 3437.)

<sup>83</sup> Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-İhya-i Turâsi'l-Arab, 1991), 9/33; Abdulcabbar b. Ahmet el-Mervezî el-Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 9/402; İbn-i Manzur ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, (Mısır: Daru'l-Misriyye, ty.), 2/387.

<sup>84</sup> el-Ankebût 29/41.

<sup>85</sup> ez-Zümer, 39/29.



getirdiği tüm metaforları “örnek vererek istidlalde bulunmanın” kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Bu minvalde Hac suresi 73. Ayetinde geçen sinek metaforu Mekke’li müşriklerin taptıkları şeylerin değersizliğini vurgulamak için kullanılmıştır. Bu ayet Allah’tan başka taptıkları şeyler bir araya gelseler bir sinek bile yaratamayacakları, bir sinek üzerlerine konsa ve bir şey olsa onu geri alamayacaklarıyla ilgilidir. Ayet bu örnekle Mekke’li müşriklere tüm ön yargılardan ve şirk üzerine kurulmuş sosyal baskılardan bağımsız bir aklı muhakemenin harekete geçirilmesini teklif etmektedir. Basit bir kıyasla Allah’ın sonsuz kudretine ve putların acizliğine işaret etmektedir. Zemahşerî bu ayetle ilgili olarak; “Bu ayet Mekke’li müşriklerin cehaletlerini ve akıllarının yetersizliğini ifade eden incelikteki ayettir.” demiştir.<sup>86</sup>

İbn-i Abbas’tan rivayetle, Mekke’li müşrikler zaferan vb. kokulu bir bitkiyle putların önüne gelir ve istekte bulunurlardı. Bitki kuruduğunda sinekler putların önüne konulan şeylerden alırlardı. Bu meyanda Süddî’den de bir rivayet vardır. “Müşrikler putların önlerine bir yemek koyarlar, sinekler bu konulanları yerlerdi.”<sup>87</sup> Cedel açısından bakıldığında Hac 73. ayette itiraz yönünden muarazaya örnektir. Başka bir ifadeyle muarızlarının iddialarına karşı çıkmıştır. Müşrikler/muarızlar putların ilah olduklarını iddia etmişler, Kur’ân onların bu iddialarını reddederek “hayır, eğer öyle olsaydı önlerine konulanı çalan bir sinekten koruyamayacak kadar aciz olmazlardı. Hal böyleyken taptığınız şeyler ilah olabilir mi? İlahlıkla acizlik birbirine zıt iki durum/sıfattır. İlah olan kadir-i mutlak Allah’tır.” demektedir. Bu ayette muarızların iddialarını Kur’ân’ın bunu reddetmesi ve istidlalde bulunması gibi cedelü’l-Kur’ân’ın rükünlerini görmek mümkündür.

Kur’ân’ın bir başka istidlal yolu tersine kıyastır. Allah’ın teklifi ve Kur’ân’ın Allah kelamı olduğuyla ilgili bu istidlal yolu kullanılmıştır. Kıyas-ı hulfî, bir iddianın çelişğinin yanlışlanması durumunda iddianın doğruluğunun ispatlanması olarak tanımlanabilir. Tersine kıyasın yapılabilmesi için yargı ve yargının çelişğinin bulunması gerekir.<sup>88</sup> Kıyas-ı hulfînin kullanıldığı Enbiya suresi 22. ve Bakara suresi 82. ayetleri kelimada burhan-ı temanü’ olarak isimlendirilmiştir. Bu ayet özelinde Allah’ın varlığının, iki ilah olduğunda birbirlerini menedeceklerinden dolayı bu isim verilmiştir. Burada bu ayet için kullanılan “burhan” kavramı da haddi zatında aklın inkâr olunamaz gerçeklerine gönderme yapması açısından önemlidir.

<sup>86</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/171.

<sup>87</sup> el-Begavî, *Mealimu’t-Tenzîl*, (yy: Daru’t-Taybe. 1997), 5/400.

<sup>88</sup> İ. Latif Hacnebioğlu ve Arkadaşları. “İslam Mantıkçılara Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz 2013., - 16/ 43-44.



Enbiya 22. ayetiyle ilgili olarak İbn-i Atiyye (öl. 541/1147),

“Bu ayetle ilgili özlü olarak şu söylenebilir, eğer iki ilah olduğunu kabul edersek, hareket ve durağanlık konusunda tartışma çıkardı. Aynı anda ikisinin iradesinin gerçekleşmesi muhal olduğu gibi gerçekleşmemesi de muhaldir. Birisinin iradesi gerçekleşirse diğeri acizdir. Dolayısıyla ilah değildir. Bir başka tartışma da şudur; her cüzün ademden vücuda gelmesi bir güç tarafından olur. Burada iki gücün aynı anda ona taalluk etmesi de muhaldir. Birisinin kudreti varsa diğeri fazlalık durumundadır ve bir manası da yoktur. Bu tartışma cüzde devam eder.” demektedir.<sup>89</sup>

Müşriklere karşı Kurân'ın edindiği bir başka yöntem ise kıssalar yolu ile tarihi gerçekliklerden istidlalde bulunmasıdır. Özellikle Hz. İbrahim ve İsmail ataları olması sebebiyle Kurân'da onların kıssalarına oldukça fazla yer verilmektedir. Bu meyanda baba ve oğlunun Kâbe'nin inşası, Hz. İbrahim'in eşini ve oğlunu Mekke'ye getirmesi, tarihsel bilindik bir olgu olmasından dolayıdır. Bununla birlikte Hz. İbrahim ve karısına gelen misafirlerin anlatıldığı kıssa, Âd ve Semûd kavmiyle ilgili kıssa ve buna benzer ticaret yollarında bulunan yerlerde bir hikâye olarak konuştukları şeyler, geçmiş kıssalar olarak anlatılmıştır.

#### b. Medineli Münafıklar

Medineli münafıklarla ilgili tam olarak hukuk oluşturulabilecek bir “öteki” olmamalarına rağmen onlarla cedele konu olabilecek birçok ayet bulmak mümkündür. Kur'ân, münafıklara -ahlâkın ve imanın zıddı olarak davrandıklarından dolayı- Kıyamet ve ahirette en ağır cezayı alacakları tehdidinde bulunmuştur. Kur'an'ın cihat emrini küçümseyen Münafıklara yönelik karşı çıkışı şu şekildedir. “(Onlar) kendileri oturup kaldıkları hâlde kardeşleri için ‘Eğer bize uysalardı, öldürülmezlerdi’ diyen kimselerdir.”<sup>90</sup> Tûfi, bu ayette geçen tartışmada şunları zikretmiştir: Bu sözün sahipleri Medineli münafıklardır. Uhud Savaşının yapılacağı gün onlar, iki büküm yerlerinde oturup kalmış ve savaşmak için sefere katılmamışlardır. Allah (cc) onların bu iddialarına “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulursanız bile ölüm size ulaşacaktır...”<sup>91</sup> buyurarak cevap vermiş ve sözlerinin dinlenmesinin, ölümden kurtaracağı yönündeki yanlış inanç ve batıl iddialarının kabul edilmediğini beyan etmiştir. Burada, her kim onlar gibi evlerinde otursa ve savaşa katılmasa da buldukları yerde öldürülürlerdi, demek istenmiştir. Münafıkların, “bizimle kalsalardı emniyet içinde olurlardı.”

<sup>89</sup> İbn-i Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, 4/78.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân, 3/168.

<sup>91</sup> en-Nisâ, 4/78.



sözüne “*Deki: ‘Eğer doğru söyleyenlerden iseniz kendinizden ölümü savın.’...*”<sup>92</sup> denilerek cevap verilmiş ve bu iddialarının kuru boş bir iddia olduğu, bu sözle avundukları beyan edilmektedir. Yani, size göre kardeşlerinizin sizi dinlemeleri onları ölümden kurtaracaksa öncelikle ölümü kendinizden savmanız gerekir. Zira, endişe öncelikle kendi nefsinizde gerçekleşen bir durumdur. Şayet sözünüzde sadık iseniz öncelikle ölümü ve öldürülmeyi kendinizden defetmeniz gerekir. Batıl olan sebep batıl bir neticeye ulaştırır. Bu nedenle onlara uymak (Münafıklara) ölmek ve öldürülmeyi engelleyemez, onları dinlemenin bu konuda bir etkisi de yoktur. Ölmek ve öldürülmekten emin kılacak tek şey Allah’ın hükmüdür. Ezeli olan ilmiyle herkesin ecelini bilen O’dur.<sup>93</sup>

### c. Medineli Yahudiler

Nüzûl tarihinde Medineli Yahudiler ile ilgili birçok cedel konusu bulunmaktadır. Maide 64. ayeti Yahudilerle yapılan cedelin bir konusudur. Yahudileri kendilerinin varlıklı Allah’ın ise yoksul olduğunu iddia etmişlerdir. “*Bir de Yahudiler: ‘Allah’ın eli bağlıdır’ (rızkı vermekte cimrilik ediyor) dediler.*”<sup>94</sup> Allah, “*Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.*”<sup>95</sup> buyurmak suretiyle bu batıl inançlarının yanlış olduğunu onlara bildirmektedir. Tûfî, ayette bahsi geçen tartışmada Yahudilerin büyüklük taslayarak böyle bir iddiada bulunmalarının sebebinin onların toplumda en çok mal kazanan kimseler olmalarıyla ilintili olduğunu kaydetmektedir. Allah’a isyan ederek Hz. Peygambere uymamaları neticesinde Allah’ın üzerlerine olan lütuf ve nimetlerinin azalmasına neden olmuştur. Bu durum onlar için tayin edilmiş bir cezadır. Zira Yahudilerin önderlerinde Fenhas bin el-Ayzar “Allah’ın eli bağlıdır; -rızkı vermiyor, kullarına dağıtmayıp kendine saklıyor” demiştir. Bu sözleri “Allah, ‘Şüphesiz Allah fakirdir biz zenginiz.’ diyenlerin sözünü elbette duydu...”<sup>96</sup> ayetinde işaret edilen sözle de benzerdir. Çünkü onlar, Allah’ın bizatihi onlardan borç aldıklarını iddia etmekteydiler. Onların bu batıl inançları ve yalan iddiaları “O’nun iki eli de açıktır ve dilediği gibi bahşediyor.”<sup>97</sup> ayetiyle iptal edilmiştir.<sup>98</sup>

Yahudiler, Hz. Peygamberi zor durumda bırakmak için bazı sorular sorarak da tartışmaya sebep olmuşlardır. Bunun örneği Kur’an’da “*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki ‘Ruh Rabbimin bileceği bir iştir.’*”<sup>99</sup> buyurularak ortaya

<sup>92</sup> Âl-i İmrân, 3/168.

<sup>93</sup> Tûfî, *Alemü’l-Cezel*, 106-107

<sup>94</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>95</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>96</sup> Âl-i İmrân, 3/181.

<sup>97</sup> el-Mâide, 5/64.

<sup>98</sup> Tûfî, *Alemü’l-Cezel*, 111-112.

<sup>99</sup> el-İsrâ, 17/85.



konulmuştur. Tûfî, konu hakkındaki tartışmada Yahudilerin Hz. Peygamber'i aldatıcı sözlerle zor duruma düşürmek için bu soruyu sorduklarını söylemiştir. Zira Ruh kelimesi Cebrail (as), Hz. İsa, Kur'an, insan ruhu ve Ruh adıyla bilinen melek olmak üzere çok anlamlı /vücut<sup>100</sup> bir kelimedir. "Onlar Ruh'un (Cebrail'in) ve meleklerin saf duracakları gün Allah'a hitap edemeyeceklerdir."<sup>101</sup> ayeti bu anlamlardan sadece birine matuftur. Ruh'tan kasıt meleklerden bir sınıf olduğu da söylenmiştir. Biz nasıl melekleri göremiyorsak, diğer melekler de onları görememektedir. Yahudiler bu kelimeyi sormakla Hz. Peygamber'in vereceği cevaba göre onun verdiği cevabı yanlışlayarak onu küçük düşürmek istediler. En makulü kurdukları bu tuzağı iptal edecek bir cevap ile mukabelede bulunmaktadır. Hz. Peygamber de vahyin ışığında onlara şöyle cevap vermiştir: "Sana ruhtan soruyorlar de ki, ruh Rabbimin bileceği bir iştir, size pek az bir ilim verilmiştir."<sup>102</sup>, Hangi manaya delalet ederse etsin "Ruh" Allah (cc)'ın işlerindedir.<sup>103</sup>

"Onlara: Biz, bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim ilâhımız ve sizin ilâhımız birdir, deyin."<sup>104</sup> hitabı, ehli kitap ile olan münasebette ve hak yola çağrıda Allah'ın varlığı, birliği ve indirdiği kitapları gibi ortak konular üzerinden<sup>105</sup> yaklaşarak ehli kitabın yanlış inançları, işledikleri kötülük ve çirkinliklerin değil, iyi taraflarının görülmesi zaruretini ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamberin elçilik vazifesiyle gönderileceği onların kitaplarında da mevcut olan bir bilgidir.<sup>106</sup> Bu bilginin onlara hatırlatılmasını, Hz. Peygambere karşı gelerek onunla mücadele etmemeleri gerçeğini salık vermektedir.<sup>107</sup> Bu, onların müşrikler zümresine dahil olmamaları için nazik bir uyarıdır. Çünkü Yüce Allah "Bizim ayetlerimizi ancak kâfirler inkâr ederler"<sup>108</sup> demektedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın Ehl-i Kitabın elinde bulunan kitapları tasdik etmek üzere gönderildiğiyle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Aslında bu bir uzlaşma teklifidir. Kitap ehlinin elinde bulunan tahrif olsa da ilahi olan kitapta bulunanların Kur'ân'daki birçok hakikate mutabık olduğu ifade edilmiştir. Kur'ân kendini medeni ayetlerde Tevrat'ı doğrulayıcı {مُصَدِّقًا} olarak tanımlanmıştır. Kur'ân'ın

<sup>100</sup> M. Suat Mertoğlu, "Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİB, 2013), 43/ 141.

<sup>101</sup> en-Nebe, 78/38.

<sup>102</sup> el-İsrâ, 17/85.

<sup>103</sup> Tûfî, *Alemu'l-Cezel*, 153.

<sup>104</sup> el-Ankebût, 29/46.

<sup>105</sup> De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. (Ali İmran, 3/64.)

<sup>106</sup> Bkz. el-Bakara 2/146; es-Saf, 61/6.

<sup>107</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/76.

<sup>108</sup> el-Ankebût, 29/47.



kendisini tanımladığı ayetlerin tamamı cümlede hal olarak gelmiştir. Hal öğeleri fail ve mefulün durumunu ifade ederken her ikisi için de sürekliliği ve kalıcı olmayı ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'ân inzal buyurulurken bizzat kendisinde eğer idrak edilirse ortak birçok noktanın olduğu sonucu çıkmaktadır. Fahreddin er-Râzî, ilgili ayetlerde Kur'ân'ın önceki kitapları doğrulayıcı olarak kendisini tanıttığını söylemiştir. Bunun nedenine verdiği cevapta, Kur'ân'ın doğrulayıcı olmasının ayetlerde geçen Allah'ın zatını tanıma, uluhiyetini tasdik etme, eksik sıfatlardan tenzih etme, hak, adalet, merhamet gibi dini hükümlerin önceki ilahi kitaplarda da bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>109</sup>

Ehli kitaba karşı nezaketsizlik yapmama, nahif bir eda ile yaklaşma “Biz, bize indirilene de size indirilene de inandık”<sup>110</sup> emrine matuftur. Bu ayet ve Âl-i İmran 64. ayeti, ehli kitaba karşı yürütülecek en güzel şekilde mücadeleyi ifade etmektedir.<sup>111</sup> Ancak bu emir, yumuşak davranmanın yarar sağlamadığı, haddi aşarak inatta ve zalimlikte son merhaleye varma durumunda onlara da sert bir üslupla karşılık verileceğine işaret etmektedir.

## 5. Sonuç

Kur'ân'ın nazil olduğu dönemin -bir hitap olması itibarıyla- kendine özel şartları vardır. Hitap doğrudan muhatabın zihin ve anlam dünyasına göndermelerde bulunmuştur. Kur'ân, hitap ederken muhatabın içinde bulunduğu dil, kültür ve coğrafi “şeylerden” yola çıkarak hakikate dair mesajlar vermiştir. Bununla birlikte hitabın içinde yer alan akli çıkarımlar cedelle karşılık bulmaktadır. Bunlar daha sonra Kitabullah dönemi muhatapları için anlam kozası olarak tefsir ilminin referansları haline gelmiştir.

Kur'ân'ın iknaî cevabı “öteki”lere belâğat ve fesahat açısından en güzel örneklerini görebileceğimiz kendilerine ait olan argümanları kullanmış olmasıdır. Başka bir deyişle onlar ile anlayacakları dilden münasebette bulunmuştur. Münafıklara, müşriklere veya ehli kitaba onların zihin dünyalarına karşılık gelen çeşitli biçimlerde argümanlar getirmiştir. Bu argümanlar fesahat ve belâğat konusunda iddialı bir taraf olan Mekkeli müşriklere karşı olmuştur.

Kur'ân Mekkeli müşriklerin söyledikleri meşhurat ve müsellemlât türünden itirazları alarak yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Tam tersinden Kur'ân'ın getirdiklerine inanmayanlar için meşhurat ve müsellemlât mesabesindedir. “Ötekiyle” olan sözlü münasebet içerisinde cedeli kıyası, akli ve hissî istidlalleri görmek mümkündür. Kur'ân, ters/hulfi kıyasla, tarihi olayları anlatmakla/kıssa

<sup>109</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 7/131.

<sup>110</sup> el-Ankebût, 29/46.

<sup>111</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 820-821.



yöntemiyle, eserden müessire götüren istidlallerde bulunmuş ve Mekkelilerin söylediklerine karşılık verdiği iknaî cevaplarla iddiaları çürütmüştür. Mekke müşriklerin Allah'ın uluhiyetine dair bir itirazları yokken, Ona melekleri kızları olarak isnat etmeleri ve putlarda hep müennes isimlerle temsil etmeleri Kur'ân'ın cedel alanlarından birisi olmuştur. Onların iddialarına karşı birçok sorular yönelmiş ve aklî deliller getirmiştir. Yine Mekke müşriklerin, Allah'ın rububiyeti ve ubudiyetiyle ilgili pagan inançlarını düzeltmek için Kur'ân, cedel yöntemini kullanmıştır. Kur'ân'ın hitabında muarızların iddialarını çürütmüş, boşa çıkarmış ve iddia sahiplerini susturmuştur. Örneğin tehdî konusu bu meseleyle ilişkilendirilebilecek bir konudur. Allah Kur'ân'la ilgili muarızlarına bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okumuştur. Bu yönüyle cedel istidlal/delil getirmenin bir kısmını oluşturmaktadır.

Kur'ân, ehl-i kitaba cedel yöntemini kullanmış onların Hz. Peygamberi zor durumda bırakmak üzere nübüvvetiyle ilgili nefret söylemlerine cevaplar vermiştir. Cibril-i emin, Ruh gibi konularda sordukları sorular ve itirazlara Kur'ân cevaplar getirmiş, istidlallerde bulunmuştur.

Münafıklarla olan cedel Müslümanların zor zamanlarında gösterdikleri tutarsızlıklarından dolayıdır. Cihat özelinde lakayt tutumlarını Kur'ân sert bir şekilde reddetmiş ve onların tutumlarını ihbarî bilgi formunda Hz. Peygamber özelinde Müslümanlara bildirmiştir. "Eğer Müslümanlar bizi dinleselerdi ölüm onlara uğramazdı." şeklindeki sözlerine Kur'ân "Sizin ölmeyeceğinizin teminatı nedir?" şeklinde itirazda bulunmuştur.

Kur'ân'da geçen cedel mantıkçıların geliştirdikleri disiplin içi bir cedel değildir. Cedelin semantik alanından türeyen anlamıyla Kur'ân'da cedel aklî ve hissî istidlalleriyle birlikte yer almıştır. Cedelin rükünleri itiraz, cevap, delil ve istidlal unsurlarıdır. Kur'ân'ın inanmayanları için getirdiği deliller (onlar nazarında) meşhurat sadedinde kabul edilebilir. Daha sonraki inananları için bunlar burhânî bilgilerdir. Cedelin bir yönü de burhani bilgiyi anlayamayanları ikna etmektir. Muhatabının anlama kabiliyetinin yetmediği yerde cedel kullanılmıştır. Kur'ân burhani bilgiyi anlayamayan ilk muhataplarına cedelde bulunmuştur. Cedelin büyük bir kısmı cedel-i hasenedir. Böylece inanmama konusunda inatçı davranan muhataplarını susturma yoluna gitmiştir. Kur'an'ın bahsi geçen üç kesim muarızla cedelde bulunduğu dair birçok ayet mevcuttur.

Necmeddin et-Tûfî eseri *Alemu'l-Cezel fi İlmi'l-Cedel*'de cedel ve Kur'ân ilimleri arasında oluşan epistemik uçurumu kapatmaya çalışmış ve cedel ilminin rükünleriyle birlikte Kur'ân'ın muhataplarıyla olan tartışmalarını yorumlamıştır. Eserin teorik kısmıyla örnekleri arasında bir uyumsuzluk



görünse de örnekleri Mushaf sırasına göre cedel ilmi perspektifiyle ele almıştır. Ancak daha sonraki Kur'ân ilimlerinin başat kitaplarında cedel ilmi gerektiği yeri bulamamıştır. Bunun sebebi cedelin Kur'ân'ı (gerçek anlamda) anlamaya yardımcı ilimler içerisinde görülmemesi ve felsefe genelinde cedele bir bariyer oluşturma çabası olarak yorumlanabilir. Cedel, Kur'ân dilinin bir parçası olarak görülmüştür. *el-İtkân'* da Cedelu'l-Kur'ân bölümünde konuyla ilgili kavramsal ilinti kurulurken Kur'ân'da geçen dil sanatlarının kavramları kullanılmıştır.

Kadim dönemde cedel ilminin dil içerisinde kabul görmesinin bazı önemli gerekçeleri vardır. Cedel diyolojik bir ameliyedir. Başka bir ifadeyle karşılıklı konuşmaya dayalıdır. Karşılıklı konuşma tarafların ontolojik eşitlenmesini gerektirmektedir. Vahyi esas aldığımızda Allah, insanla zatî olarak konuşmaz. Bu yönüyle kadim (pre-modern) dönemde, tenzihi bir tutumla vahyin ilk döneminin hitabıyla ilgilenmekten daha ziyade kitabi (Mushaf) yönüyle ilgilenilmiştir.

### Kaynakça / Reference

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tetkik Eden: Muhammed Nedim. Kahire: Darü'l-Kütüp, 1364/1945.
- Ali Sedad. *Mizânu'l-Ukûl*. İst: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", ed. Şaban Ali Düzgün. *Kelam El Kitabı*, 317-325, Ankara: Grafiker Yay., 3. Baskı, 2013.
- Aristoteles. *Organon V-Topikler*. trc. H. Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Atay, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Münazara Metodu", *AÜİFD.*, 17/13 (1969).
- Beğavî, Muhammed b. el-Ferrâ el. *Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-İhya-i Turâsi'l-Arab, 1991.
- Beğavî, Muhammed b. el-Ferrâ el. *Mealimu't-Tenzîl*, yy.: Daru't-Taybe, 1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifat (Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü)*. trc. ve şerh: Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yay., 1. Baskı. 1997.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1405.
- Çağrıncı, Mustafa. "Zanniyyât", *TDV İslam Ansikpoledisi*. 44/124-126. İst: TDV, 2013.
- Çanga, Mahmut. "Cedel", *Kur'an-ı Kerim Lügati*. İstanbul: Timaş Yay., 2. Baskı, 2007.





- Doğan, Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi Olarak Cedel". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/24 (2011/2): 157-174.
- Doğan, Hüseyin. "İslâm Kelâmcılarına Göre Cedel Yönteminin Uygulama Alanı ve Pratikteki Yansımaları". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7. (Kasım 2017): 67-96.
- Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmında Cedel Anlayışı (Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yay., 2015.
- Ege, Ragıp. "Diyalektik", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci. C.4. Ankara: Ebabel Yayınları, 2006.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed el. *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yay., 2. Baskı, 2012.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed el-. *Kitabu'l-Hurûf (Harfler Kitabı)*, trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2008.
- Fârâbî, Muhammed b. Muhammed el-. *İhsâ'ül-Ulûm*. thk. Osman Muhammed Emin. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1931/1350.
- Ferrâ, İbn-i Manzur ed-Deylemî el-. *Meâni'l-Kur'ân*, Mısır : Daru'l-Mısriyye, ty.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedelin İşleyiş ve Değeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/8 (2001): 9-33.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mugalata Nedir?". *DEÜİFD*. 8 (1994): 237-260.
- Emiroğlu, İbrahim. "Safsata". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 35/483-484. İstanbul: TDV, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. İstanbul: Elis Yay., 5. Baskı. 2009.
- Frolov, Ivan Timofeevich. *Dictionary of Philosophy–Felsefe Sözlüğü*. trc. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yay., 1. Baskı, 1991.
- Gelenbevî, İsmail. *Tartışma Usûlü*. trc. Taha Alp. İstanbul: Yasin Yay., 2012.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'ân*. İstanbul: Külliyyat Yay., 3. Baskı. 2013.
- İ. Latif Hacinebioğlu ve Arkadaşları, "İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (16) Güz 2013.
- İbn Dureyd, Ebî Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-Lüğa*. Bağdat: Mektebetü'l-Mesanî, 1345.
- İbn Faris, Ebû Hüseyin Ahmed b Zekeriya. *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.



- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *el-Cedel-Kitabü'ş-Şifa* (Topikler) trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 1. Baskı. 2008.
- İbn-i Atiyye. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 2001.
- İbn-i Cüzey. *et-Teshîl li Ulumi't-Tenzîl*. Beyrut: Daru Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn-i Hazm. *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık*, İst.: Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- İbn-i Kuteybe. *Garîbu'l-Kur'ân*. yy. ty.
- Mervezî, Abdulcabbar b. Ahmet el-Sem'ânî el-. *Tefsiru'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*. İst.: Yazma Eserler, 2013.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhya-i Turasi'l-Arabi, 1420.
- Râzî, Fahreddin er-. *Meâlimu Usûlu'd-din*. İst: Yazma Eserler Md. Yay., 2019.
- Râzî, Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdulkadir er-. *Muhtaru's-Sihah*. Beyrut: Mektebu, 1995.
- Süyûtî, Celeleddin es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Vizâratu'ş-Şuûniyye ve'l-Evkâf, t.y.
- Süyûtî, Celeleddin es-. *et-Tehaddüs bi ni'metillâh*. thk. Heysem Halife Tuaymî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Taberî, İbn-i Cerir et-. *Camiu'l-Beyan an Tevil-i Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2000.
- Tûfî, Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Abdülkavi Necmeddin et-. *Alemu'l-Cezel fî İlmi'l-Cedel*. thk. Wolfhart Heinrich, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1408/1987.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: AÜİF Yay., 1968.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 7/209. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili I-X*. İstanbul: 3. Baskı, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zahir b. Avad el-Elmaî. *Kurân'da Tartışma Metotları*. İst: Pınar Yay., 1984.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl*, ta'lik: Halil Me'mun. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullah -ez-. *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'an*. Lübnan: Darü Kitabi'l-Arabi, 1957.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 59-76

**Bilâl ibn Rabah al-Habashî and His Place in Hadith Literature**  
**-Specific to Kutub al-Sitta-**

Bilâl-i Habeşî ve Hadîs Literatüründeki Yeri - Kütüb-i Sitte Özelinde-

Hasan YERKAZAN

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Assoc. Prof. Dr., Amasya University, Faculty of Theology

hasanyerkazan@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-8673-0546

Bu alan yayın kararı sonrasında yazılacaktır. / This field will be written after the publication decision.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 03.05.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 29.05.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 29.05.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Yerkazan, Hasan. "Bilâl ibn Rabah al-Habashî and His Place in Hadith Literature - Specific to Kutub al-Sitta-". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 59-76.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Bilâl Ibn Rabah al-Habashî and His Place in Hadith Literature - Specific to Kutub al-Sitta-

### Abstract

Bilâl b. Rabah al-Habashî is among the first people who convert to Islam. After becoming a Muslim, he never left the Messenger of Allah until his death. As he was the first person who recites adhan, he had an exceptional place in the history of Islam. He witnessed almost the entire period of prophethood of Muhammad, which lasted for twenty-three years. Although he was always with the Prophet, very few hadiths were reported from him. In this study, after briefly giving information about the life of Bilâl, who is accepted as the leader of the muazzins, his position in the hadith sources in particular *Kutub al-Sitta* was tried to be examined and evaluated. Finally, information was given about the work named *Musnedu Bilâl al-Habashî*, in which the hadiths reported from him were brought together. In the hadith sources, a special title about Bilâl was opened and his virtue or narrations about him were included. It has been observed that the narrations reported focus on the subjects such as his being a Muslim, reading the call to prayer, being one of the first people in order to migrate to Madinah, and serving as the spokesperson and helper of the Prophet.

**Keywords:** Hadith, Narration, Bilâl al-Habashî, Companions, Adhan.

## Bilâl-i Habeşî ve Hadîs Literatüründeki Yeri - Kütüb-i Sitte Özellinde-

### Öz

Bilâl-i Habeşî, İslâm'a ilk giren kimseler arasında yer almaktadır. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber vefat edinceye kadar onun yanından hiç ayrılmamıştır. İlk ezan okuyan kişi olması hasebiyle İslâm tarihinde müstesna bir yere de sahip olmuştur. Rasûlullah'ın yirmi üç yıl süren nübüvvet döneminin neredeyse tamamına şahit olmuştur. Hz. Peygamber'in sürekli yanında olmasına rağmen ondan çok az sayıda hadis nakledilmiştir. Bu çalışmada, müezzinlerin pîrî kabul edilen Hz. Bilâl'in hayatı hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Kütüb-i Sitte* özelinde, hadis kaynaklarındaki konumu tetkik edilmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. En son olarak da ondan nakledilen hadislerin bir araya getirildiği *Müsned-i Bilâl-i Habeşî* isimli eser hakkında bilgi verilmiştir. Hadis kaynaklarında Hz. Bilâl ile ilgili özel bâb başlığı açılmış ve onun fazileti veya onunla ilgili rivâyetlere yer verilmiştir. Nakledilen rivâyetlerin, onun Müslüman olması, ezan okuması, Medîne'ye ilk hicret eden kimselerden olması, Rasûlullah'ın sözcüsü ve yâveri olarak görev alması gibi konularda yoğunlaştığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivâyet, Bilâl-i Habeşî, Sahâbe, Ezân.

### Introduction



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi  
Turkey Journal of Theological Studies  
[Tiad]

ISSN: 2602-3067

Bilâl Ibn Rabah al-Habashî is one of the most mentioned companions in the history of Islam. He became a Muslim in the first days of the invitation to Islam and paid the price for this by subjected to very severe tortures. The conversion of a slave who does not have freedom to Islam greatly angered the polytheists, and they committed all kinds of cruelty imaginable to him. With the encouragement of the Prophet (pbuh), Abû Bakr bought and provided him freedom. Bilâl has been in an effort to live and keep Islam alive at every moment of his life from the time he reached his freedom until his death. Bilâl always stood by the Prophet until his death and assumed important duties. He witnessed every split second of his period of prophethood, which lasted for twenty-three years and lived with him. However, what does make him the most prominent. He is the first person to read the adhan in the history of Islam. So much so that he was identified with the adhan (call to prayer) itself, so when the adhan was called Bilâl himself was coming to mind, when Bilâl was called the adhan. Since he was the first person who recite adhan, he was accepted as the master of muazzins. Because of this attribution, in many mosques since the Ottoman period, his name is also mentioned in the Gülbank, which was held after the first sunnah of the Friday prayer before the second adhan was recited.<sup>1</sup> In such a prayer tradition, the mention of his name is a sign of love, respect, and gratitude for him.

In this study, after providing short information about Bilâl's life, his place in hadith literature will be examined. The position of Bilâl al-Habashî in hadith literature in the specific to Kutub al-Sitta will be examined under headings and some controversial issues will be mentioned. Finally, the study will be terminated by information about the Musnad and its properties attributed to him.

### 1. The Life of Bilâl al-Habashî

Bilâl b. Rabâh al-Habashî al-Qurashî (Allah be pleased with him) (d. 20/641) was born in the tribe of Banu Juma in Mecca or Serât. He is of Abyssinian origin. Although there is no exact information about the date of birth, there is an information in the sources that he was born 33 to 50 years before the prophethood or at the time of the Elephant incident. It is also mentioned that he was agemate with Abû Bakr. His mother is Hamâme and his father is Rabah. He was the slave of Umayya b. Halaf before he was bought and freed by Abû

<sup>1</sup> The prayer (gülbank) that the muazzins read after the first sunnah of the Friday Prayer "Hazreti Rasül-i Ekrem ve Nebiyyi Muhterem sallallahü teâla aleyhi ve sellem Efendimiz Hazretlerinin azîz, pak, münevver, mutahhar ruh-i şeriflerine salâvat-ı şerife getirenlerin âhir ve akibetleri hayrola. Âl-i ezvâc-ı tâhirat evlâd-ı Rasül ashâb-ı güzîn Efendilerimizin sair enbiya-i 'izâm ve Rasül-i Kirâm hazeratının ervâh-ı şeriflerine, pirimiz Bilâl-i Habeşî radiyallahü anh Efendimizin ve ale'l husûs bu caminin bânisi ve bugüne kadar içerisinden gelmiş geçmiş, imâm-hatip, müezzin-kayyim, cemaatinin ve kâffe-i ehl-i imânın ervâhı için, Allah rızası için el-Fatiha."



Bakr. There are also narrations that he was a slave of Abdullah b. Cüd'ân. There is not enough information about his parents except that they were slaves. However, there are also narrations that they came to Mecca from Yemen with Abraha as workers and then stayed here. It is said that he had two brothers named Khalid and Kuhayl (Tuhayl, Tahbal) and a sister named Gufre (Gufeyra).<sup>2</sup>

It is narrated that Bilâl met the Prophet (pbuh) in the cave of Hira while he was grazing a herd on Mount Jabal Nour and became a Muslim there. He was subjected to many tortures after he became a Muslim. With the encouragement of the Prophet, Abû Bakr bought him or exchanged it with a non-Muslim slave to gain his freedom.<sup>3</sup> After gaining his freedom, he became prophet's shadow until his death and devoted his life to Islam.<sup>4</sup>

It is said that he was a person with black skin, weak, tall, hunched, dense hair, a sparse white beard and a loud voice.<sup>5</sup> Bilâl has been known as an obedient and confident person throughout his life. Thus, Umayya b. Halaf sent him along with the trade caravans from Mecca to Shâm/Damascus.<sup>6</sup> Bilâl, who was honored with the honor of reciting the first call to prayer and lived in a true, honest, free from lies, faithful to his religion,<sup>7</sup> went to Damascus after the death of the Prophet and lived there until the end of his life. His grave was located in Babu's-Sagir, known as the cemetery of Ahl-i Bayt in Damascus.<sup>8</sup>

## 2. Bilâl b. Rabah al-Habashî in Kutub al-Sitta

Although Bilâl was a very active person in the history of Islam, very few hadiths were reported through him. As far as it can be determined in Kutub al-Sitta, 18 hadiths on 12 subjects were narrated from him. The subjects of the hadiths reported from him are as follows:

- Searching for the Night of Power (laylat al-qadr) in the last ten days of

2 Abû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ibn Sa'd al-Bagdâd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kubrâ*, ed. Ihsan Abbâs (Beirut: Dâru Sadr, 1968), 3/232-234; Abû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed al-Esbehânânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, ed. Âdil b. Yûsuf al-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), 1/373; Abu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed Ibn Hacer al-Askalânî, *al-Îsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, ed. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammad Muavvid (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 1/455; Ahmed b. Hüseyin al-Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî al-muazzinu'l-evvel fi'l-İslâm* (Kum: Dâru'l-Kerâme, 2016), 15-51.

3 Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî*, 47-57.

4 Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî*, 74-77.

5 Ibn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kubrâ*, 3/239; Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî*, 81-85.

6 Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî*, 88.

7 Ubeydân, *Bilâl b. Rabâh al-Habashî*, 92.

8 Ibn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kubrâ*, 3/238; Abû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 3/374.



Ramadan.<sup>9</sup>

- The Messenger of Allah (pbuh) wiping on the footwears and turban.<sup>10</sup>
- Not neglecting the night prayer, which is the custom of the righteous, a means of closeness to Allah, protection from sins, atonement for mischief and protecting the body from disease.<sup>11</sup>
- Failure to utter the word "taswîb", that is, "prayer is better than sleep" apart from the adhan of the morning prayer.<sup>12</sup>
- The Prophet (pbuh) received in prayer by pointing to salute.<sup>13</sup>
- The Prophet (phuh) prayed in the Kaaba.<sup>14</sup>
- The last sentence of the adhan is "Allahu Akbar Allahu Akbar, La ilâha illallah".<sup>15</sup>
- The request of the Prophet (pbuh) not to exceed him in saying Amin after prayer.<sup>16</sup>
- Notifying the Prophet (phuh) that the time for prayer has come.<sup>17</sup>
- Before he addressed the Prophet (pbuh) to the people in Muzdalifa, he asked Bilâl to silence people and make them listen.<sup>18</sup>
- He brought water to the Prophet (pbuh) to take an ablution.<sup>19</sup>

9 Abû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl al-Bukhârî, *al-Câmi' u'ş-şahîh*, ed. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Damaskus: Dâru Tavki'n-Necât, 2002), "Megazi", 90 (No. 4470).

10 Abu'l-Husayn Müslim b. al-Haccâc b. Müslim al-Kuşeyrî, *al-Câmi' u'ş-şahîh*, ed. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru'l-ihyâ't-turâsi'l-arabî, 1991), "Tahâra", 84 (No. 275); Abû Abdirrahmân Ahmed b. Shuayb b. Alî an-Nasâî, *Sunan an-Nasâî*, ed. Abdulfettâh Abû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Makbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986), "Tahâra", 86 (No. 104); Abû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmidhî, *Sunan at-Tirmidhî*, ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâra", 75 (No. 101); Abû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Ibn Mâjah al-Kazvînî, *Sünenü Ibn Mâjah*, ed. Shuayb Arnâvût, Âdil Mürşid, Muhammad Kâmil Karabelli, Abdullatif Hîrzullah (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Tahâre", 89 (No. 561).

11 Tirmidhî, "Daawât", 102 (No. 3549).

12 Tirmidhî, "Salât", 145 (No. 198); Ibn Mâjah, "Adhân", 3 (No. 715); Ibn Mâjah, "Adhân", 3 (No. 716).

13 Tirmidhî, "Salât", 271 (No. 368); Abû Dâwûd Süleymân b. al-Ash'as b. Ishâk es-Sicistânî al-Ezdî, *Sunanu Abî Dâwûd*, Critical ed. Shuayb Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 165-166 (No. 927).

14 Tirmidhî, "Hâc", 46 (No. 874).

15 Nasâî, "Adhân", 16 (No. 644).

16 Abû Dâwûd, "Salât", 166-167 (No. 937).

17 Abû Dâwûd, "Newâfil", 3 (No. 1257).

18 Ibn Mâjah, "Hac", 62 (No. 3024).

19 Abû Dâwûd, "Tahâra", 60 (No. 153).



- The value of the prayer he performs after each ablution.<sup>20</sup>

Although few hadiths have been transmitted from Bilâl, many narrations with his name are included in hadith sources. The name of Bilâl is mentioned in 88 narrations in Sahîh al-Bukhârî, 57 in Sahîh Muslim, 25 in Sunan at-Tirmidhi, 59 in Sunan an-Nasâi, 54 in Sunan Abi Dâwud and 34 in Sunan Ibn Mâjah. In the following section, these narrations have been classified according to their subjects and evaluated.

### 2.1. Being Together with the Prophet in Shâm/Damascus Journey

After Muhammad's father and mother died, he first came under the custody of his grandfather Abdulmuttalib (d. 577) and then his uncle Abû Tâlib (d. 619). Abû Tâlib took very close care of his nephew. According to the information contained in Islamic historical sources, Abû Tâlib took and kept him under constant surveillance even when he went out of the city to do business.

When the Prophet (pbuh) was still at a young age, he and his uncle Abû Tâlib set out for Shâm/Damascus with their trade caravans. When they came to the city of Busra during a journey, a priest named Bahira realizes that the Prophet who was a child will be a prophet in the future and gives some advice to Abû Tâlib so that this child is not endangered, and as a result, returns Abû Talip sent him to Mecca to ensure the life safety of his nephew.<sup>21</sup> This event, which has been discussed extensively in Islamic historical sources, is included only in the Sunan of Tirmidhî (d. 279/892) in *Kutub al-Sitte* as far as it can be determined.

As for the relation of the journey to Damascus with Bilâl, according to a report in Tirmidhi, Abû Tâlib sent Muhammad/the Prophet to Mecca with Abû Bakr and Bilâl.<sup>22</sup> Tirmidhî made an assessment of the authenticity of this narration as *hasen-garib*. Although Tirmidhî made the *Hasen-Gharib* assessment about the validity of this hadith, this narration was subjected to criticism by making a connection with Bilâl by some researchers, and it was reported that the hadith was not sound. Based on the knowledge that the Prophet was on this journey when he was 12-13 years old, Bilâl "was born at that time?" the question was posed, some information about his death and date of birth was shared, and as a result, it was stated that it was very difficult for Bilâl to take this journey. Apart from that, even though he was on this journey, it was stated that it was

20 Bukhârî, "Tevhîd", 48 (Bâb)

21 For details and controversial aspects of the event see. Abû Abdillâh Shemsüddîn Muhammad b. Ahmed b. Osmân az-Zehebî, *Târîhu'l-Islâm ve vefayâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Critical ed. Ömer Abdusselâm at-Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 1/55; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 236-251.

22 Tirmidhî, "Menâkıb", 3 (No. 3620).





not possible for children who were too young to be sent to Mecca alone - stating that Abû Bakr was also at a child age. Finally, the text was criticized stating that it is not possible to have such a journey, which is reported to have happened years ago and that Bilâl was freed by Abû Bakr after he became Muslim.<sup>23</sup>

The criticisms made about this narration through Bilâl does not seem completely convincing. For example, there is information about the age of Bilâl that he was born in the year of the year of Elephant, like the Prophet. In this case, it is possible for Bilâl, who is a peer with the Prophet and Abû Bakr, to be on this journey. On the other hand, there is also information about Bilâl's journey in trade caravans. In the context of the criticism, it has been stated that people at the age of children cannot travel alone from Busrâ to Mecca. This criticism seems appropriate within the framework of the information took place in the narration. Because, according to today's calculations, it seems quite difficult for three people of child age to go alone, which is about two thousand kilometers. However, it is not exactly stated in the narration that three people set out on a single journey. In other words, they may have returned from the area of Damascus to Mecca in another caravan. Because, in the conditions of that day, travels are made through trade caravans. In other words, Abû Tâlib might have sent the Prophet with another caravan with his friends. Of course, this assessment is also open to criticism. From another aspect, a question may arise why would Abû Tâlib send his nephew who is in the life threatening situation back with someone else, wouldn't he have taken care of him in person? However, it is not an easy thing for a person who does not have very good financial means to return without making his shopping after traveling for months in a trade caravan.

As a result, this narration, which includes the name of Bilâl, has been evaluated and discussed from different aspects. When it is appreciated that the information in the narration is sound, it is possible to say that the Prophet and Bilâl knew each other very well from childhood. Bilâl was in the life of the Prophet even before the prophethood. It can be said that this acquaintance had an effect on him being one of the first Muslims.

## 2.2. Being one of the first Muslims

The Prophet (pbuh) made the first message to those around him after the revelation came to him. According to a narration reported in Sahîhu Muslim, Amr b. Abasa al-Sulamî (d. ?) heard the invitation to a new religion by the Prophet himself and came to Mecca and met him. Amr asked the Prophet who he was, what prophethood meant and who was with him, and the Prophet answered all his questions saying that he had a free man and a slave with him.

<sup>23</sup> Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Umran Yayınları, 1996), 224-225.



Of these two people, Abû Bakr and Bilâl were meant. According to this narration, Bilâl al-Habashî was one of the first people to enter Islam.<sup>24</sup>

Bilâl; Abû Bakr (d. 13/634), along with Ammâr (d. 37/657), Sumeyye (d. 615), Suhayb (d. 38/659) and Mikdâd (d. 33/563), was among the first people to explain that he was a Muslim.<sup>25</sup> Since he was a Muslim, he was subjected to various kinds of torture and torment in the scorching heat of Mecca and showed great resistance to the people of Makkah who tortured him. The polytheists who tortured new Muslims did not want to accept the Prophet's invitation,<sup>26</sup> stating that they did not want to be together with people like Bilâl who had the status of slaves.<sup>27</sup>

### 2.3. Being one of the first to migrate to Madinah

Abû Bakr bought Bilâl, saved him from the polytheists, and set him free. The Prophet prayed to Abû Bakr for giving Bilâl his freedom.<sup>28</sup> When the pressure of the Meccans on the Muslims increased, the Prophet began his journey to Medina. According to what is reported from Berâ b. Âzib (d. 71/690), after Mus'ab b. Umayr (d. 3/625) and Ibn Ummi Mektum (d. 15/636), Ammâr, Bilâl and Sa'd b. Abi Vakkâs (d. 55/675) also migrated to Madinah.<sup>29</sup>

Bilâl, one of the first to migrate to Madinah, was not fully used to the weather here and fell ill with malaria. He always longed for Mecca in him. When he got rid of malaria, he expressed his longing for Mecca with the following couplets:

30

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَيْبَنَ لَيْلَةً ... بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْ حُرَّ وَجَلِيلُ

وَهَلْ أَرْدُنْ يَوْمًا مِيَاهَ مَجَنَّةٍ ... وَهَلْ يَبْدُونَ لِي شَامَةَ وَطَفِيلِ

*"Oh I wish I could! In the valley of Mecca, although I am surrounded by ızhir and celil grasses, will I be night or night? Will I come one day and arrive at the Mecenne waters in Ukâz? Will the Shame and Tafil mountains of Mecca be visible to me once again?"*

Bilâl, who expressed his interest in Mecca, cursed Shayba b. Rabia (d. 2/624),

24 Müslim, "Salâtu'l-misâfirîn", 294 (No. 832).

25 Ibn Mâjah, "Mukaddime", 11 (No. 150).

26 Müslim, "Fedâilu's-sahabe", 46 (No. 2413); Ibn Mâjah, "Zühd", 7 (No. 4127).

27 Bukhârî, "Buyu", 100 (Bâb).

28 Tirmidhî, "Menâkib", 20 (No. 3714).

29 Bukhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 45 (No. 3924); Bukhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 45 (No. 3925);

Bukhârî, Tefsir, 341 (No. 4941).

30 Bukhârî, "Menâkibu'l-ensâr", 45 (No. 3926); Bukhârî, "Temenni", 4 (No. 723); Bukhârî, "Marda ve't-tabb", 8 (No. 5654); Bukhârî, "Marda ve't-tabb", 22 (No. 5677); Müslim, Hac, 480 (No. 1376).



Utba b. Rabia (d. 2/624) and Umayya b. Halaf (d. 2/624), who forced them to migrate to Madinah, which he described as plague land. The Prophet (pbuh) who heard these words said, *“O Allah! Make you love Madinah even more than you made us love Mecca. My God! Make our sâ’ and müdd blessed for us! My God! Make the air of Medina free from diseases for us! Transport its fever to Cuhfe!”*<sup>31</sup> he made a prayer from Allah Almighty for Madinah to have material and spiritual fertility for them.

With the migration, Madinah became a new home for Muslims. However, the Makkan polytheists did not want to leave Muslims at peace here, too. As the war became inevitable, the armies of the two sides met in Badr, resulted with the victory of Muslims. Like many Companions, Bilâl was involved in this war and became one of the Ahl al-Badr.<sup>32</sup> Badr had a special importance for him. Because he saw Umayya, who tortured him in all sorts of ways, during the war and had killed him with the help of Ansar.<sup>33</sup>

#### 2.4. Reciting of Adhan

After the migration to Madinah, Muslims started to worship publicly. Arrival of the Prophet in Madinah, a mosque was built, and prayers were performed here. In the early days, there was an uncertainty and difficulty in calling Muslims to pray. The Prophet consulted this situation with his companions. The Prophet did not find the proposals made in the form of opening a flag, ringing a bell, blowing a pipe during prayer times. Abdullah b. Zayd (d. 32/653) informed the Prophet that he heard the words of the adhan in his dream. The prophet told Abdullah that his dream was constant and faithful, so to teach the words of the adhan to Bilâl. It has not been a coincidence that Bilâl was chosen. Because he had a very sonorous voice and from that day on, he served as the chief muazzin in Madinah until the death of the Prophet.

The majority of the narrations about Bilâl in Kutub al-Sitte are related to the adhan. In these narrations, the Messenger of Allah ordered him to recite the adhan, reciting it two at a time,<sup>34</sup> the words of the kâmet one at a time,<sup>35</sup> that his adhan was the call to wake up from sleep,<sup>36</sup> after Bilâl’s adhan, it was possible to eat and drink at sahur till Umm Maktom was reciting the adhan.<sup>37</sup> It

31 Bukhârî, “Fedâilu Madinah”, 13 (No. 1889).

32 Bukhârî, “Megazi”, 13 (Bâb)

33 Bukhârî, “Vekâle”, 2 (No. 2301); Bukhârî, “Megazi”, 8 (No. 3971).

34 Bukhârî, “Adhân”, 1 (No. 604).

35 Bukhârî, “Adhân”, 1 (No. 603), Bukhârî, “Adhân”, 3 (No. 605), Bukhârî, “Adhân”, 2 (No. 606), Bukhârî, “Adhân”, 3 (No. 607), Bukhârî, “Enbiyâ”, 52 (No. 3457).

36 Bukhârî, “Adhân”, 11 (No. 617), Bukhârî, “Adhân”, 13 (No. 621).

37 Bukhârî “Adhân”, 12 (No. 620), Bukhârî, “Adhân”, 13 (No. 622), Bukhârî, “Savm” (No. 1918), Bukhârî, “Shehâdet”, 11 (No. 2656).



is reported that he put two fingers in both ears while reading the adhan<sup>38</sup> and turned right and left to announce the Adhan to the people<sup>39</sup> Bilâl had the opportunity to be always with the Prophet through adhan.<sup>40</sup>

Even on trips outside the city, Bilâl recited adhan and invited Muslims to prayer. During a journey (the war of Khaybar-7/628), the Messenger of Allah stayed in a suitable place due to the tiredness of the people at night and the people went to rest. However, Bilâl said to the Prophet, who was worried about falling asleep due to being wearied by traveling and possibility of missing the morning prayer, that he could keep watch and awaken those who were asleep. But that night Bilâl fell asleep and woke up with the others after sunrise. Although the time for prayer had passed, the Prophet told him to recite the adhan and they performed the missed morning prayer.<sup>41</sup> Here, it is seen that Bilâl assumed the duty of reciting the call to prayer even on expeditions. After the death of the Prophet, although Abû Bakr asked, he did not want to be a muazzin.<sup>42</sup> Because it was very difficult for him to live in Madinah without the Prophet, he left Madinah and went to Damascus.

## 2.5. Being a Spokesperson

In addition to reciting the call to prayer, Bilâl was also assigned when any information wanted to be delivered to people. According to what is reported from Ibn Abbas, a Bedouin said to the Prophet that he saw the crescent, and after hearing his testimony that the person who gave this information was a Muslim, he said to Bilâl, "Get up, declare people, they should fast tomorrow."<sup>43</sup>

38 Bukhârî, "Adhân", 19. (Bâb)

39 Bukhârî, "Adhân", 19 (No. 634).

40 For other narrations about adhan, see. Bukhârî, "Tefsir", 69 (No. 4569), Bukhârî, "Talâk", 23 (No. 5298), Bukhârî, "Daavât", 9 (No. 6316), Bukhârî, "Ahbâru'l-ahâdî", 1 (No. 7247), Bukhârî, "Ahbâru'l-ahâdî", 3 (No. 7248), Bukhârî, "Tevhid", 27 (No. 7452), Bukhârî, "Adhân", 68 (No. 712), Bukhârî, "Adhân", 68 (No. 713); Müslim, "Salât", 1 (No. 377), Müslim, "Salât", 2 (No. 378), Müslim, "Salât", 7 (No. 380), Müslim, "Mesâcid", 160 (No. 606), Müslim, "Mesâcid", 176 (No. 613), Müslim, "Mesâcid", 177 (No. 613), Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 186 (No. 763), Müslim, "Zekât", 69 (No. 1017), Müslim, "Savm", 36 (No. 1092), Müslim, "Savm", 37 (No. 1092), Müslim, "Savm", 38 (No. 1092), Müslim, "Savm", 39 (No. 1093), Müslim, "Savm", 41 (No. 1094), Müslim, "Savm", 42 (No. 1094), Müslim, "Mesâcid", 160 (No. 606).

41 Bukhârî, "Mevâkitu's-salât", 36 (No. 595); Müslim, "Mesâcid", 309, (No. 680), Müslim, "Mesâcid," 311 (No. 681); Tirmidhî, "Tefsir", 21 (No. 3163); Nesâî, "Îmâmet", 47 (No. 837); Abû Dâwûd, "Salât", 11 (No. 435); Abû Dâwûd, "Salât", 11 (No. 447); Ibn Mâjah, "Salât", 10 (No. 697).

42 Bukhârî, "Ashâbu'n-nebî", 25 (No. 3755).

43 Nasâî, "Siyâm", 8 (No. 2086); Tirmidhî, "Savm", 7 (No. 691); Abû Dâwûd, "Savm", 14 (No. 2340).



Likewise, the Prophet (pbuh) said, "This man is from the people of Hell" about a person who fought with Muslims during the Battle of Khaybar. The Companions were surprised that such an assessment was made about a person who fought a great struggle. This man died there during the war, and when the Prophet was informed about this, he said, "He is one of the people of fire." Later, it was learned that this man could not bear the pain of a wound he received on the battlefield and killed himself. After this information came, the Prophet ordered Bilâl to wander among people and make the following announcement: "It is certain that only the Muslim soul will enter the Paradise, and if Allah wills, he will confirm and strengthen this religion with a devious person."<sup>44</sup>

Bilâl also undertook the task of conveying the words of the people to the Prophet and the statements of the Messenger of Allah to the people. For example, during the preparation for the battle of Tabuk (9/630), Abû Mûsâ al-Ash'arî (d. 42/622-3) asked the Prophet for the mounts and pack animals he needed to join the war with the Ash'ari. However, the Prophet did not give a positive answer to Abû Mûsâ first. Later, he sent Bilâl to Abû Mûsâ and summoned them, and the required mounts were given to them.<sup>45</sup>

In another narration, when the Prophet (pbuh) turned away from his wives and retreated from outside the houses, he did not even first meet with Umar, who came to obtain information about this situation. Then he sent Bilâl and summoned him to his side. Umar asked the Prophet "Did you divorce your women?" He answered, "No, but I swore to stand away for a month from them."<sup>46</sup> As can be seen from these two examples, Bilâl was employed as a spokesperson.

Bilâl conveyed some of the questions of the people to the Prophet and conveyed the answers he received to the relevant people. When the Prophet (pbuh) told women to give alms, even if it was their own, a companion named Zaynab went to the Prophet to ask whether she could donate to her husband and the children under his protection. When she came to ask the question, she encountered another woman like her who came to inquire about the same subject. Both of them informed Bilâl about what they wanted to learn, and he asked the Prophet and conveyed the answers to these lady companions.<sup>47</sup>

44 Bukhârî, "Cihâd", 181 (No. 3062), Bukhârî, "Kader", 4 (No. 6606); According to the narration reported in Muslim, this incident took place during the Battle of Hunayn. Müslim, "İmân", 111 (No. 178).

45 Bukhârî, "Megazi", 80 (No. 4415), Bukhârî, "Eymân", 18 (No. 6678); Müslim, "Eymân", 8 (No. 1649).

46 Bukhârî, "Nikâh", 93, (No. 5203); Nasâî, "Talâk", 32 (No. 3401).

47 Bukhârî, "Zekât", 49 (No. 1466); Müslim, "Zekât", 45 (No. 1000); Nasâî, "Zekât", 82 (No. 2536).



## 2.6. Being the aide of the Prophet

After Bilâl was freed, he followed the Prophet almost step by step. To speak, he was next to the Prophet like an aide and consisted of those who followed all of his works firsthand. He tried to express the duties given to him by the Prophet. Here, information will be tried to be given about the scenes in which Bilâl was in the life of the Prophet;

One day, the Prophet received the information that there was a fight between the sons of Amr b. Avf. The Messenger of Allah went to intervene in the event and to ensure peace and tranquillity among the Muslims. The Prophet's return took a long time and the time of the afternoon (asr) prayer has entered. Bilâl went to Abû Bakr and informed him about this situation and told him to lead people to pray acting as an imam. Thereupon, Abû Bakr led the people who came to the mosque to pray.<sup>48</sup> In this case, it is seen that Bilâl took precautions for the regular prayers to be performed in the mosque when the Prophet was not in Medina.

The Prophet (pbuh) went to the place where the women were taking the Bilâl with him after he gave a sermon in a prayer for the Eid Fitr or al-Adha. He preached and advised them not to associate anything with Allah, not to commit adultery, steal, kill their children, or slander. Finally, when the Prophet advised women to give alms to women, they donated their earrings, bracelets, necklaces and rings right next to them.<sup>49</sup>

When the Prophet (pbuh) entered the Kaaba during the conquest of Mecca (8/630), Bilâl was with him. The Prophet entered the Kaaba with Usama b. Zayd (d. 54/674), Othman b. Talha (d. 42/662), and Bilâl then closed the door. Bilâl said that the Prophet prayed inside and outside the Kaaba; he reported that

48 Bukhârî, "Sehv", 9 (No. 1201), Bukhârî, "Sehv", 9 (No. 1218), Bukhârî, "Sehv", (No. 1234); Bukhârî, "Sulh", 1 (No. 2690), Bukhârî, Ahkâm, 36 (No. 7190); Nasâî, "Îmâmet", 7 (No. 776), Nasâî, "Âdâbu'l-kudât", 24 (No. 5318), Nasâî, "Îmâmet", 15 (No. 785), Nasâî, "Îmâmet", 40 (No. 824); Abû Dâwûd, "Salât", 168-169 (No. 941); Ibn Mâjah, "Îkametü'salât", 142 (No. 1232); Ibn Mâjah, "Salât", 142 (No. 1235).

49 Bukhârî, "İlim", 33 (No. 98); Bukhârî, "Sîfâtü's-salât", 80 (No. 863), Bukhârî, "Îdeyn", 18 (No. 961), "Îdeyn", 7 (No. 964); Bukhârî, "Îdeyn", 8 (No. 977), Bukhârî "Îdeyn", 8 (No. 978), Bukhârî, "Îdeyn", 19 (No. 979), Bukhârî, "Zekât", 22 (No. 1431), Bukhârî, "Zekât", 34 (No. 1449), Bukhârî, "Tefsir," 309 (No. 4895), Bukhârî, "Nikâh", 125 (No. 5249), Bukhârî, "Libâs", 56 (No. 5880), Bukhârî, "Libâs", 57 (No. 5883), Bukhârî, "Libâs", 59 (No. 5880), Bukhârî, "İtisâm", 16 (No. 7325), Müslim, "Salâtu'l-ideyn", 1 (No. 884), Müslim, "Salâtu'l-ideyn", 2 (No. 884), Müslim, "Salâtu'l-ideyn", 3, (No. 885); "Salâtu'l-ideyn", 4, (No. 885); "Salâtu'l-ideyn", 13, 884; Nasâî, "Îdeyn", 18 (No. 1557) Nasâî, "Îdeyn", 27 (No. 1568); Abû Dâwûd, "Salât", 239 (No. 1141), Abû Dâwûd, "Salât", 239 (No. 1142), Abû Dâwûd, "Salât", 247 (No. 1159); Ibn Mâjah, "Salât", 155 (No. 1273); Buhari, "Îdeyn", 26 (No. 989).



while he was inside the Kaaba, he approached the walls up to two meters and prayed.<sup>50</sup>

During the Farewell Hajj or the conquest of Mecca, the Prophet performed an ablution in his tent and Bilâl took the ablution water out. People also tried to touch this water with the purpose of tabarruk. After that, Bilâl took a large staff (harbe) that resembled a spear and hit it outside the dome and the Prophet prayed in front of him.<sup>51</sup>

According to what is reported from Jabir b. Abdillah (d. 78/697), the Prophet caught up to him while he was traveling with a bad and slow-moving camel and offered Jabir to sell his camel to him. Jabir wanted to donate the camel, but the Prophet did not accept it. He stated that he bought the camel pronouncing some money and Jabir could use the camel until Madinah. When they arrived in Madinah, he took the camel to the Prophet and the Prophet said, "O Bilâl! Give him the price of his camel." Subsequently, the Prophet ordered Jabir to keep both the money and the camel. Thus, the Prophet wanted to support Jabir financially.<sup>52</sup> What concerns Bilâl is that the Prophet told him to pay the camel fee. According to this narration, it is understood that Bilâl followed the financial affairs of the Prophet. Again, in the context of pursuing financial affairs, one day, when Bilâl brought a good grade date (berni) to the Prophet, he asked where it came from, Bilâl answered, "I bought a scale from it for two scales of bad dates". Thereupon, the Prophet said to him, "Such a thing is the interest itself. Do not come close to this kind of shopping!"<sup>53</sup>

Hâris b. Yazid al-Bakrî reported that when he came to Madinah and entered the mosque, the mosque was full of people and black flags waved, Bilâl was standing next to the Prophet with his sword.<sup>54</sup> Abû Kâhil al-Ahmesî reported that he saw Bilâl holding the rope of his camel while the prophet was giving a

50 Bukhârî, "Salât", 30 (No. 398), Bukhârî, "Salât", 96 (No. 468), Bukhârî, "Zekât", 56 (No. 1483), Bukhârî, "Salât", 97 (No. 506), Bukhârî "Salât", 81 (No. 505), Bukhârî, "Hâc", 51 (No. 1598), Bukhârî, "Hâc", 52 (No. 1599), Bukhârî, Cihâd, 126 (No. 2988), Bukhârî, "Megazi", 51 (No. 4289), Bukhârî, "Megazi", 79 (No. 4400); Bukhârî, "Teheccüd", 25 (No. 1171); Müslim, "Hac", 388, (No. 1329), Müslim, 391, (No. 1329); Nasâî, "Mesâcid", 5, (No. 685), Nasâî, "Kible", 6 (No. 741), Nasâî, "Hac", 126, (No. 2856), Nasâî, "Hac", 126 (No. 2857), Nasâî, "Hac", 127 (No. 2858), Nasâî, "Hac", 127 (No. 2858), Nesâî, "Kiyâmu'l-leyl", 18 (No. 1633), Nasâî, "Kiyâmu'l-leyl" 25, (No. 1647), Abû Dâwûd, "Hâc", 92 (No. 2023); Abû Dâwûd, "Hâc", 92 (No. 2025); Ibn Mâjah, "Hâc", 79 (No. 3063).  
51 Bukhârî, "Salât", 17 (No. 376), Bukhârî, "Adhân", 18 (No. 633), Bukhârî, "Menâkib", 23 (No. 3566), Bukhârî, "Libâs", 42 (No. 5786), Bukhârî, "Libâs", 42 (No. 5859); Müslim, "Salât", 249 (No. 503), Müslim, "Salât", 250 (No. 503), Müslim, "Salât", 251 (No. 503); Nasâî, "Tahâra", 104 (No. 137).

52 Bukhârî, "Buyu", 34 (No. 2097), Bukhârî, "Vekâle", 8 (No. 2309); Müslim, "Musakât", 111 (No. 715), Müslim, "Nikah", 57 (No. 715); Nasâî, "Buyu", 77 (No. 4560), Nasâî, "Buyu", 77 (No. 4561); Ibn Mâjah, "Ticârât", 29 (No. 2205).

53 Bukhârî, "Vekale", 11 (No. 2312); Nasâî, "Buyu", 41, (No. 4481).

54 Tirmidhî, "Tefsir", 52 (No. 3274).



sermon on the camelback on a feast day.<sup>55</sup>

Usama b. Zayd saw the Prophet (pbuh) and Bilâl in a street, and then the Prophet left. Usama asked to Bilâl where the Prophet was going. He answered that he went away for the toilet.<sup>56</sup> Bilâl accompanied him even while he was going to pray.<sup>57</sup> He came during prayer times and awakened the Prophet.<sup>58</sup> Even while the Prophet was eating, Bilâl was with him.<sup>59</sup>

Bilâl was so close to the Prophet that according to a narration reported from Ali, the Prophet said: "Seven friends or safeguards were given to Prophet (pbuh) and fourteen were given to me." We asked: "Who are these people?" He said: "I, my two sons Hasan and Huseyin, Ja'fer, Hamza, Abû Bakr, Omar, Mus'ab b. Umayr, Bilâl, Salman, Mikdâd, Abû Zerr, Ammâr, and Abdullah b. Mesud."<sup>60</sup> According to this narration, Bilâl was accepted as one of the closest people to the Prophet.

During the farewell pilgrimage, Bilâl was always with the Prophet with Usama. While one of them was interested in the camel of the Prophet, the other one shaded Rasûlullah with his dress to protect him from the sun.<sup>61</sup>

He was with the Prophet in the Battle of Huneyn (8/630). They had to rest together during the journey. While the sun was getting ready to go to the west and set off again, the Messenger of Allah told Bilâl to prepare his horse. He said, "I am at your command, I will sacrifice myself to you", and immediately tied the saddle of the horse and set off.<sup>62</sup>

In an expedition during Ramadan, the Messenger of Allah told Bilâl to prepare sevîk (roasted flour) and he got up and prepared this meal.<sup>63</sup> The Prophet, who married Safiyya on the return of Khaybar, ordered Bilâl to prepare the wedding dinner.<sup>64</sup> On his return to Hudaybiya, he slaughtered a camel and roasted its hump and liver for the Prophet.<sup>65</sup> During the days when the Prophet was subjected to various kinds of torment and food shortage in Mecca, Bilâl offered

55 Nasâî, "Îdeyn", 16, (No. 1555); Nasâî, "Hâc", 220, (No. 3010).

56 Nasâî, "Tahâra", 96 (No. 120).

57 Nasâî, "Tahâra", 124, (No. 182); Abû Dâwûd, "Tahâra", 74 (No. 188); Abû Dâwûd, "Tahâra", 74 (No. 193).

58 Nasâî, "Tatbîk", 63 (No. 1109); Abû Dâwûd, "Newâfil", 26 (No. 1352).

59 Ibn Mâjah, "Savm", 46, (No. 1749).

60 Tirmidhî, "Menâkib", 31, (No. 3785).

61 Müslim, "Hâc", 311 (No. 1298); Abû Dâwûd, "Hâc", 34 (No. 1834).

62 Abû Dâwûd, "Edeb", 154-155, (No. 5233).

63 Bukhârî, "Savm", 33 (No. 1941); Abû Dâwûd, "Savm", 19 (No. 2352).

64 Bukhârî, "Megazi", 40 (No. 4213).

65 Müslim, "Cihâd", 132 (No. 1807).





him a very little food that he held under his arm.<sup>66</sup>

In addition to following the private affairs of the Prophet, Bilâl also took part in the implementation of the hudud penalties. It was reported that a woman did not return the jewelery that she borrowed. When this situation was informed to the Prophet, he asked that woman to return the trusts she had taken to their owners. However, when the woman did not want to return it, the Prophet said, "O Bilâl, get up and cut off this woman's hand."<sup>67</sup> According to this narration, it is seen that Bilâl was employed in different positions.

## 2.7. The Virtue of Bilâl

Because Bilâl was one of the first Muslims, he was one of the pioneers of many beneficial services in terms of religious life and survival. In this context, many narrations expressing his virtue are reported in hadith sources. Some of them will be included here:

The Prophet asked him that he heard the footsteps of him in paradise and which deeds were contributed to this. Bilâl stated that he performed two rak'ah prayers after every adhan and ablution, and that he was hopeful of these deeds.

<sup>68</sup>

Sa'd b. Abî Vakkâs said this verse: "Do not expel those who plead to Him morning and evening, seeking the consent of their Lord!"<sup>69</sup> was sent down about him, Ibn Masud, Suhayb, Ammar, Mikdâd and Bilâl.<sup>70</sup> That is, Bilâl is one of the people about whom a verse was sent down.

Among the Companions, Bilâl was valued. When a poet said "the best Bilâl is Bilâl b. Abdillah", the son of Umar objected, saying "no, you did not tell right" and said "the best Bilâl is the Prophet's Bilâl".<sup>71</sup> Umar also used the term our sayyid, that is, our master, about him.<sup>72</sup>

Bilâl also attained the good news of the Messenger of Allah. According to what is reported from Abû Mûsâ al-Ash'arî, on his way back to the Prophet (pbuh) in the expedition of Taif, a Bedouin came to the region of Jurana and said, "Will you still not fulfill your promise to me?". When the Prophet said to him "good news", the Bedouin replied, "You said your glad tidings a lot." Upon this, the Prophet was angry and turned to Abû Mûsâ and Bilâl, who was next to him,

<sup>66</sup> Tirmidhî, "Kiyâmet", 34 (No. 2472); Ibn Mâjah, "Mukaddime", 1, (No. 151).

<sup>67</sup> Nasâî, "Katu's-sârik", 5 (No. 4806).

<sup>68</sup> Bukhârî, "Teheccüd", 17 (No. 1149), Bukhârî, "Ashâbu'n-nebî", 6 (No. 3679), Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 106 (No. 2457), Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 108 (No. 2458); Tirmidhî, "Menâkib", 18 (No. 3689).

<sup>69</sup> En'âm, 6/52.

<sup>70</sup> Ibn Mâjah, "Zühd", 7 (No. 4128).

<sup>71</sup> Ibn Mâjah, "Mukaddime", 11 (No. 152).

<sup>72</sup> Bukhârî, "Ashâbu'n-nebî", 23 (No. 3754).



and said, "This man did not accept the good news I gave you, you should accept it!" He commanded. Abû Mûsâ and Bilâl said, "We accepted". Thus, the Prophet asked for a small bowl, washed his hands and face in it, and sprayed some water into it. Then he commanded "Drink this, sprinkle it on your face, chest. Good news for you!". Ummu Salama, who was there, said, "Serve your mother with water, too!" she called out<sup>73</sup> As it can be understood from this narration, Bilâl also got the honour of having the good news of the Prophet.

Special chapters are also mentioned in the hadith sources about Bilâl. For example, Bukhârî opened a subtitle as "باب مناقب بلال بن رباح، مولى أبي بكر، رضي الله عنهما" - The Legends of Bilâl b. Rabâh under the patronage of Abû Bakr.<sup>74</sup> Under this title, he has included some of the narrations about his virtue. While creating the titles of Muslims, a title was opened as "باب من فضائل أم سليم أم أنس بن مالك وبلال - رضي الله عنهما" Bâb about the virtues of Bilâl" (ra).

### 3. Musnedu Bilâl Al-Habashî

Apart from Kutub al-Sitta, there are narrations in which Bilâl is included in other hadith sources. In addition, a musnad in which the hadiths reported from him were brought together has survived to this day. This musnad was reported by Abû Ali al-Hasen b. Mohammed b. Sabâh al-Bagdâdî al-Za'ferânî (d. 260/874).<sup>75</sup> In this work consisting of four chapters, a total of fourteen hadiths are reported. One in the adhân chapter, one in the iftar of the person who makes cupping and who has made, six in the chapter wiping on the footwears, and six hadiths in the chapter of the Prophet praying in Kaaba are reported.

### Conclusion

Bilâl b. Rabah al-Habashî is one of the most known Companions in Islamic history. He is a person who devoted his entire life to the service of Islam after becoming a Muslim. Although there are many hadiths about him in the sources of narration, very few hadiths were reported from him. In Bilâl's few Hadith transmission, the fact that he did not live long after the death of the Prophet was influential. For, those who narrate many hadiths were generally young in the time of the Prophet and remained for a long time after his death.

In this study, Bilâl's position in the hadith literature in the context of the narrations in Kutub al-Sitta was evaluated rather than the hadiths reported

73 Bukhârî, "Megazi", 58 (No. 4328); Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 164 (No. 2497).

74 Bukhârî, "Ashâbu'n-nebî", 25 (No. 3754).

75 Abû Alî al-Hasen b. Muhammed b. Sabâh al-Bagdâdî az-Za'ferânî, *Musnedu Bilâl b. Rabâh*, Critical ed. Abû Abdurrahman Muhammed b. Umer az-Zâhirî (Riyad: Dâru Ibn Hazm, 1416).



from him. After Bilâl entered Islam, he was always with the Prophet and witnessed many important events. Some of them were evaluated in the context of related narrations in this study.

It has been determined that the narrations about the position of Bilâl focus on seven main subjects. First of all, it has been seen in the narration that only exists in Tirmidhî that his close relationship with the Prophet dates back to childhood. It is understood in the narration that the Prophet's journey to Shâm/Damascus with his uncle Abû Tâlib when he was a child, it is understood that Bilâl was together with them at that time. This narration was evaluated as weak (da'îf) by some researchers criticizing the text. However, it has been observed that the claims made are insufficient or not satisfactory enough.

It was determined that the most narrations were about the adhan. It has been seen that there are narrations about his first adhan recitation and method in almost all sources. It has been determined that the other narrations focus on the subjects of being one of the first Muslims, being among the first migrants from Mecca to Madinah, that the atmosphere of this place was not good for him when he arrived in Medina. He assumed important duties as the prophet's spokesperson and aide. In addition, it has been observed that special chapters were opened in his name in hadith sources to express his virtue.

## References

- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Bukhârî, Abû Abdillâh Muhammad b. İsmâîl. *el-Câmi' u's-şahîh*. Ed. Muhammad Züheyr b. Nâsir. 9 Vol. Damaskus: Dâru tavki'n-Necât, 2002.
- Abû Dâwûd, Süleymân b. al-Ash'as b. Ishâk es-Sicistânî al-Ezdî. *Sunanu Ebî Dâwûd*. Ed. Shuayb Arnâvût, Muhammad Kâmil Karabellî. Vol 7. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Abû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed al-Esbehânânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Ed. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Vol. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ibn Hacer, Abu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammad al-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Ed. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammad Muavvid. 8 Vol. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Ibn Mâjah, Abû Abdillâh Muhammad b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunan Ibn Majah*. Ed. Shuayb Arnâvût, Âdil Mürshid, Muhammad Kâmil Karabelli, Abdullatîf Hırzullah. 5 Vol. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ibn Sa'd, Abû Abdillâh Muhammad b. Sa'd b. Menî' al-Bagdâd. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kubrâ*. Ed. İhsan Abbâs. 8 Vol. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.



Müslim, Abu'l-Husayn Müslim b. al-Haccâc b. Müslim al-Qushayrî, *al-Câmi 'u's-şahîh*. Ed. Muhammad Fuâd Abdulbâkî. 5 Vol. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1991.

Nasâî, Abû Abdirrahmân Ahmed b. Shuayb b. Alî. *Sunan an-Nasâî*. Ed. Abdulfettâh Abû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Makbû'âti'l-İslâmiyye, 1986.

Ubeydân, Ahmed b. Hüseyin. *Bilâl b. Rabâh al-Habashî al-muazzinu'l-evvel fî'l-İslâm*. Kum: Dâru'l-Kerâme, 2016.

Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Umran Yayınları, 1996.

Tirmidhî, Abû Îsâ Muhammad b. Îsâ b. Sevre. *Sunan at-Tirmizî*. Ed. Beşşâr Ayyâd Ma'rûf. 6 Vol. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Zehebî, Abû Abdillâh Shemsüddîn Muhammad b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-Islâm ve vefayâtu'l-meshâhir ve'l-a'lâm*. Ed. Ömer Abdusselâm at-Tedmürî. 52 Vol. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Za'ferânî, Abû Alî el-Hasen b. Muhammad b. Sabâh al-Bagdâdî. *Musnedu Bilâl b. Rabâh*. Ed. Abû Abdurrahman Muhammad b. Umer az-Zâhirî. Riyad: Dâru Ibn Hazm, 1416.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 77-105.

نشر ورقات من كتاب حسن التَّوَسُّلِ إلى صناعة الرَّسُلِ (التشبيه وأنواعه) (16-23)

**Husnü't-Teveessül ilâ Sinâ'ati't-Teressül İsimli Eserin Teşbih ve  
Çeşitleri Bölümünün Neşri (16-23)**

**The Comment on Pages from the Book *Husnu/t-Teveessul ila  
Sinaati't-Tarassul***

**İbrahim İBRAHİMOĞLU**

**Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi**

**Dr. Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences**

**ibrahim.ibrahimoglu@gop.edu.tr**

**Orcid ID: 0000-0001-5245-1696**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 02.02.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 01.06.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 02.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atf/Cite as:** İbrahimoglu, İ. (2021), "Husnü't-Teveessül ilâ Sinâ'ati't-Teressül İsimli Eserin Teşbih ve Çeşitleri Bölümünün Neşri (16-23)", *Türkiye İlahiyat araştırmaları Dergisi* 5/1 (Haziran 2021): 77-105.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Husnû't-Teveşşül ilâ Sinâ'atî't-Tereşşül İsimli Eserin Teşbih ve Çeşitleri Bölümünün Neşri (16-23)

### Öz

Bu araştırmada eş-Şihâb İbn Fehd el-Halebî'nin *Husnû't-teveşşül ilâ sinâ'atî't-tereşşül* isimli eserinin neşri yapılacaktır. Bahse konu kitap, bedî', beyân, meânî'den oluşan belagat ilmiyle ilgilidir. Kitabın içerisinde resmi mektuplar, atamayla ilgili talimât-nâmeler ile halka yönelik yazılmış mektuplar bulunmaktadır. Kitabın beliğ uslubu Halebî'nin edebî sanatlardaki vukufiyetine delalet etmektedir. Yazar bu kitabı, yazmayı öğrenmek isteyenler için yazdığını eserin mukaddimesinde beyan etmiştir. Araştırmada beyan ilmimin bir bölümü olan teşbih kısmının neşri yapılmıştır. Müellif, eserinde teşbihi tarif etmiş, hissî-aklî, müfred-mürekkab, olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Sonrasında teşbihin rükünlerini, zikretme veya hazfetme, teşbihin açık veya kapalı olması ve diğer yönlerden teşbih olmak üzere yedi kısma ayırarak incelemiştir. Bu yedi kısım teşbih şunlardır: Mutlak, meşrût, kinâye, tesviye, mak'ûs, izmâr tefzîl. Müellif, teşbihi temsiliyi açıklamış, teşbin amaçları ve fesadından bahsetmiştir. Teşbihin mecaz değil, hakikat olduğunu söyleyerek bölümü bitirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Belagat, Teşbih, İbn Fehd, Husnû't-teveşşül.

### The Comment on Pages from the Book *Husnu/t-Teveşşul ila Sinaati't-Tarassul*

### Abstract

In this research, the publication of eş-Şihâb İbn Fehd el-Halebî's "*Husnû't-teveşşül ilâ sinâ'atî't-tereşşül*" will be made. The book in question is about the science of rhetoric consisting of bedî', beyân and meânî. In the book, there are official letters, instructions about appointment and letters written for the public. The eloquent style of the book indicates Halebî's knowledge of literary arts. The author has declared in the introduction of the work that he wrote this book for those who want to learn to write. In the research, the simile part, which is a part of my declaration science, was published. The author has described simile in his work and analyzed it by dividing it into two as hissî-rational, mufred-murakkab. Afterwards, he examined the elements of simile by dividing them into seven parts: dhikr or hedonism, whether simile is open or closed, and simile from other aspects. These seven parts of simile are as follows: Absolute, constitutional, allusion, leveling, mak'ûs, izmâr tefzîl. The author explained simile representation and talked about the purposes and corruption of simile. He concluded the chapter by saying that simile is not a metaphor, but a truth.

**Keywords:** Arabic, Rhetoric, Simile, Ibn Fehd, Well Entreaty.



نشر ورقات من كتاب (حسنُ التَّوسُّلِ إلى صناعةِ التَّرسُّلِ)

( فصل التشبيه وأنواعه ) الصفحات: (16-23)

### ملخص

تقوم الدراسة على نشر ورقات من كتاب (حسنُ التَّوسُّلِ إلى صناعةِ التَّرسُّلِ)، لمؤلفه الشهاب ابن فهد الحلبي الأديب اللغوي المشهور المترأس لديوان الإنشاء في زمن المماليك، الكتاب الذي ضمَّ بين دفتيه علوم البلاغة بفروعها الثلاثة، البيان والبديع والمعاني، ويشمل مجموعة من الرسائل الديوانية والإخوانية وتقليدات ومناشير بليغة بأسلوبها؛ تدل على المكنة الفنية الأدبية عند الشهاب الحلبي، الذي نصَّ في مقدمته على أنه وضعه لمن أراد تعلم صناعة الإنشاء والكتابة. وقد تناول الباحث بالنشر أحد أقسام علم البيان في الكتاب، وهو التشبيه الذي عرفه المؤلف، وقسمه بحسب المشبه والمشبَّه به إلى حسي وعقلي، وإلى مفرد ومركب، كما ذكر تقسيمه عند البلاغيين المتأخرين باعتبار ذكر الأركان وحذفها، والوضوح وعدمه، وباعتبارات أخرى غير الأصلية المعروفة إلى سبعة أقسام، هي: المطلق والمشروط والكناية والتسوية والمعكوس والإضمار والتفضيل وعرض نماذج لذلك، وبين تشبيه التمثيل، ثم الغرض من التشبيه، ثم تكلم على فساده، وختم بكون التشبيه يُعدُّ من الحقيقة لا المجاز.

والناظر في الكتاب يرى أن المؤلف قد أسهم في علم البلاغة إسهاماً كبيراً، وأجاد في اختيار موضوعاته واختصارها وبيان أكثرها فائدة؛ مما جعل الكثير ممن جاء بعده يتأثر به وينقل عنه، كالنويري والقزويني وغيرهما، وقد قام الباحث بنسخ هذه الورقات من النسخة المخطوطة الأصل، وخرَّج ما ورد فيها من آيات وأحاديث وأبيات شعرية ووثقها من مظانها الأصلية، وأثبت المصادر التي اعتمدها الشهاب الحلبي واقتبس منها، والمصادر التي نقلت عن الشهاب، كما ترجم للمؤلف وذكر منهجه في ترتيب كتابه.

الكلمات المفتاحية: العربية، البلاغة، تشبيه، ابن فهد، حسن التوسل، مخطوط.

### مدخل

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله العلي العظيم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

يعد علم البلاغة من العلوم الأصيلة بين علوم اللغة العربية، وله أهمية كبيرة فهو يضم بين دفتيه مباحث شتى وفنوناً كثيرة ودقيقة تكسب اللغة جمالاً وذوقاً، وهذا ما دفع الكثير من العلماء إلى أن يكتبوا فيه العديد من المؤلفات ويسيروا أغواره، ويُعدُّ كتاب «حسنُ التَّوسُّلِ إلى صناعةِ التَّرسُّلِ» من تلك المؤلفات وأفضلها في حسن الصياغة ورفع المعنى وجمال السبك، ومن المصادر الأصلية في علم البلاغة، إذ اعتمده العلماء واقتبسوا منه. ولم يلق هذا الكتاب عنايةً من الباحثين، فتوجهت همي لنشر ورقات منه ولفت الأنظار إليه.



فتناولت بالدراسة ما يتصل بفنّ التشبيه، الذي يعدّ فناً جمالياً من بين علوم البلاغة العربيّة، يقف فيه الباحث على الجماليات التي يتركها في أي نص من النصوص بصوره الحسية والعقلية في تقريب المعاني وإظهارها للواقع، وقد بحثت في بيان معناه وذكر أصنافه وأنواعه وأغراضه.

فقدمت ترجمة مختصرة للشهاب الحلبي، ثم عرّفت بكتابه ومضمونه وأثره فيمن تلاه، وعرفت بنسخة الكتاب المخطوطة، وفي قسم التحقيق نسخت النص وضبطته ضبطاً تاماً بالحركات والشكل، قاصداً إخراجه كما وضعه مؤلفه، ثم خرّجت الآيات والأحاديث والأشعار من دواوين الشعر وترجمت للأعلام باختصار، وشرحت المفردات العربية، وانتقيت في العزو إلى المصادر ما اعتمده الشهاب الحلبي في كتابه ونقل عنه، مثل كتاب «أسرار البلاغة» للجرجاني، كما وثّقت من الكتب التي أفادت من المؤلف ونقلت عنه مثل كتاب «نهاية الأرب» للنويري، وكتاب «الإيضاح في علوم البلاغة» للقزويني وغيرها. وختمت بالنتائج و فهرس للمصادر والمراجع.

### 1. التّعريف بالشهاب محمود بن فهد الحلبي

هو الأديب الشاعر اللغوي الكاتب أبو الثناء شهاب الدين محمود بن فهد الحلبي الحنبلي، ولد سنة 644هـ. تلقى الفقه والحديث والنحو والأدب عن جمع من الشيوخ الأجلاء، كالرضا بن البرهان، وابن عبد الدايم المقدسي، وابن المنجا التنوخي، وأخذ العربية عن الإمام جمال الدين بن مالك، وتأدب بالجد بن الظهر وغيرهم.

وترأس ديوان الإنشاء في دمشق وانتقل إلى مصر وعمل فيهما قرابة خمسين سنة، وتفوق على أقرانه في الكتابة والنظم، وكان عالماً بالخطوط ويتراجم الناس وأيامهم، وكان يُنشئ بمصر وولده القاضي إبراهيم يكتب خلفه، فيأتي المنشور بليغاً فائقاً في اللغة والأسلوب، كان المنظور إليه في مصر والشام، وكان صاحب عبادة وسكينة ووقار. وأتقن فن النظم والنثر، ونظمه يأسر الألباب، وقصائده طويلة معانيها واضحة لا توربة فيها، وتقع في فيما يقارب ثلاثة أو أربعة مجلدات، ونثره يقع في ثلاثين مجلداً ومن أفضله كتابه في «وصف الخيل»، ورسائله في «وصف البندق»، ومن تصانيفه «مقامة العشاق»، وكتاب «منازل الاحباب ومنازل الألباب»، و«حسن التوسّل إلى صناعة التّوسّل»<sup>1</sup>، و«أهني المنائح في أسنى المدائح»، توفي بدمشق سنة 725 وُصلي عليه بمكة والمدينة، ودفن بقاسيون<sup>2</sup>.

### 2. التّعريف بكتاب «حسن التّوسّل»:

<sup>1</sup> والكتاب طبعته المطبعة الوهبية بمصر سنة 1881م، ولا تحقيق فيه .

<sup>2</sup> الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات، مح. علي يعوض الله، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000) 82/4؛ الصفدي، صلاح الدين أيبك، أعيان العصر، مح. علي أبو زيد، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، 374/5.





الكتاب منسوب للشهاب ابن فهد الحلبي كما نصت على ذلك جميع المصادر والمراجع التي ترجمت له<sup>3</sup>. وقد تناول مباحث عدة في فنّ الكتابة وعِدّة الكاتب، وضع فيه القواعد التي يجب السير عليها لمن أراد تعلم الإنشاء، كما شمل على فروع علم البلاغة في البديع والبيان والمعاني. وقد أجاد المصنّف فيه واختصر من كلّ فصل على ما فيه الفائدة والإغناء عن التطويل والاستطراد. أما مصادره فقد أفاد من عدة كتب تعدّ من المصادر الأصيلّة في فنّ البلاغة، ككتاب «أسرار البلاغة»، لعبد القاهر الجرجاني (471هـ)، وكتاب «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»<sup>4</sup>، لمحمد بن سليمان ابن النقيب (ت 698هـ)، وقد لاحظت أنّه في بعض المواضع نقل حرفياً من هذا الكتاب. واقتبس من الشهاب من جاء بعده كالنويري في كتابه «نهایة الأرب» فقد نقل عنه حرفياً، كما أفاد منه القزويني في كتابه: «الإيضاح في علوم البلاغة».

## 2.1. وصف النسخة المخطوطة :

أما الناسخ لم أقف عليه، فلم يصرح باسمه في أول المخطوط ولا في آخره، والمخطوط منسوخ بعد وفاة المؤلف بـ(275) سنة، بتاريخ (18) شوال سنة(1000هـ)، ويتكون من (144) ورقة، في كل طرف منها (19) سطر. ويتكون من (145) ورقة، في كل طرف منها (19) سطرًا، ومصدر المخطوط، مكتبة الإسكوريال في إسبانيا، رقم المخطوط : م 3829 [297].

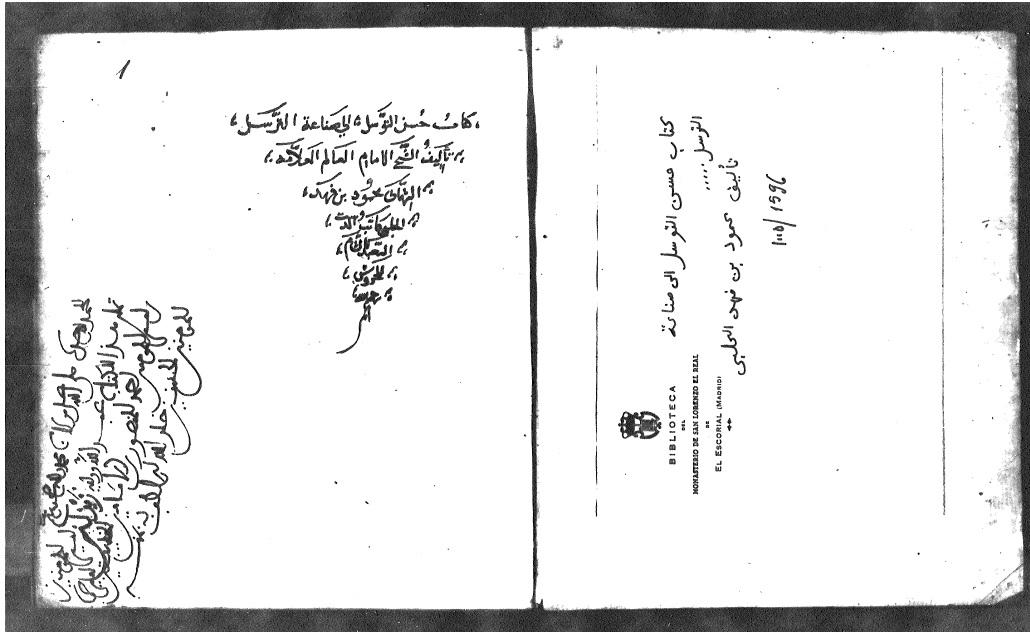
## 2.2. نماذج من المخطوط:

صورة العنوان وصورة من القسم المحقق (الورقة 16 التشبيه)

<sup>3</sup> انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 82/4؛ الصفدي، أعيان العصر، 374/5؛ ابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1972)، 82/6؛ الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، (بيروت، دار المعرفة)، 295/2؛ حاجي خليفة، مصطفى عبد الله، كشف الظنون، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، 666/1؛ البابائي، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1951)، 407/2؛ الزركلي، خير الدين محمود، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، 172/7.

<sup>4</sup> هذا الكتاب نسب خطأً إلى ابن قيم الجوزية 751هـ، كما عرفت ذلك من المصادر والمراجع.





16

وَالذَّاهِبُ عَلَى اسْتِقَامَةٍ يَتَقَدَّمُ فِي السَّيْرِ وَهُوَ كَالْمُهَيَّبِ  
 الْجَسَدِيَّةِ كَالصَّلَاةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْكَفِّ وَالنَّفْسَانِ  
 كَالضَّرَائِقِ وَالْإِعْلَاقِ وَنَحْوِ ذَلِكَ أَيْضًا فَتَعْقِلُ هَذِهِ  
 حِجَّةً كَالْقَسْرِ وَالْمَجَامِعِ كُلِّهَا وَنَحْوِ ذَلِكَ أَيْضًا  
 الْعَاطِلُ كَالْمَا فِي السَّلَاسَةِ وَكَالْبَسِيمِ فِي الرِّقَّةِ وَكَالْمَسْرُورِ  
 فِي الْمَلَاوِحِ وَالْمَجَامِعِ سَرِيعَةً وَمَوْلَاهُ إِلَى الْفَيْضِ وَهِيَ الرِّقَّةُ  
 بِهِ وَنَحْوِهَا كَانِ الدُّنْيَا بِوَجْهِهَا كَقَوْلِهِ خَالِدٌ مَهْمٌ  
 لِقَوْلِهِ لَأَعَارِجُ حُجْرٍ وَصَفَتْ بَيْنَهُمَا كَلِمَةٌ وَنَحْوِهَا كَالْحَلْقَةِ  
 لِلْوُجْهِ لَابْدِئُ كَلِمَةٍ بِهَا فَانْتَهَى لَابْدِئُ كَلِمَةٍ لِلْأَمْرِ لَهُ  
 فَمِنْ بَرْتَمَنْ مَنِ الْبَلْبَلُ الْفَاتِمَةُ بِهَا مَسْتَقِيمٌ وَنَحْوِهَا الْفَرْقِ  
 الظَّاهِرُ بِهَا مَالَانِ جِبَالِ الْعَرَجِ مَلَاوِ الْأَصْلِ فِيهَا جِبَالُهَا  
 تَعَدُّ بِهَا وَأَسْفَلُهَا كَقَوْلِهِ فِي الْبَيْتِ مَا كَانَ مَسْتَجِبًا  
 الْمَسَاجِدِ كَمَا يُنْمُو وَإِنْ كَانَتْ فِي الشَّيْءِ الْبُرْجُكَدُ تَقَادُ تَبَا  
 الْأَوَّلِ الشَّيْءِ تَشْبِيهِ الْمَقْعُولِ بِالْمَقْعُولِ كَتَشْبِيهِ الْوَجُودِ  
 الْعَارِجِ مِنَ الْعَوَادِ وَالْعَدْرِ وَتَشْبِيهِ الْعَوَادِ بِالْجِبَالِ نَحْوِ قَوْلِهِ  
 الْبَيْتِ بِالْوَجُودِ قَوْلُ الشَّاهِرِ  
 رَبِّي كَيْسَرٌ لَيْسَ فِيهِ أَمَلٌ سَبْرٌ لَيْسَ فِيهِ نَفْعٌ وَصَبْرٌ  
 وَكَلْبٌ مَرِيضٌ لَيْسَ فِيهِ رَيْحٌ وَفَوْقَ الْأَرْضِ نَحْوُهَا الْفَارِجُ وَنَحْوُهَا  
 الشَّيْءُ تَشْبِيهِ الْمَقْعُولِ بِالْمَقْعُولِ كَقَوْلِهِ الْفَارِجُ وَالْأَرْضُ

القول في التشبيه وهو الدلالة على اشتراك  
 شيئين في وصف معين وصاف يشبه في تشبيهه كالتشبيه  
 في الأسد والورق في الشجر ونحو ذلك إن كان الدلالة على  
 الخلق في المثل في آثارها لغيره من التشبيه ونحو ذلك في لا  
 يوجد إلا في السنين بخلاف الاستيعاب وليس المكره إذا  
 حوت الاستيعاب حصل التشبيه في تشبيهه فإن المشابهة  
 إذا لم تكن بين الشيئين بالاستيعاب فحق التشبيه فكأن  
 تقول كالكلام في الظلمة إذا أوقف في حيزه وإذا إذا  
 فعلت المشيئة كانه الفرض متغير به وكان في الأصل في  
 قولهم كقولهم في الأشياء غير متساوية كانه حقيقة كسر  
 التشبيه على زخمه أقسامه الأول تشبيه محسوس محسوس  
 لا يشترط فيها التماثل في الحسوسات الأول وهو كقولنا كنا نسمع  
 والصبر والذوق والشعر واللمس التشبيه المذكور في قوله  
 النهار والبطيخ الرجل يمشي في البراريح والعاكس للطلع  
 بالسكر والسكر والسكر والسكر والسكر بالسكر  
 واللبن واللبن واللبن واللبن واللبن واللبن الثانية  
 وهي الأشكال المستقيمة والمستديرة والمقادير  
 والمركبات تشبيه المستوي بالمشعب بالرمح والقلم اللطيف  
 بالعميق والشيء المستدير بالكرج والحلقة وعظم الجمل

القول في التشبيه

والذاهب



## 3. النَّصُّ الْحَقِّقُ

**3.1. القول في التشبيه<sup>5</sup>:** وهو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف هو من أوصاف الشيء في نفسه، كالشجاعة في الأسد، والتور في الشمس<sup>6</sup>. وهو ركن من أركان البلاغة؛ لإخراجه الخفي إلى الجلي<sup>7</sup>، وإدناؤه البعيد من القريب. وهو حكم إضافي لا يوجد إلا بين الشيئين، بخلاف الاستعارة<sup>8</sup>. وليس الحكم إنّه إذا صحّت الاستعارة حسن التصريح بالتشبيه؛ فإنّ المشابهة إذا قرنت بين الشيئين بالاستعارة، قبح التصريح بالتشبيه، فلا تقول: كأنك أوقعتني في الظلمة، إذا أوقعتك في شبهة، ولا إذا فهمت المسألة كأنّه انشرح صدري، وكأنّ نوراً حصل في قلبي لتمكن هذه الأشياء حتى صارت كأنّها حقيقة.

## 3.2. ثمّ التشبيه على أربعة أقسام :

**3.2.1. الأول:** تشبيه محسوس بمحسوس لاشتراكهما إمّا في المحسوسات الأولى: وهي مدركات السمع، والبصر، والذوق، والشمّ، واللمس. كتشبيه الخدّ بالورد، والوجه بالنهار، وأطيّط الرّجل<sup>9</sup> بأصوات الفرائج، والفواكه الحلوة بالسكّر والعسل، ورائحة بعض الرياحين بالكافور والمسك، واللّين الناعم بالخز<sup>10</sup>، والحشن بالمسح<sup>11</sup>.

أو في المحسوسات الثّانية: وهي الأشكال المستقيمة، والمستديرة، والمقادير، والحركات، كتشبيه المستوي المنتصب بالرمح، والقّد اللّطيف بالغصن، والشّيء المستدير بالكرة والحلقة، وعظم<sup>12</sup> الجثة بالجبل [ب/16]، والدّاهب على الاستقامة بنفوذ السّهم. أو في الكيفيات الجسمانيّة، كالصلابة والرّخاوة، أو في الكيفيات النفسانيّة كالغرائز

<sup>5</sup> التشبيه لغة: التمثيل، قال: هذا شبه هذا: ومثله. انظر: الهاشمي، أحمد بن مصطفى، جوهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 219.

<sup>6</sup> وهذا تعريف التشبيه اصطلاحاً، وأخرج القزويني من التشبيه ما لم يأت على وجه الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية، والتجريد، ثمّ يثني عليه، وأنّ العقلاء اتفقوا على رفعة شأنه في البلاغة وأثره العظيم في تحريك النفوس إلى المقصود سواءً أكان مدحاً أم ذمّاً أو غير ذلك. انظر: القزويني، محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، (بيروت: دار إحياء العلوم، 1998)، 203.

<sup>7</sup> وقد فصل القزويني في بيان الأمثلة لذلك، كالانتقال مما يعرف بالفكرة إلى ما يعرف بالفطرة، ومما لم يؤلف إلى ما ألفته النفس وغير ذلك من وجوه فضائل التشبيه. انظر: القزويني، الإيضاح: 206/203.

<sup>8</sup> انظر: النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهایة الأرب في فنون الأدب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 38/7.

<sup>9</sup> الأطيّط هو صوت الإنبل والرجل من ثقل الأحمال. انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت، دار صادر)، فصل الألف، 256/7؛ الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، (الكويت، دار الهداية)، مادة، أطق، 130/19.

<sup>10</sup> وردت: بالحرير. انظر: الجرجاني، أبو بكر عبد الوهاب، أسرار البلاغة، (القاهرة، مطبعة المدني) 91؛ النويري، نهایة الأرب، 39/7.

<sup>11</sup> المسح: ثوب غليظ من الشعر. الزبيدي، تاج العروس، مادة، مسح، 122/7.

<sup>12</sup> وعند النويري، نهایة الأرب، 7 – 34، عظيم؛ وانظر: الكفوي، أيوب بن موسى، الكلبيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998)، 272.



والأخلاق، أو في حالةٍ إضافيةٍ 13، كقولك: هذه حجّة كالشمس، والجامع أنّ كلّ واحد منهما مزيل للحجاب 14، وكقولك 15: ألفاظه كالماء في السلاسة، وكالتّسيم في الرقة، وكالعسل في الحلاوة، والجامع سرعة وصوله إلى النفس، واهتزازها به 16، وربما كان التّشبيه بوجه عقلي 17، كقول فاطمة بنت الخرشب الأثمارية 18 حين وصفت بنيتها الكمّلة: "هم كالحلقة المفرّعة لا يُدرى أين طرفها 19"، فإنه لا يُفهم المقصود إلا من له ذهن يرتفع عن طبقة العامة، بخلاف ما سبق 20.

ومن الفرق الظاهر بينهما 21 إن جعل الفرع أصلاً، والأصل فرعاً - يجيء فيما تقدم مجيئاً واسعاً - كقولهم في النجوم كأنّها مصابيح، وفي المصابيح كأنّها نجوم 22.، وإن حاولت في الثّاني لم يكد ينقاد قياد الأول 23

**3.2.2. الثاني:** تشبيه المعقول بالمعقول، كتشبيه الوجود العاري عن الفوائد بالعدم، وتشبيه الفوائد التي تبقى بعد عدم الشيء بالوجود، كقول الشاعر:

ربّ حيّ كميت ليس فيه  
أملٌ يُرَبِّحني لَنفَعٍ وضرّ 24

13 الجرجاني، أسرار البلاغة، 92.

14 والمراد بالجامع هنا يعني وجه الشبه، وذكر الجرجاني في تأويل ذلك، أن الشبهة تشبه الحائل الذي يمنع رؤية الشمس، وبزواله ترى الشمس؛ فكذاك الشبهة الواردة على العقل تمنع القلب من إدراك الحقيقة، فيزوالها تعرف الحقيقة وتتضح. انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 93/92.

15 ساقه الجرجاني مثلاً للتشبيه الذي يحتاج إلى كثير التأمل والتدبر للوقوف على المعنى. انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 93.

16 ساقه الجرجاني مثلاً لتشبيه الألفاظ المألوفة الواضحة اللفظ والدلالة غير المستغلة والركيكة، بالماء العذب في إروائه، والتسيم العليل في سريانه في الأبدان. الجرجاني، أسرار البلاغة، 93.

17 وهذا القسم هو الذي تدعو الحاجة فيه إلى التأويل، لأنك لا تعرف المقصود منه بمجرد السماع كما قاله الجرجاني في أسرار البلاغة، 94.

18 فاطمة الأثمارية بنت خُرْشَب إحدى النساء المنجيات في الجاهلية أم الكملة، وهم الربيع وعمارة وقيس وأنس، وكان كل واحد منهم قائداً ورأساً في الجاهلية. انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة (1972)، 4 / 72؛ ابن حجة، أبو بكر بن علي، خزائن الأدب وغاية الأرب، (بيروت، مكتبة الهلال، 1987)، 7 - 487.

19 وسبب ذلك أنّها سئلت عن بنيتها أيهم أفضل فأجابت بهذا. انظر: الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1992)، 1 / 353؛ القزويني، الإيضاح، 236.

20 يبين الجرجاني ذلك بأن هذا النوع من التشبيه لا يفهمه عوام الناس إلا أصحاب النظر والفكر، أما ما سبق من التشبيه وهو تشبيه الحجة بالشمس يشترك في فهمه العامي ومن له نظر. الجرجاني، أسرار البلاغة، 94.

21 أي بين التشبيه والتمثيل .

22 فيكون الشيء مشبهاً مرة ومشبهاً به في مرة أخرى. الجرجاني، أسرار البلاغة، 204.

23 وفصل الجرجاني في ذلك وساق أمثلة لذلك لمن أراد التفصيل. الجرجاني، أسرار البلاغة، 204.

24 التشبيه هنا مفصل مرسل غير تمثيل. انظر: الفاداني، محمد ياسين عيسى، حسن الصياغة شرح دروس البلاغة، (السعودية: مطبعة محمد الشهري، 1989)، 172.



وعظامٍ تحت الترابِ وفوق الـ أرض منها آثار حمدٍ وشكر<sup>25</sup>

**3.2.3. الثالث:** تشبيه المعقول بالمحسوس، كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعَةٍ) 26، وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَزَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ) 27.

**3.2.4. الرابع:** تشبيه المعقول بالمحسوس 28 وهو غير جائز؛ لأن العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية إليها، ولذلك قيل: من فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ عَقْلاً 29؛ فإذا كان المحسوس أصلاً للمعقول، فتشبيبه به يكون جعلاً للفرع أصلاً والأصل فرعاً؛ ولذلك لو حاول محاول المبالغة في وصف الشمس بالظهور، والمسك بالثناء، فقال: الشمس كالخجّة في الظهور، والمسك كالثناء في الطيب، كان سخيفاً من القول. فأما ما جاء في الأشعار من تشبيه المحسوس بالمعقول فوجهه أن يقدر المعقول محسوساً، ويُجعل كالأصل المحسوس على طريق المبالغة، فيصحّ التشبيه حينئذٍ، وذلك كما قال الشاعر:

وَكأنَّ النَّجْمَ بَيْنَ دُجَاهَا سُننٌ لآحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعُ 30

فإنه لما شاع وصف السنّة بالبياض والإشراق، على ما قاله صلى الله عليه وسلم: (أتيتكم بالحنيفية البيضاء ليها 31 كنهاها 32)، واشتهرت البدعة، وكل ما ليس بحق بالظلمة، تخيل الشاعر أنّ السنن كأنها من الأجناس التي لها إشراق ونور، وأن البدع نوع من الأنواع التي لها اختصاص بالسواد والظلمة؛ صار 33 ذلك عنده كتشبيه محسوس بمحسوس، فجاز له التشبيه، وبالجملة فهذا التشبيه لا يتم إلا بتخيل ما ليس متلوّن متلوّنًا، ثم يتخيّل أصلاً منه [ب/17] فيشبهه به، وهذا هو التأويل في قول أبي طالب الرقي 34:

<sup>25</sup> الببتان من البحر الخفيف وهما عند النويري في نهاية الأرب، 7 / 35.

<sup>26</sup> النور 24 / 39.

<sup>27</sup> إبراهيم 14 / 18.

<sup>28</sup> الصواب: "تشبيه المحسوس بالمعقول"، كما أثبتته النويري في نهاية الأرب، 7 / 35، وما سيرد فيما يأتي من إيراد الشهاب الشهاب الحلي مثلاً على تشبيه المحسوس بالمعقول.

<sup>29</sup> عند النويري في نهاية الأرب، 7 / 35، عملاً.

<sup>30</sup> من الخفيف وهو عند الجرجاني في أسرار البلاغة، 225، وابن النقيب، محمد بن سليمان البلخي، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، (القاهرة، مطبعة السعادة، 1909)، 58، والنويري في نهاية الأرب، 7 / 35.

<sup>31</sup> المراد بالحديث: "شريعة النبي وطريقته بما أصله لهذه الأمة من الأحكام الاعتقادية والعملية". انظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصغير، (الرياض، مكتبة الإمام الشافعي، 1988)، 2 / 193 بتصرف يسير.

<sup>32</sup> هو جزء من حديث طويل أخرجه أحمد وابن ماجه، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح بطرقه وشواهده وهذا إسناد حسن". انظر: أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، مج. شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 28 / 367؛ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، (بيروت: دار الفكر)، 1 / 16.

<sup>33</sup> وردت "فصار". انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 227؛ النويري، نهاية الأرب، 7 - 35.

<sup>34</sup> لم أقف على ترجمته ونقل أبو طالب الرقي أنه كان من المقلين الذين ينظمون المفصل. انظر: النعالي، عبد الملك بن محمد، تيممة الدهر في محاسن أهل العصر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 1 / 346.



ولقد ذكرْتُكَ وَالظَّلَامُ كَأَنَّهُ يَوْمُ النَّوَى وَفُوَادُ مَنْ لَمْ يَعِشِقِ 35

فإنه لما كانت الأوقات التي تحدث فيها المكارم تُوصف بالسَّواد يقال : اسودَّت الدُّنيا في عينه، جعل يوم النوى كأنه أعرفُ 36 وأشهرُ بالسَّواد من الظلام، فعرفه به وشبهه، ثم عطف عليه فُوَادَ من لا يعشق نظراً ؛ لأن الظريف يدعي المساواة على من لا يعشق، والقلب القاسي يُوصف بشدة السَّواد، فصار هذا القلب عنده أصلاً في السَّواد، فقس عليه 37، وهكذا الكلام في قول الشاعر 38 :

كأنَّ انتضاء 39 البدرِ من تحت غيمةٍ نجاؤُ من البأساءِ بعد وقوعِ 40  
وفي قول القاضي التنوخي 41 :

أما ترى البردَ قد وافت عساكرُهُ وَعَسْكَرُ الحَرِّ كيف انصاعَ مُنطلقاً  
فانهضُ بناهِ إلى فَحْمٍ كأَهما في العينِ ظُلْمٌ وإنصافٌ قد اتفقا  
جاءتُ ونحُّ كقلبِ الصَّبِّ حين سلا بزداً فصرنا كقلبِ الصَّبِّ إذ عشقا 42  
وكذلك قول الصَّاحب بن عبَّاد 43 حين أهدى للقاضي أبي الحسن علي بن عبد الجرجاني عطراً:  
يا أيُّها القاضي الذي نفسي له في قُربِ عهدٍ لقاءه مُشتاقه

- 35 أوردته الجرجاني في أسرار البلاغة، 227، وابن النقيب في الفوائد المشوق، 58، والنويري في تحاية الأرب، 7 / 36، وابن حجة في خزنة الأدب، 402.
- 36 النويري، تحاية الأرب، 7 / 35؛ القزويني، الإيضاح، 210.
- 37 الجرجاني، أسرار البلاغة، 227، النويري، تحاية الأرب، 36/35/7، القزويني، الإيضاح، 210.
- 38 هو العلوي الإصفهاني. انظر: ابن المعتز العباسي، عبد الله بن محمد، البديع في البديع، (بيروت: دار الجيل، 1990)، 172.
- 39 ورد عند ابن النقيب في الفوائد المشوق، 58، "ابيضاض".
- 40 من الطويل، والتشبيه هنا مجمل مرسل. انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 229؛ ابن حجة، خزنة الادب، 1 / 403؛ القزويني، الإيضاح، 211؛ الفاداني، حسن الصياغة، 172.
- 41 المحسن بن علي القاضي التنوخي الأديب الشاعر القاضي مات بالبصرة سنة: 342هـ. انظر في ترجمته: الثعالبي، تيممة الدهر، 2 / 393؛ ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1991)، 4 / 242/241؛ الزركلي، الأعلام، 323/4.
- 42 من البسيط وهو عند الثعالبي في تيممة الدهر : 2 - 398؛ والجرجاني، أسرار البلاغة، 230؛ وابن النقيب، الفوائد المشوق، 58؛ وابن حجة، خزنة الأدب، 403/1.
- 43 إسماعيل بن عباد الطالقاني الصاحب الأديب الكاتب الوزير من كتبه «ديوان في الشعر» و«الوزراء» مات سنة: 995 م. انظر في ترجمته: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مع. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 511، 513/16؛ الزركلي، الأعلام، 316/1.



أَهْدِيْتُ عِطْرًا مِثْلَ طَيْبِ ثَنَائِهِ فَكَأَنَّمَا أَهْدِي لَهُ أَخْلَاقَهُ 44  
 والمعتمد تشبيهه الثناء بالعطير ؛ وهو عكس الأمر على جهة المبالغة [18/أ] كما بينا، وكذلك قول جحظة:  
 وَرَقَّ الْجَوْ حَتَّى قِيلَ هَذَا عِتَابٌ بَيْنَ جَحْظَةَ وَالزَّمَانِ 45  
 وقلت في تشبيهه حصن:

كَأَنَّهُ وَكَأَنَّ الْجَوْ يَكْنِفُهُ وَهَمٌّ يَمْتَلُئُهُ فِي طَيْبِهَا الْفَكْرُ 46  
 لأنه لما ارتفع في الجوّ خفي حتى صار كالوهم، فيكون من تشبيهه المحسوس بما تخيل أنه محسوس؛ لإظلامه في العين، أو فرض له الخفاء حتى صار تشبيهه معقول بمعقول، وقال أبو إسحاق الصائبي 47 في بعض رسائله: (وهو في نشوزه عَنَّا، وطلبنا إيَّاه كالصَّالَةِ الْمُنشُودَةِ، وما نرجوه من الظفر به كالظلامَة المردودة) 48.  
 ويقرب من هذا النوع تشبيه الموجود بالمتخيّل الذي لا وجود له في الأعيان، كتشبيه الجمر بين الرماد وبحرٍ من المسك، موجه الذهب، وذلك إمَّا يَتَمُّ إذا فرض المتخيّل من أمور كل واحد منها موجود في الأعيان، فحينئذٍ يكون التَّشْبِيهِ حَسَنًا لَطِيفًا ؛ كقول الشاعر 49 في النرجس :

كَأَنَّ عَيُونَ النَّجْجَسِ الْغَضِّ بَيْنَنَا مَدَاهُنْ دُرٌّ حَشْوُهُنَّ عَقِيقٌ 50  
 وكقول الآخر 51 في تشبيه الشقائق :  
 وَكَأَنَّ مُخْمَرَ الشَّقِيحِ قِي إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ

44 من البحر الكامل، وانظر: الصاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد، ديوان الصاحب بن عباد، مح. محمد ياسين، (بيروت: مكتبة النهضة)، 253؛  
 الثعالبي، تيممة الدهر، 236/3؛ الجرجاني، أسرار البلاغة، 233؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 4/ 161؛ ابن النقيب، الفوائد المشوق، 58؛ ابن  
 حجة، خزنة الأدب، 403؛ القزويني، الإيضاح، 210.

45 البيت من الوافر، وانظر: جحظة البرمكي، أحمد بن جعفر جحظة، ديوان جحظة البرمكي، مح. جان توما، (بيروت: دار صادر، 1996)، 177؛  
 الثعالبي، عبد الملك محمد، الإعجاز والإيجاز، (بيروت: دار العصور، 1985)، 135؛ الزمخشري، ربيع الأزار، 336/3؛ ابن حمدون، محمد بن الحسن،  
 التذكرة الحمدونية، مح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1996)، 75/5.

46 من البسيط، وهو عند ابن حجة، خزنة الأدب، 403، وذكر أنه من التشبيه البليغ في المبالغة في تشبيه الحصن وعلوه.  
 47 هو إبراهيم بن هلال الصائبي، ولي الإنشاء في بغداد، له منظوم ومثنو مات في بغداد: 384هـ. انظر: القنوجي، محمد صديق، أجد العلوم، (بيروت:  
 دار ابن حزم، 2002)، 601.

48 الثعالبي، تيممة الدهر، 2 - 299؛ ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي، ثمرات الأوراق، (مصر: مكتبة الجمهورية العربية)، 56/2؛ أبو الفتح  
 العباسي، عبد الرحيم بن أحمد، معاهدة التنصيص على شواهد التلخيص، (بيروت، عالم الكتب، 1947)، 2 - 67.

49 الشاعر هو ابن المعتز. انظر: الثعالبي، عبد الملك بن محمد، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، (القاهرة، دار المعارف)، 593؛ الجرجاني، أسرار  
 البلاغة، 95.

50 من الطويل، وهو عند الثعالبي في ثمار القلوب، 593؛ والجرجاني في أسرار البلاغة، 95، والنويري في تحاية الأرب، 11 / 154.

51 هو أبو بكر الصنوبري. انظر: الصنوبري، أحمد بن محمد الضبي، ديوان الصنوبري، (بيروت: دار الثقافة، 1970)، 477؛ الجرجاني، أسرار البلاغة،  
 15؛ النويري، تحاية الأرب، 284/11.



أَعْلَامٌ يَاقُوتٌ نُشِرَ  
نَ عَلَى رِمَاحٍ مَن رَزَبَجَدٌ 52

ويقرب من هذا الجنس قول امرؤ القيس 53: [ب/ 18]

أَيْقُتْلَنِي وَالْمَشْرِئِيُّ مُضَاجِعِي  
وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالِ 54

فإنهم لم يشاهدوا أنياب الأعوال، بل اعتقدوا أنها في غاية الحدة، فحسن التشبيه 55، وعليه جاء قوله تعالى: (طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ 56) لتناهي رؤوس الشياطين في الكراهة، ولاعتقادهم الغاية في قبح الشيطان وكراهيته وشره، يشبهون به الوجه القبيح، ولاعتقادهم الغاية في خير الملك، وإنه لا شر فيه يشبهون به الصور الحسنة، قال الله تعالى: (مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) 57.

واعلم أنه ما به المشابهة قد يكون مقيداً بالانتساب إلى شيء، وذلك إما في المفعول به، كقولهم: "أخذ القوس باربها" وإلى ما يجري مجرى المفعول به وهو الجار والمجرور، كقولهم لمن يفعل ما لا يفيد: "كالراقم 58 على الماء"، وإما إلى الحال، كقولهم: "كالخادي وليس له بعير" الواو للحال، وإما إلى المفعول به والجار والمجرور معاً، كقولهم: "هو كمن يجمع السيفين في غمد"، و"كمتبغي الصيد في عريسة 59 الأسد"، ومن ذلك قوله تعالى: (مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) 60. فإن التشبيه لم يحصل من مجرد الحمل؛ بل لأمرين آخرين معه تعديته إلى الأسفار، واقتران الجهل بما فيها؛ لأن الغرض توجيه الدم إلى من أتعب نفسه في حمل ما يتضمن المنافع العظيمة، ثم لا ينتفع به لجهله، وكقول لبيد 61:

وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالدِّبَارِ وَأَهْلِهَا  
بِهَا يَوْمَ حُلُوهَا وَعَدُوًّا بَلَاغُ 62

52 البيتان من مجزوء الكامل، وهما عند الجرجاني في أسرار البلاغة، 95؛ والسكاكي في مفتاح العلوم، 352؛ والقزويني في الإيضاح، 208. والشقيق هنا شقائق النعمان والشاهد فيها هو التشبيه الوهمي. انظر معاهدة التنصيص، 4/2.

53 هو جندب بن الحارث الكندي، أصله بمني، من أشهر شعراء العرب مات 545 م، انظر: الزركلي، الأعلام، 11/2.

54 من الطويل، والبيت في ديوانه. انظر: امرؤ القيس بن سعد بن زيد، ديوان امرؤ القيس، (مصر: دار المعارف، 1958)، 33؛ وابن النقيب في المشنوق، 59. والمشرقي تنسب إلى مشارف الشام، والمسنون هو المصقول، والشاهد هنا هو التشبيه الوهمي، فأنياب الغول لم توجد ولم تدرك، وإنما اخترعها الوهم. انظر: معاهدة التنصيص، 9/2.

55 العبارة بتمامها قالها ابن النقيب في المشنوق، 59.

56 الصفات 65/37.

57 يوسف 31/12.

58 عند الجرجاني في أسرار البلاغة، 107، كالرقم.

59 عند النويري في نهاية الأرب: 36/7، عريضة.

60 الجمعة 5/62.

61 لبيد بن ربيعة العامري من أصحاب المعلقات، أدرك النبي عليه السلام وأسلم مات سنة: 41هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 240/5.

62 البيت من الطويل وهو في ديوانه. انظر: أبو عقيل العامري، لبيد بن ربيعة بن مالك، ديوان لبيد بن ربيعة، (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 56؛ وعند النويري في نهاية الأرب، 36/7.





[19/أ] فإنه لم يشبهه الناس بالديار، وإنما شبه وجودهم في الدنيا وسرعة زوالهم بحلول أهل الديار فيها، ووَشِكِ رحليهم منها<sup>63</sup>. وكلما كانت التقييدات أكثر كان التشبيه أوغل في كونه عقلياً<sup>64</sup>، كقوله تعالى: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَتْرَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ<sup>65</sup>). فإنَّ الشبهه منتزَعٌ من مجموع هذه الجمل من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض، فإنك لو حذفتها منها جملة واحدة من أي موضع كان أخل ذلك بالمعنى من التشبيه<sup>66</sup>.

### 3.3. ثم ما به المشابهة إن كان مركباً فإنه على قسمين :

الأول: ما لا يمكن إفراد أحد أجزائه بالذكر، كقول القاضي التنوخي:

كأَنَّ المَرِيخَ والمَشْتَرِيَّ قُدَّامَهُ فِي شَامِخِ الرِّفْعَةِ  
مُنْصَرَفٌ بِاللَّيْلِ عَنِ دَعْوَةٍ قَدْ أُسْرِجَتْ قُدَّامَهُ شَمْعَةٌ<sup>67</sup>

فإنك لو اقتصر على قوله: "كأنَّ المَرِيخَ منصرفٌ عن 68 دعوة"، أو "كان المشتري دعوة<sup>69</sup>" لم يحصل ما قصده الشاعرُ، فإنه إنما قصد الهيئة التي تلبسها<sup>70</sup> المريخ من كون المشتري أمامه<sup>71</sup>، ولي 72 في مثل ذلك:

كأنَّ سهيلاً والنجوم وراءه صفوفٌ صلاةٍ قام فيها إمامها<sup>73</sup>

فإنه لا يمكن إفراد أحد أجزاء هذا التشبيه ؛ إذ لو قلت: "كأنَّ سهيلاً [ب/19] إمام، وكأنَّ النجوم صفوف صلاة"، ذهب فائدة هذا التشبيه<sup>74</sup>.

63 العبارة بتمامها قالها الرمحشري. انظر: الرمحشري، الكشاف، محمود بن عمر، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1 – 115.

64 الجرجاني، أسرار البلاغة: ص 108.

65 سورة يونس 24/10.

66 الجرجاني، أسرار البلاغة: ص 107/109، النويري، تحاية الأرب: 7/36/35.

67 البيت من السريع وهما عند التعالي في تيممة الدهر، 2/395؛ والجرجاني في أسرار البلاغة، 196؛ والنويري في تحاية الأرب، 7/37، والقزويني في الإيضاح، 232.

68 عند النويري في تحاية الأرب، 7/37، عن.

69 عند النويري في تحاية الأرب، 7/37، شمعة.

70 عند النويري في تحاية الأرب، 7/37، يلبسها.

71 الجرجاني، أسرار البلاغة، 196، النويري، تحاية الأرب، 7/37.

72 القائل هو الشهاب الحلبي.

73 البيت من الطويل وعزاه الكنتي للشهاب الحلبي وذكر أنه أرسل به إلى ابن عبد الظاهر. انظر: الكنتي، فوات الوفيات، 2/473.

74 شبه الشاعر صورة سهيل وهو يتقدم النجوم المنتظمة بالإمام الذي يتقدم المأمومين وهم منتظمون ورائه. انظر: الحسين، عبد القادر محمد، القرآن والصورة البيانية، (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 90.



الثاني: ما يمكن إفراؤه بالذكر، ويكون إذا أزيل منه التركيب صحيح التشبيه في طرفيه، إلا أن المعنى يتغير، كقول أبي طالب الرقيي:

وكانَّ أجرامَ النجومِ لوامعاً      دُرٌّ تُنَزَّنَ على بساطِ أزرقِ 75

فلو قلت: كأنَّ النجومِ درٌّ، وكانَّ السماءَ بساطِ أزرق، وجدت التشبيه مقبولاً، ولكن المقصود من الهيئة المشبَّه بها قد زال.

وربما كان التشبيه في أمور كثيرة لا يتقيد بعضها ببعض، وإنما يكون مضموماً بعضها إلى بعض، وكل واحد منها منفرد بنفسه، كقولك: "زيد كالأسد بأساً، والبحر جوداً، والسيف مضاءً، والبدر بهاءً"، وكقولك: "هو يصفو ويكدر، ويحلو ويمر" 76، وله خاصيتان: إحداهما: أنه لا يجب فيه الترتيب، والثانية: إذا سقط البعض لا يتغير حكم الباقي 77، ومنه قول الشاعر 78: ]

سَفَرُنْ بُدُوراً وَأَنْتَقَبْنَ أَهْلَةً      وَمَسَنَّ عُصُوناً وَالتَّفَقَّنَ جَاذِرًا 79

ومنه قول امرئ القيس:

كانَّ قلوبَ الطَّيْرِ رَطْباً وَيَابِساً      لَدَيَّ وَكُرْهَا العُنَابُ والحَشْفُ البَالِي 80

3.4. وقد ذكر بعض المتأخرين في التشبيه المطلق 81 سبعة أنواع، نحن نوردها وإن لم يكن كلها منه:

75 البيت من الكامل والتشبيه هنا تمثيل مرسل مجمل. انظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، 1/ 346؛ الجرجاني، أسرار البلاغة، 193؛ النويري، نهاية الأرب، 7/ 37؛ القزويني، الإيضاح، 232؛ الفاداني، حسن الصياغة، 173.

76 النويري، نهاية الأرب، 7/ 37.

77 الجرجاني، أسرار البلاغة، 109؛ النويري، نهاية الأرب، 7/ 37.

78 هو أبو نصر سهل بن المرزبان. انظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، 1/ 289.

79 من الطويل، والشاعر هنا وصف الحسنات في مشبهين وعيونهن الجميلة واللائي يشبهن الجاذرا/ولد البقرة الوحشية/. انظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، 1/ 289؛ الثعالبي، عبد الملك محمد، خاص الخاص، (بيروت: مكتبة الحياة)، 149؛ الإعجاز والإيجاز، 217؛ النويري، نهاية الأرب، 2/ 58؛ القزويني، الإيضاح، 337؛ حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، (دمشق: دار القلم، 1990)، 175.

80 البيت من الطويل وهو في ديوانه. انظر: ديوان امرؤ القيس، 38؛ الجرجاني، أسرار البلاغة، 192؛ النويري، نهاية الأرب، 7/ 40؛ والقزويني، الإيضاح، 231.

81 عند النويري في نهاية الأرب، 7/ 37 لم يذكر كلمة المطلق.



**3.4.1. الأول، التشبيه المطلق:** وهو أن يشبه شيئاً بشيء من غير عكسٍ ولا تبديل، كقوله تعالى: ( وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ) 82، وقوله تعالى: ( وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ) 83، وقوله تعالى: ( كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ) 84، وقول النبي  $\rho$ : (النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ) 85.

**3.4.2. الثاني : التشبيه المشروط:** وهو أن تشبه شيئاً بشيء لو كان بصفة كذا، أو لولا أنه بصفة كذا، كقوله: "أَشْبَهُهُ وَجَهَ مَوْلَانَا بِالْعِيدِ الْمَقْبَلِ لَوْ كَانَ الْعِيدُ تَبَقَى مِيَامَنَهُ وَتَدُومَ مَحَاسِنَهُ"، وكقوله: "وجه هو الشمس لولا كسوفها، والقمر لولا خسوفه" 86.

وكقول البديع الهمداني 87 :

قد كاد يحكيه 88 صوب العَيْثِ مُنْسَكِباً      لو كَانَ طَلَقَ المِحْيَا مُمَطَّرُ الذَّهَبَا  
والدهرُ لو لم يُخْنِ والشمسُ لو نَطَقَتْ      والليثُ لو لم يُصَدِّ والبحرُ لو عُدَّ بَا 89

وكقول الآخر 90 :

عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ تَوَاقِباً      لو لم يَكُنْ لِلتَّاقِيَاتِ أُفُولُ 91

**3.4.3. الثالث: تشبيه الكناية:** وهو أن تشبه شيئاً بشيء من غير أداة التشبيه، كقول المتنبي:

82 سورة يس 36/39.

83 سورة الرحمن 55/24.

84 سورة الحاقة 69/7.

85 أخرجه ابن عدي في الكامل وحكم عليه بالوضع، وهناك أحاديث أخرى صحيحة تقويه، ومعناه: أن الناس متساوون في أصل الخلقة كاسنان المشط. انظر: ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، (بيروت: دار الفكر، 1988)، 3/248؛ الخطابي، أحمد بن محمد البستي، غريب الحديث، (مكة: جامعة أم القرى)، 1/561؛ الميداني، أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، (بيروت: دار المعرفة)، 2/340؛ النويري، نحاية الأرب، 7/38.

87 هو أحمد بن حسين البديع الهمداني صاحب المقامات، وشعره أرفع من نثره طبقة، مات سنة: 398هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 1/115.

88 وردت في المصادر: بحكيك. انظر: الثعالبي، تيممة الدهر، 4/336؛ خاص الخاص 192؛ النويري، نحاية الأرب، 7/38؛ القزويني، الإيضاح، 246.

89 البيتان من البسيط وهما في ديوانه. انظر: بديع الزمان الهمداني، أحمد بن الحسين، ديوان بديع الزمان الهمداني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 34.

90 وهو الشاعر رشيد الدين الوطواط ت1177هـ، كما عزاه إليه أبو الفتح العباسي في معاهدة التنصيص، 2/94.

91 البيت من الكامل والتشبيه في البيت محذوف الأركان معلق على شرط محذوف واكتفى بدليله. انظر: النويري، نحاية الأرب، 7/38؛ القزويني، الإيضاح، 246، أبو الفتح العباسي، معاهدة التنصيص، 2 - 94؛ الفاداني، محمد ياسين عيسى، حسن الصياغة شرح دروس البلاغة، (مطبعة محمد الشهري وأولاده، 1989)، 173.



بَدَتْ قَمَرًا و ماسث 92 حُوْطًا بَانٍ  
وَقَوْلِ الوَأْوَاءِ 94 الدمشقي :

فَأَمْطَرَتْ لَوْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ وَسَقَتْ  
وَرَدًّا وَعَضَّتْ عَلَى العُنَابِ بِالْبَرْدِ 95

3.4.4. الرابع : تشبيه التسوية : وهو أن يأخذ صفة من صفات نفسه، وصفة من الصفات المقصودة، ويشبّههما بشيء واحد، كقوله:

صُدُّعُ الحَيِّبِ وَحَالِي  
وَتَغْرُهُ فِي صَفَاءٍ  
كِلَاهُمَا كَاللَّيَالِي  
وَأَدْمُعِي كَاللَّيَالِي 96

(ب/20) وقلت 97 في هذا التشبيه:

أسروا إلى ليلي سراهم فما انجلي  
وبات كطرفي نجمة وهو خيران

كَلَانَا غَرِيقٌ فِي الدَّمُوعِ وَفِي الدَّجَى  
كَأَنَّ دَمُوعَ العَيْنِ وَاللَّيْلِ طُوفَانٌ 98

3.4.5. الخامس: التشبيه المعكوس: وهو أن يشبّه شيئين كل واحد منهما بالآخر، كقول بعضهم: (كم من دم أهرقناه في البرّ، وشخص أغرقناه في البحر؛ فأصبح البرّ بحرًا بدمائهم، والبحر برًّا بأشلائهم) 99، وكقول الشاعر 100:

الخمُرُ تَفَاحُ جَرَى ذَائِبًا  
كَذَلِكَ التَّفَاحُ خَمْرٌ جَمْدٌ

92 الصواب : مالت، كما وردت في المصادر. انظر: ديوان المتنبي، 224/3؛ النعالي، تيممة الدهر، 224/1؛ الجرجاني، أسرار البلاغة، 194؛ النويري، نهاية الأرب، 7/38؛ القزويني، الإيضاح، 233.

93 البيت من الوافر وهو في ديوانه. انظر: الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري، شرح ديوان المتنبي، 224/3؛ النعالي، تيممة الدهر، 224/1؛ أسرار البلاغة، 194؛ النويري، نهاية الأرب، 7/38؛ القزويني، الإيضاح، 233.

94 هو محمد بن أحمد الدمشقي الغساني، يعرف بالوأواء، شاعر ذو ألفاظ حلوة رقيق المعاني، وديوانه مطبوع، مات سنة: 980م. انظر: الزركلي، الأعلام، 312/5.

95 من البسيط وهو في ديوانه. انظر: الوأواء الدمشقي، محمد بن أحمد الغساني، ديوان الوأواء، (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1950)، 84؛ النعالي، تيممة الدهر، 337/1؛ خاص الخاص، 151؛ النويري، نهاية الأرب، 7/38؛ ابن حجة، خزائن الأدب، 1/458.

96 البيت من البحر المجتث وهما عند النويري في نهاية الأرب، 7 – 38؛ والقزويني في الإيضاح، 233.

97 هو الشهاب الحلبي .

98 البيت من الطويل وعزاه الكتبي للشهاب الحلبي. انظر: الكتبي، فوات الوفيات، 2/471.

99 النويري، نهاية الأرب: 7/39 .

100 الشاعر هو أبو نواس كما قال الراغب الأصفهاني. انظر: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، (بيروت، دار القلم، 1999م)، 617/2.



ولا تَبِعْ لَذَّةَ يَوْمٍ لِعَدَا101

فاشربْ على جامدٍ ذَوْبُهُ

وكقول الصَّاحِبِ بن عَبَّاد:

رقَّ الرِّجَاجُ وراقَتِ الخُمْرُ فتشابهما فتشاكل كل الأمر

فكَأَنَّهُ خُمْرٌ ولا قَدَحٌ وكأَنَّهُ قَدَحٌ ولا خُمْرٌ102

وكقول منصور المهروي:

الراخُ مثلُ الماءِ في كاساتها والماءُ مثلُ الراحِ في الغدران<sup>103</sup>

**3.4.6. السادس: تشبيه الإضممار:** وهو أن يكون مقصوده التشبيه بشيء، ويدل ظاهر لفظه على أن مقصوده غيره، كقول المتنبي 104:

ومن كنتَ جاراً لهُ يا عليُّ ي لم يقبل الدرَّ إلا كباراً<sup>105</sup>

فيدل ظاهره على أن مقصوده الدرّ، وإنما غرضه تشبيه الممدوح بالبحر 106.

وكقول الشاعر:

إن كان وجهك شمعاً فما لجسمي يدوب<sup>107</sup>

**3.4.7. السابع: تشبيه التفضيل:** وهو أن يشبه شيئاً بشيء، ثم يرجع فيرجح المشبه على المشبه به، كقوله:

حسبتُ جماله بداراً مضبئاً وأين البدرُ من ذاك الجمال؟<sup>108</sup>

وكقول ابن هندو<sup>109</sup>:

من قاسَ جدواك بالغمام فما أنصفَ في الحكمِ بين شيئين

<sup>101</sup> من السريع والبيت الثاني في ديوانه. انظر: أبو نواس، الحسن بن هاني الحكمي، ديوان أبي نواس، (بيروت: دار الأرقم، 1998)، 177؛ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 2/ 617؛ النويري، نحاية الأرب، 7 - 39.

<sup>102</sup> البيتان من الكامل وهما في ديوانه. انظر: ديوان الصاحب بن عباد، 176؛ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1/ 814؛ النويري، نحاية الأرب، 39/ 7.

<sup>103</sup> من الكامل ولم أقف على تخريج هذا البيت في موضع آخر.

<sup>104</sup> هو أبو الطيب أحمد بن الحسين الكوفي المتنبي أحد أعلام الأدب العربي، ديوانه مطبوع، وتعددت الدراسات والشروح حول شعره، مات سنة: 354 هـ، الزركلي، الأعلام، 1/ 115.

<sup>105</sup> البيت من المتقارب وهو في ديوانه. انظر شرح ديوان المتنبي، 257؛ الثعالبي، تبيمة الدهر، 274؛ النويري، نحاية الأرب، 7 / 39.

<sup>106</sup> النويري، نحاية الأرب، 7 / 39.

<sup>107</sup> من البحر المجتث وهو عند الكفوي في اكليات، 272.

<sup>108</sup> من الوافر و نُسب هذا لبدر الدين النحوي. انظر: النويري، نحاية الأرب، 7 - 39؛ وابن حجة، خزنة الادب، 1/ 378؛ معاهدة التنصيص، 2/ 301.

<sup>109</sup> أبو الفرج بن هندو علي بن الحسين الأديب الكاتب الشاعر، توفي في جرجان سنة 420هـ. انظر: الكتي، فوات الوفيات، 2/ 81.



- أنت إذا جُدت ضاحك أبداً وذاك إن جادَ داعم العين<sup>110</sup>
- 3.5. وقد تقدّم تشبيه شيء بشيء<sup>111</sup>، فأما تشبيه شيء بشئئين، كقول امرئ القيس:
- وَتَعَطُّوْ بِرِخْصٍ غَيْرِ شَتْنٍ كَأَنَّهُ  
أَسَارِيْعُ رَمْلٍ<sup>112</sup> أَوْ مَسَاوِيْكُ إِسْحَلٍ<sup>113</sup>
- وأما تشبيه شيء بثلاثة أشياء، فكقول البحري:
- كَأَمَّا يَبْسِمُ عَنْ لَوْلُوْ مُنْضَدٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ أَقَاخٍ<sup>114</sup>
- وأما تشبيه شيء بأربعة أشياء، فكما قلت<sup>115</sup> :
- يَفْتَرُّ طَرْسُكَ عَنْ سَطُوْرٍ جَادَهَا ال  
فَكَأَمَّا هُوَ رَوْضَةٌ أَوْ جَدُوْلٌ
- فَكَرُّ السَّلِيْمِ بِصَوْبٍ مِسْكَ أَذْفَرٍ<sup>116</sup>
- أَوْ سَمَطٌ دُرٌّ أَوْ قِلَادَةٌ عَنَبٍ<sup>117</sup>
- وأما تشبيه شيء بخمسة، فكقول الحريري<sup>118</sup> :

يَفْتَرُّ عَنْ لَوْلُوْ رَطْبٍ وَعَنْ بَرْدٍ وَعَنْ أَقَاخٍ وَعَنْ طَلْعٍ وَعَنْ حَبَبٍ<sup>119</sup>

- <sup>110</sup> الببتان من المنسرح . وانظر: الثعالبي، تيممة الدهر، 1 / 41، النويري، نحاية الأرب، 7 / 39، ابن حجة، خزائن الأدب، 1 / 378، القزويني، الإيضاح، 334.
- <sup>111</sup> وانظر: ابن ظافر الأزدي، علي بن ظافر الأزدي، غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات، (القاهرة: دار المعارف)، 145؛ ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن الواحد، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، (الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي)، 163؛ النويري، نحاية الأرب، 40/7.
- <sup>112</sup> وردت أساريع ظبي في المصادر. انظر: ديوان امرئ القيس، 13.
- <sup>113</sup> البيت من الطويل، والعلو الأخذ باليد، والشن الغليظ، والإسحل شجر المساويك، والشاعر هنا شبه نعومة أنامل حبيبته بنعومة ديدان تخرج في الرمل وشجر ذو أغصان ناعمة. انظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (بيروت: دار الجليل، 1999)، 353/4؛ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تح. مهدي المخزومي، (دار ومكتبة الهلال)، 4 - 184؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر)، 13 - 232؛ ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، 162؛ الزمخشري، أساس البلاغة، 494؛ النويري، نحاية الأرب، 40/7، ابن حجة، خزائن الأدب، 1 / 385، القزويني، الإيضاح، 247.
- <sup>114</sup> من السريع وهو في ديوانه والأفحوان هو البابونج. انظر: ديوان البحري، 435/1؛ الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (بيروت، دار العلم للملايين، 1987)، 2459/6؛ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 324/2؛ والنويري، نحاية الأرب، 40/7؛ والقزويني، الإيضاح، 234.
- <sup>115</sup> هو الشهاب الحلبي .
- <sup>116</sup> يفتّر: يتسم، والطرس هي الصحيفة. انظر: مقاييس اللغة، 4 / 438؛ الصحاح، 943/3.
- <sup>117</sup> من الكامل، وهو عند النويري في نحاية الأرب، 40/7.
- <sup>118</sup> القاسم بن علي الحريري البصري: الأديب، له «المقامات الحريرية»، و«ملحة الإعراب»، و«ديوان شعر ورسائل» مات سنة 1122 م. انظر: الزركلي، الأعلام، 177/5.
- <sup>119</sup> من البسيط وهو في مقاماته. انظر: الحريري، القاسم بن علي، مقامات الحريري، (بيروت: مطبعة المعارف 1873 م)، 31؛ غرائب التنبيهات، 145؛ تحرير التحبير، 163؛ نحاية الأرب، 40/7 .



وأما تشبيه شيعين بشيعين فكما مرّ من قول امرئ القيس:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرِهِا العُنَابِ والحَشْفُ البَالِي 120

[ب/21]وأما تشبيه ثلاثة بثلاثة، فكقول الآخر 121:

لَيْلٌ وَبَدْرٌ وَغَصْنٌ شَعْرٌ وَوَجْهٌ وَقَدْ

خَمْرٌ وَدَرٌّ وَوَرْدٌ رَيْقٌ وَثَغْرٌ وَحَدُّ 122

وأما تشبيه أربعة بأربعة، فكقول امرئ القيس:

لَهُ أَيُّطَلَا ظَنِّي وَسَاقَا نَعَامَةٍ وَإِرْحَاءُ سِرْحَانٍ وَتَقْرِيْبٌ تَنْفُلٍ 123

وكقول أبي نواس:

تَبْكِي فَنُدْرِي الدَّرَّ مِنْ نَرْجِسٍ وَتَلْطِمُ الوَرْدَ بَعْنَابٍ 124

وأما تشبيه خمسة أشياء بخمسة أشياء، فكقول أبي الفرج الواواء الدمشقي وقد مرّ:

قَالَتْ مَتَى البَيْتُ يَا هَذَا فَقُلْتُ لَهَا إِمَّا غَدًا زَعَمُوا أَوْ لَا فَبَعْدَ غَدٍ

فَأَمْطَرْتُ لُؤْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ فَسَقَّتْ وَرَدًا وَعَضَّتْ عَلَى العُنَابِ بِالْبَرْدِ 125

ولي<sup>126</sup> تشبيه أربعة أشياء بأربعة أشياء:

كَأَنَّ الدَّرَارِيَّ وَالهَلَالَ وَدَارَةً حَوْنُهُ وَقَدْ زَانَ الثَرِيَا التَّمَامُهَا

120 من الطويل وهو في ديوانه، والشاعر هنا يصف وكر العقاب وهي تأتي فراخها بقلوب الطير، فمنها ما يشبه الثمر الأحمر الرطب ومنها ما يشبه الثمر

الجاف. انظر: ديوان امرئ القيس، 38؛ أبو العباس المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب،

( القاهرة، دار الفكر العربي، 1997 م)، 25/3؛ ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، 203/2؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،

62/2، والنويري، نهاية الأرب، 40/7.

121 هو ابن المعتز. انظر: التعالبي، عبد الملك بن محمد، من غاب عنه المطرب، ( بيروت: المطبعة الأدبية، 1309هـ)، 82؛ ابن رشيق، الحسن بن رشيق

القيرواني، العمدة في محاسن الشعر، (بيروت: دار الجيل 1981 م)، 292.

122 البيتان من المحدث. انظر: من غاب عنه المطرب، 82؛ العمدة في محاسن الشعر؛ 292، نهاية الأرب، 40/7.

123 من البحر الطويل، والأبطل الخاصرة، والإرخاء شدة الركض، والسرحان هو الذئب، والتقريب وضع الرجلين مكان اليدين في الركض، والتنفل هو ولد

الثعلب، وشبه الشاعر هنا حصانه وأعضائه بحيوانات أربعة هي الظبي والنعام والذئب وولد الثعلب. انظر: ديوان امرئ القيس، 21؛ أبو زيد القرشي، محمد

بن أبي الخطاب، جمهرة أشعار العرب، (بيروت: دار الأرقم)، 86؛ ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، (بيروت، دار العلم للملايين، 1987)، 3

/1246؛ أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 16/14؛ نهاية الأرب، 40/7؛

الإيضاح، 246، البلاغة العربية، 181.

124 من السريع. انظر: ديوان أبو نواس، 68؛ نهاية الأرب، 40/7.

125 من البسيط. وانظر: بيتمة الدهر، 1/337؛ نهاية الأرب: 41/7؛ خزانة الأدب، 458.

126 هو الشهاب الحلبي.



حبابٌ طفا من حولِ زورقِ فضيةٍ بكفّ فتاةٍ طافَ بالراحِ جامها 127

وقال الشيخ بدر الدين الحموي النحوي 128: أنشدني شيخنا القاضي قاضي القضاة نجم الدين البارزي 129 تشبيه سبعة أشياء بسبعة أشياء لنفسه:

يُقَطِّعُ بالسَّكِينِ بِطَيْخَةٍ ضَحَى على طبقٍ في مجلسٍ لأصاحبه 130  
كشمسٍ ببرقٍ قدَّ بدرًا أهلاً لذي هالةٍ في الأفقِ بين 131 كواكبه 132

### 3.6. [22/أ] التَّشْبِيهِ وَالتَّمثِيلُ:

ومن أنواع التَّشْبِيهِ : التَّمثِيلُ : وهو الذي يكون تشبيهاً واحداً مقيداً بقيود، ويظنُّ أنَّها تشبيهات مجموعات كقوله:

كما أبرقت قوماً عطاشاً غمامة فلما رَجَّوها أَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتِ 133

فإن مجرد قوله: (أبرقت قوماً عطاشاً غمامة) ليس تشبيهاً مستقلاً بنفسه؛ لأن مقصود الشاعر أن يصف ابتداء مطعماً أدى إلى انتهاء مؤيس 134، وذلك لا يتم إلا بجملة البيت، فإنَّ تأدية الشيء إلى غيره حكم زائد على ذاته.

### 3.7. فصل: الغرض من التَّشْبِيهِ:

3.7.1. قد يكون بيان إمكان وجود الشيء عند ادعاء ما لا يكون إمكانه بيئاً، كقول ابن الرومي :

وكم أبٍ قد علا بائِنٍ ذُرَى شرفٍ وكما علا برسولِ اللهِ عدنانُ 135  
وكقول المتنبي :

127 من الطويل ونسبه أبو الفتح العباسي للشهاب الحلبي. انظر: معاهدة التنصيص 2 / 23 .

128 هو : محمد بن إلياس النحوي الحموي، كان حجة في العربية والبدع والبيان مات سنة : 718هـ. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد، معجم شيوخ الذهبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م)، 587.

129 وردت بزيادة : "ابن"، انظر: معجم شيوخ الذهبي، 587.

وابن البارزي هو القاضي عبد الرحيم بن هبة الله الشافعي كان عالماً في الأدب والشعر والأصول مات سنة : 682هـ. انظر: اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1993م)، 4 - 198.

130 وردت في نهاية الأرب، 40/7، "لأن صاحبه". والصواب ما أثبتته المصنف هنا، وماورد في المصادر، كمعجم شيوخ الذهبي، 588.

131 وردت في نهاية الأرب، 40/7، "شقي". والصواب ما أثبتته المصنف هنا، وورد في معجم شيوخ الذهبي، 588.

132 من الطويل. وانظر: معجم شيوخ الذهبي، 588؛ نهاية الأرب، 40/7.

133 من الطويل، وانظر: تيممة الدهر، 191/3؛ وأسرار البلاغة، 88؛ والإيضاح، 221 .

134 المرجاني، أسرار البلاغة، 88.

135 من البسيط. وانظر: ابن الرومي، علي بن العباس، ديوان ابن الرومي، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1981)، 2425/6؛ التمثيل والمحاضرة، 96؛ الزوزني، عبد الله بن محمد، حساسة الظرفاء؛ 38؛ محاضرات الأدباء، 1 / 407؛ ربيع الأرار، 354؛ نهاية الأرب، 41 / 7.





فِي أَنْ تَقُوقِ الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ      فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ 136

3.7.2. أو بيان مقداره، كما إذا حاولت نفي الفائدة عن فعل إنسان، قلت: هو كالقابض على الماء؛ لأنَّ لخلو الفعل عن الفائدة مراتب مختلفة في الإفراط والتفريط والتوسط، فإذا مُثِّلَ بالمحسوس عُرِفَت مرتبته، وكذلك 137 لو أردت الإشارة إلى تناهي الشيعيين، فأشرت إلى ماء ونار، فقلت: هذا وذاك هل يجتمعان؟ كان تأثيره زائداً على قولك: هل يجتمع الماء والنار؟ وكذلك إذا قلت في وصف طول يوم: كأطول ما يُتَوَهَّم، أو لا آخراً له، لو أنشدت قوله 138: [ب/22]

فِي لَيْلِ صَوْلٍ<sup>139</sup> تَنَاهَى الْعَرَضُ وَالطُّوْلُ      كَأَنَّما لَيْلُهُ بِاللَّيْلِ مَوْصُولٌ<sup>140</sup>

لم تجد فيه من الإنس ما تجده في قوله 141:

وَيَوْمَ كَظَلَّ الرَّمَحُ قَصْرَ طَوْلُهُ      دَمُ الرِّقِّ عَنَّا وَاصْطَفَاكَ الْمَازِهْرِ 142

وما ذاك إلا للتشبيه بالمحسوس وإلا فالأول أبلغ؛ لأن طول الرمح مثناه، وفي الأول حكمت بأن ليله موصول بالليل، وكذلك لو قلت في قصر اليوم: يوم كآته ساعة وكلمح البصر، لوجدته دون قوله:

ظَلَّلْنَا عِنْدَ دَارِ أَبِي أَنَيْسٍ      بِيَوْمٍ مِثْلِ سَالِفَةِ الدُّبَابِ 143

وَيَوْمَ كَأَبْهَامِ الْقَطَاةِ مُزَيَّنٍ      إِلَيَّ صِبَاةٌ غَالِبٌ لِي بَاطِلُهُ<sup>144</sup>

136 من الوافر، وهذا البيت من قصيدة رثى فيها والده سيف الدولة ومدحه فيها. انظر: ديوان المتنبي، 20/3؛ أسرار البلاغة، 123 القيرواني، إبراهيم بن علي، زهر الأدب وثمر الألباب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 130؛ نهاية الأرب، 7 / 41؛ البلاغة العربية، 203.

137 في نهاية الأرب، 41/7، "ولذلك".

138 عزاه إلى حندج المري، التبريزي في شرح ديوان الحماسة، 2 - 60؛ والجرجاني في أسرار البلاغة، 127.

139 صول: مدينة في بلاد الخزر. انظر: مقامة ابن خلدون، 75.

140 من البسيط. وانظر: شرح ديوان الحماسة، 2 - 60؛ أسرار البلاغة؛ 127؛ نهاية الأرب، 7 / 41.

141 عزاه إلى ابن الطنطرية، العسكري والميداني. انظر: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، جمهرة الأمثال، (بيروت: دار الفكر، 1988)، 2 / 19؛ والميداني في مجمع الأمثال، 1 / 437؛ أساس البلاغة، 251.

142 من الطويل. وانظر: جمهرة الأمثال، 2 / 19؛ أبو هلال العسكري، الحسن بن مهران، ديوان المعاني، (بيروت: دار الجيل)، 1 / 348؛ أسرار البلاغة، 127؛ أساس البلاغة، 251؛ نهاية الأرب، 7 - 41.

143 من الوافر. وانظر: نهاية الأرب، 7 / 42.

144 من الطويل. وانظر: أسرار البلاغة، 128، نهاية الأرب، 7 / 42، الإيضاح، 205.



3.7.3. وقد يكون غرض التشبيه عائداً إلى المشبه به، وذلك أن يقصد 145 على عادة التخييل . أن

توهم 146 في الشيء القاصر عن نظيره أنه زائد عليه، فتشبه الزائد به، كقوله 147 :

وبدا الصبّاح كأنَّ عُرْتَهُ  
وَجْهَ الخليفةِ حينَ مُتَدَخُّ 148

وهذا أبلغ وأحسن وأمدح من تشبيه الوجه بالصبّاح 149، أصل متفق عليه لا يُنكر، ولا يُستنكر 150 تشبيه الصبّاح بالوجه.

3.7.4. ثم الغرض بالتشبيه إن كان إلحاق الناقص بالزائد امتنع عكسه مع بقاء هذا الغرض، وإن كان الجمع

بين شيئين في مطلق الصورة والشكل واللون صحّ العكس، كتشبيه الصبح بغرة الفرس الأدهم، لا للمبالغة في الضياء، بل لوقوع منير في مظلم وحصول بياض [أ/23] قليل في سواد كثير 151.

والتشبيه قد يجيء غريباً يحتاج في إدراكه إلى دقة نظر، كقول ابن المعتز :

\*والشمسُ كالمراةِ في كفِّ الأشل 152\*

والجامع الاستدارة والإشراق مع تواصل الحركة التي تراها للشمس إذا أنعمت المسائل 153 في اضطراب

نور الشمس، ويقرب منه قول الآخر في طلوع الشمس وظهورها في خلل الأوراق :

كأنَّ شعاعَ الشمسِ في كلِّ عُدْوَةٍ  
على ورقِ الأشجارِ أوَّلَ طالع

دنانيرُ في كفِّ الأشلِّ يضمُّها  
لقبضِ فتهوي من فروح الأصابع 154

145. وردت في نهاية الأرب، 42/7، "تقصد".

146 في نهاية الأرب، 42/7، "توهم".

147 عزاه إلى محمد بن وهيب الحميري، ابن طباطبا في عيار الشعر، 188؛ الأصفهاني في الأغاني، 95/19. وانظر: الصناعتين الكتابة والشعر، 63؛ زهر الآداب، 2/18؛ أسرار البلاغة، 223؛ البلاغة العربية، 201.

148 من الكامل. وانظر: ابن طباطبا، محمد بن أحمد، عيار الشعر، (القاهرة، مكتبة الخانجي)، 188؛ أبو الفرج الأصبهاني، علي بن الحسين، الأغاني، (لبنان: دار الفكر)، 95/19؛ أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، الصناعتين الكتابة والشعر، (بيروت: المكتبة العصرية، 1986 م)، 63؛ زهر الآداب، 2/18؛ أسرار البلاغة، 223؛ النويري، نهاية الأرب، 7-42.

149 نهاية الأرب، 42/7.

150 نهاية الأرب، 42/7.

151 نهاية الأرب، 42/7.

152 من الرجز. وانظر: أسرار البلاغة، 158؛ نهاية الأرب، 42/7؛ الإيضاح، 216.

153 وردت التأمل. انظر: نهاية الأرب، 42/7.

154 من الطويل، وقد شبه أشعة الشمس في أول طلوعها على الأشجار بالدنانير التي تكون في يد المشلول في اضطرابها وشكلها. انظر: نهاية الأرب، 42/7.



وكقول الوزير المهلي 155 :

الشَّمْسُ مِنْ مَشْرِقِهَا فَدَّ بَدَتْ      مُشْرِقَةً لَيْسَ لَهَا حَاجِبُ

كَأَنَّهَا بُوطِقَةٌ 156 أُحْمِيَتْ      يَجُولُ فِيهَا ذَهَبٌ ذَائِبُ 157

ومن لطيف ما جاء في هذا النوع 158 من التشبيه قول الأخطلي في صفة المصلوب :

كَأَنَّهُ عَاشِقٌ قَدْ مَدَّ صَفْحَتَهُ      يَوْمَ الْوَدَاعِ إِلَى تَوْدِيعِ مُرْتَحِلِ

أَوْ قَائِمٌ مِنْ نُعَاسٍ فِيهِ لَوْتُهُ      مُوَاصِلٌ لِنَمِطِيهِ مِنَ الْكَسَلِ 159

شبهه بالمتطّبي ؛ لأنّ المتطّبي يمدّ يديه وظهره، ثم يعود إلى حالته الأولى، فزاد فيه أنّه مواصل لذلك، وعلّله بالقيام من النعاس، لما في ذلك من اللوثة والكسل 160.

3.8. ومن فساد التشبيه : أن يجيء منكوساً كقول الفرزدق :

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ      لَيْلٌ يَصِيحُ بِجَانِبِهِ نَهَارُ 161

[ب/23] فذكر أن التشبيه يبدو في الشباب، ثم ترك ما ابتدأ به ووصف الشباب بأنّه ليل يصيح فيه نهار، والذي تقتضيه المقابلة الصحيحة أن يقول : كما ينهض نهار وفي جانبي ليل.

3.9. (فصل)

التشبيه ليس من المجاز، لأنّه معنى من المعاني، وله ألفاظ تدلّ عليه وضعاً، فليس فيه نقل اللفظ عن موضوعه، وإنّما هو توطئة لمن يسلك سبيل الاستعارة والتمثيل، لأنّه كالأصل لهما، وهما كالفرع له، والذي يقع منه في حيّز المجاز عند أهل هذا الفنّ هو الذي يجيء على حدّ الاستعارة، كقولك لمن يتردّد في الأمر بين أن يفعله أو يتركه: "أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى"، والأصل فيه: "أراك في تردّدك كمن يقدم رجلاً ويؤخّر أخرى" 162

155 وردت في نهاية الأرب، 42/7، المتني، والصواب: ما أثبتته المصنف هنا، وورد في أسرار البلاغة، 181؛ ومحاضرات الأدباء، 721/1.

156 وردت في نهاية الأرب، 43/7، "بودقة"، والصواب "بوتقة" كما أثبتتها الجرجاني في أسرار البلاغة: ص 181، والأصفهاني في محاضرات الأدباء، 721/1.

157 من السريع وهو في أسرار البلاغة: ص 181؛ ومحاضرات الأدباء، 721/1؛ ونهاية الأرب، 43/7.

158 وردت "المعنى". انظر: نهاية الأرب، 43/7.

159 من البسيط. وانظر: أسرار البلاغة، 186؛ معجم الأدباء، 105/5؛ نهاية الأرب، 43/7.

والشطر الثاني في محاضرات الأدباء، 707/1، وعزاه الأصفهاني إلى ابن طباطبا.

160 انظر: أسرار البلاغة، 87؛ نهاية الأرب، 43/7.

161 من الكامل. وانظر: ديوان الفرزدق، 176؛ الصناعتين الكتابية والشعر، 254؛ ابن سيده المرسي، علي بن إسماعيل، المحكم والحيط الأعظم، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 10/397؛ أسرار البلاغة، 199؛ الجرجاني، أبو بكر عبد الوهاب، دلالات الإعجاز، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995)،

89؛ أساس البلاغة، 715.

162 انظر: نهاية الأرب، 43/7.



الخاتمة :

1. يُعدُّ كتاب «حسن التَّوسُّل إلى صناعة التَّرْسُل» من المصادر الأصلية في علم البلاغة، إذ اعتمده العلماء واقتبسوا منه، ورغم ذلك لم يلقَ عنايةً كافيةً، ولم أقف عليه محققاً.
2. نُسب هذا الكتاب خطأً إلى الإمام ابن قيم الجوزية، كما ذكرت بعض المصادر.
3. حوى الكتاب مباحث علوم البلاغة بفروعها الثلاثة المعاني والبديع والبيان، ومنها التشبيه الذي حققته في هذه الورقات، كما شمل الكتاب مجموعة من الرسائل ذات الأسلوب البليغ؛ منها ديوانية؛ ومنها تقليدات ومناشير صادرة من السلطان وديوان الرسائل إلى الأمراء والقادة في الولايات؛ ومنها رسائل إخوانية بين الكُتَّاب، واشتمل أيضاً على مباحث في فن الكتابة لمن أراد أن يتعلمها.
4. معظم المصادر التي نقل عنها الشهاب الحلبي في كتابه هي مصادر أصلية، مثل كتاب أسرار البلاغة للجرجاني.
5. نقل الشهاب ابن فهد الحلبي حرفياً في مواضع كثيرة من كتابه عن كتاب «الفوائد المشوق» لابن النقيب (ت 698هـ)، ومن تلك المواضع ما نقله في التشبيه الذي حققته هنا.
6. وأخيراً اقتبس حرفياً من الإمام ابن فهد الحلبي علماء مشهورون، كالنويري في كتابه نهاية الأرب، وأفاد منه القزويني في الإيضاح في علوم البلاغة.

**Kaynakça**

- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Cemheratü'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Dîvânü'l-Meânî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed el-Bâbânî el-. *Hediyetü'l-'Ârifîn*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951.
- Bedüzzaman el-Hemedânî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Dîvânu Bedüzzaman*. thk. Yürî Abdülğani. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhtürî, el-Velîd b. Ubeyd el-. *Dîvanu el-Buhtürî*. thk. Hasan es-Sayrafî. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 3. Basım.
- Cahza el-Bermekî, Ahmed b. Ca'fer. *Dîvânu Cahza*. thk. Cân Tûma. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *Mu'cem es-Sihâh*. thk. Ahmed Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.



Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. *Tâcü'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir el-. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. et-Tencî. Beyrut: Dâru'l-Kitêbi'l-Arabî, 1995.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir el-. *Esrârü'l-Belâga*. Yorumlayan: Mahmûd Şâkir. Kahire: Matbaatu'l-Medeni.

Ebû Ali el-Merzûki, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh. *Es-Smâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*. thk. Ali el-Becceví. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.

Ebû İshâk el-Kayrevânî, İbrahim b. Alî. *Zehrü'l-Êdêb ve Semerü'l-Elbâb*. thk. Dr. Yûsuf et-Tavildâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. şrh. Ömer et-Tebbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998.

Ebû Saâd el-Êbî, Mansûr İbn Huseyn. *Nesru'd-dur fi'l-Muhâdarât*. thk. Hâlid Mahfût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ebû Zeyd el-Kureşî, Muhammed b. Ebî el-Hattâb. *Cemhera eş'âru'l-arab*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm.

Ebü'l-Abbâs el-Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmi'l fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1997.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsa. *Külliyatü Mu'cemü fi Mustalâhati ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*. thk. Adnân Dervîş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn. *el-Eganî*. thk. Alî Mehnê. Lübnan: Daru'l-Fikr.

Ebü'l-Feth Abbâsî, Abdurrahîm b. Ahmed. *Me'âhidü't-Tensîs 'alâ Şevâhidü't-Telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1947.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luğa*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2001.

Fâdânî, Muhammed Yâsîn el-. *Hüsni's-Siyâğa Şerhu Durûsi'l-Belâga*. Matbaa'tu Muhammed eş-Şehri ve Evlâduhu, 1989.

Ferâhidî, el-Halîl b. Aahmed el-. *el-Ayn*. thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî : Mektebetü'l-Hilâl.

Ferezdak, Hemmâm b. Ğalib b. Sa'saa el-. *Dîvânu el-Ferezdak*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1966.

Gassânî, Muhammed b. Ahmed el-. *Dîvanü'l-Va'va'*. thk. Dr. Sâmî ed-Dehân. Dimeşk: el-Mecmau'l-İlmiyyu, 1950.



Habenneke el-Meydâni, Abdurrahman b. Hasen. *el-Bel'agatü'l-Arabiyye "Usûshe ve Ulûmuhe ve Funûnuhe"*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1990.

Hâci Halîfe, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî.

Harîrî, Kâsım b. Alî el-. *Makâmetü'l-Harîrî*. Beyrut: Matbaatü'l-Meârif, 1873.

Hâşimî, Ahmed b. Mustafa. *Cevâhirü'l-Belâğa*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Hattâbî, Ahmed b. Muhammed el-Büstî el-. *Ğarîbü'l-Hadîs*. thk. Abdülkerîm el-Azbêvî. Mekke: Câmîatü'l-Ümmü'l-Kurâ.

Hüseîn, Abdülkâdir Muhammed el-. *El-Kur'ân'u ve Sûretü'l-Beyâniyyetu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.

İbn Adî, Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1988.

İbn Düreyd, Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebü'l-İsba', Abdülazîm b. el-Abdilvâhid. *Tahrîrü't-Tahbîr fî sinâ'ati's-şî'r-ve'n-nesr*. thk. Dr. Hafnî Muhammed. Cumhûriyyetu'l-Arabiyyetu'l-Muttehîde: Lecnetu İhyâe't-Türâsî'l-İslâmî.

İbn er-Reşîd el-Abbâsî, Abdullah b. Muhammed. *el-Bedî' fi'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Hârun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1999.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdü'l-Muid Dân. Hindistan: Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, 2. Basım, 1972.

İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1984.

İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. thk. Dr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârû Sâdır, 1996.

İbn Hanbel eş-Şeybânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned* thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetür'Risâle, 2001.

İbn Hicce el-Hamevî, Ebû Bekr b. Alî. *Hizânetü'-Êdêb ve Ğayetü'l-Ereb*. thk. İsmâ Şekyû. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1987.



İbn Hucce el-Hamvî, Ebû Bekr b. Alî. *Semeratu'l-Evrâk*. Kahire: Mektebetü'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyyeti.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Abdullah b.Müslim. *Uyûnü'l-Ahbâr*.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Reşîk, el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Adâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.

İbn Sîde el-Mursî, Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-A'zam*. thk. Abdülhamid el-Henedêvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

İbn Tabâtâbâ, Muhammed b. Ahmed. *'İyârü's-Şi'r*. thk. Abdülazîz el-Mâna' Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

İbn Zâfir, Ali b. Zâfir el-Ezdî. *Ğarâ'ibü't-Tanbîhât alâ 'acâ'ibi't-Teşbihât*. thk. Dr. Muhammed Zağlûl. Kahire: Dâru'l-Meârif.

İbnü'n-Nakîb, Muhammed b. Süleyman el-Belhî. *el-Fevâidi'l-Müşevvak ilâ Ulûmi'l-Kur'ân ve İlmi'l-Beyân*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1909.

İbnü'r-Rûmî, Alî b. el-Abbâs. *Dîvânu İbnü'r-Rûmî*. thk. Dr. Hüseyin Nassâr. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü li'l-Kitab, 1981.

İmruülkays, Cunduh b. Hucr. *Dîvânu İmruülkays*. thk. Ebû'l-Fadıl İbrahîm. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1958.

Kannevcî, Muhammed Sıddîk el-. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Darû İbn Hazm, 2002.

Kazvînî, Muhammed b. Abdirrahmân el-. *el-Îzâh*. thk. eş-Şeyh Behîc Ğazzâvî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, 4. Basım, 1998.

Kazvînî, Muhammed b. Yezîd el-. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Avdu'l-Bâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Mü'ellifîn*. Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 1991.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.

Lebîd b. Rebîa, Ebû Akîl el-Âmirî. *Dîvânu Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2004.

Lebîd el-Âmirî, Lebîd b. Rebîa b. Mâlik. *Şerhu Dîvan Lebîd b. Rebîa*. thk. Dr. İhsan Abbâs. Kuveyt: Silsletu't-Turâsi'l-Arabî, 1962.

Meydânî, Ahmed b. Muhammed el-. *Mecmau'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Meârif.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf el-. *et-Teyisîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 3. Basım, 1988.



Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-. *Nihayetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb.* thk. Müfîd Kamhiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Râgıb el-İsfahânî, el-Hüseyn b. Muhammed er-. *Muhâdarâtü'l-Üdebâ.* thk. Ömer et-Tabba'. Beyrut: Dâaru'l-Kalem, 1999.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr.* thk. Alî Ebû Zeyd. Dimaşk, Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1998.

Sâhib b. Abbâd, İsmâîl b. Abbâd et-Tâlekanî es-. *Dîvânu es-Sâhib b. Abbâd.* thk. Muhammed Âli Yâsîn. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım.

Sanavberî, Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî es-. *Dîvânu es-Sanaoberî.* thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1970.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *Men Ğâbe 'anhü'l-Mutrib.* Beyrut: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1309.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *Yetîmetü'd fî Mehâsini Ehli'l-'Aşr.* thk. Dr. Müfîd Kamhiyye. Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *el-Îcâz ve'l-Îcâz.* Beyrut: Dâru'l-Ğusûn, 3. Basım, 1985.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *et-Temsî'l ve'l-Muhadara.*

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *Hâssü'l-Hâs.* thk. Muhammed Hasen el-Emîn. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayat.

Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed es-. *Simâri'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb.* Kahire: Darû'l-Meârif.

Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr es-. *Miftâhu'l-'Ulûm.* Yorumlayan: Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-Matbûati'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe.* Mısır: Matbatu Serkîs, 1928.

Şâvi, Abdulhâdi Ali eş-. "Resâilu Şihâbu'd-Dîni el-Halebiyyi İtticêhêtuhe el-Mevdûiyyetu". *Mecelletu el-Kâdisiyyetu* 1.-2. (2011).

Şerrîsi, Ahmed b. Abdü'l-Mü'min el-Kaysî eş-. *Şerhu Makâmâtu el-Harîrî.* Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.

Şevkânî, Muhammed b. Alî eş-. *el-Bedrü't-tâli bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-Belâğa.* Cidde: Dâru'l-Minâre, 4. Basım, 1997.

Vâhidî, Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî el-. *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî.*





Yâfiî, Abdullah b. Es'ad el-. *Mir'âtü'l-Cenân ve 'ibretü'l-Yekzân*. Kahire: Dâru'l-Kitêbi'l-İslâmiyyi, 1993.

Yâkût el-Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-Arûs*. thk. Mecmûatü Mine'l-Muhakkikin. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Mu'cemü's-Şüyûhi'z-Zehebî*. thk. Rûhiyye es-Suyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Basım.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer ez-. *Esâsü'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer ez-. *Rebî'u'l-ibrâr ve Nusûsü'l-Ahbâr*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî.

Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-. *el-Keşşâf*. thk. Abdürezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî.

Zevzenî, Abdullah b. Muhammed ez-. *Hamâsetü'z-zurefâ*.

Ziriklî, Hayrüddîn ez-. *el-A'lâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 106-129

إدارة الأعمال في ضوء القرآن الكريم

**Business Administration in the light of the Holy Quran**

**Kuran-ı Kerim Işığında Kamu Yönetimi**

Mesut CEVHER

Dr. Öğr. Üyesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü- İslami İlimler Fakültesi, Kırıkkale  
Üniversitesi

Asst. Prof. Dr. Kırıkkale University İslamic Science Faculty

mgouhar@yahoo.com

Orcid ID: 0000-0002-6050-0029

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 08.05.2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 23.04.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 11.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Bu Bölüm Dergi Sorumlusu Tarafından Doldurulacaktır. This section will be filled out by the journal responsible.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİÇİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## إدارة الأعمال في ضوء القرآن الكريم

### ملخص

بعيدا عن هدي القرآن يتخبط الناس في نظم الإدارة، فيجربون الشيوعية تارة، فتحرقهم بنارها، فيهربون إلى الرأسمالية أخرى، فيكونون كالمستجير من الرمضاء بالنار، بينما يشتمل هدي القرآن الكريم على مبادئ عادلة، وقيم تنقذ الإنسانية إذا طبقناها، كما تحقق لأصحاب الأعمال ما يرجونه من مكسب، وتوفر لهم من الأمن ما لم توفره نظم البشر الظالمة، وهنا تكمن أهمية هذه الدراسة. ورغم أننا وجدنا أفكارا متناثرة حول هذا الموضوع في الدراسات السابقة إلا أننا لم نجد دراسة متخصصة بهذا العنوان؛ مما يزيد هذا البحث أهمية، ويزيد على عاتق الباحث المسؤولية، وسوف تتناول هذه الدراسة المبادئ الأساسية لإدارة الأعمال في القرآن الكريم، تحدد مصطلحاتها، وتبين عناصرها، وتوضح العلاقة بين هذه العناصر. وسوف تعتمد الدراسة النص القرآني على قمة مراجعها، ثم تنزل إلى كتب التفسير الأساسية، ولن تحمل الاستفادة من الدراسات الحديثة. وتعتمد الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي منهجين لها، حيث تقوم بجمع المعطيات وتقوم بتحليلها للوصول إلى نتائج علمية صحيحة. كلمات مفتاحية: القرآن الكريم- الإدارة- الرؤساء- المرؤوسون- الجودة.

### Business Administration in the light of the Holy Quran

#### Summary

Away from the guidance of the Qur'an, people flounder in management systems. So they try communism sometimes. It's burned them with her fire. They flee to capitalism other times. So they will be like a detonator from the hot sand with fire. While the guidance of the Noble Qur'an includes just principles. And values save humanity if we apply it. Business owners also achieved what they hoped for. And provide them with security unless unjust human systems. Here lies the importance of this study.

Although we found scattered ideas on this subject in previous studies, we did not find a specialized study with this title. What makes this research more important. The researcher has more responsibility. This study will address the basic principles of business administration in the Noble Qur'an. It will define its terms. Also It will explain its elements, and clarify the relationship between these elements.

The study will draw the Quranic text on top of its references. Then Retreat the basic interpretation books. It will not neglect to benefit from recent studies. And adopts the inductive approach and the analytical approach, two approaches. Where it collects data and analyzes it to reach correct scientific results.

**Keywords:** The Holy Quran, Administration, Presidents, Subordinates, Quality.

### Kuran-1 Kerim Işığında Kamu Yönetimi

#### Öz

Kuran'ın rehberliğinden uzakta, insanlar farklı yönetim sistemlerinde sıkışıp kalıyorlar. Bazen komünizmi deniyorlar ve onların ateşiyle yanıyorlar. Kapitalizme kaçalım derken ısıtılmış taşlardan ateşe sığınan biri gibi olurlar. Kuran-1 Kerim ise öylesine adil ilke ve değerleri içerir ki onları uygularsak tıpkı insanlığı kurtaracağı gibi işletme sahiplerinin istedikleri kazançları elde



etmelerini sağlayacaktır. Ayrıca Kur'an onlara, insanların baskıcı sistemlerinin sağlamadığı güvenliği de sağlar. İşte bu çalışmanın önemi de zaten buradadır.

Önceki çalışmalarda bu konu hakkında dağınık bulgulara rastlamamıza karşın, bu başlık altında özel bir çalışma bulamadık. Bu, bu araştırmanın önemini ve araştırmacının sorumluluğunu arttırmaktadır. Bu çalışma, Kuran-ı Kerim'in kamu yönetimi temel ilkelerini ele alacaktır. Terminolojisini tanımlar, unsurlarını açıklar ve bu unsurlar arasındaki ilişkiyi netleştirir. Çalışma, referanslarının yanı sıra Kuran metnine bağlı olacaktır. Ardından temel Tefsir kitaplarına başvuracak ve modern çalışmaları göz ardı etmeyecektir. Çalışma, endüktif yaklaşımı ve analitik yaklaşımı iki metod olarak benimseyecektir. Verileri toplayacak ve geçerli bilimsel sonuçlara ulaşmak için analiz edecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Yönetim, Yöneticiler, Yönetilenler, Kalite.

### تهديد:

ما لاشك فيه أن القرآن الكريم كتاب هداية للثقلين، وليس للبشر وحدهم؛ فهو الرسالة الخاتمة التي جاءت تقود العباد إلى ربهم، ومع أنه ليس كتاب اقتصاد فقد تناول ما يتعلق بهذه الجوانب، وأرشد المؤمنين به إلى أفضل الطرق لحل مشكلاتهم، ورغم أنه ليس كتاب إدارة إلا أنه يحتوي نماذج تمثل النور في طريق من يتلمسون طرق الإدارة المثلى، ويرغبون في تحقيق النجاح، وليس هذا بغريب على القرآن ومنهجه، فليس بكتاب للأموال يتعلق به من يرجو رحمة ربه له، وليس حبيسا في المساجد يرتل فيها ولا يخرج عن طوق جدرانها، وليس كتابا للطقوس والمناسبات، يستمتع بتلاوته الحضور فإذا ما انفضوا تركوه وراء ظهورهم، بل هو كتاب حياة، جاء ليحيي قلوب المؤمنين به، فتدب فيها الحياة، وتزهر بساتين الإيمان، فتثمر الحضارات، وتعمر الأرض، وتحقق العدل والرحمة، خلق الله جميعا دون استثناء، وهذا هو ما نطق به القرآن منذ نزوله، فقال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ } [ الأنفال: 24] فمن استجاب لدعوة الرسول الكريم فقد أحيا نفسه، فمنهجه منهج الفطرة، والسير عليه يهدي إلى كل خير، والاستمسك به عصمة من الزلل، والاسترشاد بنوره يقي من ظلمات الجهل والخطئ، وطلب الهدى في غيره غاية في الضلال، والوصول بدونه محال.

وبيان القرآن في هذا لا يضاهيه بيان، ولا يدانيه وصف، فقد وعد المؤمنين الذين يهتدون بمجديه أطيب حياة في الدنيا، كما وعدهم بأطيب منها في الآخرة، فقال تعالى: { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [النحل: 97]، أما من أراد الدنيا وحدها، فكانت الدنيا همه وسدمه فقد خاب وخسر، لأنه لن ينال منها إلا من أراد الله أن يعطيه، ومن أعطي فلا يتجاوز ما كتب الله له، فقد قال تعالى: { مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا \* وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا \* كَلَّا تَجِدُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا } [الإسراء: 18 - 20]

أما من أعرض عن ذكر الله فإن حياته في الدنيا ضنك، ومثواه في الآخرة العمى؛ لأنه اختاره على الهدى في الدنيا، كما قال تعالى: { قَالَ اغْبِطْ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِنَّمَا يَتَّبِعُكُم مِّمِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى \* وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِّي ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى \* قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا \* قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى \* وَكَذَلِكَ نُجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَدَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأُنْبَى } [ طه: 123 - 127]

وواجب المؤمنين عامة والعلماء والباحثين خاصة هو البحث عن هدي القرآن ليضيء الحياة، ويعين على مشقات الدرب، ولذلك سنحاول في هذه الدراسة تقديم ما استطعنا من النماذج القرآنية في مجال إدارة الأعمال، ومحاولين الوقوف على الأسس التي يمكن استنتاجها من القرآن فيها، ليكون ذلك عوناً لصناع القرار في اختيار القيادات الإدارية، وتربيتها ومتابعتها وتصويب ما قد تقع فيه من أخطاء.



يعرض القرآن الكريم نماذج بديعة لإدارة الأعمال، يجمع فيها بين الإيجاز والبلاغة في أرقى صورها، فلا يطنب في عرضها، ولا يخوض في ثنايا فرعياتها، بل يضع اللوائح العامة، ويرسم الخطوط العريضة، ويحدد فيها ما يستوجب العمل به، وقد اختارت الدراسة ثلاثة من النماذج التفاعلية غير المسبوق، والتي يصور فيها القرآن الكريم مؤسسة الأرض، ويبرز أن الحاكم فيها هو الله سبحانه وتعالى، والقيادة التنفيذية هو المكلف بإدارة شؤون العباد، ويعين المستفيدين من العملية الإدارية عامة الناس والمخاطبين بالرسالة، وقامت الدراسة بتحليلها للوقوف على المبادئ التي أرساها القرآن الكريم، وقد ركزت على وقائع قصة ذي القرنين في بناء السد، وكيف صور القرآن وهو يعين المرؤوسين، ليحقق الصالح لهم، وهؤلاء المرؤوسون هم كل من وقع في حدود نظام هذا القائد على الأرض، ثم يرسم القرآن الكريم العلاقة بين الأطراف جميعها مع تحديد أدوارها بدقة وخاصة القيادة التنفيذية وكيفية تعاملها مع المرؤوسين، ثم تناولت تحليل نتائج العمل الذي قام به ذو القرنين بشكل علمي، وتلته بتحليل نتائج العملين المشابهين في قصة نوح ويوسف عليهما السلام في بناء السفينة، وإدارة الأزمة في مجاعة استمرت سبع سنوات، ومن الواجب أن نحدد بعض المصطلحات والمفاهيم المهمة قبل الخوض في تفاصيل الدراسة.

### المبحث الأول: تحديد المفاهيم

لعل من أهم أسباب فشل الكثير من التجارب الإدارية في الحضارة الإنسانية هو عدم تحديد المفاهيم، أو تحديدها بشكل غير دقيق؛ مما يؤدي إلى اختلاط الأدوار، وحدوث الخلل والارتباك في العملية الإدارية، فيتنازع الرؤساء والمرؤوسون المزايا، ويتدافعون الأعباء، فتكون النتيجة الحتمية لذلك الفشل، أما النموذج القرآني في الإدارة فإنه يرشدنا إلى تحديد المفاهيم بشكل دقيق، فيحدد:

#### 1. المرجعية:

لا بد للإدارة الناجحة من تحديد المرجعية، لكي تكون العودة إليها أساساً في كل التصرفات، وبها تقل النزاعات، ويختفي أو يكاد كل شبهة في عدالة الإدارة، مما يؤدي إلى انضباط العمل، وتفايى العمال والمرؤوسين في الخدمة، وهذا بلا شك - من عوامل النجاح الإداري، وبهذا تبني الحضارات؛ ولذلك نرى النموذج القرآني يحدد المرجعية منذ اليوم الأول لنزول الوحي، فيقول الحق تعالى في أول ما أنزل على رسوله<sup>1</sup>: ﴿أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: 1، 2] فكل شيء في هذه الرسالة يبدأ باسم الله، وكل حركة تتوجه إليه، وكل امتناع أو سكون وفق أمره ونهيه، ولذلك فإن العمل الذي لا يبدأ باسم الله فهو أبتى، أي مقطوع الفائدة، محروم صاحبه، وقد جمع القرآن التكليف كلها في تحديد المرجعية بشكل صحيح فقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 5] فسر بعض المفسرين الآية على أنهم ما أمروا في التوراة والإنجيل إلا بالتوحيد<sup>2</sup>، وفسرها البعض على أن الذي أمرهم بهذا هو محمد - صلى الله عليه وسلم -، والتعبير هنا بصيغة المبني للمجهول تتسع لكل الرسل، فكل الرسل جاؤوا بالمنهج الرباني وهو التوحيد الخالص، والعقيدة هنا واضحة سهلة لا تعقيد فيها، وهي مترجمة في الواقع اليومي للحياة، يتحرك معتنقوها وفقها، ويستنبطون بنورها<sup>3</sup>، فالقرآن يعلمنا منذ الدرس الأول تحديد المرجعية، ووضوح الرؤية، وهما مما لا شك فيه من أهم عوامل النجاح في كل الإدارات.

وإذا كان القرآن قد حدد المرجعية فيما يتفق عليه أهل القرآن، فإنه لم يهملها في حال الاختلاف، فبين ببيان لا ينازعه بيان فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] وهذه الآية نموذج للإدارة الإسلامية لشؤون الحياة، فهي توجه المؤمنين - وهم في علم الإدارة الحديث

<sup>1</sup> الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ)، التفسير البيهقي، (المدينة المنورة عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ)، 24: 165.

<sup>2</sup> السابق، 24: 215.

<sup>3</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، لبنان، الطبعة الثالثة عشر (دار الشروق، 1987م)، 6: 3952.3953.



المؤوسين- إلى طاعة السلطة التنفيذية، والعمل في إطار مصلحة الدولة والمؤسسة، وكذلك ترشد إلى وجوب طاعة من يتولى منصب الإدارة، والالتزام بتوجيهات أهل الخبرة والدراية في مجال العمل، ولكنها لا تلغي شخصية المؤوسين، ولا تعطل العقل الجمعي للمؤسسة، بل تحرك الضمير، وتحفز الوجدان على حسن الرقابة، وتصحيح الأخطاء، حتى ولو كانت هذه الأخطاء صدرت عن الجهة الإدارية؛ فكل عمل بشري يمكن أن يعتريه نقص أو يتخلله خلل، هذا إذا حسنت النوايا، أما عند فساد الإدارة فإن هذا التقويم يمثل صمام الأمان في حياة المؤسسة أو الدولة، ولكن هذا التقويم يجب أن يكون خالص النية للإصلاح، ومنضبط بما يجب أن ينضبط به الجميع من أحكام العقيدة، ووفق قواعد العدل والإحسان<sup>4</sup>. والرقابة هنا نوعان: أولهما رقابة سابقة لأداء العمل وتكون بالتوجيه وإصدار التعليمات، والآخر رقابة لاحقة تتابع مدى إنجاز التعليمات والتوجيهات، وتصحيح الأخطاء<sup>5</sup>.

غير أن تحكيم القانون الإلهي في حياة المسلم لا يعني أن يبحث الإداريون عن الدليل الشرعي، ويقدموه إلى كل من يعترض على إدارتهم من المؤوسين؛ فهذا عبث وتضييع للمؤسسات، بل قد يؤدي إلى تدميرها، بل يجب أن يتولى أهل العلم والخبرة مسألة التحكيم في حال الخلاف، ويجب أن ينضبط بالضوابط التي لا تضر بمصلحة العمل أو الدولة، ولذلك ضبط المنهج القرآني هذه الحالات بردها إلى حقيقة التشريع، فالأمر كله لله، والتطبيق العملي لرسوله، والفصل فيما يستجد من أمور الحياة لأهل العلم والخبرة، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83] وبغض النظر عن سبب نزول الآية فإنها عامة في لفظها، ترشد المؤوسين في كل قطاعات الدولة، وتحميمهم من تناقل الشائعات، وإحداث البلبلة، وتردهم إلى الحق، وهو الذهاب بالأمر لأهل الخبرة، مما يضمن النجاح للمؤسسات، والتقدم للدولة، والألفة بين أفراد المجتمع وطوائفه، والقرآن الكريم يرشد الأمة الإسلامية إلى الأخذ بأسباب العلم وتقدير العلماء وإنزالهم منازلهم فيقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43] فالآية وإن كانت ترد على أهل الكتاب إنكارهم لنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتطالبهم بسؤال العلماء فيهم ليتبينوا حقيقة الأمر إلا أنها جاءت بلفظ عام، فكانت دليلاً على وجوب أن يلجأ أهل الخلاف إلى العلماء؛ ليفصلوا بينهم فيما اختلفوا فيه<sup>6</sup>. ويقرر القرآن الكريم حقيقة أن المجتمع المسلم كله لا يستغني عن العلم، فإذا قام بعضه بحماية المجتمع والدفاع عنه، وهو المتمثل في القوة العسكرية، فعلى البقية أن يعملوا في تحصيل العلم وتعليمه لإخوانهم المجاهدين إذا رجعوا إليهم، فهم يقومون بعمل أصيل في استمرارية البناء والحضارة، ولا يقل ذلك عن دور النابيين عن المجتمع<sup>7</sup>، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]

## 2. الغاية:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] تبين هذه الآية غرض خلق الإنسان، وتحدد له طريقه الذي يجب أن يسلكه ليصطلح مع فطرته، وقد لخص الشنقيطي تفسيرها في قوله: "التحقيق إن شاء الله في معنى هذه الآية الكريمة {إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} إلا لأمرهم بعبادتي وأبتليهم أي اختبرهم بالتكاليف ثم أجازهم على أعمالهم، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وإنما قلنا إن هذا هو التحقيق في معنى الآية، لأنه تدل عليه آيات محكمات من كتاب الله، فقد صرح تعالى في آيات من كتابه أنه خلقهم ليبتلهم أيهم أحسن عملاً، وأنه خلقهم ليجزيهم

4 السابق، 1: 686، 687.

5 الضحيان، عبد الرحمن بن إبراهيم، الإدارة والحكم في الإسلام بين الفكر والتطبيق، جدة، السعودية، الطبعة الثانية (دار العلم للطباعة والنشر، 1407هـ)، 126: 132.

6 أبو الحسن الواحدي، "التفسير البسيط"، 13: 65.

7 سيد قطب، في ظلال القرآن، 3: 1717-1719، وينظر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، لبنان (مؤسسة

الرسالة، 2000)، 14: 572.



بأعمالهم<sup>8</sup> وهنا يبرز لكل ذي عقل أن غايةه في كل عمل ينبغي أن تكون مرضاة الله، وأن العبادة المقصودة في الآية ليست الفرائض المحدودة التي فرضها الله على كل مسلم، بل هي مفهوم أعم وأشمل، وهي منهج حياة، به تتحول كل سكنات المسلم وحركاته لله، فيتقن عمله طلباً لرضوانه، ويبنى ويعمر آملاً في تعمير آخرته، وعندما تتضح هذه الغاية في ذهن المسلم فلا يحتاج من يراقبه، فهو على يقين أنه إن لم يكن ير به فإن الله يراه. وآي القرآن التي توضح هذه الرؤية، وثبتت في نفس المسلم هذه العقيدة كثيرة، ولا يسعنا المقام بتناولها جميعاً هنا، ولذلك نكتفي بهذه الآية مؤقتاً، على أمل العودة إليها في سياق آخر بشكل تفصيلي<sup>9</sup>.

### 3. المرؤوسين :

وهم جميع المكلفين في المنهج القرآني، والمخاطبون بتعاليمه؛ ولهذا فهم المعنيون بالرسالات، ومن أجلهم أنزل الله الكتب، وبعث الرسل، كما إنهم الكتلة المستهدفة بغالبية جوانب التخطيط الإداري، فهم حجر الزاوية في الإنتاج، وهم رمانة الميزان في الاستهلاك، ونجاح العمل وفشله مرتبط بهم، كما يوضح القرآن كيفية مشاركة المرؤوسين في حل مشاكلهم فقد عرض القوم الذين لا يكادون يفقهون قولاً فضيتهم بصورة رائعة إذ قالوا { قَالُوا يَا ذَا الْقُرْآنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُّسْبَدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا } [الكهف: 94] فطرحوا مشكلتهم أولاً ثم طرحوا لها حلاً من جانبهم وهو إقامة السد ثم شاركوا في هذا الحل بتكوين فريق عمل تحت قيادة ذي القرنين<sup>10</sup>، وهنا قسم القرآن المرؤوسين في علاقاتهم بقيادتهم إلى أربعة أقسام:

أ- قسم رافض لتحقيق الأهداف المرجوة وهذا يتم التخلص منه؛ فهم يرفضون الفكرة أساساً، فلن يعملوا على تحقيقها، بل سيحاولون إفشالها، وربما يتمادون فيغتالونه، ومن النماذج التي بين القرآن الكريم ضرورة التخلص منها للأسباب السابقة ما ورد في قوله تعالى: { قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ } [هود: 32] وهنا تؤكد الآية على لسان قوم نوح ما بذله نوح عليه السلام من جهده، وتوضح مدى حرصه على هدايتهم، كما تبين أنهم عجزوا أن يردوا الحجة بالحجة، فاختاروا الإنكار سبيلاً، ولشدة عنادهم طلبوا لأنفسهم الهلاك بدلاً من أن يطلبوا الرحمة والمغفرة. ومنها ما يحكيه القرآن عن قوم شعيب عليه السلام في قوله تعالى: { قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا تَفْعَلُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فَوَاحِشًا لَا تَبْتَغِي لِلدُّنْيَا مَالًا وَمَا كُنَّا بِأَعْيُنِنَا } [هود: 91] وهنا يعترف القوم بجهلهم، ويقسسون الأمور بمقاييسهم القاصرة، ويحكمون بعاداتهم الباطلة؛ فهم لا يحترمون الحق لكونه حقاً، ولا يبنذون الباطل رغم ظهور بطلانه بل ينظرون إلى قوة أهل شعيب، ويصرحون بأنه لولا رهنه لبطشوا به، والنتيجة الحتمية لكلا الحالتين هي الخلاص منهم، وهو درس في التخطيط الإداري، ولكن ينبغي التنبيه أن الخلاص الذي نعنيه ليس بالقتل، وإنما بالعزل وتجنبيهم حتى لا يعوقوا العمل ويفسدوه<sup>11</sup>.

ب- قسم مستجيب ويعمل بجد لتحقيق الأهداف وهذا يجب مكافأته، { وَلَا تَحِبُّوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَأَلَمَّ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا } [النساء: 104] فالآية توجه المسلمين إلى الجِد والنْفِير في مواجهة الأعداء، وتحذره من الضعف والخور، وتبين لهم أن ما يواجهونه من متاعب وآلام، وما يعانونه من فقد وحرمان هو نفسه ما يعانيه العدو، لكن الفرق بينهم وبين المسلمين أن الله وعد المسلمين إحدى الحسينيين: إما الشهادة والجنة، وإما النصر على الأعداء، في حين أن المشركين لا حظ لهم في وعد الله، فكان هذا ادعى لهم لينشطوا في مواجهة عدوهم، فهم فائزون في

<sup>8</sup> محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، السعودية و مصر (دار الفضيلة و دار الهداية 2005م)، 8: 15.

<sup>9</sup> نذكر هنا بعض هذه الآيات مثل: التوبة: 85، الحجر: 88، طه: 131، آل عمران: 31، 32.

<sup>10</sup> إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ابن كثير ، " تفسير القرآن العظيم " تحقيق: سلامة، سامي بن محمد، القاهرة ، مصر (دار طيبة للنشر والتوزيع 1999م)، 5:

196.

<sup>11</sup> محمد بن علي رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة، مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م)، 12: 122، تفسير البغوي، 4: 197،

محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، القاهرة، مصر (مطابع أخبار اليوم، 1997 م)، 4276.



كل حال، وهذه المكافأة تبعث في النفس البشر، وتجعلها أكثر استعدادا ونشاطا في تحقيق الهدف، ومثل ذلك قوله تعالى: {بَلَىٰ إِنَّ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا تُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ} {آل عمران: 125} فقد حفزت المسلمين رغم ضعفهم في مواجهة الكافرين، وبثت فيهم روح المواجهة، وزودتهم من الزاد المعنوي والمادي ما يكفي لجعلهم يسارعون ويثابرون في حرب الأعداء، وهو ما يحقق الهدف الاستراتيجي الذي وضعته القيادة التنفيذية، ألا وهو تحرير الخلق من كل أشكال العبودية لغير الخالق، وإطلاق الحريات ليعتقد الناس ما يريدون<sup>12</sup>.

ت- قسم لديه بعض المعوقات ولكن يطرح لها حلولاً ويشارك في الحل، وهو يختلف عن القسم الأول في كونه لا يرفض تنفيذ المأمور، ولكنه يعجز دون مساعدة، ويتميز بالمشاركة في إمكانية الحل، وهذا يجب مساعدته، كما حدث مع الذين يخافون بأجوج ومأجوج، فقد طرحوا حل إقامة السد، ولذلك ساعدتهم ذو القرنين، وعرضوا الأجر لكنه رفض وطلب مشاركتهم.

ث- قسم يفسد على الآخرين عملهم، وهم في آيات سورة الكهف يأجوج ومأجوج، وهذا القسم يجب عزله وحجسه، وعلى شاكلتهم يأتي المنافقون الذين حاولوا تبييط المسلمين عن الجهاد؛ ففضى الله بعزهم وتجنبيهم حتى لا يفسدوا على المؤمنين وحدتهم، وبذلك حمى الجيش المسلم من عامل من عوامل الضعف والفشل، فقال تعالى: {فَإِن رَّجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذِنُوا لَلْخُرُوجِ فَقُلْ لَّن نَّخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن نُّفَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْفُجُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ} [التوبة: 83] فقد عاقب القرآن المتخلفين عن الجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم بمنعهم من الخروج معه مطلقاً؛ لأنهم يفسدون على بقية الجيش عمله، ويحاولون بث الفتنة، ومنعهم من تحقيق الهدف، ولهذا لم يعطهم الفرصة لتبييط المهتم فعزهم عن الجيش دفعا لشهرهم<sup>13</sup>. وهؤلاء الذين يحاولون إفساد العمل، ويثبون الوهن أرباب منافع ومصالح، فإذا ما وجدوا منفعتهم تهافتوا كما تهافت الذباب؛ ولذلك لا ينبغي للقيادة أن تلتفت إلى رغباتهم، بل عليها أن تستمر في عزهم مهما أحواء، وهذا المنهج القرآني يدل عليه قوله تعالى: {سَيَسْأَلُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِّتَأْخُذُواهَا ذُرُوعًا تَضَعُكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَّن نَّبَعُوهَا كَذَلِكُمْ قَالِ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَيَسْأَلُونَ لَوْلَا نَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا} [الفتح: 15] وهنا تكشف الآية سوء نية ذلك الفريق، وتبطل دعواه بأن القيادة منعتهم حسداً لهم، والأمر غير ما زعموا<sup>14</sup>، فلا يستحق المناقشة وتضييع الوقت سدى.

وحتى يستطيع القائد تقسيم المرؤوسين إلى هذه الأقسام المذكورة يجب عليه القيام بعملية تقييم ومراقبة ومتابعة مستمرة للمرؤوسين، يحلل فيها تصرفاتهم، ويميز بين من يمكن تعديل سلوكه ومن لا يمكنه، وعليه أن يستخدم كل المحفزات لتعديل سلوك مرؤوسيه، كما ينبغي ألا يهمل جانب الترهيب، وقد يجدي في هذا الإطار تشجيع الناجحين ومعاقبة المتقاعسين.

#### 4. القيادة التنفيذية :

من المعروف أن تحقيق النجاح يحتاج حتماً إلى قيادة ناجحة، ولابد لهذه القيادة من صلاحيات تمارس بها عملها، وهي بحاجة إلى اللوائح والقوانين التي تنظم ذلك العمل، ولا يمكن لقيادة أن تحقق النجاح دون طاعة المرؤوسين لها، وقيامهم بالمهام الموكلة إليهم على أكمل وجه،

12 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي: 1787، محمد بن عبد الله ابن أبي زَمِين، تفسير القرآن العزيز، تحقيق: حسين بن عكاشة الكنز، محمد بن مصطفى، القاهرة، مصر (الفاوق الحديثة، 2002م)، 1: 403.

13 محمد بن محمد أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت، لبنان (دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 4: 89، محمد ثناء الله المظهري،

التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي، باكستان، (مكتبة الرشدية، 1412هـ)، 4: 276-278.

14 السابق، 9: 21.





ولذلك جاءت آيات الكتاب الكريم تنظم هذه اللوائح، وتحدد المسؤوليات، فكان الأمر بطاعة القيادة التنفيذية، والزام الرئيس والمرؤوسين بطاعة الله، فيكون الانقياد لمنهج القرآن منظماً للعمل، يحدد المهام لجميع الفئات، فتدور عجلة الإنتاج، وتبنى الحضارات في تناغم بين القيادة وتابعيها؛ وأمثلة ذلك في القرآن الكريم أكثر من أن يحتويها المقام؛ لذلك نكتفي بمثلين منها: الأول في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132] والآية هنا تحدد مرجعية المسلم في حركته نحو البناء، فتبين أن المرجعية يجب أن تكون لله تعالى، وأنه يجب تلمس الهدى في أوامره، كما يجب الانتهاء عن كل ما نهي عنه، ويمثل الرسول صلى الله عليه وسلم القيادة التنفيذية؛ فتربط طاعته بطاعة الله، وبذلك تستقيم الإدارة، وتحقق بفضل هذه الطاعة رحمة الله في الدنيا؛ فيسود الأمن المجتمع، وتتقدم الأمة بفضل سواعد أبنائها، كما تتجلى رحمته تعالى في الآخرة بفضل هذه الطاعة أيضاً، والقيادة التنفيذية هنا تتمثل في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك كان في ذكر اسمه بعد الأمر بطاعة الله توكيدا على وجوبها، وبيانا لأن طاعته من طاعة الله<sup>15</sup>. وطاعة القائد في المؤسسات الإسلامية مبنية على الاقتناع، مما يمنح خطة التشغيل أكبر فرصة للنجاح، والعكس صحيح في الأنظمة المبنية على الطاعة العمياء<sup>16</sup>.

وأما المثال الآخر ففي قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46] وفي نفس إطار الآية السابقة تدور هذه الآية الكريمة، ولكنها تزيد بيان النتيجة الحتمية لمخالفة القيادة التنفيذية، وهي الفشل وضياح القوة، ولذلك اختتمت الآية بالتوصية بالصبر على الطاعة، وتقديم مصلحة الأمة المسلمة على مصلحة الفرد ورغباته المؤقتة، فكل شيء يمكن تلافيه إلا الوحدة إذا ضاعت<sup>17</sup>.

ثم يظهر لنا دور جديد للحاكم أو القائد العام في الإدارة الإسلامية، وهو تحديد الهدف ورسم المنهجية العامة لتحقيقه، فأما الهدف فهو واضح من السياق القرآني في مواضع كثيرة في الكتاب الكريم، وهو توحيد الله عز وجل، وأما منهجية تحقيق الهدف أو استراتيجية تحقيقه فتبدأ من تعليم القيادات والتمكين حتى بيان التعامل مع النتائج النهائية إما بمعاينة المسيء بما اقترب أو بالعمو إذا كانت المصلحة العامة فيه، وترك للقيادة التنفيذية وضع التفاصيل الدقيقة لتحقيق الهدف أو ما يعرف باسم خطة التشغيل.

كما يكشف المنهج القرآني أدواراً للحاكم في شكل بديع لم تركز عليه كتب الإدارة الحديثة كثيراً، بل لعنا لا نبالغ إذا قلنا إنها لم تتوقف عنده، وهو اختبار القيادة التنفيذية قبل الشروع في اتخاذ القرارات، وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَدِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّجِدُ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ [الكهف: 86] فمنح الله تعالى ذا القرنين مساحة من الحرية، فخيره إما أن يعاقب ويبطش، وإما أن يحسن ويكرم، وبسبب ما تلقاه من تربية سوية وتدريب على المنهج لم يقع في شرك السلطة، ولم يهلك في مستنقع العجب، بل أعلن أنه سيسير على المنهج، ويحكم بالعدل، فمن أساء فسيعاقبه بما لديه من صلاحيات وفي حدودها<sup>18</sup>، ثم يخول أمره إلى القيادة العليا صاحبة المنهج لتقرر العقوبة النهائية التي يستحقها، فقال: ﴿... أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا﴾ [الكهف: 87]، ويتحقق من هذا الاختبار مصلحتان هامتان جداً: أولاهما، التأكد من فهم القيادة التنفيذية للغرض الذي جاءت من أجله، والأخرى التأكد من عدل القيادة التنفيذية عند التطبيق ليكون القرار في قمة الشفافية، لا يخضع لأهواء ولا لمصالح متضاربة.

## 5. الرقابة المستمرة :

لعل أهم ما يتميز به المنهج القرآني أنه يجعل من كل إنسان رقيباً على نفسه، وأنه يوجه المؤمنين إلى محاسبة أنفسهم دائماً، وهذا ما يمكن أن نسميه بالرقابة الذاتية، لكن القرآن لا يغفل ما يمكن أن نعتبره دور الحاكم الذي يتولى تعيين القيادة التنفيذية، فقد رسمه في صورة بديعة (كذلك وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا) [الكهف: 91] لتدل على دور الرقابة المستمرة لأداء القيادة التنفيذية ويجعل القيادة التنفيذية في حالة مساءلة

<sup>15</sup> محمد بن يوسف الأندلسي أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تحقيق: صديقي محمد جميل، بيروت، لبنان، (دار الفكر، 1420 هـ)، 3: 341.

<sup>16</sup> طارق السويدان، صناعة القائد، السعودية (دار الأندلس الخضراء، بدون تاريخ)، 80: 87.

<sup>17</sup> تفسير ابن كثير، 4: 63.

<sup>18</sup> إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الحلوي الإستانبولي، تفسير روح البيان، القاهرة، مصر، (دار إحياء التراث العربي، 2002 م)، 5: 293.



مستمرة عن قراراتها وأفعالها، في ما تفعل مكتوب ومخطط له، أو معلوم بالمراقبة<sup>19</sup>، والعلم والإحاطة هنا يستغرقان ما يفعله وما يمتلكه<sup>20</sup>. وكذلك يؤسس القرآن لهذا المبدأ في قوله تعالى: { وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [التوبة: 105]، فالآية واضحة في استمرارية المراقبة والحساب، وليست المراقبة على الأفعال فقط، فاللفظ الواحد قد يدمر العمل، وقد يفسد روح الفريق، ويعطل الإنتاج والإنجاز، ولذلك قال تعالى: { مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَبِيدٌ } [ق: 18]، وليست هناك قاعدة أدل على حساسية ميزان المراقبة والمحاسبة في القرآن الكريم من قوله تعالى: { يُؤَمِّدُ يَصُدُّ النَّاسَ أَشْتَاتًا لِيُزُوا أَعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ } [الزلزلة: 6 - 8] ويظهر لنا مما سبق واجبات من يقوم بتعيين القادة والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- أ- تمكين القيادات التنفيذية داخل المؤسسات ومنحهم القدرة على التصرف.
- ب- تقييم درجة معرفتهم المطلوبة لتحقيق الأهداف المرسومة وإمدادهم بالمعارف اللازمة لذلك.
- ت- تحديد الأهداف بدقة ووضع استراتيجية تحقيقها.
- ث- اختبار القيادات قبل الشروع في التنفيذ
- ج- الرقابة المستمرة على أداء القيادات التنفيذية للتأكد من سير العمل وفق المنهج الموضوع وضمان شفافية وعدل القرارات المتخذة من جانبهم.

والرقابة هنا تشمل نوعيها المعروفين في علم الإدارة الحديث، فتشمل الرقابة السابقة، وهي تختص بمتابعة سير العمل، والتدخل السريع لإصلاح الخلل، والرقابة اللاحقة، وهي تختص بالتحقيق فيما قد يقع من اتهامات، وتفصل في النزاعات.

#### المبحث الثاني: صفات ومهارات القيادة التنفيذية في المنهج القرآني:

ويوضح لنا القرآن جانباً آخر وهو سمات وسلوك ومهارات القيادة التنفيذية وتتلخص فيما يلي

#### 1. الأمانة

وقد جعلها القرآن الكريم صفة من أهم صفات الأنبياء فقال تعالى: { أُنبِئْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ } [الأعراف: 68]، وكذلك ذكرها كسبب من أسباب التعيين في المناصب الإدارية العليا فقال تعالى: { وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ } [يوسف: 54] فلولا الأمانة ما حكمه فرعون في مقدرات الناس، ولما جعله وزيراً للمالية في وقت الأزمة التي كادت تعصف بالدولة، كما جاءت في النص القرآني كصفة مهمة من صفات الأزواج، فقال تعالى: { قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ } [القصص: 26] ، فقد ذكرت ابنة شعيب عليه السلام أن أهم سببين لاختيارها موسى عليه السلام ليكون زوجها لها قوته وأمانته.

2. الأخذ بأسباب العلم : لم يكتف القرآن بتحديد العلم فقط كصفة قيادة و لكنه أتبعه بضرورة العمل بهذا العلم و الأخذ بأسبابه ففي معرض الحديث عن ذي القرنين قال تعالى: { فَأَتْبَعَ سَبَبًا } [الكهف: 85] وهذا يدحض نظرية العلم قوة، فالعلم لن يكون قوة إلا إذا تم استخدامه وتطبيقه لصالح المؤسسات. ومن الملاحظ تكرار (أَتْبَعَ سَبَبًا) ثلاث مرات فدللت على

<sup>19</sup> محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، القاهرة، مصر (دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ)، 5: 91.

<sup>20</sup> جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق، عبد الرزاق المهدي، بيروت، لبنان، (دار الكتاب العربي، 1422 هـ)، 3: 108.



ضرورة الأخذ بالأسباب في كل خطوة وتوظيف العلم لتحقيق الأهداف، ومع أن ذا القرنين لا ينطلق من منطلق الوحي إلا أنه يدرك الصواب، ويحسن الاختيار، ويتقن اتخاذ القرار بفضل العلم والعقل البشريين، فسلامة القلب والاعتماد على العلم بعد الله يوصلان إلى الهدف، ويحققان المطلوب<sup>21</sup>، وهذا العلم الذي طبقه ذو القرنين أمكنه من الوصول إلى تأسيس دولة قوية، تركت ميراثاً كبيراً للبشرية، فكانت دولته نموذجاً تطبيقياً للعلم الذي تلقاه<sup>22</sup>. وهذا العلم هو الذي جعل يوسف عليه السلام يتحمل المسؤولية في الظروف الصعبة التي تمر بها الدولة، فلم يكن طلبه لمنصب من أجل الجاه والسلطان، فأهل المناصب وأرباب الملك يتهبون منه وقت الأزمات الكبرى، ولكن العلم مع اليقين جعله يقول: {قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ} [يوسف: 55] فهي شجاعة من يوسف أن يستوزر الملك، وفهم إداري ناضج لأنه لا يستطيع تنفيذ السياسات الاقتصادية التي تنفذ البلاد والعباد دون صلاحيات تحول له ذلك<sup>23</sup>.

3. **الانضباط والالتزام بالمرجعية:** وقد كان القرآن الكريم واضحاً في هذا الشأن، فوضع له قواعده، يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ} [المائدة: 67]، فالأمر هنا يوجب الالتزام بالهدف المرسوم، ويدعو لبذل كل الجهد لتحقيقه، كما إن القيادة وفق منهج واضح المعالم قائم على نظرية الثواب والعقاب ولا يترك الناس لهوهم، فالقرآن يحدد مهمة الرسول في التبليغ، ويأمره بالالتزام بالمهمة، ويدعمه ويضمن قلبه بأن الله يعصمه من الناس أن ينالوه بسوء<sup>24</sup>، ولا يصح الطعن في هذه الآية بما وقع لرسول الله من أذى قبل نزولها، فسورة المائدة من أواخر ما نزل من القرآن، وبذلك يكون الوعد نافذاً بعد نزولها<sup>25</sup>، والآية تقرر أهمية الالتزام الكامل بأوامر المرجعية، فالأمر الصريح وتأكيده يدلان على أن ترك بعض التبليغ كترك الكل<sup>26</sup>، فلا يجوز للسلطة التنفيذية تنفيذ جزء من أوامر المرجعية وترك الآخر، بل عليها الالتزام بالكلية.

4. **العدل:** الحكم بين الناس بالعدل مبدأ يكفل راحة وطمأنينة الرعية والمرؤوسين و من شاكلهم فالظالم يؤخذ علي يديه لتستقر الحياة و يأمن الناس { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا } [النساء: 58] فالآية واضحة في وجوب العدل، ومثيلاً لها في القرآن أكثر من أن نسردها هنا، ولكن مجموعها يؤكد وجوب تحقيق العدالة بين الناس جميعاً، وقد جمعت الآية المؤكدة اللفظية، والدلالات المعنوية لتأكيد الأمر بتحقيق العدالة، وفيها دليل على أن كل من تولى أمراً إدارياً فهو يحكم بين الناس به، وعليه أن يحكم بالعدل، وإلا تعرض لغضب العزيز الجبار<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> عبد الكريم بونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، القاهرة، مصر، (دار الفكر العربي، 1970م)، 8: 698 .

<sup>22</sup> السابق، 8: 701.

<sup>23</sup> محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي: 4431، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، بيروت، لبنان، (مؤسسة الرسالة، 1423هـ)، 400.

<sup>24</sup> أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، تفسير الماوردي (النكت والعيون) تحقيق: عبد الرحيم، السيد بن عبد المقصود، بيروت، لبنان، (دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 2: 53 .

<sup>25</sup> محمد بن ثناء المظهري، التفسير المظهري، 3: 144.

<sup>26</sup> أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، القاهرة، مصر، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1946 م)، 6: 158.

<sup>27</sup> محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة، زهرة التفاسير، القاهرة، مصر، (دار الفكر العربي، 1980م)، 4: 1724.



5. **التحفيز لإيجاد العمل** : شكر من أحسن عمله يكون حافزا له علي الإجابة و الصلاح<sup>28</sup> و قد يكون أيضا بتذكيره بمرود هذا العمل عليه في الدنيا أو الآخرة {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة: 261] فمن أنفق حبة في سبيل الله ترد إليه أضعافا مضاعفة، ولأن الخالق يعلم فطرة الإنسان فإنه يرغبه في عمل الخير بمضاعفة الأجر، ثم تؤكد الآية مبدأ المضاعفة بلا حساب فتختتم بصفتين يضمنان للمنفق الجزاء الأوفر، فعطاء الله عن سعة غير محدودة، وعلمه الذي لا يغيب عنه مثقال ذرة، يجعلان الراغب في الاستثمار على ثقة من المكسب الجزيل، وينفيان المخاطر فلا تضيع الأصول<sup>29</sup>. {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا} [النساء: 40] فالآية تستنفر طالبي الفوز، وتشوقهم إلى عظيم الأجر، وتؤكد أنهم لن يظلموا ولو مثقال ذرة، وسوف يضاعف الله لهم الجزاء أضعافا غير محدودة بعدد<sup>30</sup>. وهنا يلي المنهج القرآني حاجة من أهم حاجات النفس البشرية، ألا وهي الشعور بالتقدير والأهمية، وهي حاجة تركز عليها العلوم الإدارية الحديثة<sup>31</sup>.

6. **الطاقة والحيوية** : القائد الناجح هو الذي يجوب نطاق عمله باستمرار، و لا يجلس في مقر قيادته ينتظر من ينقل إليه الأخبار، و لذا طاف ذو القرنين في أرجاء ملكه شرقا و غربا ليحقق ما أراد الله منه باستخلافه علي الأرض، كما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَرْبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا...} [الكهف: 86] وقوله تعالى: {حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبِيلًا} [الكهف: 90]، فهو قائد يصلح ويجول الأرض من مشرقها إلى مغربها، يجمع أصول الحضارة، ويؤدي دوره المكلف به في حيوية ونشاط<sup>32</sup>. وهو قائد يتفقد حال رعيته، ويتأكد من وجودهم على رأس عملهم، ويتبين ويستفسر في حال غياب أحدهم بغير إذنه، ثم إنه لا يصدر العقوبة في حال وجد ما يوحي ظاهره بمخالفة التعليمات، بل يترث ويطلب الاستيضاح لمعرفة الحقيقة قبل أن يظلم<sup>33</sup>، ومن أجمل النماذج في هذا الإطار قوله تعالى: {وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ} [النمل: 20]، فهو يتفقد ويحاسب لكنه لا يظلم، ولذلك قالوا: "إن المملكة تحب بالسوء، وتعلم بالعدل، وتثبت بالعقل، وتحرس بالشجاعة، وتساو بالرياسة"<sup>34</sup>.

7. **التواصل و الاستماع للشكوى**: فالقيادة التنفيذية في حالة تواصل مستمر مع من فوقها ومن تحتها، فالقائد لا بد من تبرير قراراته بمنتهى الشفافية لمن هم فوقه حتى يظهر من بيانه عدله والتزامه بالمنهج، فقال: {قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعْدِبُهِ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيَعْدِبُهُ عَذَابًا نُكْرًا\* وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا} [الكهف: 87]، ويستنبط من هذا الموقف رفع التقارير المستمرة عن أداء العمل وتحقيق النتائج، فإن الكنتبة يكتبون كل ما يقوم به المكلفون

<sup>28</sup> Bayram Çınar, "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker'", *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020): 244-266; Bayram Çınar, "Mu'tezile'nin İslam Siyaset Anlayışı: "El-Emru Bi'l-Ma'ruf Ve'nehyu Ani'l-Münker", *Academic Knowledge* 3/2 (2020): 95-109.

<sup>29</sup> أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، محيي السنة، معالم التنزيل، تحقيق: النمر، محمد عبد الله، ضميرية، عثمان جمعة، الحرش، سليمان مسلم، القاهرة، مصر، (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997 م)، 1: 324، 325.

<sup>30</sup> أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: المهدي، عبد الرزاق، بيروت، لبنان، (دار إحياء التراث العربي، 1407 هـ)، 1: 511، 512.

<sup>31</sup> طارق السويدان، صناعة النجاح، الكويت (دار الأندلس الخضراء، بدون تاريخ)، 145: 152.

<sup>32</sup> وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط، دمشق، سوريا، (دار الفكر، 1422 هـ)، 2: 1450.

<sup>33</sup> السابق، 2: 1872.

<sup>34</sup> عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي العاني، بيان المعاني، دمشق، سوريا، (مطبعة الترقى، 1965 م)، 2: 317.



إما لهم وإما عليهم، وترفع هذه الكتب إلى الخالق سبحانه رغم علمه بما لتكون دليلاً عليهم، ثم يحاسب كل بعمله صغيراً أو كبيراً، كما يبين الموقف ذاته واحدة من مهارات التواصل وهي حسن الاستماع للناس وكسر كل الحواجز التي قد تعيق هذا الاتصال، فقد كان هؤلاء القوم لا يفقه أحد كلامهم، ولا يفقهون هم كلام أحد بحسب ما جاء في القراءات المتواترة (يُفْقَهُونَ) بفتح الباء والقاف وقرأ حمزة والكسائي (يُفْقَهُونَ) بضم الباء وكسر القاف، والمعنى أنهم لا يحسنون أن يعبروا عن أنفسهم فيفهموا غيرهم مقودهم، أو لا يحسنون فهم الآخرين<sup>35</sup>، لابد للقائد الناجح من فتح قنوات اتصال بينه وبين من هو مسؤول عنهم وأن يستمع إليهم على كافة درجاتهم وطوائفهم وأن يكون الاتصال مباشراً دون عائق وهذا هو النموذج القرآني في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا\* قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا\* قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا\*﴾ [الكهف: 93، 95]

8. **غلق باب الكسب غير المشروع** : فلا يحق للقائد أخذ أجر على عمل مكلف به إلا ممن كلفه بالعمل فلا يقبل هدية أو عطية بسبب منصبه أو ما مكنه الله له ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالِ اللَّهِ حَيْرًا مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِمَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ [النمل: 36] لقد كان رفض سليمان عليه السلام الهدية، وفضله الشديد على من جلبوها يعبر عن علو الغاية وشفها، ورفضه أن تدنس بشيء من متاع زائل، وهذا لا يفرح به إلا البسطاء فاقدوا الهوية والرؤية، وهو ما لا يليق بالقيادة الحكيمة<sup>36</sup>، وهذا موقف يمر عليه الكثيرون مروراً عابراً، لكنه يرسم مجموعة من الصفات الأخلاقية في القائد عندما يعرض عليه رعيته مكسباً دينوياً مقابل القيام بعمل لهم فيرفض رفضاً قاطعاً، ويفضل ثواب الله عليه ﴿قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا\* قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا\*﴾ [الكهف: 94، 95] فلم يطلب منهم أجراً، ولم يقبل منهم جعلاً؛ فقال " ما مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ ما جعلني فيه مكيناً من كثرة المال واليسار، خير مما تبدلون لي من الخراج، فلا حاجة بي إليه"<sup>37</sup> وهذا قمة الترفع، وعزة المؤمن، وصفة من صفات القائد الناجح، فالقائد الحق هو من لا يستغل حاجات رعيته وينهب ثرواتهم بحجة أنه يقوم على رعايتهم وتحقيق مصلحتهم. ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَيُهَادُهُمْ ائْتَدَهُ قُلٌّ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 90] فقد اقتدى قائدنا الرسول صلى الله عليه وسلم بكل من جاء قبله من الأنبياء وهم قادة أقوامهم إلى الخير في ترك طلب الأجر على ما يقدمونه من إنقاذ لهم من الهلاك، وإرشاد إلى النجاة<sup>38</sup>.

9. **الإحساس بالمسئولية** : عندما يشعر القائد بالمسئولية تجاه من يقودهم فإن هذا يكون دافعاً لتحقيق مصالحهم دون التكبس من وراء ذلك ففي موقف ذي القرنين السابق دليل على ذلك، ومن مثل ذلك موقف موسى عليه السلام عند الرجفة، قال تعالى: ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَإِيَّايَ أَهْلَكْنَا بِمَا فَعَلْنَا السُّفَهَاءَ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ [الأعراف: 155] فقد خاف موسى عليه السلام من عموم العقوبة، وحلول الهلاك بسبب ما طلبه سفهاء قومه من رؤية الله كشرط للإيمان، فاستغفر عنه، يحاول بذلك إنقاذ مرؤوسيه ومخاطبيه بالدعوة، فهو حرص القائد على حماية أتباعه ونجاتهم<sup>39</sup>.

35 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي، (المتوفى: 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، بيروت، لبنان، (دار القلم، 2005)، 3130، أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف، 2: 746.

36 محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، 10: 5453.

37 أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف، 2: 747.

38 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي، مفتاح الغيب، بيروت، لبنان، (دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 13: 58.

39 عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام، تفسير العز بن عبد السلام (تفسير القرآن)، بيروت، لبنان (دار ابن حزم، 1996م)، 1: 506.



10. **نصرة المظلوم** : نصر المظلوم واجب لا يحتاج إلى مقابل. { ... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُضْرَمُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا } [الإسراء: 33] فسر النصر هنا على أن من قتل فقد نصر دمه بإهدار دم القاتل، كما فسر على أن المنصور هو ولي المقتول بتسليطه على القاتل، إن شاء قتل، وإن شاء عفا عنه وقيل الدية<sup>40</sup>. وقد يفهم البعض أن نصر المظلوم تعني نصرة المسلمين وحدهم، ولذلك نرى القرآن الكريم لا يكتفي بعموم اللفظ في الدلالة على الاستغراق، بل يذكر نموذجاً لم يسبق إليه فقال تعالى: { وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ } [التوبة: 6] فالآية لا تكتفي بإجارة المشرك إن طلب الجوار، بل تلزم قائد الدولة المسلمة ممثلاً في الرسول بحمايته ونصحه وإرشاده ابتغاء وجه الله، وأداء للرسالة، فإن رفض الإيمان وأصر على الشرك فعلى رئيس الدولة أن يؤمنه حتى يصل إلى دياره، فلا يلحق به ضرر لا من القيادة ولا ممن يعملون تحت إدارتها<sup>41</sup>، وهذا الحكم ليس منسوخاً فيستمر تطبيقه إلى يوم الدين<sup>42</sup>.
11. **التزام العمل الجماعي** : وهذا بين في قوله: { قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا } [الكهف: 95] فرض الأجر وطلب العمل الجماعي المتعاون لتحقيق الهدف<sup>43</sup>. بل نجد نموذجاً تفاعلياً غير مسبوق، فقد وقع في ميدان الحرب، ولذلك ارتبط نجاحه بالعمل الجماعي، فقال تعالى: { وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَأْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا } [النساء: 102] فالآية تعلم المسلمين درساً في التخطيط الاستراتيجي، وترسم لهم طريق التعاون والعمل بروح الفريق لتحقيق الأهداف الدنيوية والمكاسب الأخروية، فالعمل بهذا الشكل يحقق لهم الوحدة والقوة والفوز على الأعداء كأهداف دنيوية، ورضوان الله بتعبدهم له في كل حال، وهو غاية المطاف<sup>44</sup>.

12. **التوظيف الأمثل للطاقات البشرية** : فلقد وظف ذو القرنين طاقات القوم فيما يحسنون و طلب إليهم العون بالقوة و ليس بالمال أو العلم. ووظف نوح عليه السلام الطاقة البشرية في صناعة السفينة. وكذلك أحسن يوسف استخدام العنصر البشري لمواجهة المجاعة، فاستخدمهم في الزراعة، وعلمهم كيفية التخزين، كما علمهم الاقتصاد في فترة الاستعداد للمجاعة<sup>45</sup>، { وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ \* قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ } [يوسف: 54، 55]، وحسن استخدام هذه الصفة يجعل العمل المنجز ذا قيمة، فسوف يكون المنتج جيداً مناسباً وبأقل تكلفة، مما يجعله مطابقاً لمعايير النجاح في علم الإدارة الحديث<sup>46</sup>.

40 محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، 17: 443.

41 السابق، 14: 138.

42 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، بيروت، لبنان، (دار الفكر، 2011)، 4: 138.

43 أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، تفسير النسفي، تحقيق: مروان محمد الشعار، بيروت، لبنان، (دار الفنايس، 2005)، 2: 320.

44 علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشبيحي أبو الحسن الخازن، كتاب التاويل في معاني التنزيل، بيروت، لبنان، (دار الكتب العلمية، 1415 هـ)، 1: 422-420.

45 عبدالله شحاتة، تفسير القرآن الكريم، القاهرة، مصر (دار غريب للنشر والتوزيع، 1999م)، 4: 2335.

46 إبراهيم الديب، مدير المستقبل مدير القرن الواحد والعشرين، المنصورة، مصر، (مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2006 م.)، 147: 147.



13. **وضوح التعليمات و الأوامر:** لا بد أن تكون التعليمات الصادرة من القيادة جلية بينة، وهو ما يسمى خطة التشغيل المحكمة، فلقد كان ذو القرنين محمدا فيما يطلبه و واضحا وضوحا شديدا كما في قوله: { أَتَوْنِي زُيْرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا } [الكهف: 96] كما كان يوسف عليه السلام واضحا في خطته لإنقاذ الناس من المجاعة، فقال: { قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ } [يوسف: 47]
14. **استغلال الموارد المتاحة:** فلقد استخدم ما لديهم من مواد مثل الحديد و النحاس و غيرها ليحقق النتائج المرسومة بالموارد المتاحة في دمج عجيب لمبدأ الكفاءة في استغلال المتاح مع الفاعلية في تحقيق أفضل النتائج. كما استخدم يوسف الأرض والماء المتاح للزراعة والأيدي العاملة ليحقق النجاح ويصل إلى الهدف، وكذلك نجد نوح عليه السلام يستخدم الموارد المتاحة لديه من الأخشاب لصنع السفينة وإنقاذ الحياة بعد الطوفان.
15. **التعليم و التوجيه:** فلقد علمهم ذو القرنين كيفية بناء سد منيع، وكذلك علم يوسف العاملين تحت إمرته طريقة إبداعية في تخزين المحاصيل فقال: { ...فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ } [يوسف: 47]، وقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ في إدارة الدولة، حيث وجد أن المسلمين يعتمدون على شراء أسلحتهم من غيرهم، فأرسل اثنين من أصحابه ليتعلموا صناعتها، ويحقق الهدف الاستراتيجي للدولة المسلمة في الاعتماد على إنتاج سلاحها بيد أبنائها<sup>47</sup>.
16. **التدريب على رأس العمل:** أشرك ذو القرنين مرؤوسيه في العمل ليكون التعليم واقعا عمليا ملموسا و ليس نظريا، كما فعل يوسف عليه السلام نفس الشيء، فكان دوره التوجيهي لهم ليعملوا بأنفسهم.
17. **استخدام القوة في التعمير و الإصلاح:** فالقرآن الكريم جاء لإصلاح العالم، ولذلك يوجه الطاقات للعمل والبناء، ويكون قصد المسلم أن يتعبد الله بذلك، فيقول تعالى: { الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ } [الحج: 41] فالآية تمتدح أصحاب النبي خاصة، وأمتة عامة بسبب صلاح نواياهم، واستخدامهم القوة في الإصلاح والتعمير، وليس في الإفساد والتدمير، فعندما يتمكن المؤمنون يقدمون الخير للناس عامة، ولا يخصصون به المسلمين<sup>48</sup>، ومن أبرز المواقف التاريخية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما فعله عندما طلب رهبان القدس أن يأتي بنفسه ليسلموه مفاتيح المدينة، فحافظ على حياتهم، وحملهم ممتلكاتهم، ومنحهم حريتهم في العبادة والاعتقاد، وقد رأينا عمر يقوم بما لم تفعله أكثر المدنيات تشدقا بحقوق الإنسان، فقد أورد ابن زنجويه "أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ مَرَّ بِشَيْخٍ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، يَسْأَلُ عَلَىٰ أَبْوَابِ النَّاسِ، فَقَالَ: مَا أَنْصَفْنَاكَ إِنْ كُنَّا أَحَدْنَا مِنْكَ الْجَزِيَّةَ فِي شَبَابِكَ، ثُمَّ صَبَّغْنَاكَ فِي كِبَرِكَ. قَالَ: ثُمَّ أَجْرَىٰ عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مَا يُصْلِحُهُ"<sup>49</sup> فرض راتبنا شهريا من بيت مال المسلمين لمسن يهودي، فكان تصرف القائد عمر درسا يدرس إلى يوم القيامة.
18. **إدارة المخاطر وتحقيق المطلوب بأيسر الطرق و أقل خسارة ممكنة** فلقد كان يمكننا لذي القرنين أن يقاتل بأجوج و مأجوج و لكنه فضل عزلم و دفع شرهم بأبسط الطرق.

<sup>47</sup> محمد كرد علي، الإدارة الإسلامية في عر العرب، القاهرة، مصر، (مطبعة مصر، 1934م)، 20.

<sup>48</sup> جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، المملكة العربية السعودية، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 2003م)، 3: 480.

<sup>49</sup> أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني ابن زنجويه، الأموال، تحقيق شاعر ذيب فياض، السعودية، (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986م)، 1: 169.



19. **التواضع و رد الفضل لله :** التوفيق من الله و علي كل قائد ناجح في مؤسسته أن يعلم أنه لولا توفيق الله له ما كان لينجح و لذلك قال ذو القرنين: { قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا } [الكهف: 98] كما أنه على كل قائد ناجح أن يرد الفضل إلى أهله وألا ينسب لنفسه ما ليس له.

20. **القيادة البناءة:** يوجه القرآن الكريم القادة ليكونوا مبدعين في البناء، بعيدين بقدر الإمكان عن الهدم، ويقدم لنا نموذج ذي القرنين الذي آتاه الله كل وسائل القوة من أبرز الأمثلة على ذلك، فقد اشتكى له القوم بأجوج ومأجوج، فلم يقدم الهدم والقتل، بل اكتفى بعزلهم ومنع ضررهم، ووجه طاقات مرؤوسيه إلى البناء، وعلى النقيض من ذلك فإن أعظم أنواع البلاء الذي يمكن أن تتبلى به أمة هو قائد يدمر حضارتها، ليبقى في موقع القيادة، ومن أبرز النماذج المنفرة التي رسمها القرآن لهذا النوع من القيادات نموذج فرعون، وفي يومنا هذا ما أكثر الفراغنة الذين يدمرون بلدانهم، ويقتلون رعاياهم، ويحطمون آمال الأجيال القادمة لا لشيء إلا من أجل الكرسي.

### المبحث الثالث: علاقة المرجعية بالقيادة:

يلحق بنا الكتاب الكريم في رسم بعد آخر وهو العلاقة بين المرؤوسين والقيادة فقد أعطى المرؤوسين حقوقاً كمعاملتهم بالعدل ووجوب بيان أهداف وجودهم قبل محاسبتهم عليها وحقهم في التواصل المباشر مع قادتهم وتنفيذ رغباتهم إذا كانت تحقق أهداف القيادة المرسومة مسبقاً وتدريبهم على الأعمال الجديدة وكما أعطاهم حقوقاً فرض عليهم واجبات وهي ضرورة اتباع الخطة المرسومة لتحقيق الأهداف التي جاءوا من أجلها وإلا سوف يتم استبعادهم من المؤسسة على الفور وهذا جلي في قوله تعالى: { قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا } [الكهف: 87] ولأن الهدف من الوجود هو عبادة الله وتوحيده عز وجل كان الواجب بيان ذلك للناس كلهم فمن أصر بعد ذلك على كفره وعناده وجب استبعاده من الأرض كلها بالقتل، وهنا إشارة إلى ضرورة إنهاء خدمة الموظفين الذين تم تدريبهم وتوجيههم ومع ذلك لديهم إصرار على عدم تحقيق أهداف مؤسستهم فوجب إنهاء خدمتهم واستبدالهم بغيرهم، وهو يبطط مهام الرؤساء والمرؤوسين، ويضع القواعد الحاكمة للعلاقة بينهم.

يرسم القرآن الكريم علاقة المرجعية بالقيادة بتحديد مهام الجهة التنفيذية وهي تلخص في إطارين رئيسين:

**أولهما:** التعليم، وهو رأس كل شيء، وبدونه لا تصلح قيادة، ولا ينجح عمل، فالجاهل يتخبط في غياهب جهله، بينما ينير العلم درب صاحبه، يقول عز وجل {...وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا } [الكهف: 84] قال ابن عباس: "من كل شيء علماً يتسبب به إلى ما يريد. وهنا يظهر دور جديد لمن يعينون القادة وهو تعليمهم ما يحقق أهداف وجودهم على رأس هذه المؤسسات فرمما يكون القائد على علم في مجالات شتى، ولكنه لم يتعلم بعد ما يحقق به النتائج المرجوة منه، ويستوجب تعليم القادة أن يكون قد تم تقييم درجة علمهم الحالي، وتحليل فجوة المعرفة المستهدفة لتحقيق النتائج المطلوبة، وبهذا تتحقق أهداف العملية التعليمية، وإنما لنجد في قصة موسى عليه السلام مع الخضر نموذجاً لا يداني في ذلك، فإن موسى النبي لا يمكنه أن يسكت على منكر يراه، وأعمال الخضر في فترة مصاحبة موسى له ظاهراً منكر، ولكن القصة تسلط الضوء على هدفين رئيسيين لهذه الصحبة، أولهما أن يتعلم موسى الصبر، وأن يتقن السيطرة على جوارحه، والآخر أن يستقر في وجدانه أنه ليس بأعلم أهل الأرض، نعم ليس كذلك رغم أنه نبي، فالعلم من الله يعلمه من يشاء. {وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ } [النور: 55] فالإيمان هنا علم لا محالة، وقد صرح به القرآن في مواضع كثيرة منها قوله تعالى: {فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...} [محمد: 19] وتطبيقه عمل به، فمن تعلم وطبق علمه الذي علمه الله فقد استحق وعد الله له بالتمكين، وبالعلم والعمل وتمكين الله لعباده يتحقق لهم أهم ما يمكن أن يرحوه الناس، ألا وهو الأمن، فلا يمكن لمن فقدته أن ينجح في البناء والتعمير، ولا يستطيع أن يسهم في الحضارة الإنسانية مادام مطارداً غير آمن ولا مستقر.





والآخر التمكين: وهو من أهم وسائل النجاح في الإدارة، ورغم أن التمكين قد ذكر في سياق قصة ذي القرنين قبل التعليم فليس مقدما عليه، فلا يمكن المرجعية تريد النجاح أن تمكن الجهلاء في شؤون الحياة، ثم تنتظر النجاح، ولا يستساغ أن تقول سوف نعلمهم لاحقاً، فليس للعلم فائدة بعد فوات الأوان، وإذا كان هذا هو منطق العقل البشري القاصر فلا يمكن أن يكون المخلوق أحكم من الخالق، ومن تصور هذا فالخلل في تفكيره لا محالة، والمتبع لأسلوب القرآن الكريم يجد العلم دائماً مقدما على العلم، ويجد أن العمل بدون غير مقبول، ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: 84] والتمكين توطيد الملك وتحديد معاملة وإخضاع الأسباب وإعطاء القيادة المقدرة على التصرف وهو دور يغفله كثير من مجالس الإدارات عندما يضعون قيادات مقيدة التصرف، ويلزمونها إدارات خارجة عن السيطرة، ثم يطالبون القيادات بالنتائج المرجوة من العمل، وهو عبث لا ينم عن علم أو خبرة

#### المبحث الرابع: تقييم النتائج كعمل إداري :

تعتبر مرحلة تقييم النتائج أهم مراحل العملية الإدارية، حيث تقوم الإدارة الناجحة بتحليل النتائج وتقييمها، ولا بد أن يكون هذا وفق أسس علمية، لتحديد درجة النجاح، ومداه، وتناسب المدخلات مع المخرجات، وعلى أساس ذلك تحكم بنجاح العمل أو فشله، وتحدد سبب الفشل إن وجد لتلافاه، وأسباب النجاح لتعززها.

ومرة أخرى ينتقل بنا القرآن ليعلمنا كيفية أداء الأعمال وقياس النتائج فعلية إقامة السد تضمنت كافة معاني الجودة الشاملة ولم تقف عند هذا الحد بل تعدته إلى تقييم النتائج وفقاً لمبدأ الإدارة بالنتائج ولنستعرض معاً كيف، فقد قال سبحانه وتعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا \* قَالُوا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا \* قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا \* آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا \* فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا \* قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ [الكهف: 93 - 98]

وهنا نرى قواعد الجودة الشاملة وقد تمثلت فيما يلي:

1. الإيفاء بمتطلبات العملاء (المؤوسين) في عزل بأجوج ومأجوج.
2. عمل الشيء بطريقة صحيحة من أول مرة.
3. عدم وجود أخطاء في الناتج النهائي (الردم) وملاءمته للغرض الذي صنع من أجله.
4. التزام القيادة بالإشراف على العمليات التشغيلية لتحسين الأداء فقد أشرف ذو القرنين بنفسه على عمل الردم.
5. الابتكار فلقد قام ذو القرنين بتقديم حل علمي مبتكر لعمل الردم.
6. تكوين فرق العمل وتدريب العاملين على رأس العمل فلقد قام ذو القرنين بتدريبهم على كيفية عمل الردم خطوة بخطوة تدريباً عملياً وافياً

والقرآن الكريم يقدم لنا نماذج لهذا التقييم، بأسلوب جميل، ودقة متناهية تعجز عنها النظريات البشرية الحديثة، فإذا رجعنا إلى قصة ذي القرنين وجدنا أبرز هذه النماذج، فلقد كان لدينا مدخلات (موارد بشرية وإمكانات) أدت بنا إلى مخرجات (الردم) ونتيجة واضحة وهي عزل المفسدين وحبسهم، ولكن لا بد من تقييم لهذه النتيجة، هل هي نتيجة قصيرة المدى أو متوسطة المدى أو بعيدة المدى ولكي نستطيع تحديد ذلك كان



## Business Administration in the light of the Holy Quran (إدارة الأعمال في ضوء القرآن الكريم)

لا بد لنا من وجود مؤشرات أداء تقيس هذه النتائج المتوقعة وتبين لنا اتجاهات التغيير مع المراحل الزمنية المختلفة وتحدد لنا مصدر البيانات، وهذا ما نعرضه بشكل موجز في الجدول التالي:

مصدر البيانات	مؤشر الأداء	مدى النتائج
التجربة	تسلق الردم- فشلت كل محاولاته	المدى القصير
التجربة	ثقب جدار الردم- فشلت كل محاولاته	المدى المتوسط
الوحي	هدم جدار الردم- غير ممكن إلى يوم القيامة	المدى البعيد

### جدول 1

وفي قصة نوح عليه السلام نجد النموذج الثاني لهذا التقييم، والجدول التالي يوضحه:

مصدر البيانات	مؤشر الأداء	مدى النتائج
التجربة	محاولات التثييط- فشلت كل محاولاته	المدى القصير
التجربة	النجاة من الغرق- نجحت في الصمود أمام الأمواج المتلاطمة	المدى المتوسط
التجربة	الوصول الآمن- نجحت بالاستواء على الجودي	المدى البعيد

### جدول 2

وتأتي قصة يوسف عليه السلام لتقدم لنا نموذجاً رائعاً لهذا التقييم، كما هي موضحة في الجدول التالي:

مصدر البيانات	مؤشر الأداء	مدى النتائج
التجربة	إنتاج ما يكفي من الطعام- نجحت خلال سبع سنوات	المدى القصير
التجربة	المحافظة على المنتجات- نجحت بحفظها في سنا بلها	المدى المتوسط
التجربة	إنقاذ الناس من خطر المجاعة- نجحت بتوفير ما يكفي في سنين المجاعة	المدى البعيد

### جدول 3

وهذه النماذج الفريدة يقدمها القرآن للقيادة مشتملاً على قواعد الحوكمة وسلوكيات ومهارات القيادة التنفيذية، كما يحدد مسؤوليات المرؤوسين وحقوقهم، وكيفية تعامل كل من الرؤساء والمرؤوسين مع بعضهم البعض، ويكشف العلاقات الحاكمة لهذا التعامل، فيصّب ذلك كله في إطار جودة شاملة تحقق الأهداف المرجوة وتقيس النتائج.

ولقد كانت هذه النماذج فريدة لم يأت بها أحد من الأولين، وحتى في العصر الحديث فإننا نجد أن النماذج البشرية في هذا الإطار تتخبط، وتعتمد على التجربة والخطأ، كما كانت على درجة من الشمول تجعل من الممكن تطبيقها على مستوى العالم كله، فتطبيقها على مستوى الأمم ونجاحه يجعله أيسر وأسهل فيما هو أصغر مثل المؤسسات والشركات، كما تمتاز بالواقعية، فليست نظرية قد تطبق أو لا تطبق، بل هي تطبيقات عملية لهذه النماذج التفاعلية في القيادة الإدارية، ليكون مبدأ الإدارة المبنية على الدليل هو الأصلح للتطبيق في الهيئات والمؤسسات.



والإعجاز القرآني كل الإعجاز ليس فقط في احتوائه على هذه النماذج بمذة الدقة والتفاصيل بل في التعبير عنها في أسطر معدودة من كتاب الله، بينما لم تستطع آلاف الصفحات من البحث العلمي تقديم ما يقاربه حتى في العصر الحالي، فهذا كتاب الله معجز في ألفاظه ومعانيه وطريقة عرضه وكمّ الدلائل التي تشير إليها الآية بل اللفظة الواحدة من كتاب الله. ومن جوانب الإعجاز القرآني في هذا الإطار حلاوة اللفظ، وسهولة العبارة وجمالها الذي لا يداني، فلو قرأت كتابا من مؤلفات البشر في مجال الإدارة فحتما ستصاب بالملل؛ لما تعانیه من جفاف الألفاظ، وغلظ العبارات، وفجاجة الأسلوب، بينما تجد هذا العرض في القرآن وكأنه لحن أتقنه العازف الماهر، فلا يتسرب إليك ملل، بل يأخذك لطف العبارة فلا تكاد تلتفت إلى هذه النماذج في فنون الإدارة بسبب سحر البيان القرآني.

### الختامة

عرضت الدراسة نماذج مما يحتويه القرآن الكريم من فنون الإدارة، وأكدت أن القرآن رغم أنه كتاب هداية للناس إلا أنه يهتم بإصلاح حياة البشر، وتناولت الدراسة بعض المصطلحات الأساسية في مجال الإدارة، وربطتها بمدلولها في النص القرآني، وكشفت القواعد الحاكمة للعلاقة بين كل هذه المسميات الإدارية، وكشفت الدراسة عن أهمية وضوح هذه العلاقة في أذهان كل من الرؤساء والمرؤوسين في المؤسسات الإدارية، واستشهدت بالنصوص القرآنية الدالة على ذلك ووجهتها وفق القواعد العلمية.

كما عينت الدراسة الصفات والمهارات التي يجب أن تتوفر في أي إدارة تقوم بعمل مخطط له يهدف إلى النجاح، واستلهمت هذه المعاني من دلالات النص القرآني، واعتنت بتطبيق قواعد التفسير في توجيه النصوص واستنباط هذه المعاني، وتجنبت الدراسة في هذا الإطار ما يقع فيه بعض الباحثين من لي أعناق النصوص لإثبات أفكارهم المسبقة، واستفادت من العلوم الإدارية وقارنتها بالنص القرآني الشريف.

كما حددت مرجعية الإدارة التنفيذية، وسلطت الضوء على واجبات هذه المرجعية تجاه الإدارة التي يراد لها النجاح، وبينت دور التعليم وأهميته في هذا الإطار، ثم عرجت على التمكين في التعبير القرآني، وهو ما يمكن أن يعبر عنه لفظ الصلاحيات في علم الإدارة الحديث.

ثم تناولت الدراسة تطبيق التقييم الإداري بشكل علمي، وعرضت ثلاثة نماذج قرآنية تم فيها تطبيق هذا التقييم بدقة متناهية وحكمة بالغة، يعجز عنها المنظرون اليوم، وبينت خصائص التقييم القرآني التي ينبغي أن يستفيد منها المنظرون لهذا العلم في كل مكان.

وبهذا تكون الدراسة طرقت بابا بكرا في مجال الدراسات القرآنية، وفتحت الباب للباحثين لاستنباط نماذج علم الإدارة الحديثة ومبادئه من القرآن الكريم، لتقدمه نموذجا مشرقا للعالم أجمع، وإن كان المكلفون بأحكام القرآن ونواحيه هم المسلمون فقط فإن المخاطبون به هم كل العقلاء من الثقيلين، ومن الموضوعات التي تفتقت في ذهني خلال هذه الدراسة، وآمل أن يكتب الله لي العودة إليها لدراستها لاحقا، أو أن يقبض لها من الباحثين المخلصين من يقوم بها الموضوعات التالية:

1. إدارة المؤسسات التربوية من منظور القرآن الكريم.
2. الإدارة الناجحة للقضاء في ضوء القرآن.
3. منهج إدارة الأزمات بروح القرآن الكريم.
4. التنافس التجاري وحدوده في ضوء القرآن الكريم.

والله أسأل أن يجعل عملنا كله صالحا ولوجهه خالصا.

### ثبت المصادر والمراجع

- 1- إبراهيم الديب، مدير المستقبل مدير القرن الواحد والعشرين، المنصورة، مصر، (مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2006 م.).
- 2- ابن أبي زَيْنين، محمد بن عبد الله. تفسير القرآن العزيز. تحقيق: حسين بن عكاشة الكنتز، محمد بن مصطفى. القاهرة، مصر، الفاروق الحديثة، 2002م.



- 3- ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخراساني. الأموال. تحقيق شاکر ذيب فياض. السعودية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986م.
- 4- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997 م.
- 5- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. "تفسير العز بن عبد السلام (تفسير القرآن). بيروت، لبنان، دار ابن حزم، 1996م.
- 6- ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس. البحر المديد. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2002 م.
- 7- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سلامة، سامي بن محمد. القاهرة، مصر، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م.
- 8- ابن لطف الله، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري القنوجي. فتح البيان في مقاصد القرآن. صيدا، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1992م.
- 9- أبو السعود العمادي، محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- 10- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. تفسير البحر المحيط. تحقيق: جميل، صدقي محمد. بيروت، لبنان، دار الفكر، 1420 هـ.
- 11- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. زهرة التفاسير. القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، 1980م.
- 12- الإستانبولي، إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الحلوتي. تفسير روح البيان. القاهرة، مصر، دار إحياء التراث العربي، 2002 م.
- 13- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن. السعودية و مصر، دار الفضيلة و دار الهداية، 2005م.
- 14- البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود. معالم التنزيل. تحقيق: النمر، محمد عبد الله، ضميرية، عثمان جمعة، الحرش، سليمان مسلم. القاهرة، مصر، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997 م.
- 15- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم. الكشف والبيان في تفسير القرآن. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2005 م.
- 16- الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير. المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، 2003م.
- 17- الجصاص، أحمد بن علي الرازي أبو بكر. أحكام القرآن. تحقيق: قمحاوي، محمد الصادق. بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1405 هـ.
- 18- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. زاد المسير في علم التفسير. تحقيق، عبد الرزاق المهدي. بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، 1422 هـ.
- 19- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيبخي أبو الحسن. لباب التأويل في معاني التنزيل. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 1415 هـ.
- 20- الخطيب، عبد الكريم يونس. التفسير القرآني للقرآن. القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، 1970م.
- 21- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي. مفاتيح الغيب. بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ.
- 22- الرمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي. الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق: المهدي، عبد الرزاق. بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1407 هـ.



- 23- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير الوسيط. دمشق سوريا، دار الفكر، 1422 هـ.
- 24- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي. بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1423 هـ.
- 25- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. بيروت، لبنان، دار القلم، 2005 م.
- 26- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. الدر المنثور. بيروت، لبنان، دار الفكر، 2011 م.
- 27- الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي (الخواطر). القاهرة، مصر، مطابع أخبار اليوم، (1997 م).
- 28- الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. القاهرة، مصر، دار التراث العربي، 1993 م.
- 29- الضحيان، عبد الرحمن بن إبراهيم، الإدارة والحكم في الإسلام بين الفكر والتطبيق، جدة، السعودية، الطبعة الثانية ( دار العلم للطباعة والنشر، 1407 هـ).
- 30- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: شاكر، أحمد محمد. بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2000 م.
- 31- العاني، عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي. بيان المعاني. دمشق، سوريا مطبعة التزقي، 1965 م.
- 32- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: البردوني، أحمد، أطفيش، إبراهيم. القاهرة، مصر دار الكتب المصرية، 1964 م.
- 33- المازريدي، محمد بن محمد بن محمود. تفسير المازريدي (تأويلات أهل السنة). تحقيق: باسلوم، مجدي. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2005 م.
- 34- الماوردی، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. تفسير الماوردی (النكت والعيون). تحقيق: عبد الرحيم، السيد بن عبد المقصود. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (بدون تاريخ).
- 35- المراغي، أحمد بن مصطفى. تفسير المراغي. القاهرة، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1946 م.
- 36- المظهری، محمد ثناء الله. التفسير المظهری. تحقيق: التونسي، غلام نبي، مكتبة الرشدية، باكستان، 1412 هـ.
- 37- النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. تفسير النسفي. تحقيق: مروان محمد الشعار دار النفائس. بيروت، 2005 م.
- 38- الواحدی، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري، الشافعي. التفسير البسيط. المدينة المنورة، السعودية، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430 هـ.
- 39- دروزة. محمد عزت. التفسير الحديث. القاهرة، مصر، دار إحياء الكتب العربية، 1383 هـ.
- 40- رشيد رضا، محمد بن علي. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). القاهرة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
- 41- شحاتة، عبدالله. تفسير القرآن الكريم. القاهرة، مصر، دار غريب للنشر والتوزيع، 1999 م.
- 42- طارق السويدان، صناعة النجاح، السعودية، (دار الأندلس الخضراء، بدون تاريخ).
- ، صناعة القائد، السعودية (دار الأندلس الخضراء، بدون تاريخ).
- 43- علي، محمد كرد. الإدارة الإسلامية في عز العرب. القاهرة، مصر، مطبعة مصر، 1934 م.
- 44- قطب، سيد. في ظلال القرآن. بيروت، لبنان، دار الشروق، 1987 م.

## Kaynakça

'Ânî, Abdu'l-kâdîr b. Melâ. *Beyân el-M'ânî*. Dimeşk: Matb'atu'turkî, 1965.

Beğavî, Muhyî's-Sunne Ebu Muhammed Huseyn b. Mes'ud. *El-Meâlîmu't-*



- Tenzîl*. thk. en -Nemr Muhammed Abdullah vd. Kâhire: Dâr Tîbe, ts.
- Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî Ebu Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdîk el-Kamhâvî. Beyrût: Dâr İhyâi't-Turas el-'Arabiy, 1405.
- Cevzî, Cemalu'd-din Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmî Tefsîr*. thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-kitâb el-'Arâbî, 1422.
- Cezâirî, Câbir b. Mûsâ ibn Abd el-Kâdîr b. Câbîr Ebu Bekr. *Eyseru't-Tefsîr li Kelâmi'l-'aliy'l- Kebîr*. Medînetu'l-Munevvere: Mektebetu'l-'Ulum ve'l-Hukm, 2003.
- Çınar, Bayram. "İslam İnanç Ekollerinde 'Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker". *Van İlahiyat Dergisi* 8/13 (2020): 244-266.
- Çınar, Bayram. "Mu'tezile'nin İslam Siyaset Anlayışı: "El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'nehyu Ani'l-Münker". *Academic Knowledge* 3/2 (2020): 95-109.
- Derveze, Muhammed 'İzzet. *Tefsîru'l-Hadîs*. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383.
- Dîb, İbrahim. *Mudîru'l-Mustakbel mudîru'l-Karnî'l-vâhid ve'l-'İşrûn*. el-Mansûrâ: Muessesetu ummu'l-Kurâ li't-Tercumetî ve Tevzî', 2006.
- Dihyân, Abdu'r-rahman b. İbrâhîm. *el-İdâretu'l-hukm fî'l-İslâm beyne'l-Fikrî ve't-Tatbîk*. Cidde: Dâru'l-'İlm, 1407.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endulusî. *el-Bahr el-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-fiker, 1420.
- Ebu Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehratu't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru'l-fikr el-'Arabiy, 1980.
- Ebu's-Su'ud el-'Îmâdî, Muhammed b. Muhammed. *İrşâd el-'Akl es-Selîm ile Mizâye el-Kitâb el-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l Kutubu'l-'İlmiye, ts.
- Hâtîb, 'Abdu'l-Kerîm Yûnis. *Et-Tefsîr el -Kur'ânî li'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-fikr el-'Arabiy, 1970.
- Hâzîn, Alû'd-din Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-Te'vîl fî Meânî et-Tenzîl*. Beyrût: Dâru'l- Kutubu'l-'İlmiye, 1415.
- İbn 'Uceybe, Ahmed b. Muhammed b.el-Mehdî el-Hasenî el-İdrîsî eş-Şâzelî el-Fâsî ebu Abbâs. *El-Bahr el-Medîd*. Beyrût: Dâru'l-Kutûb el-'İlmiyye, 2002.
- İbn Abdu's-Selâm, İzu'd-din Abdu'l-'Azîz. *Tefsîru'l-'Îz b. Abdu's-Selâm*. Beyrût: Dâr ibn Hazm, 1996.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: Dâr Sahnûn li'n-Neşr



ve't-tevzi', 1997.

- İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Azîz*. thk. Huseyn b. Ukâşe el-Kenz-Muhammed b. Mustafa. Kahire: el-Fârûk el-hedîse, 2002.
- İbn Kesîr, İsmâil b. 'Umer el-Kırşî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'ân el-'Azîm*. thk.Sâmî b. Selâme b. Muhammed. Kâhire: Dâr Tîbe, 1999.
- İbn Lutfullah, Ebu Tayyib Muhammed Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali el -Huseynî el -Buhârî. *Fethu'l-Beyân Fi Mekâsîd el-Kur'ân*. Beyrût: Mektebetu'l-'Asriye, 1992.
- İbn Zenceveyh, Ebu Ahmed Humejd b. Muhalled b. Kuteybe b. Abdullah el-Horasânî. *El-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Fayyâd. es-Se'udiyye: Merkez Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-dirâsât el-İslamiyye, 1986.
- İstânbûlî, İsmail Hakkî b. Mustafa el -Hanefî el -Hâvetî. *Tefsîr Ruhu'l-Beyân*. Kâhire: Dâru İhyai't-Turasî'l-'Arabî, 2002.
- Kerd, Ali Muhammed. *El-İdâretu'l-İslâmîyye fi 'Îz'l-'Arab*. Kâhire: Matb'atu Mısır, 1934.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Etfîş. Kâhire: Dâru'l Kutubu'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'ş-Şurûk, 1987.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîr el-Mâturîdî (Te'vîlât ehli's-Sunne)*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrût: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâverdî (el-Nuket ve'l-'Uyûn)* thk. Abdu'r-rahîm es- Seyyid b. Abdu'l-Maksûd. Beyrût: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, ts.
- Mazharî, Muhammed Senî'l-lah. *Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Gulam Nebî et-Tûnisî. Pakistan: Mektebetu'r-Ruşdîyye, 1412.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Kâhire: Şerkiketu Mektebe ve Matb'atu Mustafa el Bâbî el-Halebi ve Evlâduhu bi Mısır, 1946.
- Nesefî, Ebu'l-Berkât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî* thk. Mervân Muhammed eş-Ş'âr. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. 'Umer. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrût: Dâr İhyai't-Turas el-'Arabiy, 1420.
- Reşîd Rıdâ, Muhammed b. Ali. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Hekîm (Tefsîr el-Menâr)*. Kâhire: el-hey'eti'l Mısıriyyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- S'alebî, Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed İbrâhîm. *el-Keşfu'l- Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l Kutubu'l-İlmiye, 2005.



- S'udî, Abdur'r-rahman b. Nasr. *Tefsîr el-Kerîmu'r-Rahman Fî Tefsîri Kelâm el-Mennân*. thk. Abdu'r-Rahman b. Mu'llâ el-Luveyhîk. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1423.
- Sâbunî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Kâhire: Dâru't-turasi'l-'Arabî, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsîf b. Abdu'd-dâim. *Ed-Duru'l-Mesûn fi 'Ulûmî'l-Kitâb el-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2005.
- Siyutî, Abde'r-rahman b. Ebî Bekr Celâlu'd-din. *Ed-Durru'l-Mensur*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Suveydân, Târik. *Sinâ'atu'n-Necâc*. Se'udiyye: Dâru'l-Endulus el-Hadrâ', ts.
- Ş'arâvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru's-Ş'arâvî*. Kâhire: Metâbî' Ahbâru'l-Yevm, 1997.
- Şahâtâ, Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'ân el-Kerîm*. Kâhire: Dâr Ğerîb li'n-Neşr, 1999.
- Şenkîfî, Muhammed el- Emin. *Edvâu'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Se'udiyye-Mısr: Dâru'l-Fâdıle-Dâru'l-Hidâye, 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkîr. Beyrût: Muessesetu'r- Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Tefsîr el Basît*. Medînetu'l-Munevvere: 'Îmâdetu'l- bahs el-'İlmî Câmî'âtu'l- İmam Muhammed b. S'ûd el -İslâmî, 1430.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. 'Umer b. Ahmed. *el-Keşşâf'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûn el-Ekâvîl fi Vucuhu't-Te'vîl*. thk. 'Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâr İhyâi't-Turas el-'Arabiy, 1407.
- Zuheylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-Vesît*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1422.







*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (1): 130-149

دراسة المهارات اللغوية الأربعة في سلاسل تعليم العربية للناطقين بغيرها؛  
سلسلة "الكتاب في تعلم العربية" أنموذجاً

Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretim Setlerinde Dört Dil Becerisinin  
İncelenmesi "el-Kitab fi Ta'allümü'l-'Arabiyye" Seti Örneği

A Study on Four Language Skills in Arabic Teaching to non-Arabic Students The Set:  
"Al-Kitaab fii Ta'allum al-'Arabiyya" As a Model

Öğr. Gör. Muhammed Raşid DERŞEVİ

FSMVÜ - Yabancı Diller Bölümü

Lecturer, FSMVU, Vocational School of Foreign Languages

mrdersevi@fsm.edu.tr orcid: 0000-0003-3023-9760

Dr. Öğr. Üyesi: Ali TÜLÜ

Marmara Üniversitesi- İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof. Dr. Marmara Univ. Theology Faculty

alitulu32@gmail.com orcid: 0000-0002-3245-2744

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 28.02.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 02.06.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 11.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Derşevi, Muhammed, Tülü, Ali. " دور المهارات اللغوية الأربعة في سلاسل تعليم العربية لغير الناطقين " . Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 130-149.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretim Setlerinde Dört Dil Becerisinin İncelenmesi “el-Kitab fi Ta ‘allümi’l-‘Arabiyye” Seti Örneği

### Öz

Hem anadili Arapça olanlar hem de farklı dilleri konuştukları halde Arapça’ya karşı ilgi duyanlar, bu dili öğrenmek isteyenlere yardımcı olacak yöntemlerin geliştirilmesi için gerek bireysel olarak gerek kurumsal olarak gücü ve bilgisi nispetinde bu dile hizmet etmeye çalıştı ve bu dili öğrenmeye çalışanlara çeşitli sistemler hazırladılar.

“el-Kitap” isimli Arapça öğretim seti yukarıda bahsettiğimiz mesuliyet altında hazırlanan ve anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretmek için ortaya konan çalışmalardan biridir. Biz bu çalışmamızda bu setin Arapça öğretimindeki rolünden bahsedeceğiz. Bizi bu çalışmaya iten sebep ise bu eserin dört dil becerisini (okuma, dinleme, konuşma, yazma) de gözeten üslubuyla öne çıkması ve gramer kurallarını işlevsel olarak ele almasıdır.

Çalışmamızda öncelikle “el-Kitap” isimli Arapça öğretim setinin Arap olmayanlara Arapça öğretim metodundan, dört dil becerisini verme şeklinden ve bu dört becerinin birbiriyle bağlantılı bir şekilde öğretilmesinden ve bu öğretimi sağlarken her ünitenin başında verilen kelimelerin kullanımını esas almasından bahsettik. Tüm bu özelliklerine rağmen söz konusu setin yedi yıllık tecrübemiz sonunda tespit edebildiğimiz eksik ve zayıf noktalarına temas etmeyi de ihmal etmedik. Çalışmamızı faydalı olacağını umduğumuz bazı tavsiyelerle ve sonuç bölümü ile tamamladık.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça Öğretim Setleri, Dinleme, Konuşma, Okuma, Yazma.

### Analysis of the Four Basic Language Skills in Arabic Teaching Sets For Non-Native Learners: Example of “Al-Kitaab fii Ta’allum al-‘Arabiyya”

#### Abstract

Both native Arabic speakers and non-native speakers interested in Arabic endeavored to develop methods which can be useful for Arabic learners within the extent of their personal and institutional capacity and knowledge, and they came up with various works for this purpose.

“Al-Kitab”, is an Arabic learning set which was developed in accordance with this goal and aims at teaching Arabic to non-native Arabic speakers. In this article, we will discuss “Al-Kitab”’s role in Arabic teaching. We examined “Al-Kitab”, for it attaches considerable importance to the all four basic language skills (reading, listening, speaking, writing) and its concern for covering grammar rules functionally.

In our work, we firstly discussed “Al-Kitab”’s method of Arabic teaching to non-natives, its way of introducing the four basic language skills and teaching them interrelatedly as well as how it grounds this method on the vocabulary given in the beginning of each chapter. We did not neglect to mention the lacks and weaknesses of the book which we identified during seven years-experience of using the set. We completed the article with some advice and conclusion which we hope to be useful.

**Keywords:** Arabic Teaching Sets, Listening, Speaking, Reading, Writing.



دراسة المهارات اللغوية الأربع في سلاسل تعليم العربية للناطقين بغيرها؛  
سلسلة "الكتاب في تعلم العربية" أنموذجاً

الملخص:

يلاقي تعليم اللغة العربية صدى واسعاً وإقبالاً جيداً بين طلبة العلم والباحثين من مختلف فئات العمر، ولا يخفى الدافع الأول؛ وهو أنّ هذه اللغة هي لغة الدين الحنيف عند أكثر من مليار مسلم، فضلاً عن الدوافع الأخرى من احتلالها المركز الأول بين لغات الشرق الأوسط التي تتمتع بميزات تفتقدها المناطق الأخرى في العالم فهي مهد الحضارات تتفجر من كل شبر فيها الآثار القديمة والحوادث التاريخية، ولا تخفى المكانة المهمة التي تتمتع بها اللغة العربية بين لغات العالم من ناحية الاقتصاد والسياسة، هذه الأسباب وغيرها جعلت من أبناء هذه اللغة والغيورين من أبناء الناطقين بغيرها يشعرون بوقع المسؤولية الملقاة على عاتقهم في إعداد مناهج تعين الراغبين في تعلمها، فعملوا وكل حسب طاقته ومعرفته أفراداً ومؤسسات فيما يخدم هذه اللغة، ويمهد السبيل للناطقين بغيرها في تعلمها، ولكن على الرغم من الجهود المبذولة في هذا المجال فإن الطريق أمام تحقيق هذا الهدف ما يزال طويلاً، وسلسلة "الكتاب في تعلم العربية" الذي نستعرض دوره في هذه الورقات هو واحد من هذه الجهود التي بذلت في خدمة العربية لغير أبنائها، ولعل الذي دفعنا للحديث عنه هو طريقته التي تميز بها في مراعاته استخدام المهارات اللغوية الأربع، وعرضه المبسط التوظيفي لقواعد النحو.

وقد حاولنا في بحثنا بيان منهج سلسلة "الكتاب" هذه في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها باستخدام المهارات اللغوية الأربع في التعليم، وطريقة عرضها لكل مهارة، وربطها ببعضها البعض مع تركيز كل المهارات على توظيف المفردات الرئيسية في بداية كل درس بما يتناسب طريقة عرضها، إضافة إلى التزام الكتاب بأصالة النصوص التي يعرضها وحرصه على التدرج التصاعدي في استخدام القواعد وبأسلوب سلس ومبسط يستمتع الطالب فيها بوقته ويدرك أهمية ما يتلقاه من علوم العربية، على أننا لم نهمل التنبيه على مواطن الضعف أو الخلل، التي واجهتنا في تدريس طلبتنا مدة تجاوزت سبع سنوات، وختمنا البحث ببعض النتائج والتوصيات التي نأمل فيها أن يكون التوفيق حليفنا.

**الكلمات المفتاحية:** المهارات اللغوية، سلاسل التعليم، الاستماع، المحادثة، الكلام، القراءة، الكتابة.

**مدخل:**

تعدّ اللغة العامل الأكثر تأثيراً بين وسائل التواصل مع الناس، ولا تخلو حضارة من بين حضارات العالم سواء كانت كبيرة حكمت خلال العصور أو صغيرة عايشت غيرها من الحضارات إلا ولها لغة تعبر بها عن شعورها تجاه أبنائها أو تتواصل بها مع غيرها، وتحفظ بها ميراثها الذي استمر لعقود طويلة بالإضافة إلى هذا فإن معرفة الشخص في هذا العصر بأكثر من لغة ينبع من الحاجة، ولعل السبب الرئيس لهذه الحاجة يعود إلى ضرورة إقامة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين أبناء المجتمعات الأخرى ومدّ جسور التواصل معهم(1).

وإذا ما نظرنا إلى هذه الحضارات القديمة، فإننا نلاحظ أن أبناءها وإن تعددت لغاتهم وأعراقهم وجنسياتهم ومشاربهم قد اتخذوا لأنفسهم لغة بنوا عليها حضاراتهم، واستخدموها في نقل تراثهم ومصادرهم الأصلية(2) دون

<sup>1</sup> محمود رشدي خاطر v.dğr، المدخل إلى تدريس اللغة العربية والتربية الدينية (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1990)، 333-336  
Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 2. Bs (Ankara: Usem ;336 Yayınları-6, 1990), 45; Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi; Dil Pasaportu, Dil Biyografisi, Dil Dosyası* (Ankara: Pegem, 2003), 2

<sup>2</sup> محمود رشدي خاطر v.dğr، المدخل إلى تدريس اللغة العربية والتربية الدينية، 48-49. 337-338  
Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Aralık 2004): 98-99



إهمال كل عرق أو جنس للغة الأم، ومن هذه الحضارات التي لمع بريقها الحضارة الإسلامية، وانطلاقاً من لغة هذه الحضارة الأصلية التي نزل بها قرآنها، وتكلم بها نبيها محمد صلى الله عليه وسلم، فقد سعى الناس إلى تدوين وكتابة تراث هذه الأمة بلغتها العربية؛ يخوض فيها أبناء العربية وينافسهم فيها غير أبنائها كل ذلك والحرص يدفعهم إلى حفظ هذا التراث ونقله للأجيال القادمة فأكسبت العربية اهتماماً فاقت غيرها من اللغات (3).

ومن ناحية أخرى فإن اللغة العربية لاقت اهتماماً كبيراً على مستوى العلاقات الدولية لما تتميز به الدول الناطقة بها من الأهمية والمكانة الاستراتيجية بين الدول الشرق أوسطية في الآونة الأخيرة (4). وإذا ما نظرنا إلى واقع اللغة العربية في تركيا فإن التدريس بها في كليات الإلهيات وفي العلوم الإسلامية مستمر منذ سنوات طويلة، على أن الاهتمام بها قد ازداد في جعلها لغة حية للتواصل بها مع أبنائها، لذا تفاقمت المشكلة أمام مدرسي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وظهرت الحاجة إلى امتلاكهم للمهارات اللغوية وتلقيهم للطرق والمناهج الحديثة، وتأهيلهم للملكات التي تعينهم على التعامل مع مختلف الفئات والمجموعات التي ترغب في تعلم هذه اللغة بما يخدمهم ويخدم مصالحهم.

أمام هذا الواقع ازدادت الحاجة والطلب من المؤسسات العلمية بإعداد سلاسل في تعليم اللغة العربية تلبى رغبة المعلم والمتعلم فسعت بعض الشخصيات التربوية وبجهود شخصية فردية، وأخرى مؤسساتية حاولت العمل ضمن مؤسسات علمية فازدادت سلاسل تعلم العربية وامتألت بها الأسواق والمكتبات، ولكنها بقيت دون المأمول في سدّ هذه الثغرات وسنحاول في بحثنا هذا الوقوف على هذه المسألة ومعالجتها والحديث عن سلسلة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها نموذجاً للسلاسل المتوفرة بين رواد متعلمي اللغة العربية ومحاولين تسليط الضوء على حاجة الناطقين بغيرها إلى ما يعينهم على كسب هذه اللغة وتعلمها.

تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

ترتفع الأصوات المنادية بضرورة تعليم اللغة العربية في البلاد غير الناطقة بها وتلقى صدى كبيراً في الأوساط العلمية، وتنبع أهميتها من منطلق ديني أولاً فهي لغة القرآن الكريم الذي هو سبب بقائها وحياتها، ولسان حال المسلمين في عباداتهم وفروضهم من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن اللغة العربية هي لغة تراث علمي وأدبي غزير بنتاجها، بأدابها وبلاغتها، بشعرها ونثرها تستقطب أنظار العالم عامة وطبقة العلماء خاصة للاهتمام بها والوقوف على جمالها وأسرارها، ولا تخفى الدواعي الاقتصادية والسياسية والثقافية والجغرافية والتاريخية من الشعوب الأخرى للاهتمام بهذه اللغة والشغف بها والرغبة في تعلمها لمدّ جسور التواصل الحضاري مع أبناء المجتمعات العربية، وإقامة علاقات متينة مع البلاد العربية حكومات وشعباً (5)، هذه الرغبة كانت ملحةً عند العلماء القدامى طمعاً في الوقوف على كنوز معارف العربية وعلومها ومكنوناتها، ونقل علومها إلى لغاتهم والبناء عليها لتطوير معارفهم، وتنامت بأعداد متزايدة عندهم في ظل الأوضاع الحالية وانتشار متحدثي هذه اللغة في مختلف أصقاع العالم، وسعي الناطقين بغيرها للتعرف عن قرب إلى هذه اللغة وكنوزها من المنابع التي استقى منها الأجداد، أمام هذه الرغبة واستجابة لتلك الحاجة واستناداً لمبدأ أن اللغة هي الصورة التي بها تظهر الأمة في أفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها (6)، وظهرت العديد من المواقع الإلكترونية على الشبكة (الإنترنت) واستخدمت التقنية الحديثة في تعليمها، وعقدت المؤتمرات والندوات العلمية، ونظمت الدورات التربوية لتأهيل معلمي العربية لغير الناطقين بها، وافتتحت معاهد وكليات في العديد من الجامعات، وأعدت سلاسل تعليمية وكتب دراسية في تعليم العربية لغير

<sup>3</sup> محمد علي الخولي، أساليب تدريس اللغة العربية (الرياض: مطابع الفرزدق الجارية، 1982)، 1-20; Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 98-99; Hasan Soyupek, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/12 (2004): 98.

<sup>4</sup> محمد علي الخولي، أساليب تدريس اللغة العربية، 19-20; Candemir Doğan, "Arapça Öğretiminde Yöntem Önerileri", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* VI/21 (2006): 70.

<sup>5</sup> هداية هداية إبراهيم، "تحليل الحاجات اللغوية في مواقف الاتصال اللغوي لدى دارسي اللغة العربية للناطقين بغيرها"، *سجل المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها* (الرياض: جامعة الملك سعود، 2009)، 51، البوشيخي عز الدين "تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وسبل تطويره - منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية" <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=23959> 28 Şubat 2021.

<sup>6</sup> مصطفى صادق الرافعي، *وحي القلم* بيروت: المكتبة العصرية، 28: 3 (t.y.); أحمد درويش مؤذن، "الطرق والاستراتيجيات الناجحة في تعليم العربية للناطقين بغيرها، 99 t.y."



الناطق بها في مختلف أنحاء العالم، كل هذا استجابة لرغبة مريدي تعلم العربية وتلبية لمتطلبات السوق، فأغرقت بالغنى والسمين، وعلى الرغم من هذه الجهود المبذولة والسعي الدؤوب لتلبية احتياجات دارسي اللغة العربية إلا أن الدراسات تكاد تجمع على العشوائية في إعدادها وعدم كفايتها وافقارها إلى المهنية لتخطي الصعوبات والمشاكل التي تواجه متعلم العربية الناطق بغيرها (7).

تعليم اللغة العربية باستخدام المهارات الأربعة:

يكتسب الفرد لغة ثانية باستخدام مهارات تساعده على الفهم وإنتاج لغة تمكنه من التواصل مع أبنائها والوقوف على مكوناتها وكنوزها وهي أربع قدرات لا بد لمن يقوم بإعداد سلاسل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مراعاتها وإدراجها في تلك السلاسل وإلا فإن الراغب في تعلم اللغة يبقى تحصيله للغة ضعيفاً في المهارة التي تكون ضعيفة في هذه السلاسل ومن ثم يفقد الطالب ثقته بما تعلم من هذه اللغة (8)، ولا بد أن تكون المناهج المعدة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مراعية للمهارات اللغوية الأربعة، وخاصة إذا كان الهدف منه استخدامها لغة تواصلية، لأن اللغة العربية غنية بمفرداتها، واسعة في تراكيبيها، ومتميزة بطرق تدريسها يلعب فيها الكتاب دوراً مهماً، وتزداد المشكلة في تعلمها تفاقماً والعوائق صعوبة إذا أهمل الكتاب في مفرداته مناهج التدريس ولم يستوعب المهارات اللغوية الأربعة (9).

إن واجب معلم اللغة الأجنبية أن يستخدم في تعليمه القدرات الأساسية الأربعة، وإذا ما أحسن استخدامها في مكانها المناسب وسعى إلى تطويرها بالطريقة المناسبة، فإن المتعلم يصل إلى هدفه ويحقق النجاح في مدة أقل، ففي ميادين العلم لا بد أن تتحمل أعضاء الحواس مهمتها في الوصول بالشخص إلى هدفه المنشود، فقد أثبتت أبحاث علمية إلى أن الإنسان يكتسب المعرفة من خلال حواسه كل بنسب متفاوتة؛ ففي الوقت الذي يكون نصيب الرؤية 83% يكون للاستماع 11% وللشم 3,5% ولللمس 1,5% وللذوق 1% وكلما ازدادت فعالية الحواس ونشاطها في العملية التعليمية فإن التعليم يكون أفضل، وتستقر المعلومة في الذهن أكثر. ولكن على الرغم من كل هذا فإن قدرنا من هذه العلوم التي يتحصّلها الإنسان ينساها أو لا يكاد يتذكرها؛ لذا يجب عليه مراجعة هذه المعلومات التي تلقاها وتكرارها؛ فقد أشارت الدراسات والأبحاث التي أجريت إلى أن الإنسان يتذكر 10% مما يقرؤه و20% مما يسمعه و30% مما يشاهده، و50% مما يشاهده ويسمعه معاً، و70% مما يقوله، و90% مما يفعله ويقوله معاً (10).

مهارة الاستماع:

يتفق الكثير من الباحثين واللغويين على أن مهارة الاستماع تأتي في المرتبة الأولى في تعلم لغة ما، وذلك لأن اللغة لا تكتسب دون حاسة السمع فالطفل الذي يولد أصماً يكون أبكماً لا يتمكن من الكلام (11)، فهي التي تساعد الإنسان على تعلم اللغة، وقد نبّه إلى ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿وإله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ [النحل: 78] ويقصد بالاستماع الإنصات إلى تلك الرموز المنطوقة ثم تفسيرها أي أن الشخص المستمع ينصت ليفهم ويستوعب، ثم يفسر وينتقد، فالهدف من الاستماع هو

<sup>7</sup> البوشيخي عز الدين "تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وسبل تطويره - منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية" 28 Şubat 2021, <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=23959>.

<sup>8</sup> Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 23; Halil İbrahim Kaçar, "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 17 (2006): 121-122; Ali Tülü - Muhammed Raşid Derşevi, "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça Öğretim tecrübesi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 16 (21 Eylül 2019): 238

<sup>9</sup> Mahmoud al-Battal - R. Kirk Belnap, "Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi: Gerçekler, İhtiyaçlar, ve Geleceğe Dair Tavsiyeler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, trc. M. Vecih Uzunoğlu, 35 (2012): 52

<sup>10</sup> ..Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler Yöntemler Teknikler*, 108-110

<sup>11</sup> أحمد درويش مؤذن، "الطرق والاستراتيجيات الناجحة في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، 109.



القدرة على فهم المتحدث باللغة في مواقف غير تعليمية (12)، وإذا ما رجعنا إلى الوراء وجدنا أن أسلافنا قد تنبهوا لهذا الأمر وأعطوه الأهمية الكبرى في تلقي أبنائهم اللغة السليمة من منابعها فقد كانوا يرسلون أبناءهم إلى البوادي ليتلقوا اللغة السليمة الفصيحة الخالية من اللحن والخطأ من أصولها استماعاً، والتاريخ يشهد لذلك وما الغاية من إرسال النبي صلى الله عليه وسلم إلى البادية إلا واحدة من أسبابها هي تلقي النبي صلى الله عليه وسلم اللغة الفصيحة خالية من الشوائب من أبنائها، ويذكر ابن خلدون أيضاً في مقدمته أن السماع هو أبو الملكات (13)، أي أن الاستماع يأتي في الدرجة الأولى من بين المهارات التي بها يتعلم الشخص لغة ما، وليس أدل على ذلك الطفل الذي يبدأ بالكلام فهو ينطق بالكلمات ومن ثم ينشئ الجمل قبل أن يتعرف إلى الحروف أو يستطيع القراءة والكتابة (14)، وكذا الحال في الطالب الذي يرغب في تعلم لغة ثانية افتتاح التعليم عنده بالاستماع يساعده على التعرف إلى النظام الصوتي الجديد والفوارق بينه وبين لغته الأم من خلال تأمله لرموزها ومخارج حروفها وحركاتها، وإدراك العلاقة بين المنطوق والمكتوب وإيجاد الرابط بينهما، وبهذا يزول عنده حاجز الرهبة والغزابة ويمكّنه من التعامل مع هذه اللغة بطريقة أكثر تفاعلية من ابتدائه بإحدى المهارات الأخرى (15)، وقد أثبتت الدراسات الحديثة هذه النتائج؛ فقد خلصت دراسة إلى أن 45% من الوقت يقضيه الشخص في الاستماع (16) وربما تجاوزنا هذه النسبة في ظل التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال التي جعلت من الناس أداة تتلقى العدد الهائل من المكالمات والرسائل الصوتية في اليوم الواحد، وهذه النتائج تتوافق مع ما عليه الحالة الطبيعية للغة في أنها ظاهرة شفاهية تعتمد على مهارتي الاستماع والكلام (17).

إن للمقررات المعدّة دوراً مهماً في تقديم الأصوات العربية، لذا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار تحقيق مجموعة من الأهداف في التعليم عن طريق مهارة الاستماع؛ وهي: تعرّف المتعلم بالأصوات والقدرة على التمييز بين اختلافاتها الصوتية، ومعرفة بالحركات الطويلة والقصيرة، والتمييز بين الأحرف المتقاربة في المخرج، وطريقة تأدية تلك الأصوات من تخفيف وترقيق أو تسهيل وتخفيف، وإدراك المعنى العام من النص المسموع ومن ثم التعرف شيئاً فشيئاً إلى بنية اللغة، ومعرفة الأساليب والصيغ المستعملة والمرتبطة بثقافة اللغة كأساليب الأمر والاستفهام والتذكير والتأنيث وأزمنة الأفعال والاسم المفرد والمثنى والجمع... وغيرها (18)، وحتى تتحقق الفائدة المرجوة من نصوص الاستماع في سلاسل تعليم اللغة العربية لا بد من مراعاة بعض الأمور أهمها: إعطاء مهارة الاستماع الأهمية ابتداءً من الدروس الأولى في السلسلة، وأن تكون النصوص المعروضة مثيرة للاهتمام، وقابلة للفهم بما يتناسب مع مستوى الطالب وربطها بالحياة اليومية، وأن تكون نصوصاً أصلية في محتواها تشد انتباه المتعلم، وأن تتعدّد المشارب فتارة يكون مقطعاً صوتياً وأخرى نصاً مرئياً وبتشكلات مختلفة؛ فمرة يكون الاستماع بصوت رجل أو شاب، ومرة أخرى بصوت امرأة أو فتاة؛ كل هذا بما يتناسب ومختلف المستويات والفئات (19)، وهكذا

12 الناقبة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 1. ط (مكة: جامعة أم القرى، 1985)، 122.

13 عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، اسم الكتاب: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش (دمشق: دار البلخي ودار الهداية، 2004)، 2: 368.

14 عبد الحميد عليوة، "مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات - ديوان العرب"، 28 Şubat 2021، erişim: <https://www.diwanalarab.com/%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA>

15 وليد ممدوح عمر، "تدريس المهارات اللغوية"، 1:28:00 PM، [www.alukah.net](http://www.alukah.net/literature_language/0/69439), [http://www.alukah.net/literature\\_language/0/69439](http://www.alukah.net/literature_language/0/69439).

16 محمود أحمد السيد، في طرائق تدريس اللغة العربية (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2016)، 80؛ بسمه حازم العلواني، "مهارة الاستماع دراسة في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 39، *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 258 (Ocak 2014)؛ سويفي فتحي، "مهارات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 28 Şubat 2021، erişim: <https://learning.aljazeera.net/en/blogs> /مهارات-تعليم-اللغة-العربية-لغير-الناطقين-بها.

17 أحمد درويش مؤذن، "الطرق والاستراتيجيات الناجحة في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، 99-111.

18 الناقبة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 1. Bs (مكة: جامعة أم القرى، 1985)، 124-125؛ عبد الحميد عليوة، "مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات - ديوان العرب".

19 مصطفى شعبان، "تعليم العربية للناطقين بغيرها مشكلات وحلول الجامعة الأردنية نموذجاً - منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية"، 28 Şubat 2021، <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=13955>، erişim: خالد حسين أحمد أبو عشمه، "تدريس مهارة الاستماع اتصاليا و درس تطبيقي عليها للناطقين بغير العربية"، تعليم جديد، 09، 09، 2017، Agustus <https://www.new-educ.com> /تدريس-مهارة-الاستماع-اتصاليا.



يمكن للمتعلّم أن يصل إلى هذه الأهداف، ويميز بين هذه الأساليب والإشارات؛ وبذلك يصبح قادراً على تطوير قدراته اللغوية والاحتفاظ بما تحمله ذاكرته من جمل في لغته الثانية.

مهارة الحديث (الكلام):

يتعلم الإنسان مهارة الكلام قبل أن يتعلم مهارة القراءة والكتابة، حاله كحال الطفل يجيد مهارة الشفاه قبل دخوله المدارس وتعلّمه القراءة والكتابة، والكلام هو المظهر الرئيس للغة (20) فعندما يخبرك شخص ما أنه يعرف لغة أجنبية، أو إذا أراد أن يظهر لك ذلك يبادر إلى التكلم بها يعرّف نفسه للآخرين بلغتهم، ويسألهم عن أحوالهم ويقضي بها حاجاته في بلادهم (21)، وكذا حال الطالب الذي يتعلم اللغة حالما يلتقي بأسرته أو أصدقائه بعد مضي فترة زمنية قصيرة ينتظرون منه التحدث بها دليلاً على معرفته بتلك اللغة، وإظهاراً لمقدرته على تعلّمها، وبهذا يتبين لنا مقدار أهمية هذه المهارة وشغلها جزءاً أساسياً في مناهج تعليم اللغة الأجنبية، إذ إننا لا نتصور معرفة الشخص بلغة ثانية دون التحدث بها، فاللغة لم تعد مقتصرة على نقل التراث والتواصل الكتابي كما كان قديماً، بل أصبحت الأجيال في العصر الحديث وفي ظل التكنولوجيا المتطورة أكثر ميلاً لاستعمال اللغة أداة للتواصل الشفهي باستخدام مهارتي الاستماع والكلام (22)، أمام هذا الواقع المستجد بات من الضروري أخذ تعليم هذه المهارة بعين الاهتمام والرعاية والابتداء بها منذ الدروس الأولى، وتجاهل النظرة القائلة بأن مهارة الكلام جزء عرضي وثانوي لا يستحق الكثير من الاهتمام، وقد أثبتت الوقائع أن الطالب الذي يسعى إلى تعلم لغة ولا يمكنه استخدامها في حياته اليومية في محادثته وكلامه مع أبناء اللغة وبعد مرور فترة زمنية ينتابه شعور بالملل والضيق، وقد يقوده إلى الإحباط والإحساس بأن تعلم هذه اللغة التي يبذل في سبيلها الجهد صعب المنال فتفتقر المهمة في سعيه إلى مبتغاه (23).

إن الطريقة المثالية هي التي يتبعها معلمو العربية في استهلاكهم الدرس بالحوار التفاعلي مع الطلاب في طرح أسئلة تتعلق بموضوع الدرس، ودفعهم نحو مواقف تعرّضهم للحديث والدخول في مناقشات تفاعلية حوارية (24)، ومن مسلمات الأقوال أن الطالب لا بد له من ممارسة اللغة منذ بداياته الأولى عبر الكلام، فالفرد لا بد له من ممارسة السباحة لتعلّمها، وكثرة ممارسته لها تؤهله للدخول في المسابقات الدولية ذات المسافات الطويلة مع المهرة، وكذا الحال عند طالب اللغة لن يتعلم الكلام ما لم يدخل في حوارات بسيطة منذ أيامه الأولى في تلقيه التعليم تحت أنظار مدرّسه يصحح له ما أخطأ، ويعدّل ما اعوجج من الكلام إلى أن يصل إلى درجة قوية تمنحه الثقة بالنفس في دخول مناقشات حوارية وكأنه يتكلم بلغته الأم على أننا لا ننقص من قيمة المهارات الأخرى فهي بمجموعها نسيج متكامل يكمل بعضه الآخر (25).

مهارة القراءة:

القراءة وسيلة خصها الله بالكثير من الاهتمام وأمر بها بني البشر؛ لأنها الوسيلة التي تزيدنا علماً ومعرفة بما حولنا، وتأخذ بنا إلى عالم رحب وأفق واسع، وإذا ما اتفقنا على تعريف أن القراءة هي أسلوب من أساليب النشاط الفكري، وأنها عملية يراد بها إيجاد الصلة بين لغة الكلام والرموز الكتابية (26)، فإننا نخلص إلى القول بأنّ القراءة تمكّن الإنسان من النطق السليم للحروف وتصحيح المخارج من جهة، ومن جهة أخرى تمنحه المعلومات

<sup>20</sup> وليد ممدوح عمر، "تدريس المهارات اللغوية".

<sup>21</sup> الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 151.

<sup>22</sup> الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 151؛ محمود نعسان، "تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، *Dicle* 118: (Şubat 2016) *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2.

<sup>23</sup> الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 152؛ عبد الحميد عليوة، "مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات - ديوان العرب".

<sup>24</sup> وليد ممدوح عمر، "تدريس المهارات اللغوية" Jankır Aslam مهارة المحادثة بين النظرية والتطبيق تجربة قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة ماردين أرتوقلو، 6/1/ 152، *The journal of mesopotamian studies* 2021.

<sup>25</sup> الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 155.

<sup>26</sup> حنان عثمانة، المهارات اللغوية الأربعة في ظل الإصلاحات التربوية الحديثة (ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، 2010).

21.



التي تؤهله للخوض في أحاديث خطابية تلقى أذاناً صاغية، فالقراءة عملية تعليمية تقوم على التعرف والنطق السليم والفهم والنقد وحلّ المشكلات، وبها يستطيع الإنسان التعرف إلى الثقافات المختلفة، وتحصيل علوم متقدمة، وتكوين شخصية تكسبه مهارات متعددة ليكون علماً يخدم مجتمعه(27).

فالقراءة إلى جانب كونها مهارة لغوية في العملية التعليمية؛ فإنها في الوقت عينه هدف من أهداف تعلّم اللغة(28)؛ بها يستطيع الطالب معرفة أصوات الرموز المكتوبة، والنطق السليم، وقراءة النصوص بطلاقة، ومعرفة معاني الكلمات والجمل والفقرات والأفكار التي تربط بين الجمل، فهي عملية نمو تسيّر بشكل تدريجي مرحلة فمرحلة إلى أن يتّم إتقانها(29).

ولتحقق القراءة مهمتها وتؤتي أكلها لا بدّ من تقسيم القراءة إلى جهرية وصامتة ويتّبع في إعداد النصوص وقراءتها مجموعة من التعليمات؛ فالقراءة الجهرية هي الخطوة الأولى للقراءة الصامتة والكتابة أيضاً(30)، لأنها تمنح الطالب القدرة على النطق الصحيح الذي بدوره يساعده على الكتابة الصحيحة أيضاً، ويجب أن تكون النصوص في المراحل الأولى قصيرة وسهلة لا تشتمل على الكلمات الصعبة معنئاً و منطوقاً، وتراعي أعمار متعلمي العربية وواقعهم ومستوياتهم، وأن تكون النصوص حقيقية غير مفبركة تلامس واقع الطالب، مستقاة من الكتب والصحف والمجلات(31)، أما القراءة الصامتة والتي تسمى قراءة الفهم فهي تمكّن الطالب من تزويد معلوماته وتطوير قدراته وثروته اللغوية، وهي وسيلة للتفكير والاتصال(32) على أن يكون هدف الطالب من القراءة الأولى فهم ما يقوله الكاتب لا الانشغال بفك الرموز والتركيب اللغوية، فيقوم المدرس بتوجيه الطالب لاستخلاص المعنى العام للنص وتقسيم النص إلى فقرات تحت عناوين جزئية وطرح أسئلة حول كل فقرة للمناقشة وتمكين الفهم(33) ومن ثمّ يطالب المعلم الطلاب بكتابة أسئلة حول النص، وهكذا إلى أن يصل به إلى مرحلة تلخيص النص أو كتابة تقرير أو تدوين ملاحظات حوله(34)؛ تعزز فهم الطالب وتنمي فيه قدرة الوصول إلى المعلومات والحقائق المذكورة في النص، وبعد هذا يكون المعلم قد تأكّد بأن الطالب قد أجاد مهارتي النطق السليم وفهم المضمون في استخلاص المعلومات، ومن ثم تأتي القراءة الثانية والتي يتناقش فيها المعلم مع طلبته مفردات النص ودقائقه وتراكيبه بشكل مفصّل.

#### مهارة الكتابة:

ذكرنا في نهاية حديثنا عن مهارة القراءة أن الهدف منها هو فهم الطالب للنص والوصول به إلى مهارة القدرة على كتابة أسئلة حول النص أو تلخيص له أو كتابة تقرير حوله أو تدوين ملاحظة عليه، وهذا يعني أنّ مهارة الكتابة تأتي بعد المهارات الثلاثة الأنفة الذكر؛ لأنها تمثل المرحلة النهائية لما حصله الطالب واستوعبه(35)، فهو يبدأ بكتابة ما سمعه وتحدّث به وتعلّمه من نحو وصرف وماجمعه من معلومات خلال تحصيله العلمي عبر المهارات اللغوية، وهذا لا يعني بالطبع تأخير مهارة الكتابة عن المهارات الأخرى فالأربعة مجموعة معاً منذ تلقّيه الدروس الأولى في تعلّم اللغة يخط الحروف التي يسمّعها وبراهها من على السبورة وينقلها إلى دفتره إلى أن يصل إلى المراحل المتقدمة في كتابة الرسائل والطلبات والمواضيع والمقالات العلمية وغيرها.

وللكتابة أهمية كبيرة لا تقل عن أهمية المهارات الأخرى، فقد ذكر العلماء أن الإنسان باختراعه الكتابة استطاع أن يسجل تاريخه وينقل ثقافته وتراثه(36)، وعده القنوجي من أشرف العلوم لأنه رأى أن المعلومات تنتقل بطرق ثلاث أولها الإشارة وهي تتوقف على حضور المشاهد، والثانية الكلام واللفظ وهذه لا بد لها من

27 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 187؛ حنان عثمانة، المهارات اللغوية الأربعة في ظل الإصلاحات التربوية الحديثة، 24.

28 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 188.

29 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 189؛ يوسف إسماعيلي، "معايير تقويم مهارة القراءة في اللغة العربية للناطقين بغيرها"، معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها (تركيا: منشورات المنتدى العربي التركي، 2018)، 157.

30 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 191.

31 علي عبد المحسن الحديبي، دليل معلم العربية للناطقين بغيرها (الرياض: دار وجوه، 2015)، 28.

32 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 196.

33 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 200.

34 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 219.

35 وليد ممدوح عمر، "تدريس المهارات اللغوية".

36 الناقة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 229.





حضور المخاطب وسماعه والثالثة الكتابة وهي لا تتوقف على شيء، بها يتميز الإنسان عن الحيوان وبها انتقلت الأخبار من عصر إلى عصر (37) وحفظت تراث الأمة وصانته تاريخها؛ فهي التي حملت إلينا ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي أداة حفظ الحقوق وصونها فقد قال تعالى: [إذا نذاينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه] البقرة: 282] وهي كذلك وسيلة يظهر فيها المتعلم تفكيره ومهارته وإبداعه ومقدرته اللغوية؛ فبالندوين وصل إلينا ذلك التراث العظيم من كبار الأدباء والشعراء وعلماء الأمة، وتزداد أهمية الكتابة في مراحل تعليم لغة ثانية حيث يستخدمها الطالب في التعبير عن نفسه وإلى ما وصل في دراسته، وبها تقاس المهارات اللغوية الأخرى (38) فالمتعلم يهدف من تعلمه الكتابة إمكانية بناء جملة يراعي فيها سلامة الحروف والقواعد النحوية في سياقاتها الصحيحة وبلغة واضحة، ثم تليها مرحلة أخرى وهي تمكّن الدراس من كتابة رسالة أو تقديم طلب إلى جهة رسمية، فمرحلة أخرى متقدمة وهي تمكّنه من الكتابة في موضوع ما مقالات أو تقارير، أو تلخيص نص أو ترجمة أفكاره بأسلوب لغوي أدبي سليم ومعبر يفهمه متحدث العربية (39).

37 صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال أهل العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، 251؛ هاني إسماعيل رمضان، "معايير مهارة الكتابة للناطقين بغير العربية"، معايير مهارات اللغة العربية للناطقين بغيرها (تركيا: منشورات المنتدى العربي التركي، 2018)، 232.

38 الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 230.

39 الناقعة محمود كامل، تعلم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، 235؛ أسامة اختيار، "معضلات تعليم اللغة العربية في الجامعات التركية"، 62 (Nisan 2014) 14/1 *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. للنظر في تفاصيل هذه المهارة ينظر: للنظر مجموعة من الخبراء في المجلس الأوروبي، مراحل تعلم مهارة الكتابة: الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها، trc. صبير عبد الناصر عثمان، 1. Bs (مكة: جامعة أم القرى، 2016)، 44؛ هاني إسماعيل رمضان، "معايير مهارة الكتابة للناطقين بغير العربية"، 238.



## سلسلة الكتاب في تعلم العربية ودوره في تأدية المهارات الأربع

لماذا هذه السلسلة دون غيرها

إن الشهرة التي عمت وانتشرت لهذه السلسلة في العديد من الدول غير الناطقة بالعربية والإقبال الشديد من مختلف الجامعات العالمية على تدريس هذا الكتاب، شدّ أنظار الكادر التدريسي في جامعتنا إليه بخاصة وأن الكتاب لاقى القبول في بيئة غير عربية تماماً كما هو الحال لدينا. ليس للطالب من سبيل في تعلم العربية سوى بيئته الصفية ومدّسه وكتابه، وانطلاقاً من هذه النظرة عكفنا على دراسته والنظر فيه والتعرف إلى طريقة مؤلفيه في إعداده، والمنهج الذي سلكه مدرّسو العديد من الجامعات في التعامل معه، فكان القرار بتدريسه لطلبتنا على أن نستكمل مافيه من نقص ونضيف إليه ما يغنيه ويعزز مادته، وهكذا بدأنا الخوض في عبابه.

أما السلسلة فاسمها الكتاب في تعلم العربية إعداد كل من محمود البطل وكريستن بروستاد وعباس التونسي، يتكون من مدخل إلى حروف العربية وأصواتها "ألف باء" وثلاثة أجزاء، صدرت الطبعة الثانية منه سنة 2010م، وستتناول في مقالنا هذا الجزئين الأول والثاني فإليهما اقتصر عملنا وأعدّ برنامجنا الدراسي.

يحتوي الجزء الأول على عشرين درساً وثلاثة أقراص DVD، أما الجزء الثاني فيحتوي على عشرة دروس وثلاثة أقراص DVD، وقد أهملنا المدخل واستعصنا به مجموعة أوراق أعدته تنسيقية اللغة العربية في جامعتنا، وذلك لأن المدخل يستعين باللغة الوسيطة كثيراً في منهجه من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن نصوص الاستماع والحوارات أكثرها تستخدم فيها العامية ولا يركّز على مخارج الحروف والأصوات، وهو منهج اختاره معدّو الكتاب في عملهم (40) على أننا رفضنا وبشكل قطعي استخدام العامية في تدريسنا إيماناً منا بأن طلبتنا لن يواجهوا صعوبة في تعلم العامية واستخدامها عند الحاجة إليها، وسيجدون أنفسهم في مراتب سهلة حالما يتقنون العربية الفصحى، وهذا حال العربية منذ القديم تسير فيها العامية إلى جانب الفصحى في لغة الحوار والكلام دون أن تشاركها في ميادين العلم ومقاعده الدراسة، ولعلّ أكبر دليل على ذلك هو عدم توفر الكتب بالعامية، وانتشار كل ما هو فصيح في ميادين العلم على مرّ العصور من جهة، وسهولة تواصل متعلم اللغة العربية الفصحى في هذا البلد الناطق بغيرها مع أبناء العربية الذين لجؤوا إليه دون الحاجة إلى تلقّي دروس في العامية من جهة أخرى، ويؤيد هذا ما لمسناه في أول دفعة من طلبتنا الذين تمّ إيفادهم إلى دولة عربية بعد إتمام الساعات الداسية المقررة عليهم خلال السنة الدراسية.

نظرة عامة إلى الكتاب:

إن المتأمل في هذا الكتاب والناظر في فلسفة مؤلفيه ومنهجهم في إعداده سيجد أنه يلبي حاجة الناطق بغير العربية ويعينه على تحقيق مبتغاه في تعلم هذه اللغة؛ وذلك لأن الكتاب جاء بعد خبرة سنوات في تدريس العربية لغير أبنائها في بيئة غير عربية ليس للطالب فيها سوى كتابه ومعلمه وبيئته الصفية في اكتساب العربية.

ولأن الكتاب سيكون في هذه الحالة المرجع الأول للطالب في الحصول على كل ما يمكنه من تطوير لغته والاطلاع على منابع العلم فقد استهدف معدّوه تعزيز كافة المهارات اللغوية؛ لتسهم في تنشيط عملية التعلم وتفعيلها، وتعين المتعلم على الاستمرار في طريق كسب المعرفة دون الشعور بالملل للوصول به إلى المستوى المتقدم في العملية التعليمية.

وانطلاقاً من مبدأ أن المفردات والعبارات تلعب دوراً جوهرياً في العملية التعليمية، فقد سعى الكتاب إلى إعطائها الدور الأعظم، بتقديم المفردات الأساسية في بداية كل درس معززة بجمل حولها يستمع إليها الطالب، فيتعرّف إليها ويدرك معناها ثم يفعلها في مختلف النشاطات؛ إلى أن يألفها فتمكّنه من الطلاقة في قراءة النصوص وتيسر له فهمها، وتعيّنه على استيعاب المعنى العام للمقاطع الصوتية أو المرئية في الدرس (41). إن الطريقة التي اتبعها الكتاب في عرض مادته العلمية في مستوى المبتدئ على شكل مسلسل تلفزيوني يعالج فيه وقائع الحياة ومشاكلها التي تلامس واقع الطلبة وحياتهم اليومية ومشاكلهم المعيشية الأمر الذي يربط المتعلم به ويحفّزه على الاستمرار بشغف في متابعة دراسته وحده تلو الأخرى، يترقب فيها كل صغيرة وكبيرة من أحداث المسلسل، ومحاولاً يشتي

40 محمود البطل - وآخرون، الكتاب في تعلم العربية، 2، 2010، XIX.

41 محمود البطل - وآخرون، الكتاب في تعلم العربية، XII.



الوسائل فهم موضوعاته؛ فمن الأمثلة على ذلك شخصية خالد طالب في مرحلة الدراسات العليا ومعيد في الجامعة، ولكنه إلى الآن لم يحظ بالفتاة التي يرغب بالزواج منها وتفكيره بآبنة عمه المهاجر إلى أمريكا حاله حال الكثير من شباب اليوم، وكذا شخصية صديقه طارق الذي يعمل في فندق بعد أن تخرّج في كلية الفنادق إلا أنه ليس راضياً عن عمله، ويطمح بالحصول على فرصة عمل أفضل في الخارج يتطرق إلى واقع يعيشه الكثير ممن يسعى لتعلم اللغة العربية وخاصة ممن يرغب في تعلمها أملاً في الحصول على فرصة حياة أفضل، وغيرها من المواضيع التي تشد الطالب المتعلم نحوها، فيتحقق الهدف المنشود من الكتاب(42).

لقد سعى الكتاب إلى جعل المدرس يمارس وظيفته الأساسية في الصف من توجيه وإرشاد وتنظيم للعملية الدراسية، ولا يتعدى على حق الطالب في القيام بممارسة اللغة واكتشاف قدراته ومهاراته وتوظيف الأدوات التي يكتسبها في الدرس، فكانت الاستفادة أعم والنفع أكبر لطلبة الفصل.

وإيماناً بأن اللغة ليست مجرد رموز أو مبان أو وسيلة للتواصل والإفصاح عمّا في النفس للطرف الآخر، وإنما هي العامل الأكبر لنقل ثقافة الشعوب ومعارفها إلى الشعوب الأخرى فقد حرصت سلسلة الكتاب على هذه الخصوصية في تعامله مع مكتنزات هذه الأمة والتعرف إليها، فقام بتقديم نصوص سواء كانت مكتوبة أو مسموعة أو مرئية تمس جوانب مختلفة ومتعددة للثقافة العربية في الماضي والحاضر بحيث تعزّز معرفة الطالب بالثقافة العربية وتربطه باللغة، فيسعى إلى تعلم هذه اللغة بشغف أكثر ورغبة ملحة في معرفة كنوز هذه الأمة ومكوناتها، وقد ظهر هذا الاهتمام جلياً في تخصيص ركن أساسي لها في كل درس تحت مسمى الثقافة(43).

ورغبة منا في استكمال الفائدة حتى تصبح أعم، وسداً لبعض الثغرات التي لاحظناها خلال رحلتنا الدراسية لسنوات طويلة مع هذه السلسلة، وتعزيزاً للمفردات الرئيسية في الدروس وتفكيك القواعد والتراكيب كي تترسخ في ذهن الطالب بشكل أفضل، قمنا بإعداد ما لا يقل عن مئتين وخمسين ورقة عمل على مختلف نشاطات وتدرّيات الكتاب(44)، إيماناً منا بدور المدرس المحوري والهام في كيفية التعامل مع الفئة المستهدفة والبيئة التي يعيشها الطالب، واختيار ما يناسبه، الأمر الذي ألبس الكتاب حلة أفضل وزاد من بهائه وحسنه.

تلك هي نظرة شاملة في منهج الكتاب وفلسفته والأسس التي وضعها مؤلفوه في إعداد سلسلة تخدم مدرّسي ومتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، وسنتناول الموضوع بشيء من التفصيل في طريقة عرضه للقواعد ومنهجه في استخدام المهارات اللغوية الأربع.

طريقة الكتاب في عرض القواعد:

مما لا شك فيه أن القواعد تشغل حيزاً واسعاً في سلاسل تعليم اللغات؛ لأنها مكون أساسي في تعليم اللغة؛ بها تنتظم المهارات اللغوية وترتفع درجة الصحة اللغوية، فيتمكن المتعلم من رفع مستوى قدراته ومهاراته بدقة أكثر، غير أن قواعد اللغة العربية حالها كحال قواعد اللغات الأخرى تبقى دروسها مملّة، فالمدرس قبل الطالب يعاني من صعوبة ألفاظها وتشابك تراكيبها وجمود محتواها، ولذا فإن هذه الدروس يجب أن توظف بشكل جيد في النصوص الأدبية وغيرها من النصوص التي تشد انتباه الطلاب وتجذبهم إليها، فيشعر الطالب بقيمة هذه

42 - حاول الكتاب إظهار نمط حياة فئة معينة ومحدودة من المجتمع العربي بعيدة إلى حد ما عن تعاليم الإسلام الحنيف، بل وتنتقد بعض المظاهر الإسلامية، على أن المجتمع العربي معظمه ليس على هذه الشاكلة، بل إن مظاهر الدين هي السائدة في المجتمعات العربية، وسعى الكتاب إلى جعل الدين الإسلامي جزءاً عرضياً من الثقافة العربية في حين أن الدين الإسلامي بعباداته وأخلاقه وعاداته وتقاليده يشغل الحيز الأعظم والأهم من الثقافة العربية، وبدونه لا أهمية تذكر للثقافة العربية؛ فهي التي حفظت العربية وحمتها من الضياع والتشتت، ولعله المأخذ الثاني والأهم على هذا الكتاب، والأول كان في إقحامه العامية المصرية في نهاية كل وحدة، وفي بعض النصوص المسموعة والمرئية وقد تعرضنا له قبل قليل.

43 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 2/ XIII.

44 - Candemir - Eğitimi farklı materyallerle geliştirme ve çalışma yapıklarının faydası için bkz. Doğan, *Sistematik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 39-40; Tülü - Derşevi, "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça öğretim tecrübesi", 245



الدورس وأهميتها، وأنه لا بد له من إتقانها حتى يتمكن من فهم تلك النصوص والوقوف على دقائق معانيها(45)، وهذه السلسلة كغيرها من السلاسل تناولت مواضيع النحو والصرف وأولتهما اهتمامها بيد أنها اتبعت طريقة مغايرة في عرض قواعد العربية تخالف ما ألفناه في سلاسل تعليم اللغة العربية وكتب النحو والصرف العربية؛ من عدة وجوه:

أولها: استخدام لغة بسيطة غير معقدة في تقديم القواعد وضمن نشاطات تفاعلية تسهم في تعزيزها وفهمها دونما حاجة إلى شروحات وتفصيلات تجعل الدرس مملأً.

ثانيها: تقدّم السلسلة بين يدي المتعلم ستة ضمائر فقط في البداية (46) - وهي الأساسية- ولا يخفى ما لهذا من الأثر الكبير على الطالب في إحساسه بقدرته على حفظ هذا المقدار ببسر، ويزداد إقبال الطالب على اللغة إذا كانت لغة المتعلم الأجنبي لا تحتوي إلا على هذه الضمائر فلا تخلط عليه الأمور في بداية مسيرته التعليمية ويزداد قرباً منها، بخلاف ما وقفنا عليها من بعض سلاسل تعليم اللغة العربية التي تسرد الضمائر كلها في أن واحد فيجد الطالب نفسه عاجزاً عن استيعابها وحدها ناهيك عن حفظها أو تصريف الفعل بما يتناسب مع كل ضمير، أو إضافة الضمير المتصل إلى الأسماء، فالترج في تلقين القواعد أكسب السلسلة ميزة أبعدها عن دخول الطالب في معترك قواعد اللغة عند أول خطوة يخطوها في تعلم هذه اللغة.

ثالثها: يستخدم الكتاب مبدأ التراكم التصاعدي(47) في شرح القواعد فهو يقوم بتعريض المتعلم للقاعدة الواحدة على مراحل وبشكل تدريجي فتراه في البداية يقدمها مختصرة ومكتفية بما يناسب المستوى الذي فيه الطالب، وهكذا شيئاً فشيئاً يتوسع فيها بالقدر الذي يحتاج إليها المتعلم الأجنبي في تعلمه للغة العربية، وهو بهذا الأسلوب يعزّز القاعدة ويمكن الطالب من استيعابها وتثبيتها في ذهنه دونما أي عناء وجهد كبيرين؛ فعلى سبيل المثال يكتفي الكتاب باستخدام ضمائر المفرد وجمع المذكر السالم في المرحلة الأولى عند إسناده إلى الأسماء وفي تصريف الأفعال دون أن يتطرق إلى ضمائر التثنية وجمع المؤنث(48)، وكذا الحال في الإضافة لا يسرد حالاته مع التثنية وجمع المذكر السالم في المستويات الأولى ويؤخرها إلى حين تمكن الطالب من قواعدها الأساسية(49) وهكذا في جلّ القواعد.

رابعها: يزيد الأمر متعة عند الطالب في هذه السلسلة إذا علمنا بأنها تركت للطالب فرصة اكتشاف القاعدة وتعلمها ذاتياً؛ فالقاعدة موظفة في خدمة المهارات والوظائف اللغوية وهي تتبع مادة الكتاب ولا تحددها(50) ومن هنا جاءت مادة الكتاب تناسب حاجة المتعلم الأجنبي، ولا تقيد قواعدها للغة، فتحجّرها وتجعلها جامدة.

إن حاجة متعلم اللغة العربية إلى قواعدها ضرورة لا بد منها، فهي العمود الفقري في تعلم العربية والأساس الذي يبني عليه(51)، وتزداد هذه الحاجة ضرورة عند طلبة كليات الإلهيات والدراسات الإسلامية في الجامعات التركية؛ وذلك لأن الطالب منذ دخوله الجامعة اعتباراً من السنة الأولى يقوم بتحليل نصوص من كتب التراث العربي الإسلامي في دروسه المقررة عليه في الجامعة، كالتفسير والحديث وغيرهما؛ فعلى سبيل المثال يأتي مدرس التفسير بنص من كتاب معاني القرآن لأبي زكريا يحيى الفراء المتوفى سنة (207هـ) أو معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج المتوفى سنة (311هـ) أو غيرهما من أمات الكتب يتدارسه مع طلابه، ولا يخفى على أحد أن

45 - هناك دراسة أجريت في قطر على مجموعة من الطلاب العرب في هذا الموضوع. ينظر: ظبية سعيد السليطي، *تدريس النحو العربي في ضوء الاتجاهات الحديثة* (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2002)، 34.

46 - البطل، محمود وآخرون. *الكتاب في تعلم العربية*: 22/1.

47 - البطل، محمود وآخرون. *الكتاب في تعلم العربية*: XV/2.

48 - البطل، محمود وآخرون. *الكتاب في تعلم العربية*: 22/1، 57.

49 - البطل، محمود وآخرون. *الكتاب في تعلم العربية*: 41/1 بداية الدخول في قاعدة الإضافة وفي 343/1 يسرد حالات الإضافة مع التثنية والجمع.

50 - البطل، محمود وآخرون. *الكتاب في تعلم العربية*: XV/2.

51 - عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، "القواعد المهمة في اللغة المرحلية لمتعلمي اللغة العربية"، *أبحاث مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها إضاءات ومعالم*، ed. أحمد صنوبر وآخرون، *Sistematik* (Istanbul: İsar, 2015)، 13-38. Doğan, *Sistematik yabancı dil öğretim yaklaşımları ve yöntemleri*., 69-70.



هذه الكتب مليئة بالمسائل اللغوية والنحوية والصرفية التي يستحيل على الطالب فهمها دون معرفته الجيدة بقواعد اللغة العربية(52).

وانطلاقاً من تلك الضرورة فإننا قمنا بإعادة توزيع دروس النحو والصرف في سلسلتي تعليم اللغة العربية التي أعددتها مجموعة من أساتذة معهد تعليم اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية(53) بما يتناسب مع دروس الكتاب في تعلم العربية الذي نحن بصدد الحديث عنه، وبهذه الطريقة هيأنا لطلابنا فرصة دراسة قواعد اللغة العربية بالقدر الذي يحتاج إليه مع مراعاة توظيفه في النصوص التي يدرسها من الكتاب بما يتناسب مع روح العصر، بحيث تبعده عن الملل في دراسة النحو والصرف بأسلوبه التقليدي من ناحية، وتجعله يشعر بالمتعة والفائدة وهو يوظف تلك القواعد في نصوص حيوية من ناحية أخرى(54).

منهج الكتاب في استخدام المهارات الأربع:

ولدت هذه السلسلة من رحم المعاناة التي كان يعيشها المدرّس في تعليم الناطق بغير العربية الراغب في تعلم اللغة العربية، وفي بيئة غير بينتها؛ فكان لزاماً على القائمين عليها مراعاة كافة المهارات اللغوية وتقديم عمل يساعد على تهيئة البيئة المناسبة، تمارس فيها كافة المهارات اللغوية من استماع وكلام وقراءة وكتابة، لكسب هذه اللغة بطرقها المختلفة، ودون الاسترسال في دعم مهارة على حساب الأخرى، فكانت السلسلة بحق توظف المهارات الأربع في تعليم اللغة وتسعى إلى تعزيزها لبلوغ الطالب مستوى متقدم في عمليته التعليمية.

مهارة الاستماع:

عمل الكتاب على إعطاء مهارة الاستماع مكانتها التي تشغلها من بين المهارات اعتباراً من الدروس الأولى، فلم يخل درس من دروسه من عرض نصّي استماع على الأقل ووضع أسئلة تمهيدية لفهم المعنى العام للنص، وأخرى مخصصة لأغراض الاستماع الدقيق، يكرر فيها الطالب الاستماع مرات عدّة تمهيداً للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمفردات الرئيسية أو ملء الفراغات، وهكذا يتمكن الطالب من استيعاب أحداث القصة أو الموضوع الذي يستمع إليه، هذا بالإضافة إلى أنه قام بتسجيلات صوتية لكل المفردات الأساسية يضع كل كلمة منها في جملة، فيستمع لها الطالب واجباً منزلياً ويقوم بكتابتها، الأمر الذي يعينه على تألف السمع، كما أنه يقوم بتسجيل بعض نصوص القراءة في المراحل الأولى تساعد الطالب في فك رموز بعض الكلمات المستجدة والتي لم يقف عليها بعد.

ولعل أفضل أمرين سعى إليهما القائمون على إعداد هذه السلسلة في تنمية مهارة الاستماع لدى متعلمي العربية هما:

أولاً: السرد القصصي لواقع حياة تعيشها عائلة كبيرة هاجرت معظم أفرادها بلدها لكنها ظلت على ارتباط مع أصولها في بلد عربي على شكل حلقات تسلسلية تربط أجزاء المادة كلها ببعضها وتجعل منها درساً متكاملماً يستوعب مادة الكتاب، فتجعل من الدرس كتلة مترابطة يتعلّق بها الطالب ويهفو لسماح النص الآخر بعد استماعه للأول، ولكن لا بد أن يقف أولاً على مفردات الدرس ليستوعبه وهكذا يعيش الطالب تلك الحكاية وينتظر معرفة أحداث القصة في الدرس الذي يليه، هذه العملية تبدأ اعتباراً من الدرس الأول في الجزء الأول من الكتاب حتى نهايته، فكانت الطريقة المناسبة للمستويات الأولى في منهج تعليم اللغة.

ثانياً: الذي سار عليه الكتاب في الجزء الثاني على أنّ الأول أيضاً لم يخل منه هو أنه ركّز على أصالة نصوص الاستماع مستهدفاً تعريض الطلاب للسياقات الطبيعية من مواردها العربية، وهي تشتمل على مقتطفات من

52 Tülü - Derşevi, "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça öğretim tecrübesi", 242

53 - وقع اختيارنا على هذه السلسلة من منطلق إيماننا بأن علوم اللغة تستقر في ذهن الطالب وتؤتي ثمارها بشكل أفضل، بدراسة تلك العلوم وظيفياً ومنهج هذه السلسلة مبني على ذلك فهو يكثر من التدريبات والنشاطات الداعمة للقاعدة التي يشرحها من جهة ويأتي بنص يتوافق القاعدة التي يعالجها من جهة أخرى للاستفادة يمكن النظر في: Doğan, *Sistematiik yabancı dil öğretim yaklaşımı ve yöntemleri.*, 54-55

54 عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، "القواعد المهمة في اللغة المرحلية لمتعلمي اللغة العربية"، 21-22.



محاضرات جامعية أو ندوات علمية أو برامج سياسية أو تقارير تلفزيونية ثقافية اجتماعية(55)، تركز كلها على العناصر والتراكيب والمفردات التي يعالجها الطالب في النشاطات التدريبية أو نصوص القراءة وغيرها، فجاءت بحق نصوصاً منتقاة تحاكي الدروس مع التنبّه إلى أن الهدف من الاستماع هو الوقوف على المعنى العام للنص وليس بالضرورة أن يفهم الطالب كل كلمة وتركيبية من النص المسموع.

ومن ناحية أخرى فإن اتخاذ الكتاب مهارة الاستماع في الجزء الأول منطلقاً له في العملية التعليمية منح الطالب ثقة بالنفس وساعدته في الإقبال على تعلم العربية والاستمرار فيه بحماس ورغبة شديدين.

مهارة الحديث (الكلام):

سعى الكتاب للتركيز على حصيلة من المفردات والتراكيب وأدوات الربط في كل درس وتكرارها في مختلف أنشطة الدرس من تدريبات تطبيقية ونصوص مقروءة ومسموعة، ومقاطع مرئية تنمي في المتعلم مهارة القدرة إلى الانتقال من تركيب جملة إلى مستوى الفقرة، ومن ثم جمع الفقرات وتحويلها إلى موضوع حوارى يقوم به مع أصدقائه في مجموعات صغيرة على أن يقوم الطالب بالتحضير لنشاطات المحادثة على اختلاف طرقها من حوارات تفاعلية وعروض تقديمية ومناظرات ثقافية ومناقشات سياسية واجتماعية تتناسب ومستوى الدرس، مستخدمين كلمات وعبارات الدرس، وتفعيل المفردات التي تعلموها لتستقر في أذهانهم أكثر، ويتعلمها المستمعون من أصدقائهم(56)، ولا يخفى دور الكتاب في اختيار المواضيع التي تهم واقع الطلبة وبيئتهم التي يعيشونها فلها الأثر الكبير في طلائقتهم وتحفيزهم للكلام.

مهارة القراءة:

إن نصوص القراءة التي وضعها مؤلفو السلسلة هي جزء لا يتجزأ من الكتاب ككل استخدمت مفرداتها الأساسية في النشاطات التدريبية و المحادثات الصفية، وعلى موضوعاتها مدار المقاطع الصوتية والمرئية.

لقد اتبع القائمون في انتقاء نصوص القراءة جملة من الأمور اتفق على نجاحها علماء التربية وأساتذة المناهج وطرق التدريس، فمن ذلك حرص الأساتذة على إدراج نصوص أصلية، غير مفترقة، ومتعددة في مواضيعها دون المساس بها في تغيير تراكيبها أو تبسيطها، بل والمحافظة على شكلها الأصلي كما ورد في مراجعها من الكتب التراثية أو الصحف والمجلات والقنوات التلفزيونية(57)؛ وهو بهذا يعرض الطالب إلى موضوعات متنوعة وعصور مختلفة تشعر الطالب أن اللغة التي يتعلمها هي نفسها اللغة التي سيواجهها في دراساته وأبحاثه ومتابعته للأوضاع والأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية في العالم العربي، كما أنها تعطيه الثقة بالنفس في الاطلاع على هذه النصوص وأمثالها من مواردها الأصلية.

هذا المنهج اتبعه الكتاب في الدروس الأولى من مرحلة المبتدئ على أنه راعى التدرج في اختياره؛ فكانت النصوص في المراحل الأولى قصيرة تناسب مفردات ومهارات المستوى الذي اختيرت له(58)، وهكذا يزداد طول النصوص كلما تقدم في المستوى. وتسلسل الكتاب وتدرجه في إيراد النصوص خير شاهد على ذلك ففي الوقت الذي نجد السلسلة تكتفي في الدروس الأولى بإيراد بعض الجمل القصيرة المترابطة ببعضها البعض(59) نراها توردها النصوص التي قد لا تتجاوز النصف صحيفة بكلمات سهلة تناسب مستوى الطالب إضافة إلى بعض التعابير التي يكثر استخدامها في المستويات الأولى لربطها بين الجمل " ككل وبعض ومعظم"(60) وغيرها من

55 - ينظر على سبيل المثال البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 31/2 محاضرة عن مدينة غزة بين الماضي والحاضر، و 62/2 تقرير لقناة الجزيرة عن رمضان في عُمان.

56 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: XVI/2.

57 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 14/2 نص مقتبس من مجلة الهلال عام 1993م و 32/2 نص قراءة من كتاب الرحلة لابن بطوطة:ص249 و 61/2 نص من كتاب حديث دمشق لنجاة قصاب ص217.

58 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 30/1 و 46 و 66.

59 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 182/1 و 195 و 201.

60 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 2/ 49 ذكريات رمضان من مجلة العربي، 117/2 من كتاب الـ200 فكرة لمصطفى أمين و 163/2 من كتاب أعلام الأدب العربي.



التراكيب، في حين نجدها في المستويات المتوسطة والمتقدمة يورد نصوصاً أصلية من كتب تراثية تحتوي على مختلف التراكيب والعبارات والروابط التي ترتقي بالطالب إلى مستوى رفيع في كسب مهارات هذه اللغة (61).

ركز الكتاب على مختلف الأنواع في مهارة القراءة فهناك القراءة لفهم النص على وجه العموم، ويهدف منه الكتاب اطلاع المتعلم على المعنى العام للنص، وتقسيم النص إلى فقرات ووضع عناوين مناسبة لكل فقرة، ومناقشة الأفكار الرئيسية للنص للتأكد من استيعاب الطلاب لمعنى النص بشكل عام، وهناك القراءة التفصيلية الدقيقة والتي يسعى فيها المتعلم إلى الوقوف على تفاصيل المفردات والتراكيب ودراسة القواعد التي تعلمها الطالب من قبل ولفت انتباهه إلى تراكيب وقواعد جديدة سيتعلمها، وقد دعم هذه الأنواع بتمارين مناسبة (62) لكل واحدة منها يتناقش في بعضها الأستاذ مع طلبته في الفصل والبعض الآخر يكلف الطلاب بكتابتها على أن يقوم بتصحيحها خارج الصف، إضافة إلى تمرين يعمل عليه الطلاب في مجموعات صغيرة داخل الصف حيث يتذكرون ما درسه للتأكد من استيعاب الطلاب للنص وفهمهم (63).

يؤكد الكتاب على ضرورة القراءة الجهرية للنص؛ لأن أهدافها تختلف عن أهداف النوعين السابقين، فيها تتطور قراءة الطلاب وتحسن المخارج عندهم وهذه تأتي في المرحلة الأخيرة بعد أن يكون الطالب قد استمع إلى النص مسجلاً وقرأه عدة مرات وتعرّف إلى معانيه، ولا يخفى ما لهذا التكرار من كبير الأثر على اكتشاف مكنونات النص والوقوف على دقائق تراكيبه (64).

مهارة الكتابة:

ذكرنا آنفاً أن المهارات مترابطة كلها بعضها ببعض لا تنفك إحداها عن الأخرى، ولا تؤجّل إحداها على حساب الأخرى، بل هي بمجموعها كلّ لا يتجزأ، فمنذ أول خطوة يضع الطالب فيها قدمه على هذا الطريق يبدأ بالكتابة، شأنها شأن المهارات الأخرى في الأهمية والاهتمام، والكتاب أعطى هذه المهارة اهتمامه بالمهارات السابقة، فأضاف نشاطات كتابية متنوعة إلى كل درس تبدأ من الاستماع في أقراص DVD إلى جمل أنشئت على المفردات الأساسية لكل درس وكتابتها - ولا يخفى ما لهذه الكتابة من الأثر في تنمية مهارتي الاستماع والكتابة معاً - كما أنه يدعو إلى تشجيع الطلاب على الكتابة ابتداء من إنشاء الجملة البسيطة وارتقاء نحو الجملة المركبة والفقرة، واستعمال أدوات الربط والتراكيب الجديدة في الربط بين الجمل وتصحيح المدرس لتلك الكتابات، أو عرض صور ترمز إلى حكاية يقوم الطلاب بكتابتها، أو تجهيز عرض تقديمي يتحدث فيها عن دولة عربية، أو شخصية لها أثر في المجتمع، أو كتابة موضوع عن حقبة تاريخية أو قضية اجتماعية أو دينية أو غيرها (65)، مراعيًا شروط الكتابة السليمة، يكلف المدرس طلبته بكتابتها تارة في الصف يبنههم على مراعاة كتابة مفردات الدرس واستخدام أدوات الربط التي تعرّف إليها أثناء الدرس، وتارة أخرى يكلفهم واجباً منزلياً على أن يقوم بتصحيحها فيما بعد وينههم على موارد الضعف في كتاباتهم وكيفية تصحيحها.

جدير بالذكر أن الكتاب وانطلاقاً من تنمية القدرة لدى الطلاب في الكتابة والوصول به إلى مستويات عليا في التعبير عن قضية أو موضوع ما لا يكاد يخلو درس من نشاط كتابي أو أكثر يكلف الطلاب بمواضيع تمسّ واقعهم والبيئة التي يعيشونها، ولا يخفى الأثر الكبير في تطوير اللغة باستخدام مهارة الكتابة لتؤتي ثماراً أفضل هذا إذا كان التوجيه سليماً والموضوع مشجعاً.

الخاتمة والتوصيات:

61 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 30/1 فقرات من مجلة الفرسان عام 1991م و 80/1 إعلان في جريدة عكاظ السعودية للعام 2003م.

62 - انظر على سبيل المثال لا الحصر، البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 29/2، 59، 60

63 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: XIV/2.

64 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: XIV/2.

65 - البطل، محمود وآخرون. الكتاب في تعلم العربية: 1/38، 161 - 77/2، 81، 147.



- تعليم العربية لغير الناطقين بها ميدان خصب بسبب الإقبال الشديد من أبناء غير العربية عليها والرغبة الملحة في تعلمها؛ فكان لا بدّ من إعداد مناهج تعينهم على تعلمها وتسد هذه الحاجة.
- إن ما كان يقوم به متعلمو العربية في القديم من الاكتفاء بالقواعد وقراءة المتون وفهمها خاص بتلك العصور لا ينطبق على الواقع الحديث؛ فالحاجة تقتضي أن يتعلم الطالب المهارات اللغوية الأربع وهي كل لا يتجزأ بعضه عن بعض، وهو الذي حرص عليه معدّو هذه السلسلة.
- سلسلة الكتاب في تعلم العربية مصدر مهم وأساس متين في تعليم العربية لغير الناطق بها، حاول فيها معدّوها تطبيق المهارات اللغوية الأربعة وتعزيزها؛ لتسهم في تنشيط العملية التعليمية وتفعيلها لسد حاجة هذه الفئة الراغبة في تعليم العربية.
- سعى مؤلفو سلسلة الكتاب في تعلم العربية إلى إعداد كتابهم وفق النظرة الحديثة للقائمين على إعداد مناهج وتدريب اللغة الأجنبية لغير أبنائها من جهة، وبعد خبرة سنوات طويلة في تدريس الناطق بغيرها والوقوف على معاناتهم، فجاء عملهم ممنهجاً وفق العملية التعليمية.
- سلاسة عرض المادة العلمية والمحافظة على أصالة النصوص المقرّوة والمسموعة، الأمر الذي يجعل الطالب يعيش البيئة الأصلية للغة العربية فلا يشعر الطالب بالغرابة حال اختلاطه بأبنائها أو دراسة ماضيها وحاضرهما من مختلف مشاربها.
- التدرج في تعليم قواعد اللغة العربية مع إضفاء جو يشعر فيه الطالب بالمتعة وبيتعد فيه عن الملل وهو يوظف المسائل النحوية والصرفية في مختلف نشاطات الكتاب ونصوصه وبما يحقق الأهداف المنشودة من تعلمها.
- ثمة أمران لا نتفق فيهما مع القائمين على إعداد هذه السلسلة أولهما إدراج العامية في سير العملية الدراسية وتدريبه إلى جانب اللغة الفصحى وهو أمر لم نعهده من قبل في سلاسل تعليم العربية للناطقين بها وبغيرها، وهو كذا أمر دخيل على العملية التعليمية نحتزم رأيهم غير أننا نرفض وبشكل قطعي هذه الظاهرة إيماناً منا بأن الفصحى هي لغة العلم وهي التي لاقت القبول في الأوساط العلمية منذ العصر الجاهلي، وكتب التراث والشعر العربي خير دليل على ذلك، وإتقان الناطق بغيرها للعربية الفصحى يمكنه من تعلم العامية التي يرغبها، ويجد حاجته فيها نطقاً وفهماً وبيسر حالما يخالط أبناء العربية ويعايشهم.
- أما الأمر الثاني فهو أنّ القائمين على إعداد هذه السلسلة لم يحالفهم الحظ عندما كانت السمة الغالبة في كتابهم هو إظهار عادات وتقاليد ومعتقدات فئة محددة من أبناء المجتمع العربي - ونحن نحسن الظن بهم - وعدّهم العصور الإسلامية بكل ما فيها جزءاً ثانوياً من الثقافة العربية في حين أنها تشغل حيزاً كبيراً منها، وتحمل المكانة العظمى في مراحل نشأة وتطور المجتمع العربي، ولا يزال أبناء هذه الأمة بحمد الله وتوفيقه كذلك متمسكون بأصالتهم العربية ومعتقداتهم الدينية، فلولا هذا الدين لما بقي للعربية قائمة، ولتعددت لغاتها بتعدد لهجاتها كما هو الواقع اليوم، فمما يندى له الجبين أنك عندما ترغب في اختيار اللغة العربية في حاسوبك يعطيك أكثر من عشر خيارات أيها تختار العربية السورية أو السعودية أو غيرها، ولكننا نتفق معاً ومع أبناء غير العرب على لغة واحدة هي لغة القرآن التي تكفل الله بحفظها وتعهدها بالرعاية وهي اللغة الفصحى، لذا يوصي البحث القائمين على إعداد سلاسل تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها القيام بمثل هذا العمل والسير على خطاهم في إعداد سلسلة تيسر وفق منهجهم وتنصف المجتمع وتعطي كل صاحب حق حقه من الاهتمام والشرح.
- خلاصة القول: إن العمل الذي قام به هذا الفريق يعدّ لبنة عظيمة في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها، سعى فيه مؤلفوه إلى تلبية حاجة مدرّسي اللغة العربية ومتعلميها؛ فلاقى القبول في العديد من المؤسسات التعليمية، ولعل انتشار الكتاب كان أكثر في البلاد غير الناطقة بالعربية؛ لأن إعداد الكتاب خرج من رحمها، فهم كمن لامس المشكلة وعایشها فشخص لها الدواء الناجع، فكان بحق ثمرة عمل ناضجة تستحق التقدير والشكر على ما بذلوه من جهد.





## Kaynakça / Reference

- Alyûh, Abdulhamid. "Mekânetü'l-Mahârâtî'l-Lugaviyye fi Tarâiki Ta'limi'l-Lugât". *Divânu'l-'Arab*. 20 Eylül 2020. <https://www.diwanalarab.com/%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA>
- Battal, Mahmoud- Belnap, R. Kirk "Amerika Birleşik Devletlerinde Arapça Öğretimi ve Öğrenimi: Gerçekler, İhtiyaçlar, ve Geleceğe Dair Tavsiyeler", çev. M. Vecih Uzunoglu, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (2012), 43-58.
- Bûşeyhi, İzzettin. "Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Gayriha ve Sübülü Tatvîrihi". *Münteda Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye ala's-Şebeketi'l-'Âlemiyye*. 28 Ağustos 2020. <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=23959>.
- Candemir, Doğan. "Arapça Öğretiminde Yöntem Orijinli Problemler ve Çözüm Önerileri", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/21 (Bahar 2006), 69-88.
- Candemir, Doğan. *Sistemik Yabancı Dil Öğretim Yaklaşımı ve Yöntemleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Cânkîr, Aslam. "Mahâretü'l-Muhâdese Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk Tecribetü Kısmı'l-Lügati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha bi Câmiati Mardin Artuklu". *The Journal of Mesopotamian Studies* 6/1 (2021), 145-155.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi: İlkeler, Yöntemler, Teknikler*. Ankara: Usem Yayınları, 2, Basım, 1990.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi; Dil Pasaportu, Dil Biyografisi, Dil Dosyası*. Ankara: PegemYayınları, 2003.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi; İlkeler Yöntemler Teknikler*. Ankara: Usem Yayınları, 1987.
- Ebu 'Amşe, Halid. "Tedrîsu Mahârâtî'l-İstima' İttisâliyyen ve Dersun Tatbîkiyyun aleyh alî'n-Natîkîne bi Gayri'l-'Arabiyye". *Neweduc.com*. 30 Kasım 2020. <https://www.neweduc.com/%D8%AA%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%B3-%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9-%D8%A7%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7>
- Fethî, Suveyfî. "Ta'lîmu'l-Lugat İttisaliyyen fi Dav'i't-Tekâmüli'l-Lugaviyyi Beyne'l-Mahârât". *Kanatü'l-Cezîre Te'allümü'l-'Arabiyye*. 25 Kasım 2020. [https://learning.aljazeera.net/en/blogs/%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%](https://learning.aljazeera.net/en/blogs/%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%85%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9-%D8%A7%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7)



D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D8%B9%D9%84%D9%8A%D9%85-  
%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-  
%D9%84%D8%BA%D9%8A%D8%B1-  
%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B7%D9%82%D9%8A%D9%86-  
%D8%A8%D9%87%D8%A7

Hatır, Muhammed Rüşdî vd. *el-Medhal ila Tedrîsi'l-Lugati'l-'Arabiyye ve't-Terbiyeti'd-Dîniyye*. Kahire: Daru's-sekâfe ve'n-neşr ve't-tevzî', 1990.

Hudeybî, Ali Abdulmuhsin. *Delîlü mu'allimi'l-'arabiyyeti li'n-nâtîkîne bi gayriha*. Riyad: Dâru vucuh, 1. Basım, 2015.

Hûlî, Muhammed Ali. *Esâlîbu tedrîsü'l-lugati'l-'arabiyye ve't-terbiyeti'd-dîniyye*. Riyad: Metâbi'u'l-Ferzdaki'l-Câriye, 1982.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimaşk: Daru'l-Belhî, 1. Basım, 2004.

İbrahim, Hidaye Hidaye. "Tahlîlu'l-Hâcâtî'l-Lugaviyyi fi Mevâkîfi'l-İttisâli'l-Lugaviyyi Ledâ Darisî'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'n-Nâtîkîne bi Gayriha". *Sicilli'l-Mü'temeri'l-'Âlemiyyi li Ta 'lîmi'l-Lügati'l-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtîkîne biha*. 50-176. Riyad: Câmîatu'l-Melik Suud Ma'hedu'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2009.

İhtiyar, Üsâme. "Ma'dilâtu Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye fi'l-Câmîati't-Türkiyye". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (Ocak – Nisan 2014), 51- 70.

İsmailî, Yusuf. "Me'âyîru Takvîmi Mahâreti'l-Kırâa fi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Gayriha". *Me'âyîru Mahârâti'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Gayriha - Ebhâs Muhakkeme*. ed. Hânî İsmail Ramazan. 154-178. Giresun: el-Muntedâ'l-'arabiyyi't-türkî, 2018.

Kaçar, Halil İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 17 (2006), 117-133.

Kannûcî, Sıddık b. Hasan. *Ebcedü'l-'ulûmi'l-veşyi'l-mergûm fi beyâni ehli'l-'ulûm*. thk. Abdülcebbâr Zekkâr. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1978.

Mecmûatün mine'l-Hüberâi fi'l-Meclisi'l-Ûrubî. *Merâhili Te 'allümi Mehâreti'l-Kitâbe*. çev. Sabîr Abdunnasır Osman. *el-Îtâru'l-Merci'iyu'l-Ûrubbiyyu li Te 'allümi'l-Lugât ve Ta'lîmiha ve Takyîmiha*. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 2016.

Müezzin, Ahmet Dervîş. "et-Turuk ve'l-İstirâciyyâtî'n-Nâciha fi Ta'lîmi'l-'Arabiyyeti li'n-Nâtîkîne bi Gayriha". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Temmuz 2016), 97-123.

Na'sân, Mahmut. "Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Gayriha". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2016/2), 111-136.



Nâka, Mahmud Kâmil. *Ta 'lîmu'l-lügati'l-'arabiyyeti li ğayri'n-nâtikîne biha*. Mekke: Camiatu Ümmü'l-Kurâ, 1985.

Ömer, Velid Memduh. "Tedrîsu'l-Mahârâtu'l-Lugaviyye". *el-Alûkah*. 23 Eylül 2020. [https://www.alukah.net/literature\\_language/0/69439](https://www.alukah.net/literature_language/0/69439).

Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Aralık 2004): 27-47.

Râfi'î, Mustafa Sadık. *Vahyu'l-Kalem*. nşr. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, t.y..

Ramazan, Hânî İsmail. "Me'âyîru Mahâreti'l-Kitabe li'n-Nâtikîne bi Gayri'l-'Arabiyye". *Me'âyîru Mahârâti'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîne bi Gayriha- Ehbâs Muhakkeme*. ed. Hânî İsmail Ramazan. 230-244. Giresun: el-Muntedâ'l-'arabiyyi't-türkî, 2018.

Seyyid, Mahmud Ahmed. *fi Tarâiki tedrîsü'l-lügati'l-'arabiyye*. Dımaşk: Menşûratı Câmîati Dımaşk, 2016.

Soyupek, Hasan: "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/12 (2004), 97-115.

Suleytî, Zabye Said. *Tedrîsu'n-navi'l-'arabî fi Davi'l-iticâhâti'l-hadîse*. Kahire: ed-Daru'l-misriyye'l-lübnâniyye, 2002.

Şaban, Mustafa. "Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Ârabiyye li'n-Natikîne bi Gayriha Müşkilât ve Hulûl el-Câmîatu'l-Ürdüniyye Nemûzecen". *Münteda Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye ala'ş-Şebeketi'l-'Âlemiyye*. 30 Ağustos 2020. <http://www.m-arabia.com/vb/showthread.php?t=13955>.

Tülü, Ali-Derşevi, Muhammed Raşid. "İstanbul Şehir Üniversitesinde Arapça Öğretim Tecrübesi". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (Eylül 2019), 234-248.

'Ulvanî, Besme Hazım. "Mahâretü'l-İstima' Dirasetün fi Mecâli Ta 'limi'l-Lügati'l-'Arabiyye li Gayri'n-Nâtikîne biha". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1/2014), 251-275.

Usâmene, Hanân. *el-Mehârâtü'l-lügaviyyetü'l-erba'a fi zılli'l-ıstılâhâti't-terbeviyyeti'l-hadîse*. Cezâir: Câmîatü'l-arabî b. Muheydî Ümmi'l-bevâkî, Yüksek Lisans Tezi. 2010.



'Usaylî, Abdulaziz b. İbrahim. "el-Kavâ'idu'l-Mühimme fi'l-Lugati'l-Merhaliyye li Mteallimi'l-Lgati'l-'Arabiyye". *Ebhâsu M'temeri İstanbul ed-Devlî es-Sânî Ta'lîmu'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-Nâtikîne bi Gayriha İdâât ve Meâlim.* ed. Ahmed Snowber. 13-38. İstanbul: İSAR, 2015.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

[Tiad], 2021, 5 (1): 150-179.

**Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.)  
Uygulamaları**

Practices of the Prophet (p.) In the Development of Intellectual Skills

Enes SALİH

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Hadis Ana  
Bilim Dalı

Dr. Gaziosmanpaşa Uni. Faculty of Islamic Sciece

enes.salih@gop.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-0810-7550

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 01.05.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 13.06.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 20.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Salih, Enes. "Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.) Uygulamaları". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 150-179.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Düşünme Becerilerinin Geliştirilmesinde Hz. Peygamber'in (s.a.) Uygulamaları

### Öz

Hız. Peygamberin (s.a.) 'in tebliğ görevi sadece vahyi ulaştırmak şeklinde tanımlanamaz. Rasûlullah'ın tebliğ görevi yanında vahyin uygulanmasında da aktif görev almıştır. Hız. Peygamberin bazı uygulamalarından arkadaşlarının düşünme becerilerinin gelişiminde de rehberlik ettiği anlaşılmaktadır. Hız. Peygamberin bireylerin zihni gelişimlerine nasıl katkıda bulunduğuş, onun eğitim anlayışını ortaya çıkarmak bakımından da önem arz etmektedir. Henüz eğitim faaliyetlerin sistemleştirilmediğiş, yazının yaygın olarak kullanılmadığı, sözlü bir geleneğın hâkim olduğuş bir dönemde Hız. Peygamberin ashabını eğitirken kullandığı yaklaşımlar bu açıdan önemli görülmektedir. Çalışmada Sahih-i Buhari, Sahih-i Müslim ve Sünen-i Tirmizi gibi temel hadis kitapları incelenmiş ve günümüz alan literatürü ile bu veriler desteklenmeye çalışılmıştır. Hız. Peygamberin, ashabını bir olaya veya meseleye yaklaşırken birtakım muhakemelere başvurmalarını sağlamak suretiyle düşünme becerilerini geliştirmek, bakış açılarını zenginleştirmek için rehberlik ettiğini ifade edebiliriz. Kendi özgün fikrini oluşturma, kıyaslama, analoji, ortak akıldan faydalanma, tecrübelerden istifade vb. yaklaşımlar ile bunu sağladığını görmekteyiz. Bu çalışmada bu örneklikler üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Eğitim, Nebevi Eğitim, Bilgi, Düşünme Becerileri.

## Practices of the Prophet (p.) In the Development of Intellectual Skills

### Abstract

The duty of the Prophet (pbuh) to be notified of what is revealed to him cannot be defined as simply delivering what is coming. He has fulfilled what is entrusted from Allah to inform people. Besides learning and practicing the revelation, he was the front leg for his companions to develop and progress in many aspects in daily life. It has pioneered the development of intellectual skills, as well as leading the family life, moral attitudes, scientific developments, judgment and things that need to be done in many areas, which must be followed in social life. He fulfilled his duty like a teacher. Of course, it will not be correct to detail his activities in this process with the scientific systematic approaches included in today's education approach. However, the prophet period is a period in which an oral tradition prevails when scientific activities are not systematized and writing is not widely used. The approaches that the Prophet used while training his companions can be considered as the basis of today's education methods. However, it should be noted that unlike today's teaching principles, the Prophet also followed his own methods. The Prophet set an example for them to improve their intellectual skills and enrich their point of view by enabling their companions to resort to some reasoning reasoning as they approach an event or issue. This study focused on these examples.

**Keywords:** Hadith, Education, Nebevi Education, Knowledge, Intellectual Skills.



## Giriş

Akıl, insanın en önemli yönü ve onu diğer yaratılmışlardan ayıran en temel özelliğidir. Dinin muhatabı da akıl sahibi insandır.<sup>1</sup> Bu sebeple mükellef olmanın temel şartı, akıl sahibi olmaktır. “Akı olmayanın dini de yoktur”.<sup>2</sup> Bu sebeple sorumlu tutulmak için akıllı olmak şarttır. Sadece akıllı insanı sorumlu tutma modern hukuk tarafından da benimsenmiş bir prensiptir.<sup>3</sup> Din ile akıl birbirini tamamlayan unsurlardır. Akıl insanı cehaletten kurtaran insani bir güçtür. Gazalinin ifadesiyle akıl temel; bina ise dindir. Bina olmadan temel bir işe yaramazken, binasız temel de faydalı değildir.<sup>4</sup> Yaratıcı, insanı akıl nimetiyle şerefendirirken ondan bu nimeti kullanmasını ister. Aklın üzerinde çalışacağı iş “bilmek” eylemidir. Çünkü bilenler ile bilmeyenler bir değildir.<sup>5</sup> Bilgiye ulaşmak ise bir Müslümanın vazgeçilmez görevi ve hakkıdır.<sup>6</sup> Çünkü yaratılışın gayesinde O’nu bilmek vardır. Bilmeden anlamak mümkün olamayacağına göre<sup>7</sup> varlığı bilmek, dolayısıyla yaratana bilmek, bu açıdan en temel görevdir. Zira nefsinin bilen rabbini bilir.<sup>8</sup> Bilmekten amaçlanan tefekkür etmektir. Kur’an; öncekilerin kıssalarına, dünya ve ahiret hayatına, varlık alemine, insanlar arası ilişkilere, peygamberliğe vb. bir çok konu üzerinden tefekküre davet eder.<sup>9</sup> Kur’an’da 49 yerde geçen (عقل) akıl kelimesinin fiil şeklinde kullanılmış olması da bilginin üzerinde aklın işlevsel bir rol almasına işaret olarak kabul edilir.<sup>10</sup> Ne sahibine ne de kimseye yaramayan malumat, yük olmaktan öteye gidemez.<sup>11</sup> Akıl bu süreçlerin temelinde yer alır ve din bu nimetin doğru

<sup>1</sup> el-İbrahim 14/52; el-Ankebut 29/35; el-Yusuf 12/2; el-Mü’min 40/54.

<sup>2</sup> İbn Ebü’l-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî, *Mekârimü’l-ahlâk*, (Kahire: Mektebetül Kur’ân, t.s.), 44 (No. 111).

<sup>3</sup> 5237 sayılı TCK m.32/1. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf> erişim:27.04.2020

<sup>4</sup> Hüsametin Erdem, “Gazali’de Akıl Bilgisi ve Değeri”, <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=12705>, (Erişim 22.04.2020).

<sup>5</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>6</sup> Ebü İsmâ, Muhammed b. İsmâ, et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, (Mısır: Mektebeü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “İlim”, 19; Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, ibnü Mâce, *Sünen ibnü Mâce*, (Mısır: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye), “Zühhd”, 4169.

<sup>7</sup> ez-Zuhruf 43/3; el-Yusuf 12/2.

<sup>8</sup> Gazzâlî Ebü Hâmid, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *İhyâü ulûmi’d-dîn*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, t.y.) 4/26.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 3/118; el-Bakara 2/242; el-En’âm 6/151; 24/61; el-Bakara 2/219; el-Bakara 2/72-73; el-Yusuf 12/109; el-Ankebut 29/34-35; es-Sâffât 37/132-133; el-En’âm 6/32; el-A’râf 7/169; el-Kasas 28/60; eş-Şuarâ 26/26-28; el-Hûd 11/51; 10/16; el-En’âm 6/50; el-A’râf 7/184; es-Sebe’ 34/46; el-Yusuf 12/1-2; ez-Zuhruf 43/3; el-Enbiyâ 21/10; en-Nahl 16/44.

<sup>10</sup> Safiye Kesgin, “Din Eğitiminde Düşünme Becerilerini Geliştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Taakkul”, *Turkish Studies*, 13/2 (Winter 2018), 532.

<sup>11</sup> el-Cuma 62/5



işletilmesini bekler. Bu açıdan din için akıl önemlidir. Din insana varlığının amacını gösterirken aynı zamanda ona bahşedilen akıl nimetine de rehberlik eder.<sup>12</sup> Bu açıdan her peygamber kendi toplumuna varlık üzerine düşünmeyi tavsiye etmiştir. Hakikatin bilgisine dinin rehberliğindeki akıl vakıf olabilir. Akıl tek başına bu süreçte yetersiz kalacaktır.<sup>13</sup> Aklın hakikate ulaşacağı bilgi sağlam kaynağa dayanmalıdır.<sup>14</sup> Akletmek eyleminden beklenen sadece görünen varlığın bilgisine ulaşmak değildir. Asıl maharet akılla varlığın üzerine tefekkürü yoğunlaştırmak ve varlık ötesini görebilmektir.<sup>15</sup> Bu sebeple Kur'an muhakemeler üzerinde çeşitli yöntemler ile durmakta ve yönlendirmektedir.

Hz. Peygamber, yeni bir inancı dillendirirken insanların muhakemelerine başvuruyordu. Onları içinde buldukları durumu düşünmeye ve kendilerine edilen teklifi kıyaslamaya yönlendiriyordu. O Allah'ın insanlara bildirmesi için emanet edileni hakkıyla yerine getirirken,<sup>16</sup> vahyin öğrenilmesi ve uygulaması yanında ashabının gündelik hayatta birçok açıdan gelişmesi ve ilerlemesi için de ön ayak olmuştur. Hz. Peygamber, sosyal hayatta uyulması gereken adab-ı muaşeret, aile hayatı, ahlaki tutumlar, ilmi gelişmeler, ve birçok alanda yapılması gerekenlere öncülük ettiği gibi düşünme becerilerinin geliştirilmesinde de örneklik teşkil etmiştir. O, vazifesini bir muallim gibi yerine getirmiştir. Onun bu süreçteki faaliyetlerini günümüz eğitim anlayışının içerdiği bilimsel sistematik yaklaşımlar ile detaylandırmak elbette doğru olmayacaktır. Ancak sistematik eğitimin olmadığı bir dönemde Hz. Peygamberin ashabını eğitirken kullandığı yaklaşımlar, günümüz eğitim yöntemlerinin nüvesi sayılabilir. Muhatabın biliş düzeyini bir üst aşamaya taşıma konusunda yapılması gerekenin muhatabın aktif olarak duruma dahil edilmesi gerektiği günümüzde vurgulanan bir husustur.<sup>17</sup> Bununla birlikte günümüz öğretim ilkelerinden farklı olarak Hz. Peygamberin kendine has yöntemler de takip ettiğini belirtmek gerekir.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> en- Nahl 16/12; el- Mü'minûn 23/80; el- Câsiye 45/15; er- Rûm 30/24; 29/63; en- Nahl 16/11; en- Nahl 16/67; 13/4; el-Yusuf 12/3; el- Câsiye 45/13; en- Nahl 16/68-69; er- Rûm 30/8; el-Mü'min 40/67; el- Yâsîn 36/68; ez- Zümer 39/42; el- Mü'minûn 23/78-80; el- Hac 22/46; er- Rûm 30/21; el- Haşr 59/21; el -Yûnus 10/24; el-Bakara 2/266; el-Ankebut 29/41-43.

<sup>13</sup> Erdem, "Gazali'de Akıl Bilgisi ve Değeri".

<sup>14</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, trhsz), 68.

<sup>15</sup> Kesgin, "Taakkul", 535.

<sup>16</sup> H. Mehmet Soysaldı, *Veda Hutbesinde Evrensel İlkeler*, (Hikmet Yurdu, 2018/1),76.

<sup>17</sup> Mehmet Ayas, "Kavram Karikatürlerinin Din Öğretiminde Kullanılması", *Dergiabant* 6 / 12 (Aralık 2018), 523.

<sup>18</sup> Hacer Âşık Ev, "Learning-Teaching Principles of Prophet Muhammad (PBUH)." *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2017), 724.





İlgili literatürde Hz. Peygamber'in (s.a.) eğitim anlayışından bahsedilirken düşünme becerilerin geliştirilmesi ile ilgili bir çalışma olmaması araştırmanın özgünlüğü açısından önemlidir.

Araştırmamızın konusu Hz. Peygamberin insanların düşünme becerilerini geliştirmek için yaptığı uygulamaları günümüz eğitim ilke ve kuramları açısından nasıl değerlendirebileceğidir. Ancak şunu hemen vurgulamalıyız ki Hz. Peygamber'in yaklaşımları günümüz bilimsel anlayışın ortaya koyduğu sistematik ilkeler şeklinde anlaşılmalıdır.

Muteber hadis kaynakları vasıtasıyla Hz. Peygamber'in (s.a.) düşünme becerilerine yönelik uygulamaları bahse konu literatürden elde edilmiştir. Bunlardan hareketle düşünme becerileri üzerinde günümüz bilim anlayışının ortaya koyduğu veriler ile konu izah edilmeye gayret edilmiştir.

### 1. Özgün Düşünebilme ve Düşünce özgürlüğü:

Tahkiki imanı taklidi imandan üstün tutan bir anlayışın<sup>19</sup>, bireylerden beklentisi de kendi özgün düşüncelerini oluşturabilmeleridir. Özgün düşünme ve düşünce özgürlüğü modern dünyada bütün milletlerin öncelediği ve birtakım kanunlar ile güvence altına aldığı vaz geçilmez bir haktır.<sup>20</sup> "Hürriyet İlkesi"<sup>21</sup> olarak isimlendirilen bu hakkın doğru kullanılması ise doğru bilgi ile mümkündür. Nitekim İslam dini de insanları doğru olanı bulmaya teşvik etmiş, bunun içinde ayet ve hadisler insana bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>22</sup> Aklın muhafazası dinin korumayı amaçladığı beş temel unsurdandır.<sup>23</sup> Zira din, akla hitap eder. Akli olmayanın sorumluluğu da yoktur.<sup>24</sup> O halde her biri farklı yaratılışa sahip bireylerin tek tip bir düşünce yapısına ve anlayışına sahip olması da beklenemez.

Hz. Peygamber (a.s.) in bireyin fikri özgürlükleri kapsamında dikkat ettiği ilkeler arasında düşünce ve ifade özgürlüğü bulunmaktadır. Bunu kendi fikrini oluşturabilme hakkı şeklinde de açıklayabiliriz. İnsanlar genellikle içinde yaşadığı kültürün ve toplumun öne çıkardığı anlayışların benimsenmesini

<sup>19</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan,1985), 55; Ahmed Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 33.

<sup>20</sup> Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, madde 9-10.

<sup>21</sup> Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları 2015), 589.

<sup>22</sup> İsrâ, 17/36; Hucurat, 49/12; Ali İmran Suresi 2/191; Tirmizi, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 17.

<sup>23</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *Din ve İnsan Hakları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi) c. 16, s. 124.

<sup>24</sup> İbrahim Agah Çubukçu; *İslam'da Ahlak ve Manevi Vazifeler*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1974), 97.



bekler.<sup>25</sup> Bu toplum olabilmenin şartlarından biri olmakla birlikte, işin neticesinde eylemi ya da fikri kabul edeni bağlayan bir durumdur. İstenilen ise körü körüne birilerine veya bir yerlere bağlanmamaktır. Nitekim kanun önünde, kişi ait olduğu bağdan çok eylemlerinden ve sözlerinden sorumludur. Birçok ayette, Kur'an-ı Kerim körü körüne bağlanmayı kınamıştır. Üstelik körü körüne bağlılık, bağlanan kimsenin hatalarına veya yaptıklarına bir özür de teşkil etmez. Bilakis her ikisi de (uyan ve uyulan) sorumludur.<sup>26</sup>

Hz. Peygamber (s.a.) Müslümanlardan körü körüne bir fikre veya eyleme uymadan önce iyice düşünmelerini istemesi yine bu ilkelerden biridir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.); Huzeyfe (r.a.)'den gelen rivayete göre şöyle demiştir: "Herkes iyilik yaparsa biz de yaparız herkes haksızlık yaparsa bizde haksızlık ederiz diyen taklitçi-fikirsiz-kararsız (imma)<sup>27</sup> kimseler gibi olmayın, fakat kendinizi iyilik yapanlara karşı iyilik yapmaya kötülük yapanlara karşı da haksızlık yapmamaya hazırlayınız."<sup>28</sup> Tibi'ye (ö. 743/1343) göre "İmmea" "her söyleneni takip eden kimsedir. Kendine ait fikri olmadığı için herkese ben de seninleyim der."<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.) "imma" kelimesinden kastettiği anlamlar arasında: "Denilenlerin peşinden gidenler, yani kör takipçiler ve aklını kullanmayanlar, insanlar iyilik ederse iyilik eden zulüm ederse zulmeden, düşünmeden, değerlendirmeden, doğru ya da yanlış yerini bilmeden onlara uyanlardır". Abdullah b. Mes'ud (r.a.) "Sakin (kör taklitçi) imma olmayın!" deyince, "imma nedir?" diye sormuşlar. O da: "Ben herkesle beraberim" diyen kişidir." cevabını vermiştir. Yine Abdullah b. Mes'ud (r.a.) bu kelimenin tanımını yaparken, "Biz cahiliye devrinde, çağrılmadığı halde davetlilerin arkasına takılıp ziyafete giden asalaklara 'imma' derdik; ama bugün imma: "Dinini, imanını insanların anlayışlarının peşine takan, delil, burhan aramaksızın körü körüne onlara tabi olan kimsedir." demiştir.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber (s.a.) bir Müslümanın kör taklitçi olmasını yasaklamakla yetinmemiştir. Bilakis kendilerini akletmeye hazırlamalarını, Allah'ın var ettiği dengeyi (ölçüyü) kullanarak varlık üzerine düşünmelerini, insanların eylem ve düşüncelerini akıl ölçüsü ile tartmalarını böylece haklılıkları belirleyen şeyleri takip etmelerini istemiştir. Bunu vurgulamak için de "(öncelikle) kendinizi

<sup>25</sup> Yakup Çoştı, "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009), 11.

<sup>26</sup> el-Ahzab 33/67; el-Bakara 2/166-167.

<sup>27</sup> [https://yusufsemmak.com/?k=arapca&kd=241-arapca\\_da\\_\\_imma\\_\\_edatinin\\_anlami\\_nedir](https://yusufsemmak.com/?k=arapca&kd=241-arapca_da__imma__edatinin_anlami_nedir) erişim: 23.03.2020

<sup>28</sup> Tirmizî, *Birr Ve's-Sıla*, 2007.

<sup>29</sup> Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, 1997), 10/3256.

<sup>30</sup> Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Mısırî, et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 15/408.



düzeltilir"<sup>31</sup> buyurmuştur. Kendini düzeltme ise düşünme ve doğru fikri edinmeye çalışma, ardından doğru olanı takip etme manasındadır.

İnsanları körü körüne takip etmeye gelince bu şeriattın hoş görmediği ve reddettiği bir şeydir<sup>32</sup>. Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği bir hadiste Peygamberimiz (sav), "Muhakkak siz, önceki ümmetlerin âdetlerini karış karış, arşın arşın takip edeceksiniz. Hatta onlar bir kertenkele deliğine girmiş olsalar siz de onları takip edeceksiniz." buyurmuş, Yahudi ve Hıristiyanları mı kastettiğini soran oradaki sahabeye, "Başka kim olabilir?" cevabını vermiştir.<sup>33</sup>

İnsan zihninin olayları algılama ve fikir edinimi ancak zihinsel süreçler ile mümkündür. Zihni beceriler<sup>34</sup>, bireyin aklını geliştirmede ve ufkunu genişletmede tecrübe edilmesi gereken önemli aşamalardır. Hz. Peygamber (s.a.) sahabenin olaylar karşısındaki tutum ve davranışlarını belirlemeden önce, ilgili durum hakkında doğru bilgi çerçevesinde iyi düşüncelerini istemiştir. Bu uygulamalar onların olaya bakışlarını geliştirecek, dolayısıyla kendi görüşlerini sağlam temellere oturtacak faaliyetlere imkan tanıyacak zihinsel bağımsızlık becerilerini<sup>35</sup> geliştirecektir. Dini literatürde "Hikmet"<sup>36</sup> kavramıyla açıklanan zihinsel bağımsız düşünme becerisi veya doğru özgün düşünebilme, yani hikmet sahibi olmak peygamberin hadislerinde övülen bir durumdur.<sup>37</sup> İlimi kanaatlere serbesti tanınması, farklı düşünceleri rahmet olarak nitelemesi Hz. Peygamber'in (s.a.) insanların düşünce özgürlüklerine verdiği değer ve çabanın bir göstergesidir.<sup>38</sup>

## 2. İnsanların Deneyimlerinden Yararlanma:

İnsanların deneyimlerinden ve bilgilerinden faydalanma, İnsanın yolunu aydınlatan en önemli etkenlerden sayılır. Çünkü doğası gereği insanların yaratılış, davranış ve yaşamları birbirine benzemektedir. Biri için geçerli bir durum genelde bir diğeri içinde geçerli olmaktadır.

Bu yüzden birisinin başına gelen ve sorununu çözen tecrübesi, kendisinden sonra gelenlerin sorunlarını çözmeye faydalanmaları gereken ideal bir yol

<sup>31</sup> el- Maide5/105.

<sup>32</sup> Ez-Zuhruf 43/22-24; el-Mâide 5/104.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmâîl, el-Cu'fî, el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru Tavk en- Necât, 1422), "Ahadisul-Enbiya", 3456; Müslim b. el-Haccâc, en-Nisâburi, *el-Müsnedü's-sahih el-muhtasar bi nakli'l-adl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), "İlim", 2669.

<sup>34</sup> Firdevs Güneş, "Eğitim ve Zihinsel Değişim", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2015, 4/1, 4.

<sup>35</sup> Güneş (akt), *Zihinsel Değişim*, 4.

<sup>36</sup> <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet> erişim:26.03.2020

<sup>37</sup> Buhârî İ'tisam, 9/102.

<sup>38</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, (Konya: Esra Yayınları, 1995), 75.



olabilmektedir. Aynı zaman da sorunu çözmeyen bir deneyim de kaçınılması gereken bir durumdur. Deneyimleri her iki yönünü dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Doğru çözüme katkısı ne kadar değerliyse, yanlış bir neticeye de ulaştırması o derece dikkate alınması gereken bir husustur. Bu, tüm toplumların yaşadığı ve anladığı bir şeydir.

İnsanların kendi deneyimlerinden ve öncekilerden edindikleri tecrübe mirası ile pratik çözüm yolları olan deyimleri ve atasözlerini bize kazandırmaktadır. Böylece eski toplumun tecrübeleri de hayatiyetini devam ettirme imkanı bulmaktadır. Hz. Peygamber (a.s.), düşünceyi besleme ve geliştirme sürecinde, insanları ikna etmek istediğinde genellikle öncekilerin deneyimlerine atıfta bulunmuştur.<sup>39</sup>

Bu durum Kur'an'ın ifadeleriyle kuvvetlendirilmiştir. Allah Teâlâ önceki milletlerin durumunu ve başlarına gelenleri açıklamış, iyi veya kötü sonlarını bildirmiştir. Onların başına gelenlerin sonrakilere bir deneyim sağlamasını murat etmiştir. Bunun hakkında şöyle buyurmaktadır: "Andolsun ki onların kıssalarında, akıl sahipleri için ibretler vardır. (Bu Kur'an) öyle uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden önceki (Kitapları) doğrulayıcı, her şeyi detaylı açıklayan, mümin topluluk için de hidayet ve rahmettir."

Hz. Peygamber (s.a.) bu bağlamda en çok söylediği şey ise (sizden evvelkiler...) idi. Örneğin: İbn Mes'ûd (r.a.) şöyle demiştir: Bir kişinin bir âyeti, benim bildiğimden farklı okuması sebebiyle onu Peygamber'in yanına getirdim. Hz. Peygamber, yaşanan olaydan hoşnut olmadığını belli ettikten sonra: "İkiniz de güzel okudunuz. Kur'an hakkında ihtilâf etmeyin. Çünkü sizden evvelki ümmetler (kitâblarında) ihtilâf ettiler de bu yüzden helak oldular"<sup>40</sup> buyurdu.

Hz. Peygamber (s.a.), olayın her iki şahidine de ihtilaf etmeyi yasaklamıştır. İhtilafın ne kadar tehlikeli olduğunu tespit için öncekilerin deneyimlerini hatırlatarak, onların düştüğü hataya düşmemeyi tavsiye etmiştir.

Ancak bu yöntemin doğru olması için deneyimin de doğru olması gerekir. İnsanların tecrübelerine onların doğru ve yanlışları hakkında bir bilgi sahibi olmadan ve ilgili tetkikleri yapmadan tabii olmak, bizi başkalarını körü körüne takip eden kör insanlar yapar. Bu nokta ise bizi tekrar özgün düşünce sahibi olmanın önemine götürmektedir.<sup>41</sup>

Günümüz problem çözme yaklaşımlarından bir tanesi de hazır modelleri (deneyimlerden yararlanma) kullanmadır.<sup>42</sup> Bireyler benzer bir durumla

<sup>39</sup> Bunu ifade ederken "sizden önceki ümmetler.." şeklinde sözü başlatırdı. Bkz. Buhârî, "Ahadisul-Enbiya", 3456, 3463; Müslim, "Tevbe", 2757, 2766.

<sup>40</sup> Buhârî, "Ahadisul-Enbiya", 3476.

<sup>41</sup> Körü körüne taklidi yeren ayetler için bkz. ez-Zuhruf 43/23; el-Bakara 2/170; el-Maide 5/104.

<sup>42</sup> Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi*, (Ankara: Nobel Yay., 2016), 153.



karşılaştıklarında aynı biçimde davranırlar. Hazır modelleri ya kültürel miras yoluyla yahut ta önceden öğrenmeler neticesinde kazanırız. Bu açıdan yeni durumlar karşısında hazır modelleri kullanmayı yeğleriz. Çünkü bu, daha pratik ve zahmetsiz bir imkan sağlamaktadır. Ancak bu yaklaşımda (örnek alınan çözüm yolunun) derinlemesine düşünülmeden, dolayısıyla güncel mesele için doğru bir çözüm şekli olup olmadığını bilmeden uygulanma riski de vardır. Bu da istenilen bir netice olmayacaktır. İşte bu noktada Hz. Peygamber (a.s.) her zaman daha önceki insanların tecrübelerinin doğruyu yansıtmayacağına vurgu yaparak bireylerin bunları değerlendirmesini istemektedir. Böylece bir durum hakkında kavrama yoluyla yaklaşım geliştirmenin, iyi ve doğru düşünmenin özelliklerinin kazanılmasında önemli olduğu vurgulanmaktadır.<sup>43</sup> Geçmişteki deneyimlerinden yararlanarak, var olan ve gelecekteki problemlere karşı stratejiler oluşturulması, yansıtıcı düşünme<sup>44</sup> süreci ile bireyin düşünme becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

### 3. Danışma İle Ortak Akıldan Faydalanma (istişare)

Dini literatürde istişare kavramı ile karşılanan danışma; birinin veya bir heyetin fikrine müracaat etme; fikrini, görüşünü alma;<sup>45</sup> anlamına gelmektedir. Kendini müstağni görme ve bu durumu rahatsızlık derecesinde algılama olan narsist kişilik, bireyin zihinsel becerilerini kısıtlayan ve dar bir çerçevede tutan bir durumdur. Bu durumdan uzak durmak ve düşünce ufkunu genişletmek için bireyden beklenen işlerini ve fikirlerini danışmasıdır.

Hz. Peygamber (s.a.) bir kimsenin kendi görüşünü tek doğru olarak görmesini, nefsinin isteklerinden başkasını duymama gibi bir durum oluşturacağı konusunda uyarmıştır. Bu cehaletin en büyüğüdür. Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, "Az fıkıh, çok ibadetten iyidir. İhlasla ibadet edene fıkıh öğrenmek nasip olur. Kendi görüşünü beğenme ise kişiye cehalet olarak yeter. İnsanlar mü'min ve cahil olmak üzere ikiye ayrılır. Mü'mine eziyet edilmemeli, cahille tartışılmamalıdır."<sup>46</sup> buyurmuştur.

<sup>43</sup> Akyürek, *Din Öğretimi*, 154; Fersahoğlu, *Zihin Eğitimi*, 517.

<sup>44</sup> Fazilet Özge Maviş, "Ortaöğretim Öğretmenlerinin Yansıtıcı Uygulama Düzeyleri İle Öğrencilerinin Yansıtıcı Düşünme Becerilerinin Karşılaştırılması", (Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü 2014), 15.

<sup>45</sup> <https://sozluk.gov.tr/>, erişim:30.03.2020

<sup>46</sup>Süleyman b. Ahmet, Ebu'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (Kahire: Dâru'l-Hameyn), 8/301 (No. 8698); Ahmed b. el-Hüseyn, Ebû Bekr el-Beyhâkî, *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünenü'l-kübrâ*, (Kuveyit: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî), 302 (No. 453); Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, Ebû Ömer el-Kurtubî, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî*, (Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1994), 1/99 (No. 90); Ebu Bekr Ahmed b. Ali, el-Hatibu'l-Bağdadî, *el-Fakih ve'l-mütefaqqih*,



İnsanın kendi fikirlerini beğenmesi insanı çirkin de olsa nefsinin işlerini güzel bulmaya sevk eder. Böylece insan alimlerin yaptıklarına itibar etmez, kendisinin müftüsü olur. Hukuki bir dayanağı olmadan bütün görüşlerini doğru görür.<sup>47</sup> Bu Mu'tezile'nin "iyi ve kötü akıl ile bilinir" görüşüne bir reddiyedir.<sup>48</sup> İlmî kendisinden daha fazla olan kimse ile istişare etmeden kendi fikrine itimat etme, insanı yanlış ve tehlikeli bir yola götürecektir. Hz. Peygamber (s.a.) konuyla ilgili şöyle buyurmuştur: İstişare eden kimse sapmaz, fikrini en doğru bilip danışmayan ise mutlu olmaz. Cenab-ı Hakkın işlerinde onlara danış ve onların işleri istişare ile ayetlerinde buyurduğu gibi insanlar işlerini istişare ile yapmalıdır.<sup>49</sup>

Peygamberimiz (s.a.) helak eden şeylerden birinin de kişinin kendi görüşü ile övünmesi olduğunu ifade etmiştir. Enes (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: "İnsanoğlunu şu üç şey helâk eder: Kendisine boyun eğilen cimrilik, arkasından gidilen heva (arzular), kişinin kendisini beğenmesi".<sup>50</sup> Hadiste zikredilen *Muhlakat* yaparı helaka sürükleyen her şeydir.<sup>51</sup> Ebu'd-Derdâ ise insanların ifsadının nedenini itaat eksikliği, hevaya (nefse) itaat ve her görüş sahibinin kendi görüşüne olan hayranlığı olarak tespit etmiştir.<sup>52</sup>

Kendi fikrinde herhangi bir delile veya tecrübeye dayanmaksızın ısrar edilememesi gerektiğinin örneği, Hz. Peygamber'in (s.a.) Bedir savaşında kendi kararından vaz geçerek, ashabına uymasındır. Mezkûr savaşta Hz. Peygamber,

(Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1421), 1/99; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk \ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1409), 5/174.

<sup>47</sup> Muhammed b. Abdilhâdî, Ebü'l-Hasen es-Sindî, *Fethu'l-vedûd bi-şerhi Süneni Ebî Dâvûd*, (Medine-i Münevver: Mektebetü edvâ en-Nehâr, 2010), 4/263; Muhammed b. İsmâîl, San'ânî, *et-Tenvîr Fî Şerhi el-Câmiu's-Sağîr*, (Riyâd: Mektebetü darüsselam, 2011), 5/178 (No. 3455); et-Tîbî, *el-Kâşîf 'an hakâ'iki's-sünen*, 10/3264; Ali b. Muhammed, el-Harevî el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtih, el-Cami* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2002), 8/3215.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hüseyin, bin Rislân el-Makdisî, *şerh Süneni Ebî Dâvûd*, (Mısır: Dâru'l-Falâh, 2016), 17/204.

<sup>49</sup> Âli İmrân, 3/159; Sa'd, 38/42; Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, el-Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2/6 (No. 773); Abdullah b. Vheb, el-Mısırî, *El-Cami li-İbn Vehb*, (Riyâd: Dâru İbn el-Cevzi, 1995), 402.

<sup>50</sup> Ahmed b. Amr, el-Bezzar, *Müsnedü'l-Bezzar*, (el-Medînetü'l münevver, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009), 13/486 (No. 7293); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 2/219.

<sup>51</sup> Abdürraûf b. Tâcil'ârîfîn, el-Münâvî, *et-Teyisîr bi-şerhi'l-Câmi 'i's-şagîr*, (Riyâd: Mektebetü'l - İmam eş-Şâfii, 1988), 5/178.

<sup>52</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *kitabü'z-Zühd*, (Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1999), 122 (No. 729); Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Zühd*, (Mısır: Dâru'l müşkât, 1993), 207 (No. 225).



ordunun yerleştiği alanı bir sahabenin haklı gerekçelerini dikkate alarak değiştirmiştir.<sup>53</sup>

Kişinin istişareyi terk etmesi, kendini beğenme, bencillik ve daha ileri bir durum olarak narsist kişilik bozukluğu olarak ifade edilebilir. Kendini büyük görme ya da başkalarını küçümseme toplumda hoş karşılanan bir durum olmasa da gerek kalıtsal gerekse çevresel etmenlerin etkisiyle bireyde temayüz edebilmektedir.<sup>54</sup> Bu durum vahiyle de eleştirilmiş ve insanlar uyarılmıştır.<sup>55</sup> İnsanların bir konuya veya duruma ilişkin düşüncelerini, yaklaşımlarını ve tutumlarını etkileyen bu davranışlar zihni faaliyetlerinin de belli kalıplar içerisinde kalmasına sebep olacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.) gözetiminde yetişen ilmi kimliğiyle temayüz eden Hz. Ali (r.a.) bu durumu şu veciz sözleriyle ifade etmektedir: "İnsanın kendini beğenmesi, aklını kaskaç altına alan ve onu akletmez duruma düşüren amillerden biridir"<sup>56</sup> ve "Kendini beğenmek akıl ve kalbin afetidir"<sup>57</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.) bu durum karşısında insanların düşünce ufuklarını genişletebilecek istişareyi tavsiye etmiş ve uygulamıştır. Nitekim, Ebu Hureyre'den (r.a.) gelen bir rivayette "Rasûlullah (s.a.v.)'den daha çok arkadaşlarıyla istişare eden bir kimse görmedim."<sup>58</sup> denmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatı incelendiğinde gerek toplumsal ve şahsi olaylarda gerekse savaşlarda ashabına görüşlerini sorduklarını görmekteyiz. Hendek ve Bedir savaşlarında yaşananlar bu konuda güzel bir örnektir. Savaş esirleri ile ilgili tutumu da başka bir örnek olarak verilebilir.<sup>59</sup> Böylece bir konuyla ilgili ortak aklın ortaya koyabilecekleri düşünceler görülmüş, bir kimsenin düşünemedikleri başkaları tarafından dile getirilerek konuya daha geniş bir bakış sağlanmıştır. Yine Hz. Ali (r.a.)'den gelen rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Ashabımdan herhangi birini istişare etmeksizin yetkili bir kimse tayin etmiş olsaydım; mutlaka Ümmü Abd'ın oğlunu tayin ederdim."<sup>60</sup> Bu ifadelerden de görmekteyiz ki Hz. Peygamber (s.a.) aklında olan bir

<sup>53</sup> ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990), 1/53.

<sup>54</sup> Rıza Altun, *Narsisizm ve Dindarlık*, (Samsun: yayınevi yok, 2015), 55; Sigmund Freud, *Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal ve Murat Tuna (İstanbul: Metis Yay., 2008), 37.

<sup>55</sup> İsrâ 17/37; Lokmân 31/19; Nahl 16/23.

<sup>56</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-belâa*, (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, ts.), 19/33.

<sup>57</sup> İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Kahire, ts.), 1/571.

<sup>58</sup> Tirmizi, "Cihad", 1714.

<sup>59</sup> Müslim, "Cihad", 1779.

<sup>60</sup> Tirmizi, Menâkıb", 3808.



düşünceyi ashabı ile istişârede bulunmadan, farklı görüşleri de dikkate almadan, neticeye bağlamamaktadır. Bu tarz uygulamalar ile bireylerin düşüncelerini ve akıllarını nasıl geliştirebileceklerini Hz.Peygamber (s.a.) ashabına göstermektedir.

#### 4. Kıyaslamak (Benzetim- Karşılaştırma)

Hız. Peygamber (s.a.) karşılaştırmayı benzeri olan ve olmayan şeklinde iki usulle kullanmıştır. Bunlardan ilki olan benzetme, aynı durumu ihtiva eden, neticesi de benzer olan örneklendirme ile karşılaştırmayı, diğeri ise tersi bir durumun örnek olarak kullanılması sonucu karşılaştırmayı amaçlar.

Benzetme ya da felsefe, mantık ve eğitim bilimleri alanındaki bilinen adıyla analogi, akıl yürütme yöntemlerinden biridir.<sup>61</sup> Problem olan bir duruma benzeyen başka bir durumdan hareketle çözüm bulma olarak kısaca tarif edilebilir.<sup>62</sup> İlgili literatürlerde benzetme ile akıl yürütmeler farklı biçimde gruplandırılmıştır. Alanın uzmanlarınca kendilerine göre gruplandırmaların oluşturulduğunu görmekteyiz.<sup>63</sup> Bu gruplandırmalara bakıldığında gündelik yaşamda sıkça rastladığımız ve deneyimlediğimiz benzetme türünün basit benzetme olduğu ifade edilebilir. Diğer benzetme türleri ise daha sistematik düşünceler için kullanılmaktadır. Bilimlerin sistematik hale getirilmediği bir dönem için benzetme yoluyla akıl yürütme ve sonuç çıkarma işlemlerinin basit benzetme yoluyla yapıldığını söyleyebiliriz.<sup>64</sup> Hız. Peygamber döneminde henüz antik Yunan kültürü ve bilgi birikimiyle temas sağlanmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bahsedeceğimiz benzetme, mantık ilminin sistematığı içinde yer alan analogi ile tanımlanamayacağını söylemek mümkün olmaktadır. Bu durum benzetmenin diğer türlerinin gündelik yaşamda kullanılmadığı anlamını taşımaz. Ancak sistematik düşünmeye dayalı bir konuda kullanılıyor olması ve gündelik yaşamda çokça rastlanılmaması genelde basit benzetmenin daha ön plana çıkmasını sağlamaktadır. Basit benzetmeler; hedef kaynağa (analog) benzer şekilde ifade edilen, tek bir benzerlik boyutuna vurgu yapılan benzetmelerdir.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Nurettin Topçu, *Mantık*, (haz. Erverdi, İsmail Kara), (İstanbul: Dergah yay., 2001), 83; Doğan Özlem, *Mantık*, (İstanbul: Ara Yayınları 1991), 44; Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, (Ankara: 2013, Nobel Yayıncılık), 36.

<sup>62</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 36.

<sup>63</sup> Muammer Çalık, Emine Kaya, "Fen ve Teknoloji Ders Kitaplarında ve Öğretim Programındaki Benzetmelerin İncelenmesi", *İlköğretim Online*, 11/4, (2012): 861; Mutlu Pınar Demirci Güler, "Fen Öğretiminde Kullanılan Analogiler, Analogi Kullanımının Öğrenci Başarısı, Tutumu Ve Bilginin Kalıcılığına Etkisinin Araştırılması", (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007), 22.

<sup>64</sup> Hüseyin Çaldak, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, (Aralık 2008): 420.

<sup>65</sup> Çalık, Kaya, "Benzetmelerin İncelenmesi", 861.





Eğitim bilimlerinde analogi, “yakından uzağa ve bilinenden bilinmeyene” öğretim ilkeleriyle uygulanmaktadır.<sup>66</sup> Yakından uzağa ilkesiyle, bireyin çevresi ile olan ilişkileri dikkate alınarak uzak olan başka bir durum kavratılmak istenir. Böylece tecrübe edilenden yola çıkılarak tecrübe edilmeyen hakkında bir bilgiye ulaşılır.<sup>67</sup> Bilinenden bilinmeyene ilkesiyle, bireyin bilgi sahibi olduğu bir konudan ya da çözümünü gerçekleştirdiği bir problemde hareketle bilgi sahibi olmadığı veya benzer başka bir probleme vukûfiyetinin sağlanması amaçlanır.<sup>68</sup> Böylece yeni durumla ilgili zihinsel işlevler daha kısa sürede gerçekleşebilir. Bilinen ile bilinmeyen arasındaki kıyas, akıl yürütme yöntemlerini işler hale getirmesinden dolayı zihinsel becerilerin kazanılmasında da önemli bir etkiye sahip olacaktır.

Benzetme yaklaşımının Hz. Peygamber (s.a.) tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. O ashabının düşünme becerilerini bu tarz örnekler vasıtasıyla geliştirdiğini ifade edebiliriz. Hz. Peygamber (sa) benzetmeyi sadece benzer yönleri ile kullanmamış benzemeyen taraflarından hareketle de sonuçlar çıkartılabileceğini göstermiştir. Zihnin bir olaya hem benzer hem de benzemeyen yönlerine odaklanmasını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Hz. Peygamberin (s.a.) düşüncenin geliştirilmesinde benzetmeyi, benzer ve aksi ile benzer şeklinde kullandığını söyleyebiliriz.

#### 4.1. Benzeri ile kıyas:

Hz. Peygamber (s.a.) tarafından kullanılan yöntemlerden biri de benzetmedir. Benzetme ile dinleyicideki anlamı belirleme, düzeltme, anlayışa ve mantığa yaklaştırma amaçlanmaktadır.

Benzetme ile bilinen bir durumun bilinmeyen bir durum ile karşılaştırılması vardır. Durumunu bilmediğiniz bir konuda içerik olarak ona benzeyen ama durumunu bildiğiniz bir konuya başvurmanız (karşılaştırmanız) gibi. Böylece bilinen durumun hali, bilinmeyene yansıtılmış olunmaktadır.

Bu yöntemi Hz. Peygamber (s.a.), kişinin onuruna dokunacak düzeyde kritik durumlarını soran kimselere yönelik kullanmıştır. Ebû Hureyre (r.a.)'den yapılan nakle göre Çöl halkından bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.) geldi ve:

<sup>66</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 36.

<sup>67</sup> Hasan Dam, “Din Eğitiminde İlke ve Yöntemler”, *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 247; Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 74; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 17.

<sup>68</sup> Dam, “Din Eğitiminde İlke ve Yöntemler”, 245; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 18; Demirel, *Öğretme Sanatı*, 73.



– Yâ Rasûlallah! Benim siyah çocuğum oldu (karımdan şüpheleniyorum), dedi.

Rasûlullah da:

– "Senin develerin var mı?" diye sordu. Bedevi:

– Evet var! dedi. Rasûlullah:

– "O develerin renkleri nasıldır?" diye sordu.

O da:

– Kırmızıdır, diye cevap verdi. Rasûlullah:

– "Bunların içinde beyazı siyaha çalar boz deve var mıdır?" dedi.

O da:

– Evet vardır! diye cevap verdi. Rasûlullah:

– O boz renk nereden oldu?" diye sordu. Bedevi:

– Belki soyunun bir damarı çekmiştir! dedi. Rasûlullah da:

– "Senin bu oğlun da eski bir soy köküne çekmiş olabilir!" buyurdu.<sup>69</sup>

Adam, Araplar açısından onuruna ait kritik bir meseleyi, eşini itham ederek, Hz. Peygamber'e (s.a.) soruyor. Peygamber aleyhisselam, "çocuğum sendendir" diyebilecekken, soranın aklındaki bütün şüpheleri gidermek ve anlayışını derinleştirmek için kendisince bilinen bir durumdan hareketle probleminde çare bulmak istiyor. Sebebi ve neticesi benzer bilinen bir durumu örnek olarak veriyor. Böylece belli olan durumun neticesini belirsiz örnek kılıyor. Develerin renklerindeki değişikliği örnek gösteriyor. Geçmiş neslinde böyle bir farklılık var ise farklı renkte olması da muhtemeldir. Belirtilen renk aslında (geçmişinde) var olan bir duruma çekmiş olabilir.<sup>70</sup>

İbn-i Hacer (ö. 852/1449) bu konuda şöyle demektedir: Hadiste soranın anlaması için bilinmeyen durum bilinen bir duruma benzetilmiştir. Bu, aynı zamanda, benzetme işleminin (analoji) geçerliliğine ait bir delildir. el-Hattâbî (ö. 388/998) bunu benzetmenin (hüküm vermede kullanabilmesinin) temeli olarak görmüştür. İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Nevevî de (ö. 676/1277) benzer tespitlerde bulunmuştur.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Buhârî, "Talâk", 5305; Müslim, "Talâk", 1500; bk. Yahya b. Şeref, en-Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. el-Huccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1392), 10/133; bk. Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-Askalânî, Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 9/433.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/443.

<sup>71</sup> Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim*, 10/134; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/443.



Benzetmeler Hz. Peygamber (s.a.) tarafından algı ve düşünceleri geliştirmek üzere birçok durumda kullanılmıştır, hatta ibadetlerde dahi. İbn-i Abbas'tan nakledildiğine göre; bir kadın Resûlüllah (S.A.) 'e gelerek:

– «Annem, üzerinde bir ay oruç borcu olduğu halde vefat etti.» . Onun yerine oruç tutayım mı? Dedi. Resûlüllah (Sallallahü Aleyhi ve Sellem);

– Annenin, üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?» buyurdu, Kadın:

– «Evet.» der. Resûlüllah (Sallallahü Aleyhi ve Sellem) :

– öyleyse annenin yerine oruç tut («Öyle ise Allah borcu ödenmeye daha lâyıktır.») buyurdu.<sup>72</sup>

Burada oruç tutma borç ödemeye benzetilmiştir. Biri Allah'a ait bir hak iken diğeri kula aittir. Hz. Peygamber (s.a.) benzer bir durumu başka bir olayda da kullanmıştır. Yine İbn-i Abbas'tan rivayet edildiğine göre; Sinan bin Abdullah el-Cuhani'nin eşi, kocasından, Peygamber efendimize haccetmeden ölen annesinin yerine haccedip edemeyeceğini sormasını istemişti. Hz. Peygamber (s.a.) ona; annesinin borcunu ödemesiyle borcunu ödemiş oldu mu? Diye sordu. O da; Evet . dedi. O zaman Hz. Peygamber annesi yerine haccetsin buyurdu.<sup>73</sup>

Başka bir örnekte Ebû Rezin el-Ukaylî (r.a) anlatıyor: Bir gün:

“–Ey Allah'ın Resulü! Allah, mahlûkatı yeniden nasıl diriltir? Bunun dünyadaki misali nedir?” diye sordum.

Efendimiz (s.a.v):

“–Sen, hiç kavminin yaşadığı vâdiden kurak mevsimde geçmedin mi? Sonra bir kere de her tarafın yemyeşil olduğu bahar mevsiminde oraya uğramadın mı?” buyurdular. Ben:

“–Elbette!” deyince, Allah Rasûlü (s.a.v):

“–İşte bu, Allah'ın yeniden yaratmasına delildir. Allah, ölüleri de böyle diriltecektir!” buyurdular.<sup>74</sup>

Benzerlikler ile karşılaştırma, sorunların çözümünde zihnin algularını genişletmek için kullanılan nebevi bir uygulama olduğunu bu örneklerden görmekteyiz.

<sup>72</sup> Müslim, "Sıyâm", 1148.

<sup>73</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, (Kahire: Dâru l'hadis,1995), 4/314 (No. 2518).

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, 26/111 (No. 16191).



#### 4.2. Aksi ile kıyas:

Kıyasu'l-aks, iki meselenin illeti arasında tezat bulunduğundan dolayı bir meseleye verilen hükmün zıddını diğer meseleye verilmesine denir.<sup>75</sup> Alimler, aksi ile karşılaştırmayı "durumun tersi, hükmün de tersini gerekli kılar"<sup>76</sup> şeklinde bildirmişlerdir. Kurtubî: bundan anlaşılın; karşılaştırılanların her birine diğerinin hüküm ve durumunun tersi ile yaklaşmayı gerekli kılar<sup>77</sup> der.

Meselenin diğer yüzünün açık bir hükmü ve çözümü varsa, sorununuzu çözmek için kullanabilirsiniz, meseleleri karşılaştırıp hükmün tersine karar verebilirsiniz. Bunu Peygamber efendimiz, sahabeler bir konuda karasız kaldıklarında (şaşırdıklarında) durumu anlatmak için kullanmıştır. Peygamber efendimiz bir kimse için ailesine yaklaşmanın da sadaka olduğunu şöyle açıklamıştır. Ailenizle yakınlaşmanızda sizin için sadakadır. Sahabeler "Ey Allah'ın elçisi birimiz şehvetini kaza ederse (şehvetinin gereğini yerine getirdiğinde), onda da ecir mi olur?" deyince Resûlullah:

— «Ne dersiniz, o kimse şehvetini haramla giderirse, ona günâh olur mu? İşte bunun gibi, helâl olan yoldan giderdiği zaman da ona sevap olur.» buyurmuşlar.<sup>78</sup>

Sahabe-i kiram bu meselenin hükmü için peygambere danışmış değillerdi. Ancak ibadet maksadı dışında yaptıkları (gündelik normal durumun) mubah bir işin neticesinde de bir ecir olabildiğini duyduklarına şaşmışlardı. Konuşmalarında bu işi sıradan arzuları için yaptıklarını vurgulamaları şaşkınlıklarını vurgulamaya yönelikti. Lakin Hz. Peygamber (s.a.) onların düşüncelerini genişletip tersine karşılaştırma ile soruna yaklaşmalarını istiyordu. "şayet haram yola başvursaydı ona ceza gerekmez miydi? İşte böyle helal yola başvurduğunda da ona sevap olur".

Nevevî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.) bu hadiste aksi ile karşılaştırarak sonuca varma yöntemini kullanmıştır.<sup>79</sup>

Tersine benzetim (karşılaştırma); Hz. Peygamber tarafından sahabenin bakış açısını genişletmeye, durumları daha iyi anlamaya ve onları daha net görmeye yardım eden yaklaşım olarak kullanılmıştır.

#### 5. Sonucu ve Yöntemleri Dikkate Alma

<sup>75</sup> Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*, (Beyrut: el-Mektebul' İlmâmî, t.s.), 3/183. bk. Mehmet Selim ASLAN, "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2020/35, s. 81.

<sup>76</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed, el-Bekrî es-Siddîkî, *Delil el-Fellâhîn litark Riyâzus-Sâlihîn*, (Beyrut: Dâru'l- Marife, 2004), 2/356.

<sup>77</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1996), 3/78.

<sup>78</sup> Müslim, "Zekât", 1006; bk. et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, 5/1546.

<sup>79</sup> Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahîhi Müslim*, 9/92.



Bu başlıkta öncelikle amaçlanan asıl unsurun ne olduğuna, daha sonra da amaca götüren araçların doğru yöntemler çerçevesinde kurgulanması gerektiğine dikkat çekilecektir. Bir problemde asıl amaç sadece problemin çözümü mü, yoksa doğru olan neticeye göre mi çözümlenmesidir? Hz. Peygamber (s.a.) bir meseleyi çözerken öncelikle varılan neticenin doğruluğunu daha sonra bu doğru sonuca ulaştıracak doğru yöntemlerin düşünülmesini sağlamak suretiyle, zihnin bir meseleye nasıl yaklaşması gerektiği konusunda yol göstermiştir.

### 5.1. Amaç ve sonuçtan ders çıkartmak,

Hz. Peygamber'in (s.a.) doğru karar vermesi için belirlediği yaklaşımlardan biri de, bir Müslümanın meselesinde çözüm yolları veya araçlarından daha ziyade bu konuda ulaşacağı sonuca bakmasıdır. Sonuç meşru, geçerli, yararlı ise, araçlara bakılabilir ve en iyisi seçilebilir. Ancak sonuç yararlı olmazsa, sonuca bağlayan araçları veya yöntemleri düşünmeye gerek yoktur. Amaçlanan asıl unsur dikkate alınmalıdır.

Hz. Peygamber (s.a.), düşünceyi genişleten ve sahabenin aklını doğruya ulaştıracak olan bu mantığı ve düşünme türünü uygulama ile göstermiştir.

Câbir'in nakline göre Mekke'nin fethinde Hz. Allah'ın içki, ölmüş hayvan, domuz ve putun alım satımını yasakladığını söylemiştir. sahâbe, "Ölmüş hayvanların iç yağı hakkında ne buyurursunuz, zîra onunla gemiler yağlanır, derilere sürülür, kandiller aydınlatılır" deyince

"O (nun satışı) haramdır" buyurmuş ve "Allah Yahudilerin canını alsın. Allah onlara ölmüş hayvanların iç yağını haram kıldığı vakit bu yağı erittiler, sonra satıp parasını yediler." demiştir.<sup>80</sup>

Bu açıklama Peygamberimizin bahsettiği yasaklar hakkındaki iki çıkarım yapılmasına yol açmıştır:

Birincisi: içki, leş ve domuz eti satma yasağı getirmiştir. İkinci yaklaşımda İçki satışı yasağı ve leş ve domuz yeme yasağı vurgulanmıştır.

Aralarındaki fark, ilk olasılığa göre hadiste leş ve domuz ile ilgili amaçlanan haramlık onların satılmasıdır. Ve ikinci olasılığa göre, onların yenmesi ve içmesi yasaklanmıştır. Ve ilk olasılık (ölü hayvanı satmak ve domuz satmak) daha doğru olarak kabul edilmiştir. Buhari'nin tercihi bu yöndedir, bu hadisi "Ölen hayvanları ve putları satmak" başlığında nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel ve diğerlerinin rivayetlerinde de ilk olasılığın kastedildiğine yönelik açıklamalar yapılmıştır. Cabir (r.a.); Allah'ın elçisi domuzun, ölü hayvanın,

<sup>80</sup> Buhârî, "Büyû", 2236; Müslim, "Müsâkât", 1581.



içkinin ve putların satışını yasakladı..."<sup>81</sup> demek suretiyle ilk olasılık olan bahsedilenlerin satışının yasaklığına vurgu yapmaktadır. Yine de Peygamber "o haramdır" demesi hakkında, alimler farklı görüşler ortaya koyarak bu konuda ihtilaf ettiler, bazıları onu satmanın yasak olduğunu düşünürken, bir kısmı da onlardan istifade etmenin yasak olduğuna inanıyordu.<sup>82</sup>

Bahsedilen içki, domuz ve ölü hayvanın etinin yenmesinin haramlığı zaten bilinen bir husustur. Dolayısıyla burada vurgulananın satıştan menfaat elde etmenin yasaklandığı fikri ağırlık kazanmaktadır. Böylece bunların yenmesinin haramlığına satışlarının da haramlığı eklenmiştir.

Bu hadiste soru soran, Hz. Peygamber'e yasaklanma hususu taşımayan şeylerle ilgili sorular sormak istediği için "Ey Allah'ın Resûlü "ölmüş hayvanların iç yağı hakkında ne buyurursunuz, zîra onunla gemiler yağlanır, derilere sürülür, kandiller aydınlatılır" diye sormuştur. Yani emrettiğiniz gibi onları yemiyoruz. Yemek dışında farklı işlerimiz için (gemi ve deriyi boyamak vb. işlerde) onlardan faydalanıyoruz. Özellikle bundan yararlanma mantığının sünnet içinde yeri olduğundan bunu sorgulamışlardır. İbn-i Abbas'tan gelen rivayete göre Peygamber eşi Meymûne'nin azâdli cariyesine sadaka malından verilmiş bir koyunun öldüğünü görünce, koyunun derisinden faydalanabilececeklerini söylemiştir. Orada bulunanlar "Koyun ölmüştür", deyince "Ölü hayvanın ancak etini yemek haramdır" buyumuştur.<sup>83</sup>

Böylece Hz. Peygamber (s.a.) onun sadece yenilmesinin haram olduğunu ancak diğer yönden faydalanılmasının haram olmadığını belirtmiştir. Birinci hadiste soran kimse bunu kastederek yenilmesinin dışında faydalanılmasını kastetti. Ancak Hz. Peygamber (s.a.) soran kimseyi şöyle cevapladı: "hayır o haramdır". Sonra doğru sonuca ulaştıran düşünme mekanizmasına dikkat çekti. Bu neticenin doğruluğuna bağlı bir çıkarımdır. Cevabından sonra Hz. Peygamber (s.a.) sorana şunu söyledi: "Allah Yahudilerin canını alsın. Allah onlara ölmüş hayvanların iç yağını haram kıldığı vakit bu yağı erittiler, sonra satıp parasını yediler."

İkinci hadiste ölü koyunun derisinden faydalanılmasına müsaade edilmesi, onun ekonomik bir faaliyete dönüşme durumunun olmamasından kaynaklandığı veya koyunun aslen helal olması olarak düşünülebilir. Lakin bu ölü hayvanın yağı veya ilk hadiste belirtilen yasaklı olanların satışı ise ticari bir alt yapı oluşturabilecek potansiyelindedir. Bu sebeple Müslümana haram olan işlerden kazanç sağlayacak (veya haramı başkaları için mubah görebilecek) bir

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, 22/378 (No. 14495).

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî fi*, 4/425.

<sup>83</sup> Buhârî, "Zekât", 1492; Müslim, "Hayd", 363.



alginın oluşturulma durumu da haram olarak Hz. Peygamber (s.a.) tarafından vurgulanmıştır.

Ölü hayvanı yemeden ondan başka şekilde faydalanılmasına izin verilir, ancak onu satmak, parasından faydalanmak ve dolayısıyla yöntemler değişik de olsa satış ile menfaat sağlamak yasak sonuca yol açacaktır. Böylece, Peygamber, kişinin ufkunu ve düşüncesini genişletmenin yeni bir yolunu göstermektedir. O da; yol ve yöntemlerden önce işin neticesine bakmaktır.

Hz. Peygamber'in sonuca odaklanmayı ve durumdan sonuç çıkartmaya yönelik uygulamaları kullandığını görmekteyiz. Bu duruma bir başka örnek ise Fatıma binti Kays'ın boşandıktan sonra kendisi ile evlenmeye talip olanlar hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.) önerilerinde sebeplere dayalı olarak sonuca yönelik çıkarımlar yaptığını göstermektedir.

Fâtıme binti Kays<sup>84</sup> "Kocam Ebû Amr b. Hafs b. Mugîre, beni boşayıp,..... iddet sürem bitince... beni bâzı kimseler istediler. Muâviye ile Ebû Cehm de bunlar arasında idi. Fakat Peygamber «Muâviye yoksuldu. Ebû Cehm ise kadınlara karşı şiddetli davranmaktadır Sen Üsâme b. Zeyd'i kabul etmelisin!» buyurdular.

Bu rivayette görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.) kişilerin durumlarından hareketle en doğru kararı verilmesi konusunda neticenin düşünülerek hareket edilmesine bir örneklik teşkil etmiştir.

## 5.2. Doğru netice için doğru yöntem üzerine düşünme:

Bu konu bir önceki konunun bir dalıdır. İstedığımız hedef ve sonucun doğruluğu ise, doğru hedefe ulaşmak için doğru bir yol aramak ve düşünmek gerekir.

Burada neticenin doğru olduğu fakat yöntemin yanlış olduğu meselesine girmek istemiyorum. Bunlar birçok kitap ve makalede ele alınan konulardır. Bu konuda önemli olan, eğer bir kişi doğru sonuca ulaşmak isterse, amacına ulaşmak için doğru yolu düşünmesi gerektiğidir.

Yöntem, araç ve gereçlerin doğruluğunu hesap etme bir kişinin doğru düşünmesine yardımcı olan ve bir meselenin çözümünde konuyu doğru biçimde ele alan düşünce ufkunu genişleten araçlardan biridir. Bu, Hz. Peygamber (s.a.), haram kılınmadan önce yetim parasıyla içki alan birinin düşüncesini ve ufkunu geliştirmek ve genişletmek için kullandığı yaklaşımlardandır (içkiyi ticaret için aldığı ifade edilir. Önceki hadiste geçen

<sup>84</sup> Müslim, "Talâk", 1480; bk. Enes Salih, *Muhatabı İkna Etmede Nebevî Metot*, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020) 160.



durum gibi). Ticaret maksadıyla aldığı içki, o satışını yapmadan önce haram kılınmıştı. Enes'in nakline göre bir adam Hz. Peygamber'e "Yetim malı ile ticaret için içki satın almıştım. Yetime malını geri verebilmem için onu satabilir miyim? Diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.): Allah Yahudileri kahretsin, onlara yağı (yemesini) yasakladıktan sonra onu sattılar ve parasını yediler." Peygamberimiz içkinin satışına izin vermedi.<sup>85</sup>

Böylece, doğru hedefe ulaşmak için kullanılan yöntemin yasaklanmış ve yanlış bir yöntem olduğu soru sorana açıklanmış olmaktadır. Bu yanlış yol, başka bir yanlış ve yasak sonuca yol açacaktır. Doğru yöntemle ulaşılan doğru sonuca bakarak düşünme mekanizmaları bu yönde genişletilmelidir.

## 6. Diyaloglarda Akıl Yürütmeden Faydalanma

Hz. Peygamber'in (s.a.) bir durumu izah etme ya da düzeltme yapmak istediğinde akıl yürütme yöntemlerinden faydalanarak muhatabını konu üzerinde doğru biçimde düşünmesini sağlamaya gayret ettiğini görmekteyiz. Bu uygulama ile muhatabının sorusuna cevabını yine kendi ifadeleri ile ulaştırmaktadır. Mekke'de nazil olan ayetlerin insanların muhakemelerine atıf yapması Hz. Peygamber'in (a.s.) insanlar ile diyaloglarına da yansımıştır.

İmrân b. Husayn'dan gelen bir rivayette kendisinin yeni inanç hakkında Hz. Peygamber (s.a.) ile olan diyalogundaki bu tarz uygulamasına şahit olmaktayız. İmrân b. Husayn<sup>86</sup> Hz. Peygamber'e "Senin bize açıkladığın şey de nedir? Duydum ki ilahlarımızı reddedip onları küçümsüyormuşsun. Halbuki senin baban cömert ve saygı duyulan biriydi." demiştir. Hz. Peygamber (s.a.) İmran'a 'sen günde kaç ilaha ibadet ediyorsun?' diye sorunca

- Yedisi yerde biri semada (olmak üzere sekiz ilaha) dedim.
- Sana bir zarar dokunduğunda kime dua edersin?
- Semada olana
- Malın mülkün helak olsa kime dua edersin?
- Yine semada olana
- Sana biri icabet ediyor ama sen ona ortaklar mı ediniyorsun?

Böylece Hz. Peygamber (s.a.) muhatabına kabulleri üzerinde akıl yürütme becerilerini işe koşarak düşünme becerilerine katkı sağlamıştır. Direkt olarak konuyu ifade etmiş olsa belki konu üzerinde bu zihni yoğunlaşmayı gerçekleştirilemeyecekti.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, 21/8 (No 13275); Ahmed b. Ali Ebû Yâlâ el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984) 5/382 (No. 3042); Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, el-Heysemî, *Mevâridi'z-zam'ân ilâ zevâ'idî İbn Hibbân*, (Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, ts.),273 (No. 1119).

<sup>86</sup> Tirmizî, "Davât", 3483; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri, *Kitâbü't-Tevhîd*, (Riyaç: Mektebetü'r-Rüşd, 1994) 1 /277; bk. Salih, *Muhatabı İkna Etmede Nebevî Metot*, 144.





Bir neticeye, onu kendiniz söylemek ya da göstermek yerine, muhatabınızın ulaşması isteniyorsa akıl yürütme becerilerinden faydalanılmalıdır. Bunu da diyalogdaki ustalığı kullanarak karşı tarafı yönlendirmek suretiyle yapabiliriz. Muhakeme yeteneğini ortaya çıkartabilecek etkili unsurlardan biri de empatidir. Birey problemini başkası üzerinden düşünerek neticeyi kendisi için kullanabilir. Bu eğitim bilimlerinde buldurma metodunun bir tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır. Amaç sorunun çözümünü bireyin kendisinin bulmasını sağlamak suretiyle anlamlı öğrenmeyi gerçekleştirmektir. Bu süreçte de bireyin zihinsel becerileri de geliştirilmiş olmaktadır.<sup>87</sup>

En genel anlamda empati muhatabın ne düşündüğünü anlamaya çalışarak bilişsel bir çaba sergileme; muhatabın hissettiği gibi hissetmeye çalışarak duygusal bir çaba gösterme ve son olarak ise bu anlama ve hissetme çabaları sayesinde ortaya çıkan empatik anlayışın karşıya iletilmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>88</sup> Bu tanımlamalar çerçevesinde empati bilişsel, duygusal ve devinışsel süreçleri içeren kompleks bir yapıya sahiptir. Konumuz gereği empatinin bilişsel yapıdaki faaliyetleri üzerinde durulacaktır. Empatik tutumda bilişsel bir çaba söz konusudur. Bu, olaylara başkasının gözüyle bakabilmeyi veya başka bir noktadan düşünebilmeyi sağlar. Bu da bireyin düşünme becerilerinin üzerinde olumlu bir etkiye yol açacaktır. Farklı yönlerden düşünebilme yetisinin de zihnin gelişiminde etken bir unsur olduğu söylenebilir.<sup>89</sup>

Hız. Peygamber (s.a.) zihni ve kişinin konuya ilişkin görüşünü genişletmek, ikna etmek ve doğru karara varmak için kullandığı, muhakemeye yardımcı olabilecek, yöntemlerden biri de başkasının yerine kendini koyabilme, modern dünyada kullanılan karşılığı ile empati kurabilmedir. Bu da muhatap ile diyalogda konuyu tutarlı bir biçimde aşama aşama istenilen amaca yönlendirme suretiyle ustalıklarla gerçekleştirilebilir. Bununla bizzat kişinin meselesine kendisinin dokunmasını ve böylece aklını karar verici olarak kullanmasını sağlamaya çalışmayı kastediyoruz. Böylece doğru kararları kendi başına belirleyebilir.

Ebu Umame'den (r.a.) gelen rivayette:

<sup>87</sup> Zühal Güvenç, "Sınıf Öğretmenlerinin Duygusal Zekaları İle Yansıtıcı Düşünme Becerileri Arasındaki İlişki", (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 86.

<sup>88</sup> Üstün Dökmen, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, 47. Basım, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 157-159.

<sup>89</sup> <https://binyaprak.com/yazilar/ogrenen-ve-yargilayan-zihin-modeli> erişim:15.04.2020



"Bir genç delikanlı Hz. Peygamber'e gelerek zina etmek için izin istemiştir. Hz. Peygamber gence Sen böyle bir şeyi (zinayı) annen veya kız kardeşin için ister misin? Genç 'Canım sana feda olsun ey Allah'ın Peygamberi, Vallahi kabul edemem' cevabını verdi. Hz. Peygamber, 'Senin zina etmek istediğin kişi de ya bir kız ya kız kardeş ya hala ya da teyzedir. Bunların yakınları da elbette böyle bir şey istemezler. Öyleyse zinadan uzak dur.

Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) mübarek elini gencin göğsüne koydu ve şöyle dua buyurdu:

'Allah'im! Bunun günahlarını affet. Kalbini duru hale getir. Bu gencin iffetini koru.' Bu genç bir daha böyle çirkin bir düşünce içinde olmadı."<sup>90</sup>

Zina bütün toplumlarda olduğu gibi, Araplar için de büyük bir meseledir. Çünkü sahip oldukları en büyük değerler olan onura muhaliftir. Böyle bir durumun içinde olan genellikle durumunu gizli tutar. Ancak burada genç içinde bulunduğu yoğun arzu sebebiyle bu çirkin işi gizleyememiş ve isteğini insanların içinde açık etmişti. İnsanlarda bu duruma tepki göstermişler ve onu engellemek istemişlerdi. Hz. Peygamber (s.a.) ona bu konuda izin vermeyebilirdi ya da direkt reddedebilirdi veya yapmak istediği işin haramlığına vurgu yapıp kısa yoldan cevaplayabilirdi. Ancak peygamberimiz genci yaptığı işin fenalığı konusunda ikna etmek ve düşünce ufkunu genişletmek istemiş ve muhakemesini kullanılmaya çalışmıştır. Meseleyi kişiselleştirerek (empati kurdurarak) hükmü kendisinin vermesini sağlamıştır. Sonuçta genç kendi kararıyla meselenin doğru hükmüne ulaştı. Zararını anladı ve bu fena işten vazgeçmiştir.

Empati; bir meselenin çözümünde düşünce ve bakış açısını geliştiren en iyi vasitalardan biridir. Bunun nebevi bir usul olduğunu söyleyebiliriz.

## 7. Beyin Fırtınası

Beyin fırtınası insanlarda zihinsel enerjileri ortaya çıkarmaya yardımcı olan bir eğitim stratejisi olarak ortaya çıkmıştır. Alex Osborn, düşünmeyi geliştirmek için Beyin Fırtınası yöntemini bulan ve kullanan kimse olarak bilinir. Geleneksel yöntem olan memnuniyetsizliğine bir çare olarak düşünülüp geliştirilmiştir.

Beyin fırtınası, bir problemi yaratıcı bir şekilde çözmek veya daha önce var olmayan yeni bir fikir oluşturmak veya mevcut bir fikri geliştirmek için belirli bir gruptan en fazla sayıda fikir edinmenin zihinsel bir aracıdır. Sözlükte; Beyin bombalama, beyin yağmuru, fikir akışı, fikir üretimi şeklinde tarif edilir. Beyin fırtınası birçok etkili yaratıcı düşünme ve fikir üretme aracından bir tanesidir. Beyin fırtınası sürecinde bilişsel uyarılma neticesinde farklı düşüncelerin

<sup>90</sup> Ahmed b. Hanbel, 36/545 (No. 22211).



çağrışımsal bellek üzerinde etkilerinin olduğu ifade edilmektedir. Böylece problemle ilgili farklı ve daha zengin sonuçlar ortaya konulabilmektedir. Ya da zihni bir heyecan durumuna sokmakta ve söz konusu sorun veya konu hakkında en fazla fikir üretmek için her yönden düşünmeye hazırlanmaktadır. Böylece birey, tüm fikir ve görüşlerin ortaya çıkmasına izin veren bir özgürlük atmosferine sahip olmaktadır.

Hiz. Peygamber (s.a.) ashabı ile olan konuşmalarında bu tarz uygulamalara da gitmiştir. Abdullah b. Amr Hiz. Peygamber'in (s.a.) şöyle dediğini rivayet etmektedir: Rasûlullah (s.a.): "Ağaçların içinden bir nevi" vardır ki, yaprağı düşmez. O ağaç (kâmil) müslümanın benzeridir. Onun ne olduğunu bana söyleyin" buyurdu. Orada bulunanlar vâdîlerdeki (çöllerdeki) ağaçları saymağa daldılar. Abdullah ibn Amr dedi ki: Bunun hurma ağacı olduğu hatırıma geldi, fakat (söylemeye) utandım. Ondan sonra: Yâ Rasûlallah, onun ne ağacı olduğunu bize söyle, dediler. Rasûlullah: "Hurma ağacıdır" cevabını verdi.

Başka bir hadiste, Ebü Hüreyre (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem:

"Müflis kimdir, biliyor musunuz?" diye sordu. Ashab:

- Bizim aramızda müflis, parası ve malı olmayan kimsedir, dediler. Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem:

"Şüphesiz ki ümmetimin müflisi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekat sevabıyla gelip, fakat şuna sövüp, buna zina isnad ve iftirası yapıp, şunun malını yiyip, bunun kanını döküp, şunu dövüp, bu sebeple iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları kendisine yükletilip sonra da cehenneme atılan kimsedir" buyurdular.

Geçen her iki hadiste de Hiz. Peygamber konuya dikkat çekip ashabının onlar üzerinde zihinlerini yormalarını sağlamıştır. Söylenen her cevap diğerleri için başka cevapların ortaya çıkmasını sağlayacak zihinsel faaliyetlere dönüşmektedir. Böylece konu hem farklı yönlerden ortaya konulmakta hem de zengin bir zihinsel çağrışım ortamı oluşturulmaktadır. Hiz. Peygamber (s.a.) aktarılan bu iki olayda da metaforik bir yaklaşımdan yararlanmıştır. Birincisinde metaforu kendisi oluşturup onun ayrıntıları üzerinde ashabını zihinsel bir çabaya yönlendirirken, diğerinde ise bir kavramın anlamı üzerine kurguladığı metafordan neticeye ulaşmaya çalışmıştır. Beyin fırtınası yaklaşımının metaforik benzeri çağrışım alıştırmaları ile desteklenmesi zihinsel



işlevlerde zenginleşmeyi beraberinde getirdiğini belirten çalışmalar mevcuttur.<sup>91</sup>

## Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.), yaratıcının sizin için en güzel örnek diyerek takdim ettiği bir elçi olarak, içinde yaşadığı ashabına varlığı anlama ve anlamlandırma konusunda canlı bir uygulayıcı olarak rehberlik etmiştir. Rehberlik vazifesini yapıcı ve eğitici bir yöntemle yerine getirmeye gayret etmiştir. Bir durumun anlaşılıp, doğru ve anlamlı öğrenilmesi için sebep ve sonuçlarıyla göstermeye çalışmıştır. Kendisine iletilen bir durum ile ilgili olarak neticeyi direkt söylemek yerine, cevaba giden yolu muhatabına akıl yürütmeler vasıtasıyla buldurmaya çalışmıştır. Bu durum ağırlıklı olarak dine ve dinin sosyal hayata taalluk eden kısımlarında, ayrıntılara yönelik durumlarda, gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber ashabına bir duruma nasıl yaklaşmaları gerektiği ile ilgili olarak düşünme becerilerine birtakım ilkeler vasıtasıyla genişlik kazandırmak istemiştir. Böylece ondan sonra da yaşayacak olan bu dine ve topluma karşılaştıkları durumlara nasıl yaklaşmaları ile ilgili sağlam ilkeler bırakmıştır. Burada ifade ettiğimiz ilkeler modern bilimin tanımladığı ve sistemleştirdiği bir kavram olarak anlaşılmalıdır. İfadeyi kolaylaştırmak açısından bazen ilke kavramı kullanılmıştır. Belki sıkça kullanılan şekliyle ve konumuzu doğru ifadelendirmek bakımından "ilke" yerine yaklaşım tarzlarını Hz. Peygamberin öğrettiği belirtilebilir.

Akla çokça atıflarda bulunan bir dinin inananlarını muhakemelerden uzak tutması düşünülemez. Bu açıdan muhakemelerin nasıl yapılacağı hangi temel ilkelere dayalı olarak gerçekleştirileceği için de vahyin çok çeşitli örnekler oluşturduğunu ifade edebiliriz. Bu örneklerin uygulamasını da Hz. Peygamber çeşitli vesileler ile ashabına göstermişti. Makale içeriğindeki verilerden hareketle Hz. Peygamberin aşağıda ifade edebileceğimiz yaklaşımlar ile ashabının düşünme becerilerini geliştirdiği veya genişlettiği ya da yön verdiği söylenebilir.

- **Özgün Düşünebilme ve Düşünce özgürlüğü:** Hz. Peygamber (s.a.) Müslümanlardan körü körüne bir fikre veya eyleme uymadan önce iyice düşünmelerini istemesi, Hz. Peygamber'in ashabını kendi düşüncelerini geliştirmelerine yönelik bir çabasıdır. Böylece başka fikirlerin peşine sorgulamadan gitmemeyi, Allah'ın en büyük nimeti olan akıllarını kullanmayı tavsiye etmiştir.

- **İnsanların deneyimlerinden, uzmanlıklarından ve bilgisinden yararlanma:** Bu iki yönü olan bir yaklaşımdır. Hz. Peygamber önceki

<sup>91</sup> Hamit Coşkun, "Beyin Fırtınası Sürecinde Çağrışım Alıştırmalarının Düşünce Üretimine Etkisi", *Türk Psikoloji Dergisi*, , 24/64, (Aralık 2009): 36,43.



milletlerin yaşantılarını ve deneyimlerini de bu süreçte önemli bir etken olarak görmüştür. İnsanların bunları bilmelerini ve doğru neticeleri olanlardan kendileri için bir yol edinmelerini, yanlış olanlarına da dikkatli yaklaşımları gerektiğini ashabına sürekli hatırlatmıştır.

- **Danışma ile ortak akıldan faydalanma (istişare):** akıl çok önemli bir nimet olmakla birlikte birey olarak her konuda deneyim veya bilgi sahibi olmak mümkün olmamaktadır. O nedenle konu ile deneyimi veya bilgisi olan kimselere danışmak, onlar ile istişare etmek bu durumda yapılacak ve insanın ufkunu geliştirebilecek, yanlış sonuçlardan uzak tutabilecek bir yaklaşımdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bireyin aklına mutlak güven duyarak kendi düşüncesini yegâne doğru olarak görmemesi gerekir. Aynı zamanda nefsinin heva ve hevesini aklının önüne geçirmemesi gerekir. Zira heva ve heves, muhakemenin önündeki temel engellerden biridir.

- **Kıyaslamak (Benzetim – Karşılaştırma):** Benzer bir durumdan yola çıkarak o durumun neticelerini kendi sorunu için de düşünebilmeyi Hz. Peygamber'in (s.a.) düşünce becerilerini geliştirmek için kullanıldığını görmekteyiz. Hz. Peygamber (sa) benzetmeyi sadece benzer yönleri ile kullanmamış benzemeyen taraflarından hareketle de sonuçlar çıkartılabileceğini göstermiştir. Zihnin bir olaya hem benzer hem de benzemeyen yönlerine odaklanmasını istemiştir. Bu açıdan Hz. Peygamberin (s.a.) düşüncenin geliştirilmesinde benzetmeyi, benzer ve aksi ile benzer şeklinde kullandığını söyleyebiliriz.

- **Sonucu ve Yöntemleri Dikkate Alma:** Hz. Peygamber (s.a.) bir meseleyi çözerken öncelikle varılan neticenin doğruluğunu daha sonra bu doğru sonuca ulaştıracak doğru yöntemlerin düşünülmesini sağlamak suretiyle, zihnin bir meseleye nasıl yaklaşması gerektiği konusunda yol göstermiştir. Bir durumun çözümü öncelikle temel değerlere uygun mu? Bu bir Müslümanın öncelik vermesi gereken bir konudur. Dolayısıyla amacın istenilen değerlere uygunluğunun düşünce temelinde öncelenmesi gerekmektedir. İkinci etapta bu amaca ulaştıran doğru yollar iyi düşünülmalıdır. Bütün bu faaliyetler bireyin düşünme becerilerinde gelişmeye katkı sağlayacaktır.

- **Diyaloglarda akıl yürütmelerden faydalanma:** Hz. Peygamber (s.a.) meselelerin çözümünü, muhatabını yönlendirerek, çeşitli muhakemelerden faydalanarak buldurmaktadır. Böylelikle bireylerin bir duruma nasıl yaklaşımları gerektiğini kendi çabalarıyla çözdürmekle onlarda kalıcı bir öğrenme gerçekleştirmektedir. Başkasının nasıl düşünebileceği, bir durumu bütün olarak nasıl algılanması gerektiği, bilinen temel bilgileri nasıl değerlendirmeleri gerektiği ve meseleyi oluşturan parçaları görebilmeyi



diyaloglarında kurgulayarak ashabının düşünme becerilerini geliştirmeye gayret etmiştir.

- **Beyin fırtınası:** Hz. Peygamber (s.a.) bir konuyu izah etmek ya da onunla ilgili çözümü göstermek istediğinde bazen onu ashabına soru olarak yönelterek onların konuyla ilgili hem düşüncelerini öğrenmek hem de ortaya konulan fikir alışverişinden farklı boyutların da düşünülmesini sağlamak suretiyle onların düşünme becerilerinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Hz. Peygamber (s.a) toplumuna bir muallim gibi her konuda önderlik etmiştir. Günümüz modern öğretimin temel ilkelerini öğretimlerinde öncelemiştir. İnsanların nasıl öğrendiklerini ve nasıl öğrenirlerse anlamlı bir öğrenme gerçekleştirebileceğini dikkate almıştır. Elbette bu günümüz eğitim bilimlerinin ortaya koyduğu kuramları sistemli biçimde uyguladığı anlamında değildir. Ancak bu kuram ve ilkelere ait birçok örneği en temel şekliyle göstermiş ve uygulamıştır. Düşünme becerilerin geliştirilmesi günümüz eğitim bilimlerinin öncedeği bir konudur. İnsanların birey olabilmesinin temel unsuru akledebilme ve düşünsel özgürlüktür. Birey odaklı bir eğitim anlayışı modern dünyada benimsenmiş ve öğretimde uygulanmaya alınmıştır. Modern dünyadan çok daha önceleri Hz. Peygamber'in (s.a.) bu konuda insanlarını yetiştirmeye gayret etmesi dikkate şayan bir husustur.

### Kaynakça

5237 sayılı TCK m.32/1.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf> erişim:27.04.2020

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Musned*. Kahire: Dâru l'hadis,1995.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *kitabü'z-Zühd*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1999.

Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebul' İlmâmî, t.s.

Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukuku Metodolojisinde Mantıkî Kıyasın Delil Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2020/35, s. 79-102.

Altun, Rıza. *Narsisizm ve Dindarlık*. Samsun: yayınevi yok, 2015.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, madde 9-10.

Ayas, Mehmet . "Kavram Karikatürlerinin Din Öğretiminde Kullanılması". *Dergiabant* 6 / 12 (Aralık 2018): 522-539 .

Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayıncılık 2013.



- Coşkun, Hamit. "Beyin Fırtınası Sürecinde Çağrışım Alıştırmalarının Düşünce Üretimine Etkisi." *Türk Psikoloji Dergisi* 24/64, (Aralık 2009): 34-44.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifat*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985,
- Çaldak, Hüseyin. "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (Aralık 2008): 409-424.
- Çalık, Muammer. Kaya, Emine. "Fen ve Teknoloji Ders Kitaplarında ve Öğretim Programındaki Benzetmelerin İncelenmesi". *İlköğretim Online* 11/4, (2012): 856-868.
- Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma Kavramı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3 (2009): 117-140.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Din ve İnsan Hakları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1: 119-130. s. 124.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam'da Ahlak ve Manevi Vazifeler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1974.
- Dam, Hasan. "Din Eğitiminde İlke ve Yöntemler". *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018.
- Demirel, Özcan. *Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Dökmen, Üstün. *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, 47. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk. *Zühd*. Mısır: Dâru'l müşkât, 1993.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, 1409.
- Ebû Ömer el-Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Abdülber. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*. Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1994.
- Ebû Yâlâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsnedu Ebî Ya'lâ*. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1379.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen. es-Sünenü'l-kübrâ*. Kuveyit: Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.



el-Bezzar, Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzar*. el-Medînetü'l münevvere: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'Fî. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en-Necât, 1422.

el-Hatibu'l-Bağdad, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Faķîh ve'l-mütefaķķih*. Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1421.

el-Heysemî, Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mevâridi'z-zam'an ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*. Beyrut: Dâru'l kütübil' ilmiyye, ts.

el-Kârî, Ali b. Muhammed el-Harevî. *Mirkâtu'l-mefâtiħ*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2002.

el-Kudâî, Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

el-Makdisî, Ahmed b. Hüseyin b. Rislân. *şerħ Süneni Ebî Dâvûd*. Mısır: Dâru'l-Falâh, 2016.

el-Münâvî, Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn. *et-Teystîr bi-şerħi'l-Câmi'i's-şagîr*. Riyâd: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfii, 1988.

el-San'Ânî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Tenvîr Fî Şerhi el-Câmiu's-Sagîr*. Riyâd: Mektebetü darüsselam, 2011.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhac fî şerhi Sahihi Müslim b. el-Huccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1392.

Erdem, Hüsametin. "Gazalî'de Akıl Bilgisi ve Değeri". <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=12705>, (Erişim 22.04.2020).

es-Siddîkî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Bekrî. *Delil el-Fellâhîn litark Riyâzus-Sâlihîn*. Beyrut: Dâru'l- Marife, 2004.

es-Sindî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî. *Fethu'l-vedûd bi-şerħi Süneni Ebî Dâvûd*. Medine-i Münevvere: Mektebetü edvâ en-Nehâr, 2010.

es-Süyûtî. *ed-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affan, 1996.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Mısırî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

et-Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an haķâ'iki's-sünen*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el- Baz, 1997.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî* Mısır: Mektebeü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 1975.





Ev, Hacer Âşık. "Learning-Teaching Principles of Prophet Muhammad (PBUH)." *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2017): 713-738.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Beyrut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990

Fersahoğlu, Yaşar. *Kur'an'da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.

Freud, Sigmund. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. çev. Banu Büyükkal ve Murat Tuna, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Güler, Mutlu Pınar Demirci. *Fen Öğretiminde Kullanılan Analogiler, Analoji Kullanımının Öğrenci Başarısı, Tutumu Ve Bilginin Kalıcılığına Etkisinin Araştırılması*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2007.

Güneş, Firdevs. "Eğitim ve Zihinsel Değişim". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/1 (2015): 1-20.

Güvenç, Zühal. "Sınıf Öğretmenlerinin Duygusal Zekaları İle Yansıtıcı Düşünme Becerileri Arasındaki İlişki". Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

<https://binyaprak.com/yazilar/ogrenen-ve-yargilayan-zihin-modeli>  
erişim:15.04.2020

<https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmet> erişim:26.03.2020

<https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/> Erişim 27.04.2020

[https://yusufsemmak.com/?k=arapca&kd=241-arapca\\_da\\_\\_imma\\_edatinin\\_anlami\\_nedir](https://yusufsemmak.com/?k=arapca&kd=241-arapca_da__imma_edatinin_anlami_nedir) erişim: 23.03.2020

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire, ts.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâa*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İbni Ebü'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî. *Mekârimü'l-ahlâk*. Kahire: Mektebetül Kur'an, t.s.

İbni Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhîd*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.

İbnü Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen ibnü Mâce*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

İmam Gazzâlî Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l- Marife, t.y.



İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah-İnsan*. çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, trhsz.

Kesgin, Safiye. "Din Eğitiminde Düşünme Becerilerini Geliştirmek Bağlamında Bir Kavram Değerlendirmesi: Taakkul". *Turkish Studies*, 13/2 (Winter 2018): 517-541.

Maviş, Fazilet Özge. "Ortaöğretim Öğretmenlerinin Yansıtıcı Uygulama Düzeyleri İle Öğrencilerinin Yansıtıcı Düşünme Becerilerinin Karşılaştırılması". Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü 2014.

Müslim b. el-Haccâc en-Nisâburi. *el-Müsnedü's-sahih el-muhtasar bi nakli'l-adl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.

Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları, 1995.

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Ara Yayınları 1991.

Salih, Enes. *Muhatabı İknâ Etmede Nebvî Metot*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Saim Kılavuz, Ahmed. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.

Soysaldı, H. Mehmet. "Veda Hutbesinde Evrensel İlkeler". *Hikmet Yurdu* 1 (2018): 75 – 93.

Topçu, Nurettin. *Mantık*. haz. İsmail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.





**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[Tiad], 2021, 5 (1): 180-208**

**Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı**

The Mumânaa Objection Directed to the Illah According to  
the Proceduralists Other than Hanafis

**Ayhan HIRA**

**Doç. Dr. KOÜ İlahiyat Fak.**

**Assoc. Prof. KOU University, Theology Faculty**

**aynhira@hotmail.com**

**Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-3574-7660>**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 03.04.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 13.06.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 22.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Hira, Ayhan. "Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 180-208.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.

## Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı

### Öz

İllet bahisleri, fıkıh usulü kaynaklarında kıyasla boy ölçüşebilecek hacimde ele alınması bakımından dikkati çekmektedir. Usul kaynaklarında illetle ilgili başlıklarda önce illetin mahiyeti, çeşitleri, şartları ve tespit yolları sonra da sayısı hakkında görüş birliğine varılamayan illete itirazlar konusu ele alınmıştır. Söz konusu itirazlardan biri de bu çalışmanın konusunu teşkil eden men'/mümânaadır. İtirazların en zayıfı sayılmakla birlikte, hakikatin ortaya çıkarılmasına diğerlerinden daha çok katkı sağladığı kabul edilen men'/mümânaa itirazı, kıyasın rükünlerine ilişkin birtakım şartların sağlanamamış olması tezine dayanmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Hanefîler dışındaki usulcüler tarafından telif edilmiş temel fıkıh usulü kaynakları esas alınarak men'/mümânaa itirazının şekil ve muhteva bakımından karşılaştırmalı olarak incelenip değerlendirilmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıyas, İllet, Ta'lil, İtiraz, Men'/Mümânaa.

### The Mumânaa Objection Directed to the Effective Case According to the Proceduralists other than Hanafis

### Abstract

The area of illah in sources of fiqh method, calls attention in terms of handled in a way that can compete with qiyas. In the procedural resources, firstly, the nature, types, conditions and detection methods of the illah are discussed in the titles related to the illah, and then the subject of the objections to the illah which could not be consensus on its number. One of these objections in question is the objection mumânaa, which is the subject of this study. Although considered the weakest of objections, it is accepted that they contribute more than others to revealing the truth. This is based on the thesis that certain conditions regarding essential requirement of qiyas were could not meted. The aim of this study is to examine and evaluate comparatively in terms of form and content of this objection, based on fundamental fiqh method sources written according to the proceduralists other than Hanafis.

**Keywords:** Analogical Reasoning, İllah (Effective Case), Good Reason, Objection, Prohibit.



## Giriş

Fıkıh usulünde illet kavramı, hastalığın insan vücudunda değişiklik meydana getirmesinden esinlenerek “bulunduğu yerde değişiklik yapan mana” anlamından hareketle tarif edilmekte ve ilk dönemden itibaren usulcülerin illet tariflerinde İmam Şâfiî'nin “mana” (hükmü gerektiren mana/mana'l-asl) kelimesini kullanmasının izi sürülebilmektedir.<sup>1</sup> Örneğin Şîrâzî'ye (ö. 476/1083) göre illet, “hükmü iktiza eden mana”dır.<sup>2</sup> İletti, “hükmü celbeden sıfat” olarak tanımlayan Sem'ânî'ye (ö. 489/1096) göre illetin “hükme tesir eden mana” olduğu da söylenmiştir.<sup>3</sup> İlettin söz konusu mana üzerinden tanımlanması anlayışı, Hanefî usulcileri tarafından da benimsenmiştir.<sup>4</sup>

Teorisi III./IX. yüzyılın sonlarında teşekkül etmeye başlayıp IV. (X.) yüzyıl ve sonrasına ait eserlerde şekillenen illet,<sup>5</sup> genel kabul görmüş bir tasnifi bulunmamakla beraber, “aklî illet-şer'î illet”, “mansus illet-müstenbat illet”, “sahih illet-fasit illet”, “âmm illet-tahsis edilmiş illet”, “müteaddi illet-kâsır illet”, “maslahat illeti-hüküm illeti”, “celî illet-hafî illet”, “müfret illet-mürekkeb illet”, “müsbit illet-nâfî illet” gibi kısımlara ayrılmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 479. İmam Şâfiî'nin, “hükmü gerektiren mana” (mana'l-asl) şeklinde illet kavramına paralel kullanımları hakkında bk. Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 215.

<sup>2</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto ve Yusuf Ali Büdeyvî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1997), 231.

<sup>3</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/140.

<sup>4</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 4/9; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 14; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/148 (Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).

<sup>5</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

<sup>6</sup> Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 169 vd.; Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2010), 30-35; Dönmez, “İlet”, 22/117. Hanefî usulünde illete dair “isim-mana-hüküm” ayrımları için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/312-313.



İletle alakalı olarak fıkıh usulünde sıklıkla kullanılan ta'lîl kavramı, "hükümün illetini belirlemek", "hükümü delille ispatlamak" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Esasen taabbüdî alanın dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarının tespit edilmesi için yapılan ta'lîl işlemi, söz konusu amaçların akılla kavranabilir olduğuna dair kabulü de göstermektedir.<sup>8</sup> Fıkıh usulünde ta'lîl ve illetin müessir olmasının anlamına dair tartışmaların kökeni bakımından bu kabul, konuya ilişkin kelimî mülahazaların etkisinden uzak değildir.<sup>9</sup> Nitekim itikâdî veya fikhî mezhepler şer'î hükümü tanımlarken, hükümün şer'î vasfının doğası gereği "Şâri'in hitabı" nı merkeze koyma noktasında genel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Dolayısıyla fıkıh usulünde illet kavramı, mezheplerin hüküm anlayışı ile yakından alakalıdır. Hükümün tanımı ve mahiyeti konusundaki farklı anlayışlar ise Allah Teâlâ'nın kelâmının kadîm, Kur'an'ın hâdis ve aklın hüküm kaynağı olup olmadığına dair kelimî meselelerin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup>

Mu'tezilî anlayış, Allah Teâlâ'nın fiillerinin ta'lîl edilmesi gerektiğini, akıl yoluyla ulaşılabildiği Şâri'in müdahale etmediği aklî hükümlerin şer'î hükümün kapsamı içinde olduğunu, hakkında nass (şer') bulunmayan meselede aklın hükümünün devam ettiğini savunmuştur.<sup>11</sup> Mutezile'de illetin hükümde müessir olduğu, zorunlu bir illet-hüküm ilişkisinin bulunduğu ve bunun da hükme zarar vermeyeceği kabul edilmiştir.<sup>12</sup>

Ta'lîl işlemi Allah'ın fiillerinin haricî bir unsurla ikmal edilmesi olarak gördüğünden dolayı bu işleme karşı çıkan Eş'arî anlayış, hitabı (hüküm) kadîm

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebahi ve'l-muhîl ve mesâlikü't-ta'lîl* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 24; Muhammed b. A'lâ b. Muhammed Hamîd et-Tahânevî, *Keşşâfü'l-istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/489; Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *Mu'cemu'lügati'l-fukahâ* (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1988), 137; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947), 12, Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 435; Hacı Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/511.

<sup>8</sup> Fıkıh usulünde kavramlaşma sonrası ta'lîl tartışmaları için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 329. Hükümlerin taabbüdî-ta'lîlî şeklinde ayrımı için bk. Abdullah Kahraman, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2002), 49 vd.

<sup>9</sup> Hacı Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2017) 83-85; Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, 219 vd.

<sup>10</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 94 vd.; Dönmez, "İlet", 22/118; Hacı Yunus Apaydın, "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1214.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcabbar b. Ahmed, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, haz. Taha Hüseyin (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963), 17/279, 308, 330 (*eş-Şer'iyât*); Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Züneyd (Kahire: Dârü'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410), 54-55; a.mlf., *el-Mutemed fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 2/236, 403-404.

<sup>12</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 119; Dönmez, "İlet", 22/117; Apaydın, "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", 1216.



saymış, nakli (şer') hükmün kaynağı olarak gördüğü için illet olarak kabul edilen hâdis vasıfların kadîm hükümde bizatihi müessir ve mûcib olmasının mümkün olmadığını savunmuştur. Bu sebeple illet, Şâri Teâlâ'yı hüküm koymaya sevk eden "bâis" veya hükmü gösteren "muarrif" vasıf olarak değerlendirilmiş, illet-hüküm ilişkisi zorunlu sayılmamış, ikisi arasındaki sebep-sonuç ilişkisini Allah'ın kurduğu söylenmiştir.<sup>13</sup>

Mâturîdî anlayış, Allah Teâlâ'nın fiillerinin bir kısmının akılla kavranabilecek kadar açık diğer kısmının ise kapalı olduğunu ve bu fiillerin ta'lîl edilmesinin bir zorunluluk olmadığını savunmuştur. Hanefiler hükmü kadîm olarak nitelememekle birlikte, Mu'tezile'den farklı olarak, aklî alanı şer'î alana dâhil etmemişlerdir. Buna göre aklî illet, akılla ulaşılan/hâdis hükmün mucibi/müessiri iken şer'î illet, yalnızca Şâri tarafından hükmün muarrifi, bâisi, alâmeti veya emâresi olabilmektedir.<sup>14</sup>

İlet her zaman açık ve net olmadığı için usulcüler tarafından başta illetin mahiyeti, çeşitleri, şartları olmak üzere, illetin tespit yolları<sup>15</sup> ve illete yönelik itirazlarla ilgili farklı görüşler öne sürülmüştür. Söz konusu görüş farklılıklarına bağlı olarak usul âlimleri tarafından illete yönelik itirazlar için farklı sistematik içinde başlıklar açılmış ve uzun izahlar içeren tartışmalara yer verilmiştir.<sup>16</sup> Cedel ilminin kurallarının ve yöntemlerinin etkili olduğu bu tartışmalarda iddia sahibi için "müstedil", "muallil", "müstenbıt", "mucîb" ve "mes'ûl" terimleri, itiraz eden taraf için ise "sâil", "mu'teriz" terimleri kullanılmıştır. Bu usule göre itiraz eden tarafın, itirazların tertibine önem vermesi elzemdir. Aksi halde çelişkiye düşme riski bulunmaktadır. Bunun için

<sup>13</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Hatib er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 5/134-135, 225; Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402), 1/128-129, 3/201-202; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustesfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1993), 3/703 vd.; Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/117, 3/41, 142, 152.

<sup>14</sup> Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 119; Dönmez, "İlet", 22/117; Apaydın, "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar", 1216. Ebtihal Abujazar, "Nazariyyetü't-te'sîr fi'l-illeti 'inde'l-Hanefiyye", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 154-155.

<sup>15</sup> İletinin tespit yolları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazâlî, *Şifâü'l-ğalîl*, 23 vd.; Sa'dî, *Mebâhisü'l-ille*, 339-523; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İletinin Tespit Yöntemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 79-206; Yahya al-Huori, "Mesâlikü'l-illeti'l-ka'fiyye ve'z-zanniyye", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 175.

<sup>16</sup> Bu konudaki görüşleri derli toplu görmek için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İletinin Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 110 vd.



de önce “anlamaya yönelik” sorular sormalıdır. Bundan sonra gerekli gördüğünde “reddetmeye yönelik” sorulara geçmelidir. Tertip ettiği soruları sorarken geri dönüp önceden kabul ettiğini (müsellem) sonradan reddetme durumuna düşmemek için önce icmâlî itirazlar sonra tafsîlî itirazlar, önce genel itirazlar sonra özel itirazlar, önce asılla ilgili itirazlar sonra fer' ile ilgili itirazlar şeklinde sıralama yapmalıdır.<sup>17</sup>

Bu çalışma, Şâfîî usulcülere ağırlık vererek seçtiğimiz fıkıh usulü eserleriyle sınırlandırılmış, makalenin sınırlı hacmini aşmamak için Hanefî usulcülerine mukayeseye, ta'îlilerde geçen meselelerde tartışmaya taraf olan mezheplerin mesele hakkındaki görüşlerinin tahkik ve tahlillerine yer verilmemiştir. Burada ilk olarak, seçilen eserlerde illete yöneltilen itirazlar tespit edilecek, ardından men'/mümânaa itirazının münazara ilminde uygulanışına dair kısa bir başlık açılacaktır. Daha sonra kronolojik sırayla usulcülerin yaklaşımları incelenecektir.

### 1. İlette Yöneltilen İtirazlar

İlette yöneltilen itirazların sayısı hakkında usulcüler arasında görüş birliği bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Bu görüş ayrılığı, makalede yer verilmeyen usulcüler için de geçerlidir.<sup>19</sup>

Bâcî (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-fusûl*'de itirazları belli bir tasnif içinde sıralamamış, konuyu kıyas ve illete ilgili durumların cevazı ve geçerliliği bağlamında incelemiştir.<sup>20</sup> Fakat *el-Minhâc*'da hem *İhkâm*'ı özetlemiş hem de itirazları tasnif etmiştir. Bâcî, bu itirazları “kıyasa yöneltilen itirazlar” bağlamında mutâlebe, itiraz ve muâraza şeklinde üç kısma indirgemiş ve toplamda on beş itirazdan bahsetmiştir. Mutâlebe kısmında yedi itiraz vardır: 1) Müstedilin, ihtilaflı olanı kıyas yoluyla ispatlamasının caiz olmaması, 2) Müstedilin asıl saydığına asıl

<sup>17</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiye Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1979), 130-132; Muhammed el-Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, thk. Suûd b. Abdülaziz el-Arifî (Cidde: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 2007), 295 vd; Ramazan Korkut, “Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh Eserinin Bağlamında)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 84. Kavramlar için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 219 (muâraza), 220 (muallil), 231 (mümânaa, münâzara), 232 (münâkaza).

<sup>18</sup> İlette yöneltilen itirazlar hakkında bk. Hüseyin Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 20-27.

<sup>19</sup> Makalede yer verilmeyen usulcülere örnek olarak Mu'tezilî usulcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin itiraz tasnifi için bk. *Kitâbü'l-kıyâsi's-şer'î (el-Mutemed'*in sonunda), 2/451. Şîrâzî'nin tasnifi için bk. Ebü İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mulahhas fi'l-cedel fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1407), 137-138; a.mlf. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, 231-238. Fahreddîn er-Râzî'nin tasnifi için bk. *el-Mahsûl*, 5/235 vd.

<sup>20</sup> Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 640 vd.





olmasının caiz olmaması, 3) Müstedilin hüküm saydığıının hüküm olmasının caiz olmaması, 4) Müstedilin illet saydığıının illet olmasının caiz olmaması, 5) Asılda mümânaa, 6) Vasıfta mümânaa, 7) İletin tashihinin mutalebesi. İtiraz kısmında da yedi itiraz bulunmaktadır: 1) Kavlı bi-mûcebi'l-ille, 2) Kalb, 3) Fesâdü'l-vaz', 4) Nakz, 5) Kesr, 6) İletin malullerinde cereyan etmemesi, 7) Ademü't-te'sîr. Son kısım ise sadece muâraza itirazı ele alınmıştır.<sup>21</sup>

Cüveynî, (ö. 478/1085) *et-Telhîs'*te fesat sebeplerini katî ve zannî (zann-ı galip) şeklinde ikiye ayırıp inceledikten sonra illete on iki itiraz yöneltmiştir. 1) Aslın illetini inkâr, 2) Fer'in illetini inkâr, 3) İletin asılda ve fer'de bulunduğunu inkâr, 4) Hükümün asılda bulunduğunu inkâr, 5) Hükümün asıdan fer'e taşınmaması, 6) İletin asılda bulunduğunun tashih edilmesinin talep edilmesi (mutalebe), 7) Kavlı bi-mucebi'l-ille, 8) İletin nakzı, 9) İlet lafzının tefsirinin talep edilmesi (istifsâr), 10) Kıyasın nassa veya icmaya muhalif olması, 11) İletin kalbedilmesi, 12) Misliyle muaraza.<sup>22</sup> Cüveynî *el-Burhân'*da ise itirazları "sahih itirazlar" ve "fasit itirazlar" şeklinde ikiye ayırmıştır. Sahih itirazlar şunlardır: 1) Men', 2) Talebu'l-ihâle, 3) Kavlı bi'l-mûceb, 4) Nakz, 5) Fesâdü'l-vaz', 6) Kalb, 7) Muâraza, 8) Fark.<sup>23</sup>

Gazâlî (ö. 505/1111) *el-Menhûl'*de itirazları sahîh ve fasit şeklinde tasnif etmiştir. Sahih itirazlar şunlardır: 1) Men', 2) Kavlı bi'l-mûceb, 3) Nakz, 4) Ademü't-te'sîr, 5) Kalb, 6) Fesâdü'l-vaz', 7) Muâraza, 8) Fark.<sup>24</sup> Gazâlî, *el-Mustesfâ'*da illeti fasit kılan sebepleri katî olanlar ve zannî olanlar şeklinde ikiye ayırmış, katî olanları dört yönden incelemiştir: 1) Fesadın asıl yönünden olması, 2) Fesadın fer' yönünden olması, 3) Fesadın illetin yolu yönünden olması, 4) Kıyası mahallinin dışında kullanması.<sup>25</sup>

Sem'ânî (ö. 489/1096) illete yöneltilen itirazların on üç tane olduğunu söylemiştir: 1) İleti belirlenen hükümün kıyasla ispatının caiz olmaması, 2)

<sup>21</sup> Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *Kitâbu'l-Minhac fî tertîbi'l-hicâc*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 149-151.

<sup>22</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşir Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/264 vd.

<sup>23</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 2/97 vd. İllete yöneltilen fasit itirazların bir sayıyla sınırlanmayacak kadar çok olduğunu söyleyen ve bunlar için müstakil başlık koymayan Cüveynî, fasit itirazın nasıl yapıldığını gösteren yedi işlemde bahsetmiştir. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 146 vd.

<sup>24</sup> Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1983), 401 vd.

<sup>25</sup> İleti fasit kılan zannî sebepler için bk. Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 3/738 vd.



Belirlenen aslın caiz olmaması, 3) Belirlenen illetin caiz olmaması, 4) Asılda mümânaa, 5) Vasıfta mümânaa, 6) İletin tashihinin talep edilmesi, 7) Kavl bi-mûcebi'l-ille, 8) Ademü't-te'sîr, 9) Nakz, 10) Kesr, 11) Fesâdü'l-vaz', 12) Kalb, 13) Muâraza.<sup>26</sup>

Ebu'l-Vefâ İbn Akîl'e (ö. 513/1119) göre itirazlar on tanedir: 1) Kıyasa itiraz (vaz'u'l-kıyâs), 2) Mümânaa, 3) Mütâlebe bi-tashîhi'l-ille, 4) Ademü't-te'sîr, 5) Nakz, 6) Kavlü'l-mûceb, 7) Kalb, 8) Kesr, 9) Fesâdü'l-i'tibâr, 10) Muâraza.<sup>27</sup>

Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre itirazların sayısı yirmi beştir: 1. Lafzın mücmel ve garib olması durumunda anlamının açıklanmasının talep edilmesi (istifsâr), 2. Kıyasın nassa muhalif olması (fesâdü'l-itibâr), 3. Kıyasın hüküm tertip edilmeye uygun olmaması (fesâdü'l-vaz'), 4. Aslın hükmünün men edilmesi, 5. Kabul edilen ve edilmeyen iki ihtimalli durum arasında lafzın kararsız olması (taksîm), 6. İletin asıldaki varlığının men edilmesi, 7. İddia edilen vasfın illet olduğunun men edilmesi, 8. İletin müessir olmadığının sorulması, 9. Ta'lil yapılan vasfın münasip olmaması, 10. Hükümün ta'lil yapılan maksada götürmeye elverişli olmaması, 11. Ta'lil yapılan vasfın bâtın ve hafî olması, 12. Ta'lil yapılan vasfın munzabıt olmayıp muzdarib olması, 13. İletin bulunup hükümün bulunmaması (nakz), 14. İlette bulunan mananın/hikmetin hükümde bulunmaması (kesr), 15. Asılda muâraza, 16. Aslın hükmünde mürekkeb kıyasın belirlenmesi (süâlü't-terkîb), 17. İletin geçişliliğiyle ilgili olarak asılda tearuz eden bir mananın belirlenmesi (süâlü't-ta'diye), 18. Vasfın fer'de bulunduğu men edilmesi, 19. Fer'de muâraza, 20. Fark, 21. Asıl ve fer' arasındaki hikmetin aynı, vasfın içerdiği manaya ilişkin kuralın/dâbitin farklı olması, 22. Asıl ve fer' arasındaki dâbitin aynı, maslahatın farklı cinsten olması, 23. Fer'in hükmünün aslın hükmüne muhalif olması, 24. İddianın ve delilin kalbedilmesi (süâlü'l-kalb), 25. Gereği kabul edilen delilin hükmünde ihtilaf edilmesi (el-kavl bi'l-mûceb).<sup>28</sup>

Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre itirazların sayısı on altıdır: 1) Nakz, 2) Kesr, 3) Ademü'l-aks, 4) Ademü't-te'sîr, 5) Kalb, 6) Kavl bi'l-mûceb, 7) Fark, 8) İstifsâr,

<sup>26</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/198-199. Sem'ânî'ye göre mümânaa, fesâdü'l-vaz', muâraza ve münâkaza illete yöneltilen dört sahih itiraz olup bunların en güzeli mümânaa ve muârazadır. Münâkaza ve fesâdü'l-vaz' itirazları ise müessir illete yöneltilmemektedir. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/204-205.

<sup>27</sup> Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 2/191-192.

<sup>28</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/69-111. Âmidî'nin bu yaklaşımının muhtemel gerekçeleri için bk. Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfedîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/57-58; Salim Öğüt, "el-İhkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/534-535.



9) Fesâdü'l-i'tibâr, 10) Fesâdü'l-vaz', 11) Men', 12) Taksîm, 13) İhtilâfî'd-dâbât, 14) Aslın ve fer'in hükmünün ihtilâflı olması, 15) Muâraza, 16) Süâlü't-ta'diye.<sup>29</sup>

Yaklaşımları hakkında bir fikir vermesi için Hanefî usulcülerine bakıldığında, illete yöneltilen itirazların "müessir illete itirazlar" ve "tardî illete itirazlar" şeklinde ikiye ayrıldığı, bu iki kısma itirazların da "sahih itirazlar" ve "fasit itirazlar" ayrımına tabi tutulduğu görülmektedir.<sup>30</sup>

## 2. Münazara İlminde Men'/Mümânaa İtirazı

Münazara ilminde men' itirazı, müstedile karşı herhangi bir gerekçe göstermeden ondan delil isteyerek yahut bir gerekçeyle delilin öncüllerine (ilk veya büyük önermeye) itiraz ederek onu savuşturmak/defetmek demektir ve "hakikî men" veya "tafsilî nakz" şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>31</sup>

Münazara ilminde soru sorarak itiraz edenin (sâil) uygulaması gereken başlıca ilk kural, men'/mümânaa kuralıdır. Bu kural gereğince muhakeme hukuku bakımından iki durum söz konusudur. Birincisi, sâilin karşı iddiada bulunmamasıdır. Müstedil/muallil bu durumda davacı, sâil ise davalı konumundadır. Bu durumda mümânaa itirazını kullanmak sâilin hakkıdır İkincisi, sâilin karşı iddiada bulunmasıdır. Sâil, bu durumda davacı konumuna geçmekte, mümânaa itirazını kullanmak ilk muallilin hakkı olmaktadır. Öte yandan, bir delilin doğruluğu ispatlanmışsa, buna itiraz etmenin bir anlamı yoktur. Nitekim fıkıh usulünde müessir illetlerin doğruluğu kanıtlanmış olduğu için bunlara karşı mümânaa itirazı ileri sürülemez. Sâilin gerekçe göstermeden delil isteyerek itiraz etmesine maruz kalan muallil, mümânaayı ortadan kaldırabilmek için, reddedilen öncülü bir delil ile ispatlayarak itirazı def etmelidir. Şayet gerekçeli itiraz yapılmışsa itirazın gerekçesini çürüterek itirazı kaldırmaya çalışmalıdır. Muallilin daha açık bir delile geçmesi ve öncülü

<sup>29</sup> Bedreddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Abdüsettâr Ebû Ğudde (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1992), 5/260 vd. Mütekaddimîn dönemi mütekellimin usulcülerinin bu itirazları esas itibariyle "mutâlebât", "kavâdih" ve "muâraza" şeklinde üç kısma ayırmayı uygun bulmaları hakkında bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/260-261. Benzer tespitler için ayrıca bk. Adudiddîn el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/473.

<sup>30</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/62 vd.; Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/235 vd.

<sup>31</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 20.



ispatlamaktan aciz kalması, konuyu değiştirip bir konudan başka bir konuya geçmek sayılır.<sup>32</sup>

Mümânaa, itirazların en zayıfı olmakla birlikte, hakikatin ortaya çıkarılmasına diğer kurallardan daha çok katkı sağladığı için en yararlı itiraz türü kabul edilmektedir.<sup>33</sup>

### 3. Men'/Mümânaa İtirazının Uygulanışı

Burada yer verilen usulcülerin bir kısmı men', diğer bir kısmı ise mümânaa ismini kullandığı için her müellife kendi tercih ettiği isimle başlık açılacaktır.

#### 3.1. Bâcî'ye Göre Mümânaa İtirazı

Mümânaayı "asılda mümânaa" ve "vasıfta mümânaa" şeklinde iki kısma ayıran Bâcî, "asılda mümânaa" ile "asılın hükmünde mümânaa" konusunda söylenecekler aynı olduğundan dolayı asılın hükmünde mümânaa için ayrıca bir bölüm açmaya gerek olmadığı kanaatindedir.<sup>34</sup> Buna göre Bâcî'nin tasnifi şöyledir:

##### 3.1.1. Asılda Mümânaa

Bâcî, bu itirazı sâilin muhtemel üç durumuna göre sınıflandırmıştır.

1) İtiraz ederken sâil tarafından görüşü esas alınan kimsenin (bu kimse kural olarak mezhep imamıdır) mesele hakkında açık ve ihtilafsız bir görüşünün bulunması. Bu durumda sâile cevap vermek için kullanılabilir üç yöntem bulunmaktadır.

a) Hasımın kabul edeceği şekilde hükmü tefsir etmek. Örneğin, Hanefî müstedile göre kira akdi kiracının ölümüyle batıl olur. Çünkü icare akdinin konusu menfaattir. Hanefîlerin ta'lîlinde fer' olan "icare"nin kıyaslandığı asıl mesele "nikâh"tır. Burada Mâlikî sâil "Aslı kabul etmiyoruz. Çünkü nikâh akdi ölümle batıl olmaz, sadece tamamlanmış olur. Kirada da böyledir" diyerek itiraz eder. Hanefî müstedil, bu itirazı defetmek için "Batıl olduğunu söyleyerek akdin ölümle ortadan kalkmasını kastediyorum" diyerek cevap verir. Akdin ölümle sona erip ortadan kalkması konusunda ihtilaf bulunmadığına göre, burada asıl sahihtir ve itiraz düşmüştür.

<sup>32</sup> Cüveynî, *el-Kâfiye*, 130-131; Şınkîtî, *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*, 312 vd; Korkut, "Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği" 84; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983), 20-26.

<sup>33</sup> Şınkîtî, *Adabu'l-bahs ve'l-münâzara*, 312; Hacı Kaya, "Mantık Biliminin İmkânlarıyla İnşa Edilen Bilimsel Tartışma Yöntemi: Münâzara İlmi ya da Âdâbu'l-Bahs", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2017), 78.

<sup>34</sup> Bâcî'ye göre mutâlebe sırasında ilk olarak hükmün mislinin kıyasla ispatlanmasına itiraz edilmesi ve ardından kıyasın sıhhatinin incelenmesi çok önemlidir. Şayet önce kıyasın sıhhatine bakılır sonra diğerine itiraz edilirse kabul edilen illete itiraz için geri dönmek söz konusu olur. Bâcî, *el-Minhâc*, 150.



b) İhtilafli meselenin fer'lerinden birini hasmın kabul ettiğini açıklamak. Örneğin, Mâlikî müstedile göre imama uyan kimsenin Fatiha okuması vacip değildir. Dolayısıyla onun için kıraat farzının düşmesi vaciptir. Bu fer' meselenin aslı, "bir kimsenin rükû halindeyken imama yetişmesi" meselesidir. Şâfiî sâil "Ben kabul etmiyorum. Zira asıl, 'bir kimsenin rükûdayken imama yetişmesi, Fatihayı okumayı ve rekâti kaçırmadan imama uymayı ümit etmesi' meselesidir. Dolayısıyla kıraat ona vaciptir" diyerek itiraz eder. Ona verilecek cevap "Rekâti kaçırmaktan korktuğunda Fatiha'yı okumanın vacip olmamasında ihtilaf yoktur. Kabul için bu kadarı bize yeter. İletin hükmü sabit olduğunda, bir yerdeki (fer') kabul yeterlidir" denmesidir.<sup>35</sup>

c) Sâile karşı delil getirmek. Örneğin, Mâlikî müstedile göre iki müd<sup>36</sup> acvenin bir müdd acve ve bir dirhem karşılığında satılması caiz değildir. Çünkü acve, faiz cereyan eden cinsten bir maldır. Bu fer' meselenin aslı, "iki dinarın bir dinar ve ticaret malı karşılığında satılmasının caiz olmaması"dır. Hanefî sâil itiraz etmek için şöyle der: "Ben aslı kabul etmiyorum. Zira bu satış, altında caizdir." Malikî müstedil cevaben "Kabul etmezsen delil gösteririm" diyerek delilini sunar. Burada delil, Medineli sahâbi Fedâle b. Ubeyd'den (ö. 53/673) gelen rivayettir.<sup>37</sup> Bu satışın altın ve gümüşte caiz olmaması hükmü mezkûr haberle sabit olduğuna göre, "faiz cereyan eden cinsten bir mal olma" illeti sebebiyle hurmanın kıyas edilmesi geçerlidir.

2) İtiraz ederken görüşünü esas aldığı kimsenin mesele hakkındaki görüşünün ihtilafli olması. Bu durum, esas alınan kişinin mesele hakkında iki kavlinin bulunması, bu konuda ondan iki görüşün rivayet edilmesi yahut yakın çevresinin iki vecih görüşünün bulunmasından dolayı meydana gelmiş olabilir. Böylesi durumda verilecek olan cevapta kullanılacak yöntemler, yukarıda bahsedilen üç yöntemdir.<sup>38</sup>

3) İtiraz ederken görüşünü esas aldığı kimsenin mesele hakkındaki görüşünün bilinmemesi. Örneğin Hanefî müstedile göre kisasın uygulanması için suç fiilinin kılıçla gerçekleştirilmiş olması gerekir. Zira kılıç dışında başka bir alet

<sup>35</sup> Bâcî, *el-Minhâc*, 163.

<sup>36</sup> Hacim ölçüsü olan müd için bk. Cengiz Kallek, "Müd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/457-459.

<sup>37</sup> Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabi, t.y.), "Müsâkât", 89-92; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), "Büyû", 13; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Camiu's-sahîh/Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1356/1938), "Büyû", 32.

<sup>38</sup> Bâcî, *el-Minhâc*, 164.



sebebiyle kısas uygulanması caiz değildir. Bu fer'in kıyas edildiği asıl mesele "ölünceye kadar içki içirmek" meselesidir. Malikî sâil "Mezhep imamımızın (sahibuna) bu konuda herhangi bir görüşünü (nass) bilmiyoruz. Bunu kabul etmemiz caiz olmaz" diyerek itiraz eder. Bu itiraza cevap vermenin yolu, delil getirmektir. Delille ispatlandığında hüküm kıyasla sahih olur.<sup>39</sup>

### 3.1.2. Vasıfta Mümânaa

Bâcî, vasıfta mümânaayı itiraz eden sâili ve itiraz edilen müstedili merkeze olarak tasnif etmiştir.

1) Sâilin dayandığı asıl bakımından itiraz; vasfın asılda, fer'de veya her ikisinde de bulunmadığı itirazıdır.

a) Vasfın asılda bulunduğu iddiasına karşı yapılan itiraz. Örneğin, Mâlikî müstedile göre abdest alırken sıraya uymak (muvâlât) şarttır. Zira abdest, hadesin iptal ettiği bir ibadettir. Namazda olduğu gibi abdestte de sıraya uymak sıhhat şartıdır. Muhalif "Namazı hadesin iptal ettiğini kabul etmiyorum. Önce taharet batıl olur, sonra taharetin batıl olması sebebiyle namaz batıl olur" diyerek itiraz eder. Bu itiraza iki şekilde cevap verilebilir: 1) Cevabın kabul edilen manayla açıklanması ve illetin lafzına onay verilmesi. Örneğin, Mâlikî müstedil "İptal edeceğini söylerken ibadeti sürdürmeye hadesin engel olmasını ve illet sayılmasını kastettim" der. Bu cevap kabul edilir. 2) İbadeti hadesin iptal ettiğinin delille ispatlanması. Bunun için de şöyle denir: "Senin dayandığın asla karşı mümânaa geçerli değildir. Çünkü sen, 'ibadet edenin abdesti bozulur, abdest için namazdan ayrılır, giderken yine abdesti bozacak bir durum meydana gelirse namazı batıl olur' diyorsun. Hâlbuki bu durumda taharet bulunmamaktadır." Böylece hadesin namaz ve tahareti birbirinden bağımsız olarak iptal ettiği ortaya çıkmış olmaktadır.

b) Vasfın fer'de bulunduğu iddiasına karşı yapılan itiraz. Örneğin, Malikî müstedile göre kölenin hataen öldürülmesi durumunda kefâret gerekmez. Bu durumda hayvanın telef edilmesinde olduğu gibi kölenin kıymeti ödenir. Burada vasfın fer'de bulunduğu iddiasına karşı çıkan Hanefî sâil "Öldürülünce kölenin kıymetinin ödenmesini kabul etmiyorum. Çünkü bize göre kölenin diyeti hürün diyetinden on dirhem azaltılarak belirlenir" diyerek itiraz eder. Bu itiraza daha önce bahsedilen üç yöntemle cevap verilir.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Bâcî, asılda ki ayrıntı farklılığından dolayı istidlali kabullenmeyip itiraz etmeyi de bu kısımda değerlendirmiştir. Yine ona göre, mezhep imamından başkasının görüşüne dayanarak yapılan mümânaa itirazı da asıl/aslın hükmü hakkında mümânaa kısmında ele alınabilir. Örnek uygulamalar için bk. Bâcî, *el-Minhâc*, 165.

<sup>40</sup> Birinci yönteme göre "Ben 'kıymet' derken bunun belirlenmemiş bir bedel olmasını kastettim. Burada bedeli belirlenenin sıfatları dikkate alınır. Bu da kıymet anlamına gelir" denir. İkincisine göre "Yarım diyete veya bundan daha azına ulaşan kimseyi kastettim. Kıymeti ne kadarsa o kadar tazmin edilir. Size göre, kıymeti hürün diyetinden fazla olanın bedeli belirlenir" denir.



c) Vasfın asılda ve fer'de bulunduğu iddiasına karşı yapılan itiraz. Örneğin Mâlikî müstedile göre teyemmüm dirseklere kadar yapılır. Zira şeriat, temiz toprak cinsinden teyemmüm yapmayı abdestin yerine koymuş ve abdestte yüzü yıkamada mahallin tümünü kapsamayı gerekli gördüğü gibi, teyemmümde de mahallin tümünü kapsamayı gerekli görmüştür. Hanefî sâil "Vasfın asılda da fer'de de bulunduğunu kabul etmiyorum. Zira taharet, mahalli temizler ve hadesi ortadan kaldırır. Biz, hadesin teyemmümle ortadan kalkmaması konusunda icmâ ettik.<sup>41</sup> Dolayısıyla teyemmüm, mecaz ve anlam genişlemesi dışında taharet olarak nitelendirilemez. Ta'lîl soruşturulmalıdır." diyerek itiraz eder. Bu itiraza tefsir ve delil getirme yöntemleriyle cevap verilir. Tefsir yöntemine göre "Bizim 'taharet' sözüyle kastımız, namazın taharetle mübah hale gelmesi olup bundan öte anlam taşımaz" denir. Delil getirme yöntemine göre ise Hz. Peygamber'in "Yeryüzü benim için mescit ve temiz kıldır"<sup>42</sup> hadisi söylenir. Yeryüzü temiz olarak isimlendirildiğine göre yeryüzüne temiz denmesine itiraz edilemez. Bunu iddia eden, iddiasını kanıtlamalıdır.<sup>43</sup>

2) Mes'ûlün dayandığı asıl bakımından itirazda sâil, fer'deki vasfın mesulün dayandığı asılda bulunduğunu fakat bu asla dayanarak yapılan ta'lîlin doğru olmadığını öne sürmektedir. Bâcî'ye göre bu tür itiraz nadiren gerçekleşmektedir. Örneğin Hanefî müstedile göre talakı şiir söyleme ta'liki şartına bağlı kılmak caiz değildir. Çünkü talakın geçerliliği bir söze bağlı kılınmaktadır. Satım akdinde caiz olmadığı gibi burada da böylesi ta'liki şart geçerli değildir. Malikî ise "Bu istidlal, senin dayandığın asla göre geçerli değildir. Zira sana göre talak niyeti bulununca kinaye söz ile yapılan talak geçerlidir." diyerek itiraz etmektedir. Burada Mâlikî sâil, muallilin asıldan (satış) fer'e (talak) ulaşmasını kabul etmemektedir. Zira fer'in yani talakın söze

Üçüncüsüne göre "Organları kıymete göre tazmin edilenin canı da kıymete göre tazmin edilir. Bu husus sabit olduğuna göre vasfı geçerlidir, kıyas devam eder" denir. Bk. Bâcî, *el-Minhâc*, 166.

<sup>41</sup> Hanefîler'e göre, teyemmüm ancak niyet ile abdestin bedeli olur ve hadesi ortadan kaldırır. Nitekim su doğası gereği temizleyici ve necaseti giderici olduğu için niyet bulunmaksızın da temizleme işini yapar. Teyemmüm ise aslında kirletmek ve toza bulaştırmak demek olup temizlemenin zıddıdır. Bu sebeple hades, teyemmüm yaparak ortadan kalkmaz. Fakat teyemmüm, namazı eda etmeye duyulan ihtiyaçtan dolayı taharet sayılmıştır. Dolayısıyla namaz kılma isteği şartıyla taharet olur. Bu şart da ancak niyet ile gerçekleşir. Bk. Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/283-284; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/181-185.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necat, 1422), "Salât", 56; Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.), "Mesâcid", 3.

<sup>43</sup> Bâcî, *el-Minhâc*, 167.



bağlanabildiği somut örnek mevcuttur. Bâcî açıkça söylemese de burada muallilin somut örnekle nakzedildiğine işaret etmektedir. Hanefî'nin buna cevap vermesinin yolu, Mâlikî hasmın kabul edeceği şekilde sözünü açıklamasıdır (tefsir). Buna göre Hanefî "Ben talakın kinayeli sözle geçerli olacağını kastediyorum, fakat sadece sözle geçerli olduğunu iddia etmiyorum." der ve bu sözü kabul edilir.<sup>44</sup>

### 3.2. Cüveynî'ye Göre Men' İtirazı

Cüveynî, yapmış olduğu tasnifte men' itirazının esas itibariyle "asl"a yöneltildiği noktasında Bâcî gibi düşünmektedir. Asla itiraz edilince takdiren fer'e de itiraz yöneltilmiş olduğunu kabul eden Cüveynî'ye göre men' itirazları şu şekildedir:

#### 3.2.1. Asılda Men'

Cüveynî'ye göre asla itiraz; aslın muallel olduğuna itiraz, aslın illetine itiraz, aslın hükmüne itiraz ve mesulün gösterdiği vasfa itiraz şeklinde dörde ayrılır.

##### 3.2.1.1. Aslın Muallel Olduğuna İtiraz

Bir "asl"a tutunarak ta'lîl yapan kimse, asla dair bir vasfın illet olduğunu açıklamazsa bu aslın muallel olduğunu ispatlaması talep edilir. Muallil açıklama yaptığında, gösterdiği vasfın "aslın hükmündeki illet" olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Dolayısıyla kıyas yoluyla münazaranın başlamasının yolu, hasmın asılda hükmü açıklamasının ardından illetinin talep edilmesidir. Asılda hükmün illeti geçerliyse ve aslın hükmü fer'e taşınabiliyorsa, illetin bulunduğu fer'e bu aslın hükmü verilir. İtiraz sorusu yöneltilen (mes'ûl), bu aslı zikreder fakat kâsır olduğunu söylerse, sâil itiraza kalkışmaz. Bilakis sözün tamamlanmasını bekler. Henüz itirazın vakti gelmediği için yapabileceği başka bir şey de yoktur. Hasım önce sadece "asıl şudur" deyip ardından "fer'in aslın mesabesinde olduğu" iddiasını dile getirirse, asıl-fer' irtibatını kurmadığı ve cümleyi kıyas formunda söylemediği için sözü dikkate alınmaz. Burada Cüveynî, münazarada kıyas formunu kullanmayan sert biçimde eleştirmekte ve onu ahmakça konuşmakla itham etmektedir.<sup>45</sup>

##### 3.2.1.2. Aslın İletine İtiraz

İstinbat edenin öne sürdüğü illetin kabul edilmemesi (inkâr) ve çoğunlukla mürekkeb illetlere yöneltilmesi şeklinde uygulanan bir itirazdır. Örneğin, istinbat eden kişi, kızın "on beş yaşında olması"nu illet göstererek onun baliğa olduğunu iddia etmekte, hasmı da inkâr etmektedir. Burada hükmü gösterebilecek illetin bulunduğu kabul edilmemektedir. O halde mürekkeb illetlerde uyulması gereken yönteme göre illetin varlığı ispatlanmalıdır.

<sup>44</sup> Bâcî, *el-Minhâc*, 168.

<sup>45</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/97-98.





### 3.2.1.3. Aslın Hükümüne İtiraz

Bu itiraz mes'ûle yöneltilince onun bunu ispatlaması gerekir. Mes'ûl ispatladığında, kıyası doğru yapmış demektir. Sâil delil gösterir ve mes'ûl buna itiraz ederse, taraflar yer değiştirmiş olur ve mes'ûl nakzı ortaya koyarsa, sâil ona men' yoluyla itiraz eder.<sup>46</sup> Mes'ûlün bu aşamadan sonra delil getirerek ispatlama hakkı yoktur. Zira kendisi nakzı ispatlayınca, ispatlanması istenileni ispatlamamıştır. Bilakis, sâilin illetinin iptal edilmesi gerektiğini ispatlamıştır ve muteriz konumundadır.

### 3.2.1.4. Mes'ûlün Gösterdiği Vasfa İtiraz

Bu itiraz, mes'ûlün gösterdiği vasfın illet olduğunu kabul etmemek demektir. Bunun için de mes'ûle "Ortaya çıkardığın şeyin illet olduğunun delili nedir?" sorusu yöneltilir.

### 3.2.2. Vasıfta Men'

Cüveynî'ye göre vasfa yöneltilen tek itiraz, aslın illetinin fer'de bulunduğu itirazdır. Vasıfta ilgili olduğu söylenen diğer itirazlar ise esas itibariyle asıl hakkındadır. Zira asılda bulunduğu iddia edilen mananın illet olmaya elverişli sayılması durumunda, fer'de bulunan aynı mananın illet sayılmasına itiraz etmenin gereği yoktur. Burada yapılacak son şey, asılda sabit olan ve illet sayılan mananın fer'de bulunduğu men' yoluyla itiraz etmektir.<sup>47</sup>

### 3.3. Gazâlî'ye Göre Men'

#### 3.3.1. el-Menhûl'de Men'

Gazâlî *el-Menhûl*'de men' itirazını "asla karşı itiraz" ve "ta'lilin vasfına karşı itiraz" şeklinde ikiye ayırmıştır. Asla karşı itirazı da "aslın muallel olduğuna itiraz", "ta'lilin aslını kabul ettikten sonra zikredilen vasfın illet olduğuna itiraz", "illet olarak nasbedilenin var olduğuna itiraz" ve "aslın hükmüne itiraz" şeklinde kendi içinde dörde ayırmıştır.

Gazâlî'nin verdiği bilgiye göre, muallilin "aslın hükmünde bulunan muhîl (مخيل) mana"yı açıklaması yeterlidir. Böylece itirazların hepsi def edilmiş ve aslın muallel olduğu bu illetle ispatlanmış, illetin gayeye uygunluğu (إحالة) sabit

<sup>46</sup> Cüveynî'ye göre burada sâilin karşı delil sunmasına engel olacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Fakat en kısa yoldan sonuca götürdüğünü düşündükleri bir mesleği takip eden münazaracılar ve cedelciler, "delil getirmek, kaldığı yerden devam etmek ve ilk baştan başlamak" haklarının sadece mes'ûle ait olduğunu söylemekte ve sâili muterizin yerine koymaktadırlar. Cüveynî, tarafların delil getirmek ve itiraz etmek dışında bir şey yapıp sınırlarını aşmaları durumunda sözün uzayıp gideceği ve oturumun faydasız hale geleceğini dikkate alarak onların bu yaklaşımlarının yersiz olmadığı kanaatindedir. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/98.

<sup>47</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/99.



olunca da hüküm terettüp etmiş olur. Muallil itirazla karşılaşınca intikal hakkına sahiptir. Ancak men' itirazıyla karşılaştığında şayet nakz iddiasında bulunursa delil getirme hakkı yoktur. Zira nakz iddiasında bulunması, meselenin dışına çıkmış olması demektir. Nitekim mükâtebe (kitâbet) akdi hakkındaki bir mesele bazen nikâha dair bir meseleyle nakzedilerek asıl meselenin dışına çıkılmaktadır. Men' itirazı karşısında muallil tarafından aslın hükmünün ispatlanması, hükmün fer'de de ispatlandığını gösterir. Cedel kuralı gereğince, mes'ûl delil getirebilir fakat davalı saîlin delil getirme hakkı yoktur. Delil getirirse de dinlenmez. Zira ondan istenen bu değildir.<sup>48</sup>

### 3.3.2. el-Mustesfâ'da Men'

Gazâlî, *el-Mustesfâ'da* illeti fasit kılan sebepleri katî olanlar ve zannî olanlar şeklinde ikiye ayırmış, katî olanları da dört yönden incelemiştir. Burada sadece katî olanlar ele alınacaktır.

#### 3.3.2.1. Fesadın Asıl Yönünden Olması

Aslın dört şartı bulunduğu göre bu şartlara uymayan illetle ta'lîle itiraz edilecektir. Bu şartlar ve şartlara uymayan durumlar kısaca şu şekilde ifade edilebilir. a) Aslın hükmünün şer'î bir hüküm olması. Şer'î (sem'î) hükmü ispat edecek bir illetle aklî hükmün ta'lîl edilmesi, bu şarta uymamaktadır. b) Aslın hükmünün nass veya icmâ ile bilinmesi. Bir fer'in başka bir fer' için asıl yapılması, bu şarta uymamaktadır. c) Aslın muallel olması. İletin geçerli olduğunu gösteren delilin yokluğu bu şarta uymamaktadır. d) İstinbat yapılacak aslın mensuh olmaması. Asıl, nesihten sonra asıl olmadığı için bu şarta uymamaktadır.<sup>49</sup>

#### 3.3.2.2. Fesadın Fer' Yönünden Olması

Bu, kıyasın fer' unsurunun şartlarına uymayan ta'lîle itirazı ifade etmektedir. Bu itirazın üç şekli vardır.

a) Fer'de aslın hükmüne aykırı bir hükmün sabit olması. Örneğin selemde re'sülmâl ile müslem fihi kalite bakımından karşılaştırarak iki bedeli birbirine kıyaslayan kişi, aslın hükmünün hilafına bir ta'diye yapmaktadır.

b) Asılda mutlak olarak sabitken illetin fer'de ancak bir ekleme veya eksiltmeyle sabit olması. Örneğin müstedil, küsuf namazının ilave bir rükû ile ve cemaatle kılınmasının teşri kılındığını, kendine özgü ilavesi bulunduğunu söylemekte ve bu namazı Cuma ve bayram namazıyla kıyaslamaktadır. Zira Cuma namazının kendine özgü bir hutbesi, bayram namazının da kendine özgü tekbirleri vardır. Müstedilin bu sözü fasittir. Çünkü ta'diye imkânı bulunmamaktadır.

<sup>48</sup> Gazâlî, *el-Menhûl*, 401-402.

<sup>49</sup> Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 3/738-739.



c) Hükümün lügavî bir isim olmaması. Örneğin zina isminin livata yapan için, sirkat isminin nebbaş için, hamr isminin nebiz için kullanılması doğru değildir.<sup>50</sup>

### 3.3.2.3. Fesadın İletin Yolu Yönünden Olması

Bunun üç şekli vardır: a) İletin geçerliliğine dair bir delilin bulunmaması. Örneğin bir kimse öne sürdüğü illetin geçerli olmasını “illetin fasit olduğunu gösteren bir delilin bulunmaması” gerekçesine bağlarsa bu kıyası kesinlikle batıldır. b) İletin geçerliliğine aklî bir delille istidlal edilmesi. Bir şeyin illet olabilmesi şer’î yolla belirlenebileceği için bu şekilde kıyas batıldır. c) İletin mansus hükmü def edici olması ve bu hükme zıt olması. Örneğin şarabın haram olmasının illeti olarak “sarhoş etmek (iskar)” ile “düşmanlığı ve nefreti (buğz) körüklemek” dışında bir illet tespit etmek batıldır.

### 3.3.2.4. Kıyasın Mahallinin Dışında Kullanılması

Kıyası ispatlamak için kıyas yolunu kullanmak veya haber-i vahidi kıyas yoluyla ispatlamak için rivayeti şahitliğe kıyas etmek batıldır.<sup>51</sup>

## 3.4. Sem’ânî’ye Göre Mümânaa

Sem’ânî, mümânaa itirazını<sup>52</sup> “hasmın iddia ettiği illete itiraz”, “mürekkebe illetlere itiraz”, “hükme itiraz” ve “vasfa itiraz” şeklinde dört kısma ayırmıştır.

### 3.4.1. Hasmın İddia Ettiği İllete İtiraz

Hanefîler, “oruca geceden niyet etme” meselesinde Şâfiîleri tarda ve vasfı yokluğuna dayanarak illet olmaya elverişsiz bir vasfı illet saymakla itham ederken, geceden niyet edilen oruç için “muayyen bir oruçtur” diyerek kendileri bizzat tenkit ettikleri şeyi yapmaktadırlar. Burada Şâfiî sâil, illetin “muayyen fakat farz bir oruç” olduğunu söyleyerek itiraz etmekte ve “Muayyen oruç farz hükmünde olduğuna göre orucun bu hükümde illet olmaya elverişli hale geldiğini niçin söylemedin” diyerek soru yöneltmektedir. Burada illet sadece muayyen olmak değil “farz ve muayyen oruç” olmaktır.

Bu tür ta’lillerde acele edilmemesi gerektiğini söyleyen Sem’ânî’ye göre Hanefîler “küçük dulun evlendirilmesi” meselesinde sonradan ortaya çıkacak

<sup>50</sup> Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 3/740-741.

<sup>51</sup> Gazâlî, *el-Mustesfâ*, 3/742-743.

<sup>52</sup> Sem’ânî’ye göre, muallile yöneltilecek en etkili itiraz sorusu mümânaadır. Üstelik bu itiraz münazaranın esası sayılmaktadır. Bu itirazın yolu ise, hasmın hüccetini def etme işlemi elinden geldiğince aşmamak yani davalı taraf iken davacı taraf gibi davranmamaktır. Zira davalardaki taraf sıfatı bu şekilde sabit olmakta ve böyle davranmayı gerektirmektedir. Bk. Sem’ânî, *Kavâtrı’u’l-edille*, 2/199.



bir illetin veya maninin hiçbir hükmü gerektirmeyeceğini söylemekte ve mevcut görüşü (velinin görüşü) kesin saymakta ve illet kabul edilecek kesin görüşü belirlemede acele etmektedirler. Şâfiîler de “Şu an bir görüş var olmasa da görüşün sonradan ortaya çıkmasının sebebi mevcuttur. Görüşün sebebi, gerçekten görüşün yerini alır” diyerek cevap vermektedirler.

Sem'ânî'ye göre, Hanefîlerin “meselenin inceliği” (harfü'l-mesele)<sup>53</sup> dedikleri mümânaa itirazları, kıyasın asıl itibariyle muallel konularda yapıldığının kabul edilmesinden sonra yapılır. Bu noktada hükümlerin “muallel hükümler” ve “muallel olmayan hükümler” diye ayrılması gerektiğini söyleyen Sem'ânî, daha önce Bâcî ve Cüveynî tarafından da dile getirildiği üzere bir asla tutunan muallilin bu aslın muallel olduğunu ispatlaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim tespit ettiği vasfın illet olmaya elverişliliğine veya bu vasfın illet olduğunu gösteren delile dair mutalebe sorusunu cevaplayıp iddiasını ispatladığında, söz konusu aslın muallel olduğunu da ispatlamış olmaktadır.<sup>54</sup>

#### 3.4.2. Mürekkebe İletlere İtiraz

Sem'ânî, bu illetlerin, bazı durumlar hariç genellikle itimada şayan olmayan tardî illetler olduğunu söylemekle yetinmektedir.

#### 3.4.3. Hükme İtiraz

Bu itiraz, kavî bi-mucebî'l-ille itirazıyla yakından alakalıdır. Örneğin Hanefîlere göre akdin konusunun görülmesi gaibin satışında sıhhat şartıdır. Şâfiî sâil ise “Akdin konusunun görülmesi bana göre şart koşulmaz, ilâmı şart koşulur” diyerek itiraz etmektedir.<sup>55</sup>

#### 3.4.4. Vasfa İtiraz

Bu itiraz, ta'lilin ihtilaflı bir vasıfla yapılması hakkındadır. Örneğin Hanefîlere göre çocuğa emanet bırakmak, malı helak etmesi hususunda onu yetkilendirmek anlamına gelmektedir. Buna “emanet vermenin yetkilendirme anlamına gelmemesi sebebiyle bunun yetkilendirme olmadığı” söylenerek itiraz edilir.<sup>56</sup>

#### 3.5. İbn Akîl'e Göre Mümânaa

Ebu'l-Vefâ İbn Akîl'e göre mümânaa itirazı “müstedilin iddiasını yalanlamak” anlamına gelmekte ve dört kısımda ele alınmaktadır.

<sup>53</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 354; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 4/154; Serahsi, *Usulü's-Serahsi*, 2/267-268.

<sup>54</sup> Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 2/205.

<sup>55</sup> Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 2/206.

<sup>56</sup> Sem'ânî diğer meselelerde daha kısa alıntı yapmasına rağmen burada Debûsî'nin “müessir illete yöneltilen mümânaa” itirazı hakkındaki açıklamalarına yarım sayfadan fazla yer vermiştir. Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, 2/207



### 3.5.1. Aslın Hükümünde Mümânaa

İbn Akîl'e göre aslın hükmüne itiraza verilecek üç cevap vardır.

1) İtiraz eden sâilin mezhebindeki sahih rivayetin, asıldaki hükmü kabul ettiğini beyan etmek. Örneğin Şâfiî müstedile göre farz haccı eda etmemiş bir kimsenin nafîle niyetle ihrama girmesi, mutlak niyetle ihrama girmesindeki gibi farz yerine geçmektedir. Hanefî muhalif, farz yerine geçmediğini söyleyip aslın hükmüne itiraz edince, muterizi destekleyen Hasan b. Ziyad (ö. 204/819) rivayeti karşısında müstedili destekleyen Kerhî'nin (ö. 340/952) rivayetinin mezhepte itimada şayan olduğu için sahih kabul edildiği cevabı verilir.

2) Kıyasın her iki tarafın kabul ettiği konuda olduğunu söylemek. Örneğin Şâfiî müstedile göre namaz gibi abdest de bir ibadet olup tertip şarttır. Muteriz, terk edilen secdelerin yapılmasında buna uyulmadığı gerekçesiyle itiraz edince, müstedil, kıyasın rükû ve secde sıralamasına göre yapıldığını söyleyerek cevap verir.

3) Kıyasa başvurmak ve itiraz gelince kıyasın dayandığı aslı söylemek. Örneğin müstedile göre köpeğin yalamasında olduğu gibi, domuzun yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerekir. Muteriz bu aslın hükmünü kabul etmeyince müstedil, köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerektiğini belirten hadisi<sup>57</sup> nakleder.<sup>58</sup> Burada mesele İbn Akîl tarafından "cedel yöntemine göre bu tür cevabın konuyu değiştirme (intikal) olup olmaması" ve "müstedilin mağlubiyeti (inkıta)" bakımından değerlendirilmiştir.<sup>59</sup>

### 3.5.2. Fer'deki Vasıfta Mümânaa

Bu itiraz, aslın hükmünün fer'e taşınmadığı itirazıdır. Örneğin, Hanefî müstedile göre zekâta kaliteli para ile düşük ayarlı para birbirine eklenebildiği gibi, gümüş para da altın paraya eklenebilir. Zira ikisi de mal olup kırkta bir zekâti vardır. Muhalife göre asıldaki hüküm "cüzlerin eklenmesi" iken fer'deki hüküm "kıymetin eklenmesi"dir. Dolayısıyla hüküm asıldan fer'e taşınmaz. Müstedil, eklemenin sıfatı hususunda eşitliği sağlamak zorunda olmadığını, çünkü bu meselede eklemenin vacip olması hususunda muteriz tarafından fer'in hükmünün asla dâhil edildiğini söyler. Nitekim muteriz, namaz ve taharet birbirinden farklı olduğu halde niyet hususunda tahareti namaza kıyas etmiştir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Buhârî, "Vudû", 33; Müslim, "Tahâret", 93.

<sup>58</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, 2/219-220.

<sup>59</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, 2/220-221.

<sup>60</sup> İbn Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, 2/223.



### 3.5.3. Asıldaki Vasıfta Mümânaa

Hanbelîlerin ve Şâfiîlerin abdestteki tertip istidlali, abdestin hadesle bozulan bir ibadet olmasına dayanmaktadır. Buna göre abdestte tertip namazdaki gibi vaciptir. Muhalif Hanefî ise namazın hadesle bozulduğunu kabul etmemekte, hadesin tahareti bozulduğunu, namazın da taharet mevcut olmadığı için bozulduğunu öne sürmektedir. Müstedil bu itiraza, abdest bozulduğunda hades sebebiyle taharetin ortadan kalktığını, böyle bir namazın batıl olduğunu beyan ederek cevap verir.<sup>61</sup>

### 3.5.4. Fer'deki ve Asıldaki Vasıfta Mümânaa

Hanefî müstedile göre temettü haccı yapanın hacda oruç tutmadığında orucu sakıt olmaktadır. Zira oruç, vaktin bedelidir, Cuma namazında olduğu gibi vaktin geçmesiyle orucun da düşmesi gerekir.<sup>62</sup> Muteriz ise Cuma namazının bedel olduğunu ve orucun hac günleriyle kayıtlı olduğunu kabul etmeyip itiraz yöneltmektedir. Burada müstedil, muterizin mezhebinde bunun kabul edildiğini açıklamaya ihtiyaç duyar.<sup>63</sup>

### 3.6. Âmidî'ye Göre Men'

Yukarıda geçtiği üzere Âmidî, yirmi beş itirazdan bahsetmiştir. Diğer usulcülerin tasnifinde alt tür olarak bahsedilen itirazlar, onun tasnifinde 4, 6, 7 ve 18. sırada müstakil olarak yer almıştır. Bunlar "asıl hükümünde itiraz", "illetin asılda bulunduğu itiraz", "iddia edilen vasfın illet olduğuna itiraz" ve "vasfın fer'de bulunduğu itiraz" şeklindedir.<sup>64</sup>

#### 3.6.1. Asıl Hükümüne İtiraz

Necasetin giderilmesi hakkında Şâfiî müstedil "Su dışındaki sıvı madde (mâî) hadesi ortadan kaldıramaz. Dolayısıyla zeytinyağı necaseti gideremediği gibi, sıvı madde de gideremez" şeklinde istidlal yapmakta, fakat Hanefî sâil, "Asıldaki hüküm kabul etmiyorum. Bana göre zeytinyağı necasetin hükmünü giderir" diyerek itiraz etmektedir. Bu örnekte müstedilin mağlup olması (inkıta) hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Âmidî'nin tespitine göre müstedilin mağlup olduğunu savunan âlimler, onun asıl hüküm için değil de fer'in hükmü için delil olacak sözleri söylemiş olmasını gerekçe göstermişlerdir. Bu durumda asıl hükmünü gösterecek delili ortaya koyamadan itiraza maruz kalan müstedil, amacına ulaşmadan mağlup olmuştur. Mağlubiyeti kabul

<sup>61</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*, 2/224-225.

<sup>62</sup> Temettü haccı yapanlar kurbanı kesme imkânı bulamadıklarında Hanefî mezhebine göre hac günlerinde peşi peşine şartı olmaksızın üç gün oruç tutarlar. Bunun son vakti Arefe günüdür. Bu vakit geçmişse bayram günlerinde oruç tutulmaz, kurban kesmek gerekir. Çünkü "...hacda üç gün oruç tutmaktır..." (Bakara, 2/196) ayeti gereğince üç gün orucun vakti, hac vaktidir. Bu oruca "mut'a orucu" adı verilmektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsi, *el-Mebsût*, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 9/ 268.

<sup>63</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih fi usûli'l-fıkh*, 2/228.

<sup>64</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/91-92.



etmeyenler ise fer'in hükmü için getirilen delilin aslın hükmüne delaleti sağlayacağını savunmuşlardır.<sup>65</sup>

### 3.6.2. İletin Asılda Bulunduğuna İtiraz

Şâfiî muallile göre köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerekir ve domuzun derisi tabaklamakla temiz olmadığı gibi köpeğin derisi de tabaklanmakla temiz olmaz. Bu meselede hasım "Domuzun yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerektiğini kabul etmiyorum" diyerek itiraz etmektedir. Bu itiraza, illetin "vasıf olması" bakımından asılda bulunduğunu gösteren aklî, hissî ve şer'î delilin zikredilmesi yahut hasımın bir daha itiraz edemeyeceği şekilde sözün tefsir edilmesi yöntemiyle cevap verilir. Ancak burada illetin asılda bulunduğuna dair açıklama, lafzın dil bakımından desteklenmemesi durumunda kabul edilmez. Çünkü bir anlamı ifade etmek için kullanılan kelimenin ekleme yahut çıkarma yapmadan zapt edilmesi gerekir.<sup>66</sup>

### 3.6.3. İddia Edilen Vasfın İlet Olduğuna İtiraz

Bu hususta münazaranın konusu, vasfın varlığının kabulünden sonra illet olduğunun (ispat) veya olmadığıнын (nefy) kanıtlanmasıdır. Âmidî, illet olduğu iddia edilen bütün vasıflara karşı kapsamlı bir şekilde sorulduğu ve çeşitli ispat yolları bulunduğu için bunu kıyasa yöneltilen en muazzam soru olarak nitelendirmektedir. Ona göre vasfın illet olup olmaması hakkındaki itirazın dikkate alınması âlimler arasında tartışmalı olsa da bu itirazı kabul edip değerlendirmek gerekir. Çünkü illet bulunmayınca aslın hükmünü fer'de ispatlamak, sadece aslın hükmünü ispatlamakla mümkün değildir. Yine ortak illet "emare" anlamında değil "bâis" anlamında asılda mevcut olmalıdır. Zira tardî vasıf bâis olmaya elverişli değildir. Kıyas yaparken konuşana güvenip bu vasfa tutunmak imkânsızdır. Çünkü bu itiraz kabul edilmediği takdirde vasfın müessir olduğuna yönelik itiraz yapılamayacaktır. Âmidî'ye göre, delilin bulunmaması halinde kıyasa tutunmak ilke olarak caizdir. Durum böyle olmakla birlikte, hüküm tertibini elverişli hale getiren münasebeti kapsamı ve benzer olması bakımından kıyasın illeti bu ilkedен istisna edilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu durum, delilin bulunduğu anlamına gelmektedir. Nitekim bu konuda sahabe icmai bulunmaktadır ve böylesi durumlarda illeti tardî olan bir kıyasa sahabenin tuttukları da rivayet edilmemiştir. O halde tesir itirazı sorusu kabul edilmeli ve vasfın müessir olduğu açıklanmalıdır.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/92-94.

<sup>66</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/99-100.

<sup>67</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/100-101. Âmidî, iddia edilen vasfın illet olmasıyla ilgili sekiz itiraz tespit edip üçünde itiraza itiraz etmiş, beşinde ise cevaplar vererek şüpheleri gidermeye çalışmıştır. Örneğin "Te'sir itirazı sorusu kabul edildiği takdirde vasfın illet olduğuna dair müstedilin sözü delil



### 3.6.4. Ta'lîl Yapılan Vasfın Fer'de Bulunduğuna İtiraz

Bunun cevabı, illetin aslında bulunduğuna yönelik itirazın cevabıdır.<sup>68</sup> Âmidî'ye göre men' itirazı, "kabul etmeme" esasına dayandığı için hasmın iddiasına karşı diğer itiraz türleri içinde de söz konusu olabilmektedir. Örneğin nakz/münâkaza itirazında "mümkün olduğunda nakz suretinde illetin varlığına men' itirazını yöneltmek" veya nakz itirazı savuşturmak için "hükümün tahallüf ettiğine men' itirazını yöneltmek" mümkündür.<sup>69</sup>

### 3.7. Zerkeşî'ye Göre Mümânaa

Zerkeşî'ye göre mümânaa itirazı "illete dair dört soru"dur ve bu sorular, münazaranın esası sayılmaktadır. Yine konu hakkında yetersiz bilgiye sahip olup olmamak da bu yolla ortaya çıkmaktadır. Zerkeşî, genel yaklaşıma uyararak bu itirazı önce "asla itiraz" sonra da "fer'e itiraz" bakımından ele almıştır.

#### 3.7.1. Aslın Mualllel Olduğuna İtiraz

Hükümlerin "mualllel hükümler" ve "gayrimualllel hükümler" şeklinde ikiye ayrılması konusunda ittifak bulunduğunu söyleyen Zerkeşî'ye göre, bir şeyin mualllel olduğunu iddia eden kişi, bu iddiasını ispatlamakla yükümlü tutulur.<sup>70</sup>

#### 3.7.2. Ta'lîl Kabul Edildikten Sonra Hasmın İddia Ettiği İletin İlet Olduğuna İtiraz

Zerkeşî'ye göre hasmın iddia ettiği illetin illet olduğuna itirazın gerekçesi, insanların illet olamayacak vasıfları kimi zaman illet diye öne sürmeleridir. Muhakkik fukaha ile muakkik olmayan fukaha arasındaki fark böylece ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu itiraz, kıyasa yönelik en muazzam soruları barındırmaktadır. Zira tüm vasıflara yöneltilebilmekte ve pek çok ispat yolu bulunmaktadır. Zerkeşî, bu itirazın kabul ve reddedilmesi hakkında farklı görüşler bulunduğunu söyledikten sonra kendisinin kabul eden görüşten yana olduğunu belirtmektedir.<sup>71</sup>

#### 3.7.3. Hükümün Aslında Bulunduğuna İtiraz

Müstedile göre zeytinyağı hadesi ortadan kaldırmamakta, necaseti gidermemektedir. Buna kıyasen sıvı madde de hadesi ortadan kaldırmamakta, necaseti gidermemektedir. Muhalif ise "Zeytinyağının necaseti gidermediğini kabul etmiyorum. Bilakis bana göre necaseti giderir" diyerek itiraz etmektedir. Burada söz konusu itirazın müstedil bakımından inkıta olup olmadığına dair

olmaktan çıkar ve bu durumda itirazın sonu gelmez" şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir: Teselsül (ihtilafın sürüp gitmesi) ta'lîlin en düşük zannı ifade etmesiyle sona erdiğine göre, vasfın zann-ı galip derecesinde illet olmasından sonra mutâlebe sorusu inatlaşmak demektir ve kabul edilemez. Âmidî'nin verdiği diğer cevaplar için bk. *el-İhkâm*, 4/101-103.

<sup>68</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/122.

<sup>69</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/108-109.

<sup>70</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/323.

<sup>71</sup> Zerkeşî'nin gerekçeleri için bk. *el-Bahru'l-muhît*, 5/324-325.





beş görüş sıralayan Zerkeşî'ye göre, müstedil hasmına karşı iddiasını ispatlamak istiyorsa aslın hükmüne yönelik itirazın kabul edilmemesi doğru değildir. Yine ona göre, müstedil ister ilk illete ister başka bir illete dayalı olarak kıyas yapsın bu illetleri ispatlamalıdır. Bunu yaptığında maksadı tamamlanmış olur. Aksi halde inkıta hükmü verilir.<sup>72</sup>

#### 3.7.4. Fer' Hakkında İtiraz

Bu, aslın illetinin ferde bulunduğuna yönelik itiraz olup buna "men'u'l-vasf" denilmektedir. Bu itirazın sebebi, ta'lîlin bazen ihtilafı vasıfla yapılmasıdır. Örneğin Hanefî müstedile göre bir malın çocuğa emanet olarak verilmesi, ona bu malı istihlak yetkisinin verilmesi demektir. Muteriz ise, bunun yetkilendirme olmadığını, zira emanet vermenin böyle bir yetkilendirme anlamına gelmediğini söyleyerek itiraz etmektedir.

Bu itirazla ilgili tartışmalara yer veren Zerkeşî'ye göre muteriz, vasfın illet olduğunu kabul ederek mutâlebe yaparsa, bu vasfın fer'de bulunduğunu da münasip olduğunu da kabul etmiş olmaktadır. Yine ona göre, itirazları aynı anda yapmak mümkün olduğu için sâil aslın hükmüne, vasfın asılda ve fer'de bulunduğuna, vasfın illet olduğuna itiraz edebilir. Bu durumda mes'ûl gerekli açıklamaları yaparak, asla intikal ederek veya söze baştan başlayarak itirazı def etmelidir.<sup>73</sup>

#### Değerlendirme ve Sonuç

Hanefîler dışındaki usulcüler tarafından telif edilmiş temel fıkıh usulü kaynakları esas alınarak men'/mümânaa itirazının incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

1) Fıkıh usulünde illet teorisi, illet kavramının İmam Şâfiî tarafından "hükmü gerektiren mana" (mana'l-asl) şeklinde ifade edilmesine dayanmaktadır. Burada manayı niteleyen "gerektirme"nin açılımı, IV. (X.) yüzyıl ve sonrasında telif edilen eserlerde "iktiza" ve "tesir" gibi değişik yaklaşımlarla ifade edilmiştir.

2) Men'/mümânaa itirazı, kıyasın rükünlerine ilişkin birtakım şartların sağlanamamış olması tezine dayanmaktadır. Münazara adabı bakımından en

<sup>72</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/327-328. Zerkeşî burada iki uyarı yapmaktadır. İlk uyarı, itirazın ancak ihtilafı meselede yapılabilecek olmasıdır. Zira icmâ bulunan konuda müstedil kıyas yaparsa muteriz aslın hükmüne men' yoluyla itiraz edemez. Böyle yaparsa icmaya muhalefet etmiş olur. İkinci uyarı, sâilin iddia eden değil reddeden konumunda olmasıdır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/329.

<sup>73</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/331-332.



zayıf yöntemlerden biri kabul edilmekle birlikte, bu itirazın hakikatin ortaya çıkarılmasına en büyük katkıyı sağladığı hakkında çoğunluk görüş bildirmiştir.

3) Hükmün illetini belirlemek amacıyla yapılan ta'lîl işlemiinde sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için illetin saha, yöntem, geçerlilik, kapsam, geçişlilik, gaye, açıklık-kapalılık, vasıf, tesir, sonuç, isim, mana, hüküm bakımlarından tasnifinin yapılmasında fayda mülâhaza edilmiştir.

4) İletin müessir olmasının anlamına dair görüş farklılıkları, usulcülerin konuya ilişkin kelâmî mülâhazaların etkisinin sonucudur.

5) İtiraz ederken ve itirazlara cevap verirken cedel ilminin kavramlarını ve kurallarını dikkate alan usulcüler, tartışmanın taraflarını muallil, müstedil, sâil, mesul, muteriz gibi kelimelerle ifade etmişlerdir. Ayrıca münazara adabı ile muhakeme usulü arasında bağ kurmuşlar, tarafları davacı ve davalı taraf gibi konumlandırarak soru/itiraz ve cevap sıralamasına dair görüşlerini beyan etmişlerdir.

6) İlette itirazlar konusunda usulcüler farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu usulcülerin bir kısmı sahih ve fasit itiraz ayrımı yaparak, diğer bir kısmı ise bu ayrıma yer vermeyerek itirazları sıralamışlardır. Sıralamada itirazların sayısı hakkında görüş birliği bulunmamakta, itirazların sayısı yirmi beşe kadar varmaktadır. Bu itirazların tümevarım mantığıyla "mutâlebât", "kavâdih" ve "muâraza" şeklinde üç kısma ayrılmasının uygun olacağı da ifade edilmiştir.

7) Usulcüler, bu itirazı "asla itiraz-vasfa itiraz" şeklinde ikili ve "asla-vasfa-illite-hükme itiraz" şeklinde dördü tasnife tabi tutmuşlardır.

8) Bâcî'nin asıl-vasıf ayrımına dayanan ikili tasnifinde "asıl-da mümânaa" sâilin üç durumuna göre sınıflandırılmıştır. Mezhep imamının açık ve ihtilafsız bir görüşünün bulunması yahut görüşün bu şekilde olmaması durumunda müstedile tefsir, beyan ve delil ikamesi şeklinde üç cevap yöntemi sunulmuştur. Görüşün bilinmemesi durumunda delil getirmekten başka yol kalmamıştır. Vasıfta mümânaa da "sâilin dayandığı asl" ve "mesulün dayandığı asl"a göre sınıflandırılmıştır. Sâilin dayandığı asla karşı itiraz; vasfın asıl-da, fer'de veya her ikisinde bulunduğu iddiasına karşı yöneltilmiş, mesulün dayandığı asla itirazın nadiren yapıldığı belirtilmiştir.

9) Cüveynî tarafından yapılan "asla itiraz-vasfa itiraz" şeklindeki ikili ayrımında asla ilişkin itirazlar; aslın muallil olduğuna, istinbat yapanın iddia ettiği illete, aslın hükmüne ve mes'ûlün gösterdiği vasfın illet olduğuna yöneltilmiştir. Vasfa dair tek itiraz ise aslın illetinin fer'de olduğuna yöneliktir.

10) İtirazı dördü tasnife göre inceleyen usulcülerden İbn Akîl'in tasnifi Bâcî'nin tasnifine, Zerkeşî'nin tasnifi de Cüveynî'nin tasnifine nispeten benzer şekilde oluşturulmuştur. Sem'ânî ve Âmidî genellikle vasfın illet sayılıp sayılmaması,



vasfın asılda ve/veya fer'de bulunup bulunmaması ve aslın hükmünün iddia edildiği gibi olup olmaması hususlarına ağırlık verirken, Gazâlî daha geniş bir çerçeveden bakıp asıl, fer', illet ve mahal açısından konuya yaklaşmıştır.

11) Kronoloji bakımından sonda yer alan Zerkeşî, mezhep görüşleri ve itiraz tekniği bakımından kendinden öncekilere atflarda bulunarak konuyla ilgili tartışmalara delilleriyle birlikte yer vermiş, tercihini belirtmiş ve böylece kaynakçayı derlemiştir.

12) Men'/mümânaa itirazının inceleme konusu yapılması, bir asla dayanarak fûru fıkıh üretmenin ve bunu diğerlerine karşı savunmanın süreçlerini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak usul âlimlerinin ilk dönemlerden itibaren dayanak noktası olarak belirledikleri asılların açılımını ne şekilde yaptıklarını, itiraz yoluyla bunların tutarlılık denetimini nasıl sağladıklarını mukayeseli olarak göstermesi bakımından yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

Abujazar, Ebtihal. "Nazariyyetü't-Te'sîr fi'l-İlleti 'inde'l-Hanefiyye". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 145-172.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzak Afifi. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, t.y.

Apaydın, Hacı Yunus. "Şer'î Hüküm: Tanım ve Tartışmalar". *Bilimnâme Dergisi* 37 (2019), 1211-1224.

Apaydın, Hacı Yunus. "Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/511-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Apaydın, Hacı Yunus. *Fıkıhın Kaynakları*. Ankara: Ay Yayınları, 2017.

Bâcî, Ebu'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

Bâcî, Ebu'l-Velîd. *Kitâbu'l-Minhac fi tertibi'l-hicâc*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.

Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necat, 1422.

Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.



Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik. *el-Burhân fi Usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. nşr. Fevkiye Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1979.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nebâlî ve Beşir Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitabi Yayınevi, 2010.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mutemed fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1410.

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

Erturhan, Sabri. "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 95-124.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustesfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâü'l-ğalîl fi beyâni's-şebahi ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.



Huori, Yahya. "Mesâlikü'l-illeti'l-kat'iyye ve'z-zanniyye". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 6 (2018), 165-200.

İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Müflih. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. thk. Fehd b. Muhammed. Riyad: Mektebetü Ubeykan, 1999.

Îcî, Adudiddîn. *Şerhu Muhtasari'l-Münteha'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Kâdî Abdülcabbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. haz. Taha Hüseyin. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe, 1963.

Kahraman, Abdullah. *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2002.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1988.

Kaya, Hacı. "Mantık Biliminin İmkânlarıyla İnşa Edilen Bilimsel Tartışma Yöntemi: Münâzara İlmi ya da Âdâbu'l-Bahs". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2017), 69-114.

Korkut, Ramazan. "Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 79-97.

Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.

Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyâs Ma'a'l-Fârık", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.

Öğüt, Salim. "el-İhkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usulünde Ta'lil Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. haz. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997. (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte).



Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Hatib. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahman Esad. *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyâs inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *el-Mebcut*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Sübki, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu'l-Kevkebi's-Sâdi' Nazmı Cem'u'-Cevâmi'*. thk. Muhammed İbrahim Hafnâvî. Kahire: Mektebetü'l-Eyman, 2000.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risale*. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.

Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatü'l-Ezher, 1947.

Şınkıtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara*. thk. Suûd b. Abdülaziz el-Arîfî. Cidde: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 2007.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddîn Dîb Mîsto ve Yusuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1997.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mulahhas fi'l-cedel fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Yusuf Ahundcân Niyâzî. Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1407.

Tahânevî, Muhammed b. A'lâ b. Muhammed Hamîd. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Camiu's-sahih/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1356/1938.

Topal, Şevket – Arvas, Mehmet S. "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 175-209.



Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. İstanbul: İlim ve Kültür Yayınları, 1983.

Yüksel, Emrullah. "Âmidî, Seyfeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Zerkeşi, Bedreddin Muhammed. *el-Bahru'l-Muhît fi usûli'l-fikh*. thk. Abdüssettâr Ebû Ğudde. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1992.





*Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*  
*Turkey Journal of Theological Studies*  
[Tiad-2017]

[Tiad], 2021, 5 (1): 209-233

**Molla Halil es-Siirdî'nin İmamet/Hilafet Anlayışı**

Mullah Khalil al-Siirdi Understands of Caliphate/İmamate

**Serkan TEKİN**

**[serkantekin240681@gmail.com](mailto:serkantekin240681@gmail.com)**

**Orcid ID: 0000-0001-5892-8889**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 22.05.2020  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 23.04.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 22.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**Pub Date Season** : June

**Atıf/Cite as:** Tekin, Serkan. "Molla Halil es-Siirdî'nin İmamet/Hilafet Anlayışı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5 / 1 (Haziran 2021): 209-233.

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. All rights reserved.



## Molla Halil es-Siirdî'nin İmamet/Hilafet Anlayışı

### Öz

İslam Tarihi'nin başlangıcından itibaren "İmam", kendisine uyulan, örnek kabul edilen kişi anlamlarında, cemaate namaz kıldırarak kimseler için kullanılmış bir kavram olmuştur. Bunun yanında, zamanla siyasi içerik kazanmış ve "halife" ile eş anlamlı olarak, toplumun başında bulunup onları sevk ve idare eden kimseler için de kullanılmıştır. Molla Halil al-Siirdî, 1750-1843 yılları arasında yaşamış, düşünceleriyle yaşadığı devrin eğitimine yön vermiş önemli âlimlerden biridir. O devrin geleneğine uyararak medreselerde okutulan ilimlerde eserler vermiştir. Biz bu makalede, başta Molla Halil'in kendi eserleri olmak üzere, bu konuda yazılmış diğer kitap, tez, madde, makale vb. kaynaklardan yararlanarak, onun imamet/hilafet konusuna yaklaşımını inceleme konusu yaptık. Makalenin başında önce Molla Halil'in hayatı, tahsili ve eserleri konularında kısa bilgiler verdik. Sonra imamet/hilafet ve kavramlarının kelime ve terim anlamları ile mezheplerin bu konudaki görüşlerini tespit ettik. Daha sonra Molla Halil'in imamet/hilafet bağlamında görüşlerini ortaya koyduk. Böylece onun bu konudaki fikirlerini dikkate sunup günümüz bilim insanlarının istifadesine katkı sunmayı amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Siirt, Molla Halil, İmamet, Hilafet.

## Mullah Khalil al-Siirdi Understands of Caliphate/İmamate

### Abstract

"Imam" from the beginning of Islamic History is a concept used for those who pray to the community as a person who is adhered to and accepted as an example. In addition, it has gained political content over time and has been used synonymously with "caliphate" for people who are at the head of the society and who refer and manage them. Mullah Khalil al-Siirdî is one of the important scholars who lived between 1750-1843 and he guided the scientific and intellectual life with his works and thoughts. With the scientific works he wrote, he attracted the attention of the madrasah members and scientific circles of his time and was influential in shaping the science and intellectual world of scholars and students. In this article, we have made the subject of Mullah Khalil's own works, examining his approach to imamate/caliphate by making use of other books, theses, articles, and article resources written on this subject. At the beginning of the article, we first gave brief information about the life, collection and works of Mullah Khalil. Then, we tried to determine the word and term meanings of imam/caliphate and concepts and the views of sects on this subject. After that we put forward the views of Mullah Khalil in the context of imam/caliphate issue. Thus, we aimed to contribute to the benefit of today's scientists by considering his ideas on this subject.

**Keywords:** Kalam, Siirt, Mullah Khalil, Imamate, Caliphate.



## Giriş

Makalemizin amacı, 1750-1843 yılları arasında Bitlis ve Siirt civarlarında hayat süren Molla Halil es-Siirdî'nin (ö.1259/1843) imamet ve hilafet konusundaki görüşlerini tespit etmektir. Molla Halil, Bitlis/Hizan' da dünyaya gelmiş, Siirt'te, uzun süre yaşadığı için "Siirdî" adını almış ve doksan üç yaşında Siirt'te ahirete irtihal etmiştir. Molla Halil, Kadiri Tarikatına mensubiyetinin yanında döneminin önemli tefsir, hadis, tasavvuf, kelam, kıraat alimleri, şair, hatip ve dilbilimcileri arasında sayılmaktadır. Makalemizde, Molla Halil'in imamet ve hilafete dair anlayışını ortaya koymayı amaçladık. Onun bu konudaki anlayışını imamet ve hilafet temel kavramları üzerine bina etmeye çalıştık.

İslam Tarihi'nin başlangıcından itibaren "İmam", kendisine uyulan, örnek kabul edilen kişi anlamlarında, cemaate namaz kıldırın kimseler için kullanılmış bir kavram olmuştur. Bunun yanında, zamanla değişikliğe uğrayarak "halife" ile eş anlama gelecek şekilde, topluma öncülük ederek onlara yön veren kimseler için kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra O'nun yerine devleti idare edecek şahsın nasıl belirleneceği Kur'an'da ve hadislerde doğrudan yer almamış; bu nedenle Müslümanlar Kitap ve Sünnet'e aykırı olmayacak bir yöntem belirlemeye çalışmışlardır. Biz bu makalede, konuya bir temel oluşturması açısından, önce Molla Halil'in hayatı ve ilmi şahsiyeti konusunda kısa bilgi vermeyi gerekli gördük. Sonra imam, halife ve emîrül-m'ümin kavramlarının sözlük ve ıstılah anlamları, bunlar arasındaki anlam ilişkisini, sonra da genel anlamda İslam Mezheplerinin bu konuya yaklaşımı ile Eş'ari geleneğin yaklaşımını ele aldık. Bundan sonra Eş'ari geleneğin bir takipçisi olarak, Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki medreselerin önemli temsilcilerinden olan Molla Halil Siirdî'nin meseleye yaklaşımını izaha çalıştık.

Biz burada imamet/hilafet teorisini İslam devletinin idaresini yürüten bir devlet başkanının olması anlamında inceledik. Molla Halil de Müslümanların dinlerinin muhafazası ve mazlumlara yardım yapılabilmesi için bir imamın/devlet başkanının belirlenmesinin farz olduğu görüşünü savunmuştur. Ayrıca devlet başkanının halka zulüm yapması durumunda bile ona karşı savaşmanın caiz olmayacağı ve İmamın Kureyş soyundan olması gerektiği gibi birtakım görüşlere yer vermiştir.

On yedi eseri olduğu söylenen Molla Halil'in yedi eserine rastlanmamakta dokuz eserinin ise, bir iki kaynakta adı geçtiği ileri sürülmektedir. Onun eserlerin elde olmaması ve bu eserler üzerine herhangi bir çalışma bulunmaması önemli bir eksiklik. Onun hakkındaki temel kaynak torunu Şeyh Abdulkahhâr'ın yazdığı ama yine diğer bir torunu olan Şeyh Fudayl'e



izafe edilen *Terceme-i Menâkibi Ceddinâ* adlı yazma eserdir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra o dönemi konu edinen biyografik eserlerde de onunla ilgili geniş bilgi yer almamaktadır. Ayrıca günümüzde yapılan akademik çalışmalarda yer alan değerlendirmeler de çalışmamıza ışık tutmuştur. Makaleyi detaylandırmadan önce, konuya bir temel oluşturması açısından, Molla Halil'in hayatı ve ilmi şahsiyeti konusunda kısa bir bilgi vermeyi gerekli gördük.

### 1. Molla Halil'in Hayatı

Molla Halil'in künyesi, "Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Hâlid es-Siirdî"<sup>2</sup> şeklindedir. Bugünkü adıyla Süttaş köyü olan Bitlis'in Hizan ilçesine Bağlı Kulpik köyünde doğmuştur. Doğduğu yere nispetle kendisine Hizânî ve Kulpikî, yaşadığı şehre nispetle de al-Siirdî ve kavmine nispetle el-Kürdî denilmiştir. Kaleme aldığı manzum eserlerinde ise Şavkî mahlasını kullanmıştır.<sup>3</sup> Doğum ve ölümüyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Molla Halil'in beşinci nesil torunu Molla Fudayl Sevgili'nin büyük dedelerinin hal tercümesi hakkında kaleme aldığı yazma eserde ise 1164/1750 tarihi yer almaktadır.<sup>4</sup> Kısaca kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili 1754, 1755, 1750 ve 1746 gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak yapılan birebir görüşmeler, eser incelemeleri ve kaynak taramaları sonucunda doğum tarihinin 1750 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mezar taşındaki tarihin de bu şekilde yazılı olması doğumunun bu yıl olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Molla Halil, bugün Siirt'in doğusundaki yüksekçe bir tepede bulunan merkez mezarlığında, kendi ismiyle anılan türbede metfun bulunmaktadır.

Molla Halil'in ilim tahsilini ve bu yolda elde ettiği ilim müktesebatını daha iyi anlamak için öncelikle eğitimini aldığı medreseleri tanımak gerekiyor. İslam tarihi boyunca, Allah Resulü (sav) döneminden itibaren, eğitim-öğretim amaçlı çeşitli ilim merkezleri ve müesseseler kurulmuştur. Medreseler, zaman içerisinde ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve İslam dünyasının hemen her tarafında uzun süre İslami ilimlerin öğretildiği saygın kurumlar olarak hizmet vermişlerdir. Arapça'da ders görülen yer anlamına gelen ve İslam medeniyetine özgü olan bu müesseseler, eğitimleri, ders programları, vakıf

<sup>1</sup> Ömer Pakiç, *Molla Halil al-Siirdî ve Tefsirciliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 6.

<sup>2</sup> Şakire Celik Balıkcı, "Mardin'de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkibelerinin Mistik Temellerinden Günümüz İşlevlerine" *Folklor/Edebiyat*, 25/100 (4/2019), 1023-1040.

<sup>3</sup> Ömer Pakiç, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, 6.

<sup>4</sup> Molla Fudayl, *Terceme-i Menâkibi Ceddinâ*, (Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi, ns.) vr. 46a

<sup>5</sup> Faruk Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Diyarbakır: y.y. 2013), 2.



geleneği ve mimarisiyle İslâmî bir yapı arz etmişlerdir. <sup>6</sup> Hiç şüphesiz medreseler ilmî ve ahlâkî alanlarda tarih boyunca Müslümanlara çok önemli katkılar sunmuşlardır.

İslam dünyasında medrese tarzında Horasan, Buhara ve Nişabur'da bazı müesseseler kurulmuş, nihayet 11. yüzyıldan itibaren Bağdat ve daha başka ilim merkezlerinde Selçuklu Veziri olan Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) adını taşıyan meşhur Nizamiye medreseleri (459/1067) tesis edilmiştir.<sup>7</sup>

Eğitim-öğretim müfredatı ve teşkilat yapısıyla tarihte bir dönüm noktası olan Nizâmiye medreseleri devlet himayesinde ortaya çıkmış, özellikle Şî-Bâtınî düşünceye karşı mücadele edilmesi ve topluma Şâfiî-Eş'arî anlayışının benimsetilmesi hedeflenmiştir. Nizamiye Medresesi, bu bağlamda kurulacak yeni medreseler için de model olmuştur. Tarih boyunca insanların zihninde genelde olumlu izler bırakmış olan medreseler, gerileme ve bozulma dönemlerinde ise bir takım olumsuzluklar yaşamışlardır. Selçuklular döneminde kurulmaya başlayan medreseler, Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler sayesinde daha da gelişmiştir. Anadolu Selçukluları tarafından Anadolu coğrafyasına taşınan bu ilmî miras, Osmanlılar zamanında daha da geliştirilmiştir. Özellikle Fatih'in emriyle İstanbul'da inşa edilen Sahn-ı Seman medreseleri ve Süleymaniye Medresesi bunun göstergesidir.<sup>8</sup>

Yüzyıllarca süregelen bir tecrübe ve birikimin eseri olan ve uzun yıllar İslam kültür mirasının taşıyıcılığını yapan medreseler, Türkiye'nin doğusunda hayatini bugüne kadar bir şekilde devam ettirmiştir. Molla Halil'in eğitimini aldığı ve hayatı boyunca müderrislik yaptığı doğu medreselerinin eğitim-öğretim ve işleyişi incelendiğinde büyük oranda Nizamiye medreselerinin izlerini taşıdıkları görülmektedir.

İşte Molla Halil, büyük oranda Nizamiye medreselerinin izlerini taşıyan Bitlis, Van, Siirt ve Cizre bölgesindeki medreselerde uzun müddet ilim tahsil etmiş, pek çok hocadan dersler almıştır. Molla Halil'in yaşadığı dönemde Siirt'in ilmî ortamında yetişmiş ve ona muasır sayılan çok sayıda âlim şahsiyet bulunmaktadır. <sup>9</sup> O, eğitimini bölgedeki medreselerde tamamladıktan sonra Hizan'da Meydan Medresesi'nde, en sonunda da Siirt'e yerleşerek Medrese-i Fahriye'de uzun süre müderris olarak ders vermiştir. Molla Halil, tedrisat

<sup>6</sup> Adnan Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (Aralık, 2019), 608-638.

<sup>7</sup> Abdülkerim Özaydın, "Nizamiye medreseleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-191.

<sup>8</sup> Mehmet Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*" (Muş: 2013), 150.

<sup>9</sup> Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 608-638; Özaydın, "Nizamiye Medreseleri", 188-191.



faaliyetlerinin en verimli dönemini geçirdiği bu şehre nisbesiyle şöhret bulmuş ve es-Siirdî/el-İs'irdî olarak anılmıştır. O, müderrislik hayatı boyunca kendi çocukları da dâhil yüzlerce talebe yetiştirmiştir.<sup>10</sup>

Molla Halil'in yaşadığı dönemde bölgede neredeyse tüm yerleşim yerlerinde birçok medrese bulunmakta ve bunların maddi giderleri tamamı ya halk ya da vakıflar tarafından karşılanmaktaydı. Bu medreselerden mezun olanların icazetnamelerinde kimden icazet aldığı belirtilmektedir. Molla Halil'in vefatından sonra verilen icazetnameler incelendiğinde bu icazetnamelerin büyük bir kısmında Molla Halil'in bulunması, o yöredeki medreseler üzerindeki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>11</sup>

Molla Halil, ilmî kişiliği ve yazmış olduğu eserleriyle, kendi döneminde ilmî hareketliliğe ivme ve canlılık kazandırmış bir şahsiyettir. Günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan doğu medreselerinin ilmî icâzet silsilelerinin, büyük ölçüde ona dayandığını belirtmiştik. O, yaşadığı zamanın bütün imkânsızlıklarına rağmen, ilmi açıdan kendisini en güzel şekilde yetiştirmiş, ilimde te'lifin değerini keşfetmiş, mevcuda katkıda bulunmanın gereğine inanmış ve eğitim-öğretim faaliyetleriyle beraber çok sayıda eser kaleme almıştır. Kısaca dönemin medreseleri üzerinde, özellikle eğitim müfredatlarının yenilenmesi konusunda dönüştürücü bir etkisi olmuş olan Molla Halil, te'lif ve derleme türü çalışmalarıyla klasik ilim geleneğine önemli katkılar sunmuştur. İlmî eserleriyle medrese ehlinin ilim ve fikir dünyalarının şekillenmesinde etkili olmuş, sosyal hayata yönelik yazdığı eserlerle de halkın dini anlayışına önemli ölçüde tesir etmiştir.

Osmanlı son dönem te'lif, şerh ve hâşiye geleneğinin önemli temsilcileri arasında yer alan Molla Halil, sünni geleneğe uyarak, çoğu "şerh", "ihtisâr" veya "cem" özelliğine sahip birçok eser kaleme almıştır. Derleme yönü ağır basan eserler yazmakla beraber özellikle dилciliğini, kelim, fıkıh ve usul bilimlerine dair bakış açısını telif ettiği eserlerinde ustalıkla konuşturmuştur.

Molla Halil, hemen hemen her alanda eser telif etmesi ve içinde yaşadığı zorluklara rağmen, bu kadar çok eser yazması, O'nun ilmi alanda ne kadar üretken olduğunu göstermektedir. O, eserlerinin büyük bir kısmını nesirle yazdığı gibi, iyi bir şair olması hasebiyle bir kısmını da şiir diliyle yazmıştır.

Günümüze kadar ulaşan eserlerine baktığımızda müellifin temel kaynaklardaki bilgileri derleyerek ve fakat büyük bir ustalıkla bunları değerlendirerek,

<sup>10</sup> Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 608-638.

<sup>11</sup> Pakış, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, 6.



gerekli gördüğü yerlerde de faydalı ilave bilgiler vermeye çalıştığı görülür. Böylece ulaşabildiği kadarıyla o güne kadarki diğer âlimlerin yazdığı kitaplardan istifade ederek mücmel, derli toplu ve istifade edilebilir eserler meydana getirmiştir.

Muhakemesi gayet güçlü olan müellif, eserlerinde ele aldığı konuları dirayetli bir ustalıklı izah etmeyi başarmıştır. Bazı eserlerinde genel halk kitlelerinin anlayacağı şekilde basit bir üslup kullanılırken diğer bazılarında ise ilmî ve edebî bir derinlik hâkimdir. Eserlerini anadili Kürtçe olmasına rağmen Arapça olarak kaleme almıştır. “Nehcü’l-Enâm” dışındaki diğer bütün eserlerini Arapça olarak yazan Molla Halil, genellikle medresede okutulan derslerle ilgili kitaplar telif etmiştir.<sup>12</sup>

O’nun Doğu bölgesi medreselerinin eğitimi üzerindeki etkisi yalnızca yaşadığı dönemle sınırlı kalmamış, günümüze dek devam etmiştir. Bazı eserlerinin buralarda halen ders kitabı olarak okutuluyor olması bunun önemli bir kanıtıdır. Ancak maalesef medreselerin alet ilimlerine önem vermesi nedeniyle Nehcü’l-Enâm ve Habiye gibi birkaç eseri dışındaki eserleri yeterince bilinmemektedir.<sup>13</sup>

Eserlerinin bazıları torunlarında, bazıları da bölgedeki hocaların özel kütüphanelerinde bulunan Molla Halil’in kitaplarının bir kısmı tahkik edilmiş, diğerleri üzerinde akademik çalışmalar yapılmış olsa da epey bir kısmı halen yazma halinde bulunmaktadır.

Molla Halil’in, İslami ilimlerin her alanında eser yazmış olduğunu belirtmiştik. Biz burada onun kelim ve mezhepler tarihine dair yazdığı eserleri ile ilgili kısa açıklamalar vereceğiz.

## 2. Onun, Akaide ve Kelâma Dair Eserleri Şunlardır:

**2.1. Nehcü’l-Enâm li Nef’i’l-’Avâm (Arapça):** Akâid konusunda özet bilgilerin verildiği bu eser manzum olup 323 beyittir. Molla Halil’in bizzat isim verdiği az sayıdaki ilmi ve edebi eserlerindendir. Müellif, dinî eğitime yeni başlayanlar için kaleme aldığı bu eserinde sade bir dil kullanmıştır. Eserde İslam akidesi, iman, Hz. Peygamber (sav) ve ashâbı ile ilgili konulara 22 bölümde yer vermiştir.<sup>14</sup> Bu esrin Muhammed b. Molla Resul ez-Zokaydî ile Ahmet el-Girdârî tarafından Hicrî 1341 yılında istinsah edilmiş mahtut nüshaları mevcuttur. Yazma nüshaları yanında matbu baskıları da vardır. Yazarın torunlarından Molla Ömer, Nehcü’l-enâm’ı *Sa’du’l-İslâm Şerhu nehci’l-enâm*

<sup>12</sup> Bülent Akot, “Molla Halil Es-Siirdî ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/47 (Aralık 2016), 1005-1019.

<sup>13</sup> Pakiş, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, 6.

<sup>14</sup> Molla Halil, *Nehcü’l-Enâm*, 11, 18.



olarak şerh etmiş, Cüneyt Gökçe de Türkçe'ye tercüme ederek, 2015 de Şanlıurfa'da bastırmıştır.<sup>15</sup>

## 2.2. Nehcu'l-Enâm li Nef'i'l-'Avâm (Kürtçe)

Arapça Nehcu'l-Enâm adlı eserle aynı isim ve aynı içerikli olan bu eser, nispeten daha muhtasardır. Molla Halil, eserlerinin çoğunu Arapça olarak yazmasına rağmen bu eserini Kürtçe olarak kaleme almıştır. 271 beyitten oluşan eser doğu medreselerinde ilme yeni başlayanlara okutulup ezberletilen kitaplardandır. Çok sayıda yazma nüshaları bulunan bu eserin birçok çevirisi ve baskısı yapılmıştır. Bu eser Tahir Geylanî (Doğru) tarafından "*Hallu'l-merâm Şerhu nehci'l-enâm*" adıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. Kürtçe Nehcu'l-enâm üzerine Molla Hasan el-Karçikanî, Zeynelabidin Çiçek, Molla Musa Celâlî Beyâzidî gibi bazı âlimler tarafından Arapça Şerhler de yazılmıştır: Ahmet Hilmi el-Koğî, bu eseri *Rehber-i avam* adıyla Kürtçe şerh etmiş, Şeyh Muhammed Nuri Özcan ve Serkan Tekin de Türkçeye çevirmiştir.<sup>16</sup>

## 2.3. Te'sîsu Kavâ'idî'l-'Akâid alâ mâ Seneha min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-'Avâid:

Bu eser, Molla Halil'in Usuli'd-din/akaid ve kelam ilmine dair telif ettiği önemli bir eseridir. Her sayfası 15 satırdan, toplam 94 varaktan oluşan ilk nüsha, müellif nüshasıdır. Sayfa kenarları haşiyelerle doludur. Şeyh Cüneyt nüshasında ise her sayfasında 17 satır bulunmakta ve 60 varaktan meydana gelmektedir. Eserin tahkiki Dr. Vecihi Sönmez tarafından 2013 yılında yapılmış ve Nubihar yayıncılık tarafından 296 sayfa olarak basılmıştır. Biz eserin bu baskısından yararlandık. Vecihi Sönmez esere bir giriş yazmış, daha sonra Molla Halil'in hayatı, ilim tahsili, hocaları, eserleri, tahkik yaparken dikkat ettiği hususlara değinmiştir. Muhakkik ayrıca müellifin kitaba besmele, hamdele ve salvele ile başlamadığını, bunun bizim ilim geleneğimize uymadığını ve dolayısıyla bir noksanlık olduğunu vurgular ve eleştirir. Molla Halil üzerine pek çok bilimsel tez de yapılmıştır. Aynı yıl Dicle Üniversitesi'nde Faruk Kazan, "Mollâ Halil'in Bilgi Ve Varlık Anlayışı (Tesisu Kavâid Çerçevesinde)" adıyla bir yüksek lisans tez çalışması yapmıştır.

Akâid ilminin konusu ve gayesi ile başlayan eserde Molla Halil, tasavvufî bir bakış açısı ile konuları ele almıştır. Kur'ân ve Sünnet temelli sem'î delilleri esas

<sup>15</sup> Cüneyt Gökçe, "Molla Halil es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseriyle Sınırlı)" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2015), 34.

<sup>16</sup> Abdullah Özcan, "Molla Halil Kitaplığı: Eserleri ve İlgili Çalışmalar, Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği" *Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/67.



kabul eden Molla Halil, akait konusunda, felsefe, kelim ve tasavvuf bakış açılarını bir arada sergilemeyi başarmış, bunların kitaba ve sünnete aykırı olmayan yönlerini benimsemiştir. Müellif, itikadi fırkalardan ve Kelâm ilminden kısaca bahsettikten sonra temel Kelâm konularını ele almıştır. Dua ve sadakanın ölüye faydası konusuna değinip kıyamet alâmet ve sahneleri ile eserini tamamlamıştır. Kitap “Bu eser bizim usûlü’ d-din konusunda bilginlerin tahkiklerinden derlediklerimizin ve onların İslâm akidesi hakkındaki araştırmalarından anladıklarımızın özetidir...” ifadesiyle sona ermektedir.<sup>17</sup>

#### 2.4. Risâle fi’l-Firaki’s-Selâsi ve’s-Seb’în:

Bu eser, 73 fırka hadisiyle ilgili yazılmış çok küçük bir risaledir. Risalenin müellif nüshası ve müellifin torunlarından Şeyh Cüneyd’in istinsah ettiği diğer bir nüshası mevcut olup iki varaktır.

Molla Halil’e, yukarıda ismi geçen bu eserlerin dışında “Mulahasu’l-Kavâti’ ve’z-Zevâcir fîmâ tekellemû ala’s-Sağâir ve’l-Kebâir” isimli bir çalışma daha nispet edilmektedir. Molla Halil’in torunu Şeyh Fudayl’in bildirdiğine göre, bu eser, büyük ve küçük günahlar hakkında İslâm âlimlerinin caydırıcı mahiyetteki sözlerine yer veren bir eserdir. Ancak esere ulaşamamıştır.<sup>18</sup>

### 3. İmamet Ve Hilafet Tanımları

#### 3.1. İmametın Sözlük Anlamı

İmamet, Arapça kökenli olup, kök itibariyle, “Emme “Yeummu” “Emmen”, “Emamen”, “İmamen” ve “İmameten” fiilinden türetilmiş mastarı Semai’dir.<sup>19</sup> “Emam” kelimesi ön manasındadır. Buna göre imamet kelime anlamı olarak önde olmak (öndelik) manasına gelmektedir. İmam ise önde olan kimse demektir. Sözcük anlamı itibariyle her türlü öndelik bir tür imamettir. Önde olan ise imamdır. Hakeza imam kendisine uyulan kimseye de denir.<sup>20</sup>

Din dilinde imam, devlet başkanı, bir ekolün ve hareketin önderi, temsilcisi, cemaate namaz kıldırın kimse gibi anlamlara gelmektedir. İmamet de imam olmak, imamlık yapmak demektir. Toplumda öne çıkan ve toplumu yönlendirenlere imam denilmiştir. Buna aynı zamanda zamanın imamı veya halifesi denilmiştir. Yani imam “ümmeti idare eden kişi”, imamet ise bu görevin adı olmaktadır. Ayrıca cemaate namaz kıldırın kimseye cemaati yönettiği için imam, yaptığı göreve imamet denmesi nedeniyle karışıklığa mahal vermemek için devlet başkanlığı için “büyük imamlık” denilmiştir. Siyasî ve hukukî bir terim olan imamet kavramı, kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte

<sup>17</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi’l-Akâid*, thk. Vecihi Sönmez (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2013), 227.

<sup>18</sup> Şeyh Fudayl Sevgili, *Menakıbu’l-Validi’l-Üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve’l-Ced eş-Şeyh Abdulkahhar*, (Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi, ns. 1400/1980), 6/47a.

<sup>19</sup> Komisyon, *al-Müncid fi’l-Luğati ve’l-A’lâm* (Beirut: 2008), 17.

<sup>20</sup> Komisyon, *al-Müncid fi’l-Luğati ve’l-A’lâm*, 17.





farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, "imamet" kavramını, tarihçiler ise "hilâfet" kavramını tercih etmişlerdir. Böyle olunca, imamet nazârî, hilâfet ise fiilî durumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Mâverdî ve İbn Haldûn, imameti dini koruyan ve Hz. Peygamberin yönetim görevini yürüten bir makam olarak tanımlamıştır.<sup>21</sup>

Zeydiyye hariç Şia'ya göre imamet, sadece dünyevi yönetimi değil, tüm Müslümanların idaresiyle birlikte dini ve dünyevi her türlü idareyi yürütme işidir. Bu idareyi yürüten kişiye imam denir. Nitekim Cuma ve Bayram namazlarını bu kişi imam olarak kıldırır. Bu da İslam devletinin başkanıdır.<sup>22</sup>

Fıkıhta imam kelimesi ibadet bahsinde geçtiğinde cemaate namaz kılan/kıldırın kişi kastedilir. Devlet işleriyle ilgili bölümde geçtiğinde ise devlet başkanı kastedilir. Şia'da ise imam kelimesi Ehli Beyt'in 12 imamı için kullanılır. İmamlık seçimle olmayıp, Allah tarafından atandığı için imama tabi olmak vaciptir.<sup>23</sup>

### 3.2. Hilafetin Terim Anlamı

Hilafet kelimesi de imamet gibi Arapça bir kelime olup sözcük anlamı itibariyle "halafe yahlu fu halfen ve hilafeten" fiilinden türetilmiş mastarı semaidir.<sup>24</sup> İmametle aynı vezinden gelmektedir. Half, lügatte arka, bir şeyin yerine geçmek manasındadır. Arkada olan önde olanın yerine geçtiği için bir şeyin yerine geçme manasında da kullanılır. Half ve emam kelimeleri lügatte birbirinin zıddı olduğu halde bir şey hem emam hem halef olabilir. Kendinden sonrakilere emam kendinden öncekilere halef olur. Yani bir insan başka bir insanın yerine geçerse onun halefi olur. Yerine geçilen kişi ise selef olur. Hilafet, yerine geçmek manasına olduğundan birinin yerine geçen kişiye halife denir. Yani kim neyin yerine geçerse onun halefi olur. Ayetlerde geçen "halife" ve "hulefa" kelimeleri, sözlük anlamlarıyla bağlantılı bir anlam taşırlar. Kur'an'ın ifadesiyle, Allah yeryüzüne bir halife bırakacağını,<sup>25</sup> meleklerle ve iblise bildirmektedir. Allah, Kur'an'da insanın yeryüzünde görevli ve yetkili kılındığını anlatmaktadır. Nitekim Kur'an'da insanlara hitaben şöyle buyrulur: "O sizi yeryüzünde halife kılandır. Öyleyse kim nankörlük ederse kendi aleyhindedir.

<sup>21</sup> Ebu'l-Hasan Habib al-Mâverdî, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye" (İstanbul: Bedir Yayınları, ts.), 3.

<sup>22</sup> Taftazânî Mesud b. Ömer, Şerhu'l-Makâsîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1971), 3/469.

<sup>23</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: 2000), 22/ 202-207.

<sup>24</sup> Komisyon, al-Müncid fi'l-luğati ve'l-a'lam, 192.

<sup>25</sup> el-Bakara, 2/30-39.



*Nankörlük, kâfirlerin inkârları Rableri katında azabı artırmaktan başka işe yaramaz. Kâfirlerin küfrü sadece onların zararını artırır.”<sup>26</sup>*

Dini literatürde halife; devletin en yüksek yöneticisi demektir. Halifelerin “imam”, “emîrül-m’üminin” adları ile anıldığı da olmuştur. Melik, meliklik, saltanat gibi kelimeler ise babadan oğula veraseti, lüks ve ihtişamı çağrıştırdığından olacak ki pek kullanılmamış ise de daha sonra “padişah”, “sultan” gibi kelimelerin kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>27</sup>

Kısaca hilafet bütün Müslümanların idaresini üstlenecek dini ve dünyevi her türlü idareyi dini hükümlerle yürütmektir. Bu sevk ve idare biçimine hilafet bu sevk ve idareyi yapan kişiye halife denir.<sup>28</sup>

Yine din dilinde halife aynı zamanda imamdır. Kur’an’da Allah insana halife demiştir. “*Hani rabbın meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti. Onlar, Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın, demişlerdi, Allah, Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim, buyurmuştu.*”<sup>29</sup> Bazı müfessirler buradaki halife kelimesini Allah’ın hükümlerini Allah adına mahlûklara uygulayan kişi olarak tefsir ederken bazıları da insan ırkının kendinden önceki bir ırkın yerine geçmesi olarak yorumlamışlardır.<sup>30</sup> Günümüz tasavvufunda halife şeyhten el alan ve tarikat şeyhliği yapan ve şeyhin yapabileceği bütün yetkiye sahip olan kişiye denir. Genel ıstılahta halife denince İslam halifesi, devlet başkanı, Müslümanların hamisi idarecisi kast edilir. Bu minvalde ilk halife Hz. Ebu Bekir’dir.<sup>31</sup> Ona genellikle halifet-ü resulullah denmiştir. Ondan sonra da Hz. Ömer halife olmuş ve ona genellikle emîrül-mü’minin denilmiştir.

Fıkıhçılar, halifelik ve devlet başkanlığı ile alakalı olarak, buldukları döneme göre birtakım şartlar ileri sürmüşler, Müslüman toplumların daha adil ve dengeli yönetilmesi yolunda gayret sarf etmişler.

İmamet/hilafet konusu Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaklaşık 1400 yıldır hep tartışılmış ve ihtilaf konusu olmuştur. Hz. Ebu Bekir’in halife olmasıyla Şia bu hilafetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu, Ehli Sünnet ise Hz. Ebu Bekir’in hilafetinin hak olduğunu söyleyerek Şia’yla ihtilafa düşmüş ve bu ihtilafalar günümüze kadar devam etmiştir.

<sup>26</sup> el-Fâtır, 35/39.

<sup>27</sup> Ali Bardakoğlu vd., *İslami Kavramlar* (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), 282.

<sup>28</sup> Komisyon, *al-Müncid fi’l-luğati ve’l-a’lam*, 192.

<sup>29</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>30</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 1/100-104.

<sup>31</sup> Casim Avcı, “Hilâfet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/546-553.



Bu bağlamda kullanılan bir diğer kavram da emîrû'l-mü'minîn kavramıdır. Bu kavram, İslâm tarihinde Hz. Ömer döneminde ilk defa devlet başkanına verilen bir unvandır. İslâm ülkelerinde devlet başkanlarına "halife" ve "imam" ismi kullanıldığı gibi, "emîrû'l-mü'minîn" (müminlerin emîri) de denilmektedir. Hz. Ebubekir'e sahabeler "halîfet-ü resûlillâh" (Resûlullah'ın halifesi), ondan sonra halife olan Hz. Ömer'e ise "halîfetü halîfeti Resûlillâh" (Resûlullah'ın halifesinin halifesi) demişlerdir. Fakat sahabe, ileriye doğru halife sayısı artacağından bu ifadenin kullanımının zor olacağını düşünmüşler.<sup>32</sup>

### 3.3. Kelam Ekollerine Göre Hilafet/ İmamet

Hilafet, Şia'nın Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyenleri inkarcı saymasından sonra Kelam biliminin konusu içine girmiştir. Kelâm ilmi imamet ve hilafet meselesini şekillendirmede ilk dört halife dönemini kapsayan İslâm yönetim şeklini temel almıştır. Şia'ya göre imamet, halkın uhdesine bırakılacak basit bir şey olmayıp Allah tarafından görevlendirilmelidir.<sup>33</sup> Biz bu başlık altında kısaca kelam ekollerine göre Halife/İmam kavramlarından, onların yetkilerinden ve görev sürelerinden bahsetmek istiyoruz.

#### 3.3.1. Mu'tezile

Mu'tezile'nin bir kısmı devlet başkanını seçmenin vacip olduğunu, diğer bir kısmı ise vacip olmadığını savunarak iki guruba ayrılmıştır. Devlet başkanının gerekli olduğunu savunanlara göre, Allah ve Resulü devlet başkanını ismen belirlemediğinden, devlet başkanının gerekli olmadığına inananlara göre ise inananların bir isim üzerinde ittifak etmediğinden imamet, ümmetin seçimine bırakılmıştır. Bu guruba göre devlet başkanını seçmek, dinen değil aklen vaciptir. Bu nedenle devlet başkanı her hangi bir nedenle seçilirse toplum dinen sorumlu değildir. Mu'tezile'ye göre, gerekli şartları taşıyan her Müslüman imam olabilir.<sup>34</sup>

#### 3.3.2. Şîa

İnanç sisteminin merkezine imameti alan Şiiliğe göre, Hz. Peygamber, kendinden sonrası için Hz. Ali'yi imam olarak atamıştır. İmamet ile ilgili altyapı, hicri ikinci asırda yaşayan Şeytânü't-Tâk denilen Ebû Ca'fer

<sup>32</sup> Mustafa Fayda, "Emîrû'l-Mü'minîn" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/156-157; bk. Mehmet Baktır, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007) 112-119; Baktır, "Cahız'a Göre Hilafet" *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Sivas: 2012) 16/2, 89-91.

<sup>33</sup> Osman Oral, "Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri Ve Hakları" *Ekev Akademi Dergisi*, (Bahar, 2015), 62/379-402.



Muhammed b. Ali b. en-Nu'mân el-Kûfî el-Ahvel (v.160/777), Hişam b. Salim el-Cevâlikî, Hişam b. el- Hakem (v.179/795) gibi Şii kelam alimleri tarafından oluşturulmuştur. İmamet ya nas, ya vasiyet veya gaibe ilişkin mucizelerle ispat edilir. Onlara göre Hz. Peygamber'den sonra insanlara ışık tutacak gerçek bilginin kaynağı imamlardır. Yaşadığı dönemin imamını tanımayan kişi ömrünü cahiliye ölümüyle tamamlamış olur. Şii'lere göre, Şii olmayan, nas ve tayinle değil, başka yollarla seçilen kimseye halife denir. Nübüvvetinde olduğu gibi Allah tarafından veya elçisi yoluyla tayin olana İmam denir. İmamet nübüvvetin devamı, İmam, peygamberin genel velayetiyle insanların işlerini düzenleyen her türlü günahahtan masum bir rehberdir.<sup>35</sup>

Şia, Hz. Ali'nin imameti konusunda nas bulunduğunu ileri sürerek Hz. Ali'nin dışındaki halifeleri gayri meşru saymış, bunlara biat edenlerin sahabeden sayılmayacağını çünkü onların zalim olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>36</sup>

### 3.3.3. Hâricîler

Necedat Haricîleri gibi bazı haricilere göre, aklen ve naklen imamet gerekli olduğuna dair bir delil olmadığı için, imamet vacip olmayıp câizdir. Onlar, Hz. Ebubekir, Ömer, Osman'ın ilk 6 yılını Hz. Ali'yi Hakem olayına kadarki dönemini imamet olarak kabul ederler. Onlara göre zalim imama karşı çıkmak vacip, Halife'nin Kureyş'ten olması şart değildir. Adil olması şartıyla Habeşli bir kölenin bile devlet başkanı olması caizdir. Ancak İbadiye fırkasına göre toplumun işlerini yürütecek ve onları bir arada tutacak bir imamın seçim yoluyla atanması gerekir. Halife olacak kişinin belli bir soya mensup olması şart değildir. Onlara göre, Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetiyle amel edecek adil, alim ve zahit bir mümin köle bile olsa halife olabilir.<sup>37</sup>

### 3.3.4. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet âlimleri imamet veya hilâfetin, dini veya itikadi bir mesele olmayıp dünyevi iş olarak görmektedirler ve bunun için kullanılacak yöntemin insanlara bırakıldığını düşünmektedirler. Onlara göre, müminlerin işlerini yürütecek bir imam seçmek her mümin üzerine vacip olup, istişare ve uzlaşma ile yapılması gerekir. Nitekim Eş'ârî (v.324/935-36), ümmetin bir devlet başkanı seçmesini vacip saymakta, bunun nasla veya tayinle değil, seçimle olacağını bildirmektedir. Her ne kadar devlet başkanında, ilim, adâlet ve siyaset aranan özelliklerin başında gelse de masum olması gerekmez.<sup>38</sup> Mâtürîdî (v.333/944)'ye göre devlet başkanı, seçimle belirlenmeli, masum olması şart değil ama takva

<sup>35</sup> Öz - İlhan, "İmâmet" 22/202-207.

<sup>36</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Abdulhâlık Duran, İtikadda Orta Yol, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 52, 320.

<sup>37</sup> E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 75.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'ârî, *el-Lüma' fi'r-red ulâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk. Hamûde Gurâba (Kahire: 1955), 133.



sahibi olanlar tercih edilmelidir. Maturidî'ye göre devlet başkanı hata edebileceği için danışabileceği bir istişare kurulu olmalıdır.<sup>39</sup> Gazali (v.505/1111) ve Razi (v.606/1210)'ye göre toplumda düzeni sağlamak için bir devlet başkanı seçmek tüm ümmete vaciptir.<sup>40</sup> İbn Haldun (v.808/1405)'a göre devlet başkanını seçmek, kitap, sünnet ve sahabenin icmasıyla vaciptir. Ona göre Hz. Peygamberin vefatından sonra ashabı, Hz. Ebubekir'i seçmekte nasıl acele ettilerse,<sup>41</sup> fitne çıkıp ortalık karışmadan bir an önce mümkün olan en kısa sürede devlet başkanını seçmek gerekir.

### 3.4. Halife/İmamın Görevleri, Hakları ve Görev Süresi

Her kelam alimi, kendi döneminde bulunan işleri esas alarak devlet başkanının yapması gereken görevleri sıralamıştır. İslâm âlimlerinin devlet başkanına yükledikleri görevlerin bir kısmını şöyle özetlemek mümkündür. Bunlar, dini, ülkeyi, malı, nefsi korumak, adaleti sağlamak, memurların görevlendirilmesi, ibadetlerin ifasına ortam hazırlamak, emniyeti temin, kamu hizmetlerini kontrol edilmektir.<sup>42</sup>

Kelam alimleri, halifenin ümmetten işlerini elden geldiğince yerine getirebilmesi için ona itaat edilmesinin, ona destek olunmasının, kendisi ve ailesini geçimi için bir maaş verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>43</sup>

Halifenin görev süresinin ne olduğu konusunda bir nassın bulunmaması bu konuda alimlerin çeşitli ölçüler ortaya koyması ve bu ölçülerin de örfe göre değişmesine neden olmuştur. Devlet başkanı ya da halifenin görevinin nelerle sonuçlanacağı yine alimler tarafından örfe göre belirlenmeye çalışılmıştır. Bunlar, ölüm, istifa ve görevinin sonlandırılmasını gerektirecek herhangi bir nedenden dolayı azledilmesidir. Azle sebep olacak durumlar konusun da ittifak olmasa da bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Çok az sayıda da olsa Ehl-i Sünnetten bazı alimler, küfre sebep sayılmasa da fıskın (büyük günah işlemek veya küçük günahlarda ısrar etmek) da azli gerektireceğini zikretmişlerdir. Mesela İbn Hazm, (v.458/1066)'a göre; dini görevlerden birini yapmayan devlet başkanı önce uyarılır, eğer uyarıyı dikkate alırsa göreve

<sup>39</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. M. Basellum, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2005), 3/130.

<sup>40</sup> Gazali, *el-İktisat*, 147; Fahrüddin Muhammed b. Öme er-Razi, *Muhassalü efkari'l-müteğaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-ulemai ve'l-hükemai ve'l-mütetekellimin*, (Mısır: ts.), 240.

<sup>41</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan (İstanbul: 1968), 167.

<sup>42</sup> Osman Oral, "Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları" *Ekev Akademi Dergisi*, 62 (Bahar, 2015), 379-402.

<sup>43</sup> Oral, "Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları", 379-402.



devam eder yoksa görevden alınır.<sup>44</sup> Çünkü Allah, “iyilik ve takva konusunda yardımlaşın, kötülük ve taşkınlıkta yardımlaşmayın”, buyurur.<sup>45</sup> Buna rağmen Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğu “fasık imamın arkasında namaz caizdir” vecizesiyle fasık imamın azledilemeyeceğine işaret etmişlerdir. Asıl fesih gerektiren durum ise halifenin temyiz kabiliyetini, aklî dengesini, sağlığını kaybetmesi ve herhangi bir sebeple halkın işlerini yürütemez olması durumunda gerçekleşir.<sup>46</sup>

Bâkılânî (v.403/1012)'ye göre, küfür, namazı terk, zulüm, haksızlık, kıtal suçu, hak ihlali, görevi ihmal, aklı kaybetme, sağırlık, konuşamama, devlet işlerini yapmaya engel hastalığı olması ve devlete zarar verecek kadar süre esir düşmesi halinde devlet başkanının görevine son verilebilir.<sup>47</sup>

Gazali (v.505/1111) ise, zalim Sultanın görevden çekilmesinin gerektiğini, bunun da ya görevinden kendisinin çekilmesi ya da görevinden uzaklaştırılması şeklinde olabileceğini belirtir.<sup>48</sup>

Şehristânî'ye (v.548/1153) göre, “cehaleti, sapkınlığı, zulmü ve inkarı zuhur ederse ya görevinden kendi çekilir, ya da insanlar onu görevinden uzaklaştırır.<sup>49</sup>

Ehl-i sünnet alimleri görevi engelleyecek ve hukuku ihlal edecek durumlarda halifenin görevden ayrılmasını gerekli görmektedir. Onlar için önemli olan ümmetin güvenliği sağlanması ve dinin yani hukukun korunmasıdır.

#### 4. Molla Halil'in İmâmet /Hilâfet Anlayışı

Önceki dönem âlimleri gibi Molla Halil de imamet/hilafet konusuna büyük ehemmiyet vermiştir. Bu konuda akaide dair yazdığı hem Nehcü'l-Enam hem de Te'sisü Kavaidi'l-Akaid adlı eserlerinde geniş bilgi vermiştir. Ona göre dinin muhafazası, mazlumlara yardımcı olunması, adaletin sağlanması ve Müslümanların idarede belirleyici olması gibi temel ödevlerin gerçekleştirilmesi için bir imamın/halifenin seçilmesi farzdır.

Molla Halil'e göre ilk dört halifeden hiçbirinin hilafeti konusunda kat'i nas (ayet veya mütevatir hadis) bulunmamaktadır. Bu münasebetle Hz. Ebu Bekir'in dahi hilafetini inkâr etmek veya Hz. Ali'nin hilafetini inkâr etmek

<sup>44</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitâbü'l-fasl, fi'l-müel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk. Muhammed Nasr Umeyre, (b.y. ts.), 4/176.

<sup>45</sup> Maide, 5/2.

<sup>46</sup> Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, 185.

<sup>47</sup> Kâdî Ebû Bekir Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü temhidi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. Richard J. Mc. Carthy S. J. (Beyrut: 1987), 478-479.

<sup>48</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: 1989), 2/52.

<sup>49</sup> Oral, “Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları”, 379-402.



insanı küfre götürmez. Ancak Bekriye fırkasına göre Hz. Ebubekir'in, Şia'ya göre ise Hz. Ali'nin hilafeti hakkında nas bulunduğundan, bunların hilafetini inkâr eden kimse küfre girmiş sayılır.<sup>50</sup>

Molla Halil'e göre İmam'ın varlığı farzdır. İmam yoksa bütün Müslümanlar bu noktada sorumludurlar. Ancak birilerinin imamı seçmesi halinde bu farziyet diğer Müslümanlardan da düşmüş olur.

Molla Halil'e göre imamın seçilmesi vaciptir. Bu vucubiyet, ümmetin icma ile gerçekleşmiştir. Nitekim Kur'an'da bu konuda açık bir ayet bulunmamaktadır. Ancak İslam ümmeti bunun vacip olduğu hususunda icma etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim zamanın imamını tanımadan ölürse cahiliye ölümü üzerine ölmüş olur."<sup>51</sup> Bu hadise göre imamın seçilmesi vaciptir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında ashabın ilk işi halifeyi belirlemek olmuştur. Bu durumda onların halifeyi belirleme işini peygamberimizin defin işinden daha acil gördükleri anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

Molla Halil'e göre hiç kimsenin hilafeti hakkında nas yoktur. Hz. Ebubekir ve Hz. Ali de buna dâhildir. Ancak Taftazânî'ye göre dört halifenin hilafeti sabittir ve bütün ümmetin bunlara sırasıyla ittiba etmesi vaciptir. Bu konu hiçbir şekilde hilaf ve tartışma kabul etmez. Bize göre Taftâzanî'nin buradaki sübutundan maksat ümmetin icmaıdır. Molla Halil'in nas'tan kast ettiği ise ayet ve mütevatir hadistir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre ise imam/halife seçimi vaciptir. İmam, bu dinin genel koruyucusu ve dünyevi idarenin tamamı elinde olan kişidir.<sup>53</sup>

Taftazânî "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin"<sup>54</sup> ayetini imamın seçilmesinin vacip olması hususunda delil olarak zikretmiştir. Ona göre buradaki "Ulu'l-Emr'den" murat imam/halifedir.<sup>55</sup>

İmamlığa aday olmanın şartlarına gelince, Molla Halil imam aday olacak kişinin aşağıdaki şartlara haiz olmasını gerekli görür. Bunlar; Müslüman olmak, Kureyşli olmak, hür olmak, erkek olmak, baliğ olmak, idareden ve siyasetten anlıyor olmak, adil olmak, imamlığa ehil olmak, akıllı olmak,

<sup>50</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 227.

<sup>51</sup> Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî, "Cenaiz", *Sahih-i Müslim*, (İstanbul: 1992), 3/1851.

<sup>52</sup> Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Can (İstanbul: Şefakat Yayıncılık, 2017), 447.

<sup>53</sup> Seyyit Şerif el-Cürcânî, *Şerhul-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1971), 8/377.

<sup>54</sup> en-Nisa, 4/59.

<sup>55</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 476.



cesaretli olmak ve bizzat savaşa katılmış olmak.<sup>56</sup> Bu şartlara ilaveten Seyyid Şerif'e göre imamın müçtehit olması da gerekir.<sup>57</sup>

Molla Halil, bu 10 şartı zikreder. Ona göre imamın Müslüman olması lazım yani gayri müslim biri kesinlikle ve ittifakla imamlığa aday olamaz. Bu şartta ittifak vardır. İmamın Kureyşi olması hususunda ihtilaf vardır. Molla Halil imamın kureyşi olmasının şart olduğunu zikreder ve " İmamlar Kureyştendir"<sup>58</sup> hadisini bu şarta delil olarak zikreder.<sup>59</sup>

Mu'tezile'nin çoğunluğu ve hariciler bu şarta muhalefet etmişlerdir. İmamın Kureyşi olmasının şart olmadığını iddia etmişler ve delil olarak da " Emiriniz aç Habeşli bir kul bile olsa ona itaat ediniz " <sup>60</sup> hadisini delil getirmişlerdir.<sup>61</sup> Bu hadise dayanarak imamın Kureyşli olmasının şart olmadığını söylerler.

Bize göre de imamın Kureyş'ten olması ancak bir tercih sebebi olabilir ama şart değildir. Çünkü Kur'an da Allah, " haberiniz olsun ki Allah yanında en kıymetliniz ve en takvalınızdır,"<sup>62</sup> buyurmaktadır. Burada Allah, üstün olmayı takvaya bağladı, nesepten bahsetmedi.

Molla Halil'e göre imam köle olamaz hür olmalıdır. Bu şartta da ittifak vardır. Çünkü köle sahibine hizmet etmek zorundadır ve bu münasebetle dinin hükümlerini ikame edemez. Molla Halil'e göre kadın da imam olamaz. Çünkü kadının ay hali var, doğum vesaire görevine engel durumları vardır. Ona göre çocuk da halife olamaz. Çünkü çocuk olan kişinin sevk ve idare tecrübesi yoktur ve o bu işi yapamaz.

Molla Halil'e göre imamın idare ve siyasetten anlaması lazımdır. Çünkü bu işten anlamayan biri olursa devleti zarara sokar ve İslam âlemini felakete götürür. Bu konuda ben daha iyi bilirim tartışması olur. Nitekim geçmişte bu konuda pek çok ihtilaf ve tartışma yaşanmıştır.

Molla Halil'e göre İmamın Adil olması şarttır. Yani fasık olmaması gerekir. Ancak seçildikten sonra fasık olursa imamlıktan düşmez. Fakat kadı ve emir fasık olursa kadılığı ve emirliği düşer. Onun imamlığa ehil olmasını gerekli görüp zikrettiği bu maddeler diğer kelim kitaplarında ayrı bir şart olarak zikredilmemiştir.

Molla Halil'e göre halifenin akıllı olması lazımdır. Bu, üzerinde ittifak bulunan bir şarttır. Nitekim akıl sağlığı yerinde olmayan halife olamaz. Çünkü akıl balığ

<sup>56</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 2013) 230.

<sup>57</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* 380.

<sup>58</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: 1416/1995), 3/129

<sup>59</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 231.

<sup>60</sup> Müslim, "Hac", 311.

<sup>61</sup> Taftazânî, Mesud bin Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd* (Beirut: Dâru'l Kütüb ilmiye, 1971), 480.

<sup>62</sup> el-Hucurât, 49/13.





olmayanlar inen mükellef değildir. Ona göre imamın cesaretli olması ve bizzat savaflara katılması lazım olduğuna dair şart tartışmalıdır. Bazı âlimler bizzat savaşa katılmaya da olur demiştir.<sup>63</sup> Önemli olan savaşın sevk ve idaresini yapabilme kabiliyetine sahip olmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu durumda imam bir başkasından savaş konusunda yardım alabilir.

Cumhurbaşkanının milletvekili seçilme yeterliliğine sahip olan adaylar arasından halk tarafından seçilmesine dair şartta<sup>64</sup> (ki bu şartın içinde sabıkasızlık, akli dengenin yerinde olması gibi kayıtlar da vardır.) karşılık halife seçiminde adalet ve akıllı olmak şartı karşılık gelmektedir. Ayrıca bu şart buluş çağına ulaşmayı da içinde barındırmaktadır. Cumhurbaşkanı adayları milletvekilleri arasından olabileceği gibi milletvekili olmayanlar arasından da olabilmektedir. 20 milletvekilinin imzası yoksa 100000 vatandaşın notere başvurmasıyla da Cumhurbaşkanı adayı olunabilmektedir. Halife seçiminde buna karşılık bir şartın olmadığı görülmektedir.<sup>65</sup>

Nasıl ki İslam dinine göre halife seçimi vacip ise bütün devletler kanununda devlet başkanı veya devletin en büyük idarenin adı ne olursa olsun, varlığı bir şart olarak yer almıştır.

#### 4.1. İmamın Seçilme Yöntemi, İdare Şekli, Ona Karşı Savaş

Molla Halil, eserlerinde Halife'nin seçilme yöntemi ile ilgili özel bir açıklamada bulunmamıştır. Sadece ilk dört halifenin seçilme yöntemlerini anlatmıştır. Onun bu anlatımından halifenin seçilme yöntemi konusunda tercihlerinin neler olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Şerhü'l-Akaid'e baktığımızda, orada da halifenin seçilme yöntemi konusunda detaylı bir bilginin olmadığını görürüz.<sup>66</sup>

Molla Halil, Hz. Peygamberin vefatından sonra, Hz. Ebubekir'in Ensar ve Muhacirin önde gelenlerinin tercihi ile seçildiğini, iki sene süren hilafetinin sonlarına doğru, ağır bir hastalık evresinde, artık iyileşemeyeceğini anlayınca da Hz. Osman'ı çağırıp hilafeti Hz. Ömer'e bırakacağı yönünde bir ahit yazdırdığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in ise on yıl süren hilafet süresi sonunda kendisine yapılan bir suikastta ağır yaralanması üzerine kendisinden sonra halifeyi seçme görevini şuraya (6 kişilik meşveret heyetine) bıraktığını ve halifeyi bunların tayin edeceğini vasiyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Onun belirlediği bu şura üyelerinin içlerinden Hz. Osman'ı seçtiklerini ve onun on iki

<sup>63</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/481.

<sup>64</sup> <https://www.azonceoldu.com/gundem/cumhurbaskani-adayi-olma-sartlari-neler-33205> Alıntı tarihi 20.12.2019.

<sup>65</sup> <https://www.azonceoldu.com/gundem/cumhurbaskani-adayi-olma-sartlari-neler-33205> Alıntı tarihi 20.12.2019.

<sup>66</sup> Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 444-460.



sene halifelik yaptıktan sonra şehit edildiğini ve Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra sahabenin ileri gelenlerinin bir araya gelerek Hz. Ali'yi seçtiklerini ve onun da altı sene halifelik yaptıktan sonra şehit edildiğini, yerine ölmeden önce oğlu Hz. Hasan'ı halife bıraktığını ve Hz. Hasan'ın 6 ay halifelik yaptıktan sonra Muaviye lehine hilafetten feragat ettiğini anlatarak halifenin seçilme yöntemlerine işaret etmiştir.<sup>67</sup>

Molla Halil'in bu açıklamasından, Hz. Peygamber'in bir hadisinde "Benden sonra hilafet otuz yıldır sonra ısırıcı bir meliklik olacak"<sup>68</sup> rivayetini ölçü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira ilk dört halifenin görev sürelerine Hz. Hasan'ın 6 aylık hilafet süresini ilave edilmekle bu otuz yılın tamamlandığı görülmektedir.

Diğer bazı akait kitaplarında ise bu ilk dört halife seçimlerine dair yöntemlerin daha detaylı anlatıldığı ve bunlardan iki yöntemin öne çıktığı görülmektedir. Konuyu işleyen kitaplarda genellikle bu iki yöntem üzerinde durulmaktadır.

1. Devletin Ehl'ü-Hall ve'l-Akd heyetinin belirlediği bir halife tarafından yönetilmesidir. Bu yöntem ile toplumun gerek dini gerek sosyal ve gerekse ekonomi alanında seçilmiş yetkin temsilcilerinin bir araya gelerek halifeyi seçmeleri hedeflenmiştir.<sup>69</sup>

Burada kısaca önce toplum içinden Ehlü'l- Hall ve'l-Akd olmaya layık kişiler seçilecek ve daha sonra da bu kişiler halifeyi seçecekler. Anlaşılan o ki önce idare ehli (liyakat meclisi) seçilecek ve sonra bu meclis de kendi içinden yukarıda bahsettiğimiz şartlara haiz adaylardan birini halife seçecektir. Bu yöntemde bütün vatandaşların halifenin seçiminde oy kullanması söz konusu değildir. Ayrıca bu yöntemde salt çoğunluk yeterlidir. Molla Halil'in daha önce verdiğimiz ilk dört halifeden üçünün Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın seçimleri bu yöntemle gerçekleşmiştir.

Bu yöntem Türkiye'nin eski parlamenter sisteminin bir benzeri gibidir. Çünkü o sistemde de önce parlamento (milletvekilleri) seçilirdi ve sonra parlamento kendi içinden veya dışarıdan Cumhurbaşkanlığı şartlarına haiz birini seçerdi. Bütün vatandaşlar cumhurbaşkanı seçiminde doğrudan oy kullanmazdı. Sadece Milletvekilleri oy kullanırdı. Şimdiki sistemde bütün vatandaşlar Cumhurbaşkanlığı seçiminde doğrudan oy kullanmaktalar.<sup>70</sup>

2. Bu yöntemde halife, mevcut halifenin kendisi hayatta iken hilafet şartlarına haiz birini kendine halef tayin etmesiyle gerçekleşir. Hz. Ömer'in, Hz. Ebu

<sup>67</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 226.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/220-221.

<sup>69</sup> el-Koği, *Rehber-i Avâm*, 22-23.

<sup>70</sup> [https://tcgb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev\\_yetki/](https://tcgb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev_yetki/) (alıntı tarihi. 22.12.2019.)



Bekir tarafından ve Hz. Hasan'ın Hz. Ali tarafından halife seçilmesi bu yöntemle olmuştur.<sup>71</sup>

Taftazanî, Şerhü'l-Makâsîd'da, imamın seçilme yöntemlerini maddeler halinde açıklamış ve bu iki yönetime ilaveten üçüncü bir yöntem daha eklemiştir. Buna göre, mevcut halife ölürse ve halifelik şartlarına haiz biri seçimsiz olarak yönetimi ele geçirirse, bunun da halifeliği kabul edilir.<sup>72</sup> Seyyid Şerif ise sadece birinci yöntemi zikretmiş, ikinci yöntemi de birincinin içinde ele almıştır. Ona göre hayattaki halifenin kendinden sonraki kişiyi tayin etmesi kendisini seçen halkın vekâletinde bir seçimdir.<sup>73</sup>

Araştırmamızda imamın seçildikten sonraki idare şekli ile ilgili kaynaklarda maddeler halinde açıklanmış bir bilgiye rastlamadık. Ancak yapılan genel açıklamalardan idare şeklinin nasıl olması gerektiğine dair birtakım bilgilere ulaşılmaktadır. Geleneksel anlayışta halifenin yasalar karşısında bir dokunulmazlığı yoktur. Halife de diğer vatandaşlar gibi yaptığı işlerden ve uygulamalardan dolayı mahkemeye hesap vermektedir. Nitekim tarihte kimi zamanlarda bazı halifelerin de kadınların önünde yargılandıkları görülmüştür. Bu anlayışa göre halife tüm bürokratlarını ve bakanlarını tek başına belirler. Ancak seçtiği kişilerin ilgili görevlerin şartlarına haiz olması gerekli görülmüştür. Aksi halde bunlara itiraz edilebilir. Halifenin idare şekli, "Müslümanların dinleri ve dünyaları için en iyiyi yapmak" olarak tanımlanmıştır.<sup>74</sup>

Molla Halil, halifenin görevini ise şöyle tanımlamıştır: İmamın görevleri; dini korumak, mazlumlara yardımcı olmak,<sup>75</sup> devleti dış güçlerden korumak, zekâtları toplamak, insanlar arasındaki husumetleri bitirmek, ordunun ihtiyaçlarını karşılamak, cuma ve bayram namazlarını kıldırmak, nitekim halife cuma ve bayram namazlarında imamlık yaptığı için kendisine imam denmiştir. Ganimetleri paylaşmak ve yetimleri evlendirmek de halifenin görevlerindedir.<sup>76</sup>

Bu görevlerden anladığımız kadarıyla, halife, bütün kararlarında belirlenmiş olan şeriat kanunları dâhilinde tek yetkilidir. Yani devleti tek başına idare eder. Dini kanunları değiştiremez. Bütün kanunları dini kurullarla idare etmek zorundadır. Tek başına kanun yapamaz. Halife her konuda meclise danışmak

<sup>71</sup> el-Koği, *Rehber-i Avam*, 22-23.

<sup>72</sup> Taftazanî, *Şerhul Makâsîd*, 3/476.

<sup>73</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* 8/3883-3385.

<sup>74</sup> el-Koği, *Rehber-i Avâm*, 22.

<sup>75</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm* (İhsan Yayınları, Tarihsiz), 22.

<sup>76</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 230.



zorundadır. Çünkü Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “Onlar Rablerinin çağrısına uyarlar ve namazı dosdoğru kılarlar. Aralarındaki işlerini istişare ederek yürütürler. Kendilerine verdiğimiz rızıklardan da Allah yolunda harcarlar.”<sup>77</sup> Bir diğer ayette ise, “Allah'ın bir rahmeti olarak sen onlara yumuşak davrandın. Eğer katı kalpli ve kırıcı olsaydın etrafından dağılır giderlerdi. Sen onları affet, onlar için istiğfar et ve iş konusunda onlarla istişare yap! (İstişare sonunda) bir işe azmettiğinde Allah'a tevekkül et! Muhakkak ki Allah tevekkül edenleri sever.”<sup>78</sup>

Bu ayetler halifenin meclise danışmak zorunda olduğunu bildiriyor. Bununla birlikte nihai kararı meclis değil halife verir. Ancak halife asla şeriatın dışına çıkamaz ve her zaman yargılana bilir.

Molla Halil halifenin görev süresi konusunda belli bir tespitte bulunmamıştır. Yine halifenin halka zulüm etse bile kendisine isyan edilemeyeceğini, bu durumda bile hilafet görevinin devam edeceğini ifade etmiştir. Ona göre halife iş göremez bir hale düşmedikçe veya kendisi istifa etmedikçe hilafeti ömür boyu devam eder.<sup>79</sup> Nitekim ilk dört halife örneğine baktığımızda Hz. Ebu Bekir hastalıktan iş göremez bir hale düşünceye kadar hilafete devam etmiştir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ise şehit oluncaya kadar hilafet görevlerine devam etmişlerdir. Dört Halife döneminin devamı sayılan Hz. Hasan ise büyük bir fitnenin yaşanmaması adına hilafet makamından istifa etmiştir. Demek ki büyük bir fitnenin yaşanmaması için halife görevini bırakabilir ve hilafeti bir başkasına devredebilir. Biz buradan halifenin görev süresinin ömür boyu sürdüğü sonucunu anlamaktayız. Halife günah işlese de o makamdan düşmez, ama kadı, emir, veli ve vasi fasık olsalar makamdan anında düşerler. Ancak Mutezile'ye göre, imam halka zulmederse o da makamından düşer.<sup>80</sup>

İmamın imamlık görevinden düşmemesinin sebebi ise, imamın yokluğunun toplumda büyük karışıklığa sebebiyet vermesi olarak izah edilmiştir. İmamı, günah işledi diye makamından indirmeye kalkışmak da çok büyük bir fitne ve iç kargaşaya sebebiyet verebilir. İşte bu tür sebeplerden dolayı, Ehli Sünnet alimlerinin çoğunluğu imamın nasihatle hatalarından dönmesi için uğraşmanın doğru olduğu kanaatindedirler. Bizim ülkemizde ise anayasada devlet başkanlığı süresi 5 yıl ile sınırlandırılmış ve bir kişinin en fazla iki kez seçilebileceği kayıt altına alınmıştır.<sup>81</sup>

Molla Halil'e göre imam zalim bile olsa ona karşı savaşılmaz. Ancak kâfir olması durumunda ancak ona karşı savaşılar.<sup>82</sup> İmam inkılap ve darbe yoluyla

<sup>77</sup> eş-Şura, 42/38.

<sup>78</sup> Al-i İmran, 2/159.

<sup>79</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 231.

<sup>80</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 231.

<sup>81</sup> [https://tcgb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev\\_yetki/](https://tcgb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev_yetki/) (alıntı tarihi. 22.12.2019.)

<sup>82</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm*, 23.



bile hilafete gelmiş olsa, yine de Ehli Sünnet alimlerinin çoğuna göre onunla savaşılmaz ve artık ona itaat edilir. Ancak bunun bir şartı vardır: O da hilafet makamında karar kılıp yerine tam oturduktan sonra. Ama daha darbeye teşebbüs halinde ise veya darbe daha tam olarak kabul edilmişse o zaman karşı çıkılır ve Ona itaat edilmez. İmam kâfir ise ona karşı çıkmak vaciptir. Nitekim Hz. Hüseyin ve İbni Zübeyir'in Yezid'e karşı çıkmalarının sebebi de kendilerine göre Yezid'in kâfir olmasıydı. İmam Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir.<sup>83</sup> İmam insanı küfre götürecek işleri emrederse kâfir olur ve bu durumda onu azletmek vacip olur. Bazı âlimlere göre fasık imam da azledilir.<sup>84</sup>

Kadı İyaz göre; kâfir imamın azledilmesi gerekir. Aynı şekilde namazı yasaklayan ve bidat ehli olan imam da Malikilerin Cumhuruna göre imamlık makamından düşer onu azletmeye güç varsa derhal azledilmesi gerekir. Kadı İyaz'a göre ise bidat ehli imamın azledilmesi vacip değildir.<sup>85</sup>

İmama karşı savaşma konusu ise ihtilafıdır. Çoğunluğa göre bidat ve zulüm ehli imama karşı savaşılmaz. Bir imam bu günahlardan dolayı makamdan düşmez. Ancak bazılarında göre imamlık makamından düşer ve azledilmesi gerekir. Ancak kâfir imam her halükârda azledilmesi gerektiği hususunda ittifak vardır. Halife, gözünü ve kulağını kaybederse hilafetten düşer. Çünkü bu durumda sağır ve kör bir kişinin mükellef olamayacağından halife seçilmesi imkânsız olur.

### Sonuç

İslam dini, Müslüman toplumlar için bir halife/imamın varlığını her zaman için gerekli görmüştür. Molla Halil bir halife adayında olması gereken 10 şart tespit etmiştir. Bunlar Müslüman olmak, akıllı olmak, buluş çağına gelmiş olmak, erkek olmak, Kureyş kabilesinden olmak, hür olmak, adil olmak, mükellef olmak, siyaset ve idareden anlayan biri olmak, cesaretli olmak. Bu şartları taşıyan kişi ancak Ehl'ü-Hall ve'l-Akd (memleketin seçilmiş, âlimleri, tüccarları, siyasetçileri) tarafından seçilir. Mevcut halife ölmeden önce yerine Veliyyü'l-Ahd tayin eder. Ona göre halife bu iki yöntemden biri ile seçilir. Ya da ihtilal yaparak kişi halife olur. Ona göre, halife günah işlemekle makamından düşmez. Malikilere göre bidat ehli halife makamından düşer. İmam küfre düşerse azledilmesi vaciptir. Halife seçildikten sonra tıbben iş göremez olmadığı müddetçe ölünceye kadar hilafeti devam eder. Halife hangi yöntemle iktidara gelirse gelsin, bu ihtilalle bile olsa, hilafeti tam yerine

<sup>83</sup> İbni Hacer el-Heytemî, *Havaşi Şerhü'l-İrşâd*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye), 2/295.

<sup>84</sup> İbrahim Bâcurî, *Tuhfetü'l-Mürîd* (Seyda Yayınları, ts.), 141.

<sup>85</sup> Abdül Hamit Şervânî, *Haşiyetü's-Şiroani ala Tuhfetü'l-Minhaç* (Beyrut: Darü'l-Fikir, 2000), 9/75.



oturduktan sonra yine ona itaat etmek lazımdır. Halife idare ve yönetimde şura meclisine danışır ancak son kararı kendisi verir. Halifenin dokunulmazlığı yoktur. Her zaman yaptıklarından dolayı mahkeme tarafın davet edildiğinde huzura gelmesi gerekir. Halife çok önemli bir sebep yokken âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre görevinden istifa edemez. Görüldüğü üzere Molla Halil kendinden önceki sünni kelamcılarının anlayışlarına bağlı kalmış, yorumlarını bu anlayış üzerine bina etmiştir.

### Kaynakça / Reference

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 50 Cilt. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: 1416/1995.
- Akot. Bülent. "Molla Halil es-Siirdî Ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/47 (Aralık. 2016). 1005-1019.
- Atalay. Ömer. *Süirt Tarihi*. İstanbul: Çeltut Matbaası. 1946.
- Aydınli. Osman. "Mu'tezile'nin İmamiyet Nazariyesi". *Dini Araştırmalar*. 3/7. (2000). 154-172.
- Bâcurî. İbrahim. *Tuhfetül Mürît*. Seyda Yayınları. ts.
- Bakillânî. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Temhûd* nşr. R. J. Mc. Carthy. Beyrut: 1957.
- Baktır. Mehmet. *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: İlahiyat Yayınları. 2007. 112-119.
- Baktır. Mehmet. "Cahız'a Göre Hilafet" *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sivas: 2012. 16/2. 89-91.
- Balıkçı. Şakire Celik. "Mardin'de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mitik Temellerinden Günümüz İşlevlerine". *Folklor/Edebiyat*. 4 (2019). 25-100.
- Bardakoğlu. Ali vd.. *İslami Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları. 1997.
- Casim Avcı. "Hilafet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17 (İstanbul: 1998). 546-553.
- Cürcâni. Seyyit Şerif. *Şerhul-Mevakîf*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Dalkılıç. Mehmet. "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*". Muş: 2013.
- Eş'arî. Ebû'l-Hasan. *Kitabül'Lüma'fi'r Red ala ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*. Mısır: Matbaatü Mısır. 1954.
- Fayda. Mustafa. "Emîrül-Mü'minîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11 (İstanbul: TDV. Yayınları. 1995). 156-157.



- Fıġlalı. E. Ruhi. *Çaġımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*. İstanbul: 1990.
- Gazzâlî. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat. 2004.
- Gazzâlî. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroġlu. İstanbul: 1989.
- Gökçe. Cüneyt. "Molla Halil es-Si'irdî. Hayatı. Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseriyle Sınırlı)". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/34 (2015). 60-75.
- <https://www.azonceoldu.com/gundem/cumhurbaskani-adayi-olma-sartlari-neler-33205>. Erişim. 25.12.2019.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Z. Kadiri Ugan. İstanbul: 1968.
- İbn Hazm. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbü'l-Fasl. fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Nasr Umeyre. by. ts.
- İbni Hacer. el-Heytemi. *Havaşî Şerhü'l-İrşad*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. ts.
- Kazan. Faruk. *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Diyarbakır: 2013.
- Koġi. Ahmet Hilmi. *Rehber-i Avam*. İhsan Yayınları. Tarihsiz.
- Komisyon. el-Müncid fi'l-Luġati ve'l-A'lam. Beyrut: 2008.
- Komisyon. Kur'an Yolu Tefsiri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2017.
- Mâtürîdî. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. M. Basellium. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye. 2005.
- Mâverdî. Ebul- Hasan Habib. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Bedir yayınları. ts.
- Memduhoġlu. Adnan. "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülahazalar". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 7/14 (Aralık. 2019). 608-638.
- Molla Halil. Nehcü'l-Enam. İhsan Yayınları. ts.
- Molla Halil. Tesisü Kavaidi'l-Akaid. Thk. Vecihi Sönmez. İstanbul: Nubihar yayınları. 2013.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. nşr. M. F. Abdalbaki. İstanbul: 1992.
- Oral. Osman. "Kelâm Ekollerine Göre Halife/Devlet Başkanı'nın Görevleri ve Hakları". *Ekev Akademi Dergisi*. 62 (2015). 379-402.



- Öz. Mustafa. Avni İlhan. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22 (İstanbul: TDV. Yayınları. 2000). 201-203.
- Özaydın. Abdülkerim. "Nizamiye Medreseleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33. (İstanbul: TDV. Yayınları. 2007). 188-191.
- Özcan. Abdullah "Molla Halil Kitaplığı: Eserleri ve İlgili Çalışmalar. Molla Halil es-Si'irdî Hayatı. Eserleri ve İlmi Kişiliği". *Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*. I/67. İstanbul: Beyan Yayınları. 2019.
- Pakiş. Ömer. *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 1996.
- Sevgili. Şeyh Fudayl. *Menakıbu'l-Validi'l-Üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-Ced eş-Şeyh Abdulkahhar*. Zokayt Medresesi Kütüphanesi. Ns. 1400/1980.
- T.C. CB. [https://tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev\\_yetki/](https://tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev_yetki/)  
[https://tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev\\_yetki/](https://tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/gorev_yetki/)
- Taftazânî. Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makasid*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Taftazânî. Mesud bin ömer. *Şerhul Akaid*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Şefakat Yayıncılık. 2017.
- Topaloğlu. Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yay. 1985.







**Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi**  
**Turkey Journal of Theological Studies**  
**[Tiad-2017]**

**[Tiad], 2021,5 (1): 234-246**

**Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserdeki  
Züfer B. Hüzeyl Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e Nispet  
Edilen Görüşlerin Tahkiki**

Verification of the Opinions Attributed to Zufar Ibn Hudhayl, Abu Yusuf And Imam Muhammad in the Book Named Bidayatü'l-Mujtahid Wa Nihayatü'l-Muqtashid

**Salih GÜNER**

**Araştırma Görevlisi, EBYÜ İlahiyat Fakültesi**

**Research Assistant, EBYU, Theology Faculty**

**salih.guner@erzincan.edu.tr**

**Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-8333-963X>**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / ArticleTypes** : Araştırma Makalesi / ResearchArticle  
**Geliş Tarihi / Received** : 03.05.2021  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 18.06.2021  
**Yayın Tarihi / Published** : 24.06.2021  
**Yayın Sezonu** : Haziran  
**PubDateSeason** : June

**Atıf/Cite as:** Güner, Salih. "Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserdeki Züfer B. Hüzeyl Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüşlerin Tahkiki". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5/1 (Haziran 2021): 234-246.

**İntihal /Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / Thisarticle has beenreviewedby at leasttworefereesandscannedvia a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/tiad>

**Copyright** © Publishedby Mustafa YİĞİTOĞLU- KarabukUniversity, Faculty of Theology, Karabuk, 78050 Turkey. Allrightsreserved.

## Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid Adlı Eserdeki Züfer B. Hüzeyl Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüşlerin Tahkiki

### Özet

İslam hukuk tarihinde ilm-i hilâf, önemli bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfları konu edinen ilim dalı olarak tanımladığımız ilm-i hilâfa dair en önemli kaynaklardan birisi şüphesiz İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı eseridir. İbn Rüşd'ün, eserinde, dört mezhebin görüşlerini ele alması ve birçok âlimin görüşlerine değinmesi ve dahası mezheplerin ana kaynaklarının üretildiği coğrafyadan uzakta yaşaması, yaptığı nakillerin sahihliği problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple makalede, *Bidâyetü'l-müçtehid*'deki Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait olan görüşler konu edinmiştir. Bu bağlamda eserde, üç Hanefî imama ait 76 görüş bulunduğu tespiti yapılmış olup İbn Rüşd tarafından 4 görüşün yanlış nakledilmiş olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Züfer, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Bidâyetü'l-müçtehid ve Nihâyetü'l-muktesid

## Verification of the Opinions Attributed to Zufar Ibn Hudhayl, Abu Yusuf And Imam Muhammad in the Book Named Bidayatü'l-Mujtahid Wa Nihayatü'l-Muqtashid

### Abstract

In the history of Islamic law, the field of 'Ilm al-Khilâf/Legal Controversy appears as an important genre. One of the most important sources about 'Ilm al-Khilâf/ Legal Controversy, which we define as a branch of science that deals with the controversies between fiqh sects, is undoubtedly Ibn Rushd's work titled Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid. Ibn Rushd's dealing with the views of four madhhabs in his work, mentioning the views of many scholars, and moreover, his living far from the geography where the main sources of the sects are produced, cause the problem of the authenticity of his transmissions.

This artical discusses the opinions of Zufar Ibn Hudhayl, Abu Yusuf and Imam Muhammad in the Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid. In this context, it has been found out that there are 76 opinions of three Hanafi imams in the work, and it has been concluded that four of these opinions may have been misnarrated by Ibn Rushd.

**Keywords:** Ibn Rushd, Zufar, Abu Yusuf, Imam Muhammad, Bidayatu'l-Mujtahid Wa Nihayatu'l-Muqtashid.



## Giriş

Vahyin başlangıcından sona erişine kadar Hz Peygamber, müminlere vahyi hem ulaştırıran hem de açıklayan konumdaydı. Hz. Peygamberin, vahyin hem ulaştırıcısı hem de açıklayıcı konumda olması ihtilâfların en az düzeyde gerçekleşmesine sebep oluyordu. Zaman zaman sahabe arasında ihtilâflar vukû bulsa bile konunun Hz Peygambere aksettirilmesinin akabinde görüş ayrılıkları önemli boyuta ulaşmıyordu.

Hz Peygamberin vefatından sonra sahabe arasında gerçekleşen ihtilâflar ve bunun yanı sıra sahabenin çeşitli şehir merkezlerine giderek buralarda ilim halkaları oluşturmaları ve beraberinde görüşlerini de bu merkezlerde yaymaları, İslam dünyasındaki ilmî ihtilâfların meydana gelmesindeki ana sebeplerden birisidir. Tabi zaman içerisinde İslam dünyasının gelişmesi-genişlemesi ve farklı topraklara yayılmasıyla birlikte bu ihtilâfların daha da arttığını ifade etmemiz mümkündür. Bu ihtilâfların en önemli neticelerinden birisi farklı mezheplerin ortaya çıkmasıdır.

İslâm fıkıh tarihinde ilm-i hilâf veya hilâfiyât ilminin, bir mezhep mensubunun, farklı mezheplerin delillerini ele almak ve değerlendirmek maksadı üzerine ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Hanefî mezhebinde hilâf ilminin kurucu figürü olarak Debûsî<sup>1</sup> zikredilmekle birlikte ondan daha önce de bu ilmin izlerini bulmak mümkündür. Nitekim İmam Muhammed'in *el-Hucce Alâ Ehli'l-Medîne* eseri ile Ebû Yusuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla* eserlerini Hanefî mezhebi açısından bu alana dair ilk eserler olarak görmek mümkündür. İncelemeye çalıştığımız *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı eseri de bu kapsamda değerlendirebiliriz. Nitekim İbn Rüşd bu eserinde, farklı mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini ele almış, değerlendirmiş ve dayanaklarını zikretmiştir. Hatta zaman zaman şâz görüşlerden bile bahsederek onların delillerini de incelemiştir. İbn Rüşd'ün bu kadar farklı mezhep ve âlimin görüşlerini ele alması doğal olarak rivayet ettiği görüşlerdeki doğruluk payının ne olduğunu akla getirmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın, İbn Rüşd'ün; Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet ettiği görüşlerin

<sup>1</sup> Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 17/532.



sahihliğini araştırma çerçevesinde olacağını ifade etmemiz mümkündür.

*Bidâyetü'l-Müçtehid'* de yaptığımız tahkikte Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait toplamda 76 görüş incelenmiştir. İncelediğimiz 76 görüş arasından 4 tanesinin hatalı nispet olabileceğinin tespiti yapılmıştır. Aşağıdaki bölümde hatalı nispet olarak tespit ettiğimiz 4 görüşü ele alacağız ve Hanefî mezhebi açısından değerlendirmelerde bulunacağız.

## **Züfer B. Hüzeyl, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Hatalı Görüşler ve Değerlendirilmesi**

### **1. Öğle Namazının Son Vakti**

#### **1.1. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki**

İbn Rüşd, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a, "Bir şeyin gölgesi kendisinin bir misli olunca öğle namazının vakti sona erer; ancak ikinci namazının vakti, gölge iki misli olunca başlar. Gölge boyunun bir misli ve iki misli olduğu zaman aralığı ise ne öğle ne de ikinci namazının vaktidir", şeklinde bir görüş nispet etmektedir.<sup>2</sup>

Hanefî mezhebinin furûya dair kaynaklarına baktığımızda İbn Rüşd'ün, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet ettiği bu görüşe rastlamıyoruz. Nitekim Hanefî âlimlerin eserlerinde geçtiği üzere Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre öğle namazının son vakti, her şeyin gölgesi bir misli olduğunda sona erer ve bu vakit aynı zamanda ikinci namazının da başlangıcı olarak kabul edilir.<sup>3</sup>

İbn Rüşd'ün, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e bu şekilde bir görüş nispet ederek hatalı bir tespit yaptığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim İbn Rüşd'ün, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet etmiş olduğu bu görüş, Hanefî eserlerde genellikle Ebû Hanife'ye ait olarak

<sup>2</sup> İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 90.

<sup>3</sup> Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, (Edt. Prof Dr. Mustafa Cevat Akşit), *Kitâbü'l-Mebsût*, (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/253; Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/561; Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007),1/38; İbn-i Mâze el-Buhari, Burhânuddin Ebi'l-meâlî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004) 1/273, 274.



zikredilmektedir. Başvurduğumuz Hanefî eserlerde zikredilen bu görüş, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesine rağmen hiçbir şekilde Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet edilmemiştir. Nitekim yine tespit edebildiğimiz kadarıyla bir rivayete göre, bu görüşü Ebû Hanife'den, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed nakletmişlerdir; ancak Ebû Hanife'den naklettikleri bu görüşe katılıp katılmadıklarını ise ifade etmemişlerdir.<sup>4</sup> İbn Rüşd'ün, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in, Ebû Hanîfe'den yaptıkları bu rivayet sebebiyle onların da aynı görüşü paylaştığını zannetmiş olması muhtemeldir.

## 1.2. Hanefî Mezhebi Açısından Konunun İncelenmesi

Hanefî furû eserlerine baktığımızda âlimlerin, öğle namazının başlangıç vakti hakkında hemfikir olduklarını görürüz. Ancak bazı âlimlerin gölgenin, ayakkabı bağı kadar olması birlikte vaktin gireceğine dair görüşü bulunmaktadır.<sup>5</sup> Mezhep içerisinde bu şekilde bir ihtilâfın bulunması, Hz. Peygamberden rivayet edilen "Cebrail, bana öğle namazını birinci gün, gölge ayakkabı bağı kadar olduğu zaman kıldırdı"<sup>6</sup> hadisine dayanmaktadır. Konu ile ilgili çoğunluğu teşkil eden Hanefî ashabının delili ise İsrâ suresinin 78. ayetindeki "لِذُلُوكِ الشَّمْسِ" kelimesidir ki, güneşin batıya meyletmesi anlamına gelmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre öğle namazının başlangıç vakti, güneşin batıya meyletmesiyle birlikte başlamakta ve vaktin girmesi için "gölgenin ayakkabı bağı kadar olması" gibi bir kayıt bulunmamaktadır.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere öğle namazının son vaktiyle ilgili ise Hanefî ashabı arasında ihtilâf bulunmaktadır. Konu ile ilgili Ebû Hanife'ye dayandırılan iki rivayet bulunmaktadır. Nakledilen bir rivayete göre Ebû Hanife, "Bir şeyin gölgesi kendisinin iki misli kadar olduğunda öğle namazının vakti çıkar ve ikinci namazının vakti girer", görüşüne sahiptir. Hanefî eserlerde bu görüşün daha sahih olduğu ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Diğer bir rivayete göre Ebû Hanife "Bir şeyin gölgesi bir misli olduğunda öğle namazının vakti çıkar; ikinci namazının vakti ise gölge iki misli olduğunda girer.", görüşüne sahiptir.<sup>9</sup> Ebû Hanife'nin bu

<sup>4</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1/273, 274; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/561.

<sup>5</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/252.

<sup>6</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2013), "Salât", 2.

<sup>7</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/252, 253.

<sup>8</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1/274.

<sup>9</sup> İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1/273, 274; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/252, 253.



görüşüne göre öğle namazı vakti ile ikindi namazı vaktinin arasında her iki namazın kılınmasının da uygun olmadığı bir vakit bulunmaktadır.

Hanefî eserlere baktığımızda Ebû Hanife'nin, öğle namazının son vakti ile ilgili delil olarak kullandığı hadisleri şu şekilde zikredebiliriz. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Sizinle ehl-i kitabın durumu şu misale benzemektedir: Bir kimse işçi kiralamak istedi ve "Kim benim için sabahtan öğleye kadar bir kırat karşılığında çalışır", dedi. Yahudiler, bu şartla çalışmayı kabul ettiler. Sonra bu adam, "Kim benim için öğle vaktinden ikindi vaktine kadar bir kırat karşılığında çalışır?", dedi. Hıristiyanlar ise bu şartla çalışmayı kabul ettiler. Sonra bu adam, "Kim benim için ikindi vaktinden akşam vaktine kadar iki kırat karşılığında çalışır?", dedi. Bu şartla da siz çalışıyorsunuz. Yahudi ve Hıristiyanlar buna kızdılar ve;

-Biz daha çok çalışıp daha az ücret aldık, dediler. Allah Teâlâ onlara;

-Ben sizin hakkınızdan bir şey eksilttim mi? diye sordu. Onlar da;

-Hayır, dediler. Allah Teâlâ da;

-Bu benim lütfumdür. Bunu dilediğime veririm." buyurdu.<sup>10</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz hadise baktığımızda Müslümanların çalışma zamanının Hıristiyanlardan daha az olduğu görülmektedir. Bu durum, ikindi namazı vaktinin, öğle namazı vaktinden daha az olduğunu göstermektedir. Böyle bir durumun mümkün olabilmesi için de gölge boyunun, eşyanın iki misli olduğu zamana kadar öğle namazı vaktinin devam etmesi gerekmektedir.<sup>11</sup>

Ebû Hanife'nin delil olarak aldığı diğer bir hadis şudur: "Öğle namazını serin vakitte kılın. Çünkü sıcaklığın şiddetli oluşu cehennem şiddetindedir, kaynamasındandır."<sup>12</sup> İfade edildiği üzere Mekke-Medine civarında sıcaklığın en yoğun olduğu zaman, her şeyin gölgesinin bir katı olduğu andadır. Dolayısıyla bu vaktin, öğle namazının son vakti olduğu hususu şüphelidir. Diğer taraftan öğle namazının son vakti hususunda gelen farklı nakiller sebebiyle vaktin sonu hususunda şüphe bulunmaktadır. Bu sebeplere binaen gölge

<sup>10</sup> Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), "Mevâkîtu's-Salât", 18.

<sup>11</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/254; Kâsanî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/565.

<sup>12</sup> Buhari, "Mevâkîtu's-Salât", 9; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), "Salât", 5.



boyunun bir misli olduğu zamanın öğle vaktinin sonu olduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir.<sup>13</sup>

Konu ile ilgili Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise Cebrail'in Peygamber efendimize namaz kıldırıldığı ve namazın vakitlerini öğrettiği rivayeti delil olarak almaktadırlar. Bahsi geçen rivayette Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cebrail, Kâbe'nin yanında iki kez bana namaz kıldırdı. İlk günde, güneş tepe noktasından batıya yönelmesiyle birlikte öğle namazını; her şeyin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda da ikinci namazını kıldırdı. İkinci günde ise; her şeyin gölgesi kendisinin bir misli olduğunda öğle namazını; her şeyin gölgesi kendisinin iki misli olduğunda da ikinci namazını kıldırdı ve dedi ki; bu iki zamanın arası sana ve ümmetine vakittir."<sup>14</sup>

Kâsânî, yukarıda zikrettiğimiz hadisin iki açıdan delil olabileceğini ifade etmiştir. Nitekim hadiste geçtiği üzere Cebrail, ilk günde ikinci namazını her şeyin gölge boyunun bir misli olduğu anda kıldırmıştır. Dolayısıyla bu vakit ikinci namazının başlangıç vaktine işaret olmakla birlikte aynı zamanda zarureten öğle namazının son vaktine işaret eder. Diğer taraftan Cebrail'in ikinci gün kıldırıldığı namazlar vaktin sonunu tayin etmek içindir. İkinci günde ise öğle namazını, gölgenin iki misli olduğu zamana kadar geciktirmemiştir. Bu durum ise öğle namazın vaktinin sonunun gölgenin bir misli olduğu zamana işaret etmektedir.<sup>15</sup>

## 2. Altın ve Gümüşün İki Nisap Miktarı Arasındaki Küsüratının Zekâtı

### 2.1. Züfer b. Hüzeyl'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd, İmam Züfer'in "İki nisap arasındaki fazla olan miktar zekâta tabi değildir", görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd'ün naklettiği üzere Züfer b. Hüzeyl, iki yüz dirhem ile iki yüz otuz dokuz dirhem arasındaki miktarın zekâta tabi olmadığı görüşünü benimsemiştir.<sup>16</sup> Bu ifadeleri açıklamak gerekirse, 200 dirhemde zekâtın kırkta bir olduğunu düşündüğümüzde beş dirhem zekât vermek gerekmektedir; ancak 239 dirheme kadar aradaki miktar zekât hesabına katılmamaktadır.

<sup>13</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/254-255; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/564, 565.

<sup>14</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/38; Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Tirmizi, "Salât", 1.

<sup>15</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/564.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 238.



Hanefî eserlere baktığımızda, İmam Züfer'in "Zekât, malın tamamından gerekir", içtihadını benimsediğine şahit oluyoruz.<sup>17</sup> Buna binaen İbn Rüşd'ün, İmam Züfer'in bu içtihadını hatalı olarak tespit ettiğini ve naklettiğini ifade etmemiz mümkündür.

## 2.2. Hanefî Mezhebi Açısından Konunun İncelenmesi

Zekât ibadetinde nisabı aşan kısma zekâtın gerekli olup olmamasına dair ihtilâfların ortaya çıkmasının sebebinin, Hz. Peygamberden gelen farklı rivayetlere ve sahabenin benimsemiş olduğu farklı görüşlere dayandırabiliriz. Nitekim Ebû Hanife, Hz. Ömer'in sahip olduğu görüşü benimserken, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise İbn Ömer ve Hz. Ali'den nakledilen rivayeti görüş olarak benimsemişlerdir.<sup>18</sup>

Konu ile ilgili Ebû Hanife, Hz. Peygamberden rivayet edilen iki hadisi dikkate almıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'e yazmış olduğu mektupta şöyle buyurmuştur: "Küsurattan bir şey alma."<sup>19</sup> Yine Amr b. Hazm'ın mektubunda bulunan ifadeye göre ise Hz. Peygamber, "Kırk dirhemden daha az olan gümüşte zekât yoktur"<sup>20</sup> buyurmuştur. Ebû Hanife'nin öne sürmüş olduğu diğer bir delil ise küsuratı hesaplamanın zor olduğu, İslam dininin ise zorluk değil kolaylık dini olduğudur. Buna mukabil Hz. Ali'den nakledilen "İki yüz dirhem bulunması durumunda beş dirhem zekât gerekir. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşte bu hesaba göre (kırkta bir) zekât gerekmektedir."<sup>21</sup> rivayetini ise sika olan hiçbir ravi, merfû olarak nakletmemiştir. Rivayetin sonunda bulunan "İki yüz dirhemden fazla olan kısımda hesaba göre zekât vardır" ifadesinin ise Hz. Peygamber (s.a.s)'in mi; yoksa Hz. Ali'nin mi sözü olduğu hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ebû Hanife'ye göre sözün kime ait olduğunun tespiti yapılamaması sebebiyle ortada bir şüphe bulunmaktadır ve bu sebeple Amr b. Hazm'ın rivayeti ile ihticâta bulunmak daha uygundur.<sup>22</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise yukarıda zikretmiş olduğumuz Hz. Ali'den gelen "İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşte bu hesaba göre (kırkta bir) zekât vardır."

<sup>17</sup> Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/102; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/283.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/408, 409.

<sup>19</sup> Darekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 2/474.

<sup>20</sup> Zeylaî, Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 1997), 2/367.

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, "Zekât", 5.

<sup>22</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/284; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 2/409.





rivayetini delil olarak almışlar ve iki nisap arasındaki küsuratın da zekâta tabi olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Mâlik b. Enes, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel ve İbrahim en-Nehâî (v. 96/714) gibi âlimler de bu görüşü benimsemişlerdir. Nitekim bu âlimlerin ifade ettiği üzere nisap miktarını ancak Allah belirlemektedir ve 200 dirhem gümüşe sahip olmakla birlikte nisap miktarı mala sahip olma şartı gerçekleşmektedir. Nisap miktarından daha fazla mala sahip olunması durumunda ise daha fazla zenginlik meydana gelir. Dolayısıyla nisap miktarından fazla olan miktara da oransal olarak zekâtın düşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Sâime olan hayvanlardan, iki nisap arasında kalan kısma zekâtın düşmemesi ise hayvanlara özel bir durumdur. Zira canlı bir varlığı bölmek mümkün değildir.<sup>23</sup>

Züfer b. Hüzeyl ise nimet-şükür denklemi bağlamında bir delile başvurmuştur. Nitekim zekât, malın sahibi olan Allah'a karşı bir şükürdür ve malın tamamı ise nimet kapsamındadır. Dolayısıyla nimetin şükürünü ifa edebilmek için zekât hesaplanırken malın bir kısmını değil tamamını dikkate almak gerekmektedir.<sup>24</sup>

### 3. Süt Akrabalığının Oluşması İçin Emzirme Yaşı

#### 3.1. Züfer b. Hüzeyl'e Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün eserinde naklettiği üzere Züfer b. Hüzeyl, "Süt akrabalığının oluşabilmesi için emzirme müddetinin iki yıl olması gerekir" görüşüne sahiptir.<sup>25</sup>

Hanefî eserlere baktığımızda İbn Rüşd'ün, Züfer'e böyle bir görüş nispet ederek hatalı bir tespitte bulunmuş olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Zira Hanefî âlimler, Züfer'in "Emzirme, üç yıl içerisinde olursa haramlık sabit olur, üç yıldan sonraki emzirmelerde süt akrabalığı oluşmaz." görüşünde olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>26</sup>

#### 3.2. Hanefî Mezhebi Açısından Konunun İncelenmesi

Hanefî imamlar, süt akrabalığının meydana gelebilmesi için emzirme yaşının sınırı hususunda farklı naslar ile ihticâc etmeleri veya nasların

<sup>23</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/283; el-Aynî, Bedreddin, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 3/369; Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Kahire: Dâru'l Hadîs, 2008), 1/166.

<sup>24</sup> Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî, nşr. Tallâf Yusuf, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts), 1/101.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 464.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/76.



yorumunda ihtilâf etmeleri sebebiyle farklı görüşler benimsemişlerdir. Nitekim süt akrabalığının oluşabilmesi için yaş sınırı Ebû Hanife göre otuz ay, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre iki yıl, Züfer'e göre ise üç yıldır. Bu görüşlerin dışında emzirme yaşı üst sınırının on beş veya kırk olduğunu benimseyenler de olmuştur.<sup>27</sup>

Konu ile ilgili Ebû Hanife, Ahkâf suresi 15. ayeti delil olarak almıştır. Allah Teâlâ bu ayette hamilelik ve emzirme müddetini otuz ay olarak belirlemiştir. Ancak Ebû Hanife'ye göre tecrübe ile bilinmektedir ki hamilelik müddeti bu kadar sürmemektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın ayette zikrettiği "otuz ay" emzirme müddeti olmalıdır.<sup>28</sup>

Ebû Hanife'nin ihticâc ettiği bir diğer delil, Bakara suresi 233. ayettir. Nitekim bu ayetteki "Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur." (Bakara 2/233) ifadesi anne-babanın karşılıklı istişare sonucunda iki yıldan sonra çocuğu süttten kesebileceğini ifade etmektedir. Ancak bu aynı zamanda iki yıldan sonra da emzirmenin devam edebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla süt akrabalığı oluşturan emzirilme yaş sınırının iki yıldan fazla olması gerekmektedir ki bu süre otuz aydır.<sup>29</sup>

Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, "Emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirirler" (Bakara, 2/233) ayetini ve "Çocuğun süttten ayrılması iki yıl içinde olur" (Lokman, 31/14) ayetlerini delil olarak almışlardır. Nitekim bu iki âlimin ifade ettiği üzere çocuk süttten ayrıldıktan sonra artık emzirme söz konusu değildir ve iki yıldan sonra çocuk yetişkin hükmündedir.<sup>30</sup> Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in bir diğer delili Ahkâf suresi 15. ayettir. Ayet-i kerimede geçen "Gebelik ve süttten ayrılması otuz aydır." ifadesi, emzirme müddetinin iki yıl olduğuna delalet etmektedir. Şöyle ki, en az hamilelik müddetinin altı ay olması sebebiyle geriye kalan zaman, çocuğun süttten kesilmesi gereken zaman dilimi olmaktadır.<sup>31</sup>

Züfer b. Hüzeyl ise Bakara suresi 233. ayeti delil olarak kullanmakla birlikte, yorumundaki farklılık sebebiyle yukarıda zikrettiğimiz iki görüşe muhalefet etmiştir. Nitekim ayette ifade edildiği üzere, çocuk için süt anne bulunması iki yılın sonunda annenin çocuğunu emzirmek

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/76.

<sup>28</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 3/118.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/77.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214.

<sup>31</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/76.



istememesi sebebiyledir. Dolayısıyla bu ifade, iki yılın sonunda bile çocuğun emzirilebileceğine işaret etmektedir. Yine iki yıl geçtikten sonra çocuğun süttten kesilmesi bir anda olmamakta, kademeli bir şekilde olmaktadır. Bu durum da çocuğun iki yıldan sonra emzirilebileceğine işaret etmektedir. Züfer'e göre yılın bir bölümü dikkate alındığı takdirde geriye kalan kısmının da dikkate alınması gerekmektedir. Dolayısıyla o, süttten ayırma müddetini de bir yıl olarak kabul etmekte; buna binaen süt akrabalığı oluşması için emzirme yaş sınırının üç olduğu görüşünü benimsemektedir.<sup>32</sup>

#### 4. Sefihin Hanımını Boşaması

##### 4.1. Ebu Yusuf'a Nispet Edilen Görüş ve Tahkiki

İbn Rüşd'ün ifade ettiği üzere Ebû Yusuf, "Sefih kimsenin eşiyle muhâlea akdi yapması veya eşini boşaması geçerli değildir." görüşüne sahiptir.<sup>33</sup>

Hanefî âlimlerin eserlerine baktığımızda, Ebû Yusuf'un içtihadına göre sefih olduğu için kısıtlamaya maruz kalan birisi temyiz çağındaki çocuk hükmündedir. Ancak boşama, nikâh, had ve köle azat etme, kısasları ikrar etme, vasiyet bu hükme dâhil değildir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Ebu Yusuf'un benimsediği görüşe göre sefih olduğu için kısıtlanan kimsenin yaptığı evlilik, boşama ve akitler geçerlidir.<sup>35</sup> Bu bilgiler sadedinde İbn Rüşd'ün, Ebu Yusuf'a ait olan bu görüşü yanlış tespit etmiş olduğu kanaatine varılmıştır.

##### 4.2. Hanefî Mezhebi Açısından Konunun İncelenmesi

Hanefî furû fıkıh eserlerine baktığımızda, Hanefî âlimler arasında sefihlik sebebiyle hâkim tarafından kısıtlanan kimsenin boşamasının geçerliliği hakkında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Nitekim Hanefî âlimler, konu ile ilgili Hz Peygamberden rivayet olunan "Çocuk ve bunak haricinde herkesin boşaması geçerli olur"<sup>36</sup> hadisini delil olarak kullanmışlar ve sefih kimsenin evlenmesini geçerli saydıkları gibi boşamasını da geçerli saymışlardır.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 668.

<sup>34</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/97; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 10/90.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/227; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 10/90.

<sup>36</sup> Tirmizi, "Talak", 15.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 10/90; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/97.



## Sonuç

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müçtehid ve Nihâyetü'l-muktesid* adlı eseri dört mezhebin görüşlerini içermekle birlikte, mezhep içi muhalefetlere de yer vermekte; ayrıca mezhep imamı dışında birçok âlimin görüşüne değinmektedir. Eseri bu bağlamda incelediğimizde hilâfiyât alanına dair çok önemli bir kaynak olarak değerlendirebiliriz.

Diğer taraftan eserin yazarı olan İbn Rüşd, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen hiçbir zaman mezhep taassubu içerisinde olmamış, rivayet ettiği görüşleri tüm açılardan incelemiş, zaman zaman İmam Malik'in görüşüne aykırı olsa bile kendisine uygun olan görüşü tercih etmiştir. Ayrıca diğer mezheplere ait olup beğendiği görüşleri takdir etmesini de bilmiştir. Nitekim Hanefîlerin, necaseti *hafif* ve *galîz* olmak üzere ikiye ayırması hakkında "Bu cidden iyi bir görüştür."<sup>38</sup> diyerek beğenisini ifade etmiştir. Zikrettiğimiz bu anekdotlar ise eserin önemini arttırmaktadır.

Araştırmamız neticesinde ortaya çıkan sonuca binaen İbn Rüşd eserinde; Züfer b. Hüzeyl, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e ait toplam 76 görüşe yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd'ün, 76 görüş içerisinde 4 tanesini hatalı olarak naklettiği kanaatine ulaşılmıştır. Nitekim yukarıda hatalı nakledilen bu dört görüşü incelemeye çalıştık. Bunun yanı sıra Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet edilen 7 görüş hakkında Hanefî eserlerde farklı rivayetler olmasına rağmen İbn Rüşd eserinde, farklı rivayetlere değinmemiş, sadece tek rivayet ile yetinmiştir.<sup>39</sup> Yine bir diğer tespitimize göre İbn Rüşd, bazen Ebu Hanife'nin görüşünü Züfer'in de görüşü gibi nakletmiş bazen de mezhep görüşünü Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olarak nakletmiştir.<sup>40</sup>

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki, çalışmamız esnasında Hanefî âlimlerin görüşlerini değerlendirirken gördüğümüz üzere Hanefî furû kitaplarında bile zaman zaman bir görüş hakkında birkaç rivayet bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün, görebildiğimiz kadarıyla az miktardaki yanlış naklini veya farklı hatalarını olağan karşılamak gerekmektedir. Ayrıca bizim yaptığımız tespitlerin de hatalı olabileceği göz ardı edilmemeli ve yine İbn Rüşd'ün, bizim ulaşamadığımız kaynaklara müracaat etmiş olabileceği hususu da düşünülmalıdır.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 80.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 165, 198, 201, 263, 325, 659, 691.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müçtehid*, 523, 611, 747, 816.



## Kaynakça

- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Darekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn-i Mâze el-Buhari, Burhânuddîn Ebi'l-meâ'li. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'manî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerai'*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferganî. nşr. Tallâf Yusuf. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Özen, Şükrü "Hilâf". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/527/538. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. Edt. Prof Dr. Mustafa Cevat Akşit, *Kitâbü'l-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa. *es-Sünen*. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*. Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 1997.



## Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

### ETİK İLKELER

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi yayını etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bk. [İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay Kararları \(20/01/2018\)](#)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

#### 1. Yazarlık

Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.

Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbür edilmemeli, bilim araştırma ve yayını etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayını etiğine aykırı eylemler şunlardır:

**İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayını yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

**f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarına açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarda hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları,

İmkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

## 2. Yazarın Sorumlulukları

Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.  
Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.  
Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

## 3. Hakemliklerin Sorumlulukları

Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.  
Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.  
Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.  
Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

## 4. Editöryal Sorumluluklar

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.  
Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.  
Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.  
Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.  
Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve cumhuriyet ilahiyat dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.  
Okuyucu cumhuriyet ilahiyat dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikayeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr adresine mail atarak şikayette bulunabilir. Şikayetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikayetleri memnuniyetle karşılarız, hızlı ve yapıcı şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## İntihali Ortaya Çıkarma

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

## YAYIN POLİTİKASI

### Yayıncı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Mustafa YİĞİTOĞLU (Karabük-Türkiye) tarafından yayımlanır.

### Kapsam

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

**Temel İslam Bilimleri:** Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

**Felsefe ve Din Bilimleri:** İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık.

**İslam Tarihi ve Sanatları:** İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik.  
Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

\* Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

### Yayın Sıklığı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yılda 2 sayı sayı (Haziran – Aralık) yayımlanan hakemli, bilimsel bir dergidir.

### Makale Değerlendirme Süreci

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenmektedir.

#### Bk. [Makale Yazım Word Şablonu](#)

İsnad Atıf Sistemi Yazım Kılavuzu'na ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar Dergipark tarafından saklanmaktadır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate almak durumundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmemektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilmektedir.

#### Yayın Dili

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (100-150 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

#### Atıf ve Referans Sistemi

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi'nin ([www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)) kullanılmasını şart koşturmaktadır.

#### İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Oran en fazla % 20 dir.

#### Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

#### Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

#### Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

#### Telif Hakkı

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne devredilmiş sayılmaktadır.



**PUBLICATION ETHICS**

The publication process at Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. cumhuriyet theology journal expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by Committee on Publication Ethics (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

**1. Publication and authorship:**

List of references, financial support;  
No plagiarism, no fraudulent data;  
Forbidden to publish same research in more than one journal.

**2. Author's responsibilities:**

Authors obliged to participate in peer review process;  
All authors have significantly contributed to the research;  
Statement that all data in article are real and authentic;  
All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.

**3. Peer review / responsibility for the reviewers:**

Judgments should be objective;  
Reviewers should have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders;  
Reviewers should point out relevant published work which is not yet cited;  
Reviewed articles should be treated confidentially.

**4. Editorial responsibilities:**

Editors have complete responsibility and authority to reject/accept an article;  
Editors should have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept;  
Only accept a paper when reasonably certain;  
When errors are found, promote publication of correction or retraction;  
Preserve anonymity of reviewers.  
No plagiarism, no fraudulent data.

**5. Publishing ethics issues**

Monitoring/safeguarding publishing ethics by editorial board;  
Guidelines for retracting articles;  
Maintain the integrity of the academic record;  
Preclude business needs from compromising intellectual and ethical standards;  
Always be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

**Duties of the Publisher**

Turkey Journal of Theological Studies is committed to ensuring that commercial revenue has no impact or influence on editorial decisions. In addition, CTJ will assist in communications with other journals and/or publishers where this is useful to editors. Finally, we are working closely with other publishers and industry associations to set standards for best practices on ethical matters, errors and retractions—and are prepared to provide specialized legal review and counsel if necessary.

**Plagiarism****Detection**

Turkey Journal of Theological Studies uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

The peer review process is at the heart of the success of scientific publishing. As part of our commitment to the protection and enhancement of the peer review process, CTJ has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in Turkey Journal of Theological Studies or have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to: turkiyeilahiyat@gmail.com We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

**EDITORIAL PRINCIPLES****Publisher**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is published by Mustafa YİĞİTOĞLU, Karabük/Turkey.

**Scope**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

**Basic Islamic Sciences:** Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

**Philosophy and Religious Sciences:** Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic.

**Islamic History and Arts:** History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

**Period**

Biannually (June & December)

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

**Review of Articles**

Articles submitted to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

**Article Preliminary Review Form**

Those found unsuitable are returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance.

Submissions found suitable are referred to three referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the three reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

**Evaluation Form**

This journal uses double-blind review fulfilled by at least three referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

**Language of Publication**

The language of Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (100-150 words), keywords (5-7 concepts), and a bibliography prepared with the IsnadStyle.

**Notes and Bibliography**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies requires writers to use the Isnad Citation Style.

**Plagiarism Policy**

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

**Open Access Policy**

This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0

**Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND)**

For non-commercial purposes, lets others distribute and copy the article, and to include in a collective work (such as an anthology), as long as they credit the author(s) and provided they do not alter or modify the article.

**Archiving**

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

**Processing Charges**

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

**Copyright**

We request that authors transfer (assign) the copyright in their articles to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies before publication. This ensures that we have the right to work with, reproduce and to make your article available to readers. This is the case whether you have chosen to publish on a subscription-only or on a gold open access basis. Following the submission of your article, we will ask you to electronically submit an Assignment of Copyright form. The assignment of copyright in your article is effective only from the date on which the article is accepted for publication. If you withdraw your article, or if it is not accepted, the transfer does not take effect.

**The main features of the copyright assignment are that:**

authors transfer the worldwide copyright in their work to CUID Publishing in all formats and media;

authors assert their moral right to be identified as the authors of the article;

for subscription-only articles, CUID grants back to authors certain rights for the future use of their own work, for example, self-archiving rights; for full details please see the Copyright FAQ;

authors of gold open access articles will have the same rights as all third parties – those described in the relevant Creative Commons license;

provision is made for situations where copyright is owned by an author's employer as well as for government employees; in the case of multi-author articles, only one author should submit the form but he or she should have obtained the verbal agreement of all the other authors beforehand.

As well as addressing matters of copyright, the form contains assertions that all authors have received the final version of the article, have agreed to it being submitted and that the content of the paper is not defamatory, fabricated or an infringement of third-party rights. CUID uses a single copyright form. Section 1 applies to authors submitting their work for subscription-only publication and Section 2 to those submitting for gold open access publication.

### **Preparation and Submissions**

Submission to this journal proceeds totally online, via <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Submissions to Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

Manuscripts should be between 4500 and 9000 words in length (including references, tables, and figures).

Divide your article into clearly defined and numbered sections. Subsections should be numbered 1.1 (then 1.1.1, 1.1.2, ...), 1.2, etc. (the abstract is not included in section numbering). Use this numbering also for internal cross-referencing: do not just refer to 'the text'. Any subsection may be given a brief heading. Each heading should appear on its own separate line.

State the objectives of the work and provide an adequate background, avoiding a detailed literature survey or a summary of the results.

Results should be clear and concise.

An article to be published in Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi- Turkey Journal of Theological Studies should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.