İTKAN

AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Cilt / المجلد / Volume 2

Sayı / العدد / Issue 2

Haziran / حزيران / June 2025

E-ISSN: 3062-0988

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi

İTKAN

AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İ T K A N

e-ISSN: 3062-0988

İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi | مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية | Itkan Journal For Academic Research

Cilt | المجلد | Volume: 2 Sayı | العدد | Issue: 2 Haziran | حزيران | June 2025

İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi, uluslararası hakemli süreli, yılda iki kez yayımlanmaktadır.

مجلة إتقان للدراسات الأكاديمية: مجلة علمية دولية مُحَكَّمة نصف سنوية.

Itkan Journal For Academic Research: An international peer-reviewed scientific journal published semi-annually.

Kahramanmaraş İstiklal Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi | المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة كهرمان مرعش الاستقلال |
The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Kahramanmaraş İstiklal Univ.
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Başeditör | رئيس التحرير | Editor-in-Chief

Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Editör Yardımcısı | مساعد رئيس التحرير | Assistant Editor

Doç. Dr. Hüseyin ERSÖNMEZ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri | محررو قسم العلوم الإسلامية الأساسية | Editors of Basic Islamic Sciences

● Dr. Öğr. Üyesi Abdulilah HURİ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Abdullah YEKTA, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*
● Dr. Öğr. Üyesi Ali MUSTAFA, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Halil Muhammed HALİL, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*
● Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KARCI, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Arş. Gör. Mehmet Ali KILINÇ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri | محررو قسم الفلسفة وأصول الدين | Editors of Philosophy and Religious Studies

● Doç. Dr. İbrahim ELDİBO, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Dr. Öğr. Üyesi Thaer ALHALLAK, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*
● Arş. Gör. Hülya KARABULUT, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörleri | محررو قسم التاريخ والفنون الإسلامية | Editors of Islamic History and Arts

● Dr. Öğr. Üyesi Muhammed RAŞİDELÖMER, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Öğr. Gör. Feras RİHAWİ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*
● Arş. Gör. Mehmet DEMİRBİLEK, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

Dil Editörleri | محرّرو اللغات | Language Editors

● Dr. Öğr. Üyesi M. Masharib Shah SYED, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.* ● Öğr. Gör. Feras RİHAWİ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*
● Arş. Gör. Mehmet Ali KILINÇ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniv.*

Yayın ve Danışma Kurulu | هيئة التحرير والاستشارة| Editorial and Advisory Board

● Prof. Dr. Abdulazeem ABOZAİD, *Hamad Bin Khalifa University (Katar)* ● Prof. Dr. Atik AYDIN, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (Türkiye)*
● Prof. Dr. Bilal SAFIYÜDDÎN, *Aleppo University (Suriye)* ● Prof. Dr. Hasan ALKHATTAF, *Qatar University (Katar)* ● Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, Kahramanmaraş *İstiklal Üniversitesi (Türkiye)* ● Prof. Dr. Mohamed Abdul Razak ASWAD, *Imam Abdulrahman Bin Faisal University (Suudi Arabistan)*
● Prof. Dr. Mohammad ALAHMAD, *Georgetown University (ABD)* ● Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi (Türkiye)*
● Prof. Dr. Yusuf BATAR, *İnönü Üniversitesi (Türkiye)* ● Doç. Dr. Abdul Javad HAMAM, *University of Tripoli (Lübnan)* ● Doç. Dr. Ahmet NATOUF, *Qatar University (Katar)* ● Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi (Türkiye)* ● Doç. Dr. Hüseyin ERSÖNMEZ, *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi (Türkiye*) ● Doç. Dr. Mohammed Musdif THER, *Anbar University (Irak)* ● Doç. Dr. Zeynelabidin HAYAT, *Marmara Üniversitesi (Türkiye)* ● Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman es-SA'DÎ, *Damascus University (Suriye)* ● Dr. Öğr. Üyesi İrfan KARA, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi (Türkiye)* ● Dr. Öğr. Üyesi İsmail ERKEN, *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (Türkiye)* ● Dr. Öğr. Üyesi Yusuf SELLER, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (Türkiye)* ● Dr. Abdinafi Ahmed ABDULLAHİ, *Maqasid Center for Research and Studies (Somali).*

Hakem Kurulu | هيئة التحكيم | Referee Board

İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

مجلة إتقان للدراسات الأكاديمية تستخدم نظام التحكيم المزدوج المجهول من قبل ما لا يقل عن اثنين من المحكمين. ولذلك يتم إخفاء أسماء المحكمين ولا تُنشر.

Itkan Journal For Academic Research uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 46800, Türkoğlu, Kahramanmaraş, Türkiye
جامعة كهرمان مرعش الاستقلال، كلية العلوم الإسلامية، 46800، ترك أوغلو، كهرمان مرعش، تركيا
Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Islamic Sciences, 46800, Turkoglu, Kahramanmaraş, Turkey
Tel: +90 (344) 400-2301 E-meil: islamiilimlerfakultesi@istiklal.edu.tr
https://dergipark.org.tr/tr/pub/itkan

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري **4.0** دولي (**CC BY NC 4.0**).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

İçindekiler

جدول المحتويات

Table of Contents

ARAŞTIRMA YAZILARI | البحوث | RESEARCH PAPERS

Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre "Edebiyat" Kavramı
The Concept of Literature According to Carlo Alfonso Nallino in Arabic Language
Mahmut ÇAY …… 1-18

İslam Hukukunda Para Vakfi ve Türk Hukukunda Yeniden Etkinleştirilme İmkâni
وقف النقود في الفقه الإسلامي، وإمكانية إعادة تفعيله في القانون التركي
Cash Waqf in Islamic Law and The Possibility of Re-activating it in Turkish Law
Ahmet YASEKİ …… 19-34

Şâz Kıraatler ve Fıkhî Hükümlerin Çıkarımına Etkisi
القراءات الشاذة وأثرها في استنباط الأحكام
Irregular Quranic Readings and Their Influence on the Deduction of Jurisprudential Rulings
Buseyna ELCASEM ……..... 35-50

Nevî Efendi'nin "Muhassılü'l-Mesâ'ili'l-Kelâmiyye" İsimli Eserinin İncelenmesi
دراسة مخطوط "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" لنَوعي أفندي
"Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya" by Naw'ī Efendī Study
Abdulrahman SOYLU ……..…... 51-82

Soru Edatlarının Delalet Mertebeleri ve Metinlerin Tefsirindeki Konumu
مراتِبُ دلالات الاستفهام ومنزلتها في تفسير النصوص
Levels of Interrogative and Their Position in the Interpretation of Texts
Abduljawad ALHRDAN ……...… 83-98

Arap Şiirinde Kuveyk Nehri: Adlandırılması ve Anlamsal Yönleri
نهر قويق في الشعر العربي تسميته ودلالاته
The Quwaik River in Arabic Poetry: Its Name and Symbolic Meanings
Feras RIHAWI ……..….... 99-122

Gençlere Dil Öğretiminde Teknolojinin Rolü: Arapça Öğretiminde 'Rosetta Stone' Programı
The Role of Technology in Language Teaching to the Youth: The 'Rosetta Stone' Program in Arabic Teaching
İsmail ERKEN ……..…… 123-132

Hızır Paşa Vakıfları ve Amasya Hızır Paşa Medresesi
Hızır Pasha Foundations and Hızır Pasha Madrasa
Muhammet OKUDAN ……. 133-145

Şeyh Ebu Müzeyrik ve Tefsirdeki Yöntemi: İrşâdu'l-Hayrân ilâ Tevcîhâti'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerinden Bir İnceleme
الشيخ أبو مزيريق ومنهجه في التفسير من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن
Shaykh Abu Muzayriq and His Tafsir Methodology through His Book Irshad al-Hayran ila Tawjihat al-Qur'an
Muhammad EBUREESH ……..…… 146-166

Ortaokul Öğrencilerinin Benlik Saygısının İncelenmesi: Türkiye ve İngiltere'de Karşılaştırmalı Ampirik Bir Araştırma
Explorıng Secondary School Students' Self-Esteem: A Comparatıve Empırıcal Study in Turkiye and England
Hümeyra Güleryüz ERKEN ……..…… 167-180

Yûsuf-ı Aczî İsimli Bir Şâire Ait Manzûm İlmihâl: Manzûme-i İsm-i Celâl
A Verse Catechism Attributed to the Poet Yûsuf-ı Aczî: Manzûme-i İsm-i Celâl
Mehmet Halit AYAR …… 181-206

İbn Hişâm'a Göre İ'râbda Mahalli Olan Cümleler
Sentences with a Grammatical Position in I'rāb According to Ibn Hishām
Canan Kaçar - Necla Yasdıman Demirdöven ……... 207-218

KİTAP İNCELEMELERİ | مراجعات الكتب | BOOK REVIEWS

Sema Dinç "Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu Hayatı ve Eserleri"
Sema Dinç, "The Life and Works of the Composer and Oudist Burhan Durucu from Bursa"
Ekrem YILDIZ ……..…… 219-226

Başeditörden

Değerli okuyucular, kıymetli akademisyen ve araştırmacılar,

İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi'nin ikinci sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin kuruluşundan bu yana temel hedefimiz; özgün düşünceye, sağlam akademik yönteme ve farklı alanlarda yürütülen nitelikli araştırmalara açık bir bilimsel platform oluşturmaktır. Bu doğrultuda her sayımızda hem içerik zenginliği hem de bilimsel derinlik bakımından bir adım daha ileri gitmenin gayretindeyiz.

Bu sayımızda farklı coğrafyalardan ve disiplinlerden gelen, alanında yetkin araştırmacıların kaleme aldığı on üç özgün makaleye yer verilmiştir. Çalışmalar, klasik İslam ilimleri, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, tefsir, tarih, eğitim ve sosyoloji gibi geniş bir yelpazeye yayılmıştır.

İtalyan şarkiyatçı Carlo Alfonso Nallino'nun bakış açısından Arapçada "edebiyat" kavramının incelendiği çalışmadan, Türk hukuk sisteminde para vakfı uygulamasının yeniden işlerlik kazanma imkânlarına; şâz kıraatlerin hüküm çıkarımına etkisinden, gençlere dil öğretiminde teknolojinin – özellikle Rosetta Stone programının – rolüne kadar birçok güncel meseleye değinilmiştir.

Ayrıca bu sayıda, "Muhassılü'l-Mesâil el-Kelâmiyye" adlı nadir bir kelam yazmasının incelenmesi, istifhamın anlam dereceleri ile tefsirdeki konumu, Arap şiirinde Kuveyk Nehri'nin sembolik anlamı, Yusuf-ı Aczî'ye ait manzum ilmihal, İbn Hişâm'ın nahiv anlayışı çerçevesinde mahallî cümleler gibi konular da derinlemesine ele alınmıştır.

Eğitim alanında ise, Türkiye ve İngiltere'deki lise öğrencileri arasında yapılan karşılaştırmalı bir özsaygı araştırması dikkat çekici veriler sunmaktadır. Ayrıca Bursa'nın önemli bestekârlarından Ûdî Burhan Durucu'nun hayatı ve eserleri de bu sayının sanat boyutuna katkı sağlamaktadır.

Bu zengin içerik, hem araştırmacılar hem de akademik dünyayla ilgilenen tüm okuyucular için yeni ufuklar açacak niteliktedir. Değerli yazarlara emekleri ve katkıları için, hakem heyetine ise titiz değerlendirmeleri için teşekkür eder; dergimizin ilim ve düşünce dünyasında kalıcı bir yer edinmesini temenni ederim.

Saygılarımla,

Başeditör

Doç. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU

25/06/2025

من رئيس التحرير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله تتحقق الإنجازات.

القراء الأعزاء، الأساتذة والباحثين الكرام،

بكل سرور وتقدير، نضع بين أيديكم العدد الثاني من *مجلة إتقان للدراسات الأكاديمية*، التي تواصل مسيرتها العلمية بخطى واثقة نحو التميز والرُّقي. وقد حرصنا، منذ انطلاقتها، على أن تكون منبرًا مفتوحًا للفكر الرصين، والحوار العلمي المسؤول، يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويعكس تنوّع الخلفيات الثقافية والبحثية للمشاركين فيها.

في هذا العدد، نُقدّم لكم مجموعة متميزة من البحوث الأصيلة التي تم تحكيمها بدقة، وعددها ثلاثة عشر بحثًا، جاءت من باحثين متخصصين في مجالات متعددة، ومن بيئات علمية متنوعة، مما أضفى على هذا الإصدار طابعًا ثريًا من حيث العمق والتنوع.

تنوعت الموضوعات المطروحة بين قضايا الفكر واللغة، والفقه والتفسير، والتاريخ والتربية. فقد تضمّن العدد دراسة علمية دقيقة حول مفهوم "الأدب" في اللغة العربية من منظور المستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نالليno، وبحثًا فقهيًا معاصرًا في *إمكانية تفعيل نظام الوقف النقدي في القانون التركي*، وآخر في أثر *القراءات الشاذة على استنباط الأحكام الشرعية*.

كما اشتمل العدد على دراسة تحقيقية لمخطوط مهم في علم الكلام بعنوان: *"محصّل المسائل الكلامية"* لنوعي أفندي، وبحثًا بيانيًا في *مراتب دلالات الاستفهام وأثرها في تفسير النصوص*، بالإضافة إلى مقالة أدبية في *دلالة نهر قويق في الشعر العربي* من حيث التسمية والرمزية.

وفي ميدان تعليم اللغة، تضمّن العدد دراسة عن *دور التكنولوجيا في تعليم اللغة للشباب*، مع التركيز على برنامج "Rosetta Stone" في تعليم اللغة العربية. كما خُصّصت إحدى المقالات لدراسة تاريخية عن *أوقاف خضر باشا* ومدرسته في أماسيا، وأخرى عن *الشيخ أبي مزيريق ومنهجه في التفسير* من خلال كتابه القيّم *"إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن"*.

أما في المجال التربوي والاجتماعي، فنقرأ دراسة مقارنة بين تركيا وإنجلترا حول *تقدير الذات لدى طلاب المرحلة الثانوية*، إضافة إلى دراسة أدبية في *منظومة إسم الجلال لئيوسف العجزي*، وبحث نحوي في *مواضع الإعراب المحلّي عند ابن هشام*، وأخيرًا عرض لسيرة وأعمال *بُرهان دوروجو*، أحد أعلام التلحين في مدينة بورصة.

إننا نؤمن أن هذه البحوث، بما تطرحه من قضايا علمية وتحليلات متعمقة، تسهم في إثراء المعرفة، وتفتح آفاقًا جديدة للباحثين في مختلف التخصصات. كما نثمّن الجهود الكبيرة التي بذلها أصحاب المقالات، والحرص المنهجي الذي أبدته لجنة التحكيم في مراجعة الأعمال.

نسأل الله أن يكون هذا العدد لبنة أخرى في صرح العلم والمعرفة، وأن تُسهم *مجلة إتقان* في ترسيخ تقاليد البحث الأكاديمي الرصين، وتعزيز الحوار العلمي البنّاء.

مع خالص التحية والتقدير،

رئيس التحرير

أ.م.د. بهاء الدين جميل أوغلو

2025/06/25

From the Editor-in-Chief

Dear readers, esteemed scholars and researchers,

It is with great pleasure that we present to you the second issue of the *Itqān Journal of Academic Studies*. Since its inception, our journal has aimed to be a platform for original, high-quality academic research—one that embraces both tradition and innovation across various scholarly disciplines. With each issue, we strive to move a step forward in terms of both diversity of content and depth of analysis.

In this current issue, we offer thirteen peer-reviewed and original articles contributed by researchers from diverse disciplines and academic institutions around the globe. The works presented span a wide range of fields, including classical Islamic sciences, Arabic language and literature, jurisprudence, Qur'ānic exegesis, history, education, and sociology.

The articles tackle significant topics such as Carlo Alfonso Nallino's understanding of "literature" in Arabic, the feasibility of reviving cash waqf (endowment) practices under Turkish law, the legal implications of anomalous Qur'ānic readings (qirā'āt shādhdha), and the use of modern technology—specifically the Rosetta Stone program—in teaching Arabic to youth.

This issue also includes a critical study of the rare theological manuscript *"Muḥaṣṣil al-Masāʾil al-Kalāmiyya"*, an in-depth examination of the degrees of interrogative meanings in Qur'ānic interpretation, a linguistic and symbolic exploration of the *Quwayq River* in Arabic poetry, and an insightful presentation of a poetic catechism by Yūsuf-ı Aczī.

On the educational front, a comparative study of secondary school students' self-esteem in Turkey and England adds a valuable sociological perspective. Meanwhile, the biography and musical contributions of Bursa-based composer Ûdî Burhan Durucu enrich the artistic dimension of this issue.

We believe that this issue, with its rich and varied content, offers valuable insights for both academic specialists and readers interested in intellectual inquiry. We extend our heartfelt thanks to all contributing authors for their rigorous work, and to our reviewers for their meticulous evaluations.

With best regards,

Editor-in-Chief,

Assoc. Prof. Dr. Bahattin CEMİLOĞLU
25/06/2025

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre "Edebiyat" Kavramı
The Concept of Literature According to Carlo Alfonso Nallino in Arabic Language

Mahmut Çay

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

E-mail: mahmutcay28@gmail.com

Dr., Presidency of Religious Affairs

ORCID: 0009-0008-4950-5305

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	21.01.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	06.03.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Çay, Mahmut. "Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre Edebiyat Kavramı". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 01- 18.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmut Çay).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre "Edebiyat" Kavramı

Öz: Edebiyat, her ulusun ruhunu ve kültürünü yansıtan bir aynadır. Aslı Arapça olan edebiyat kavramı, ait olduğu toplum hakkında değer yargıları sunar. Her ülke, kendi edebiyatıyla kültürel varlığını korur. Ancak dünya edebiyatları içinde Arap edebiyatının yeri farklıdır. Zira Araplar; bilhassa câhiliye Arapları, edebiyatlarıyla beynelmilel bir şöhrete sahiplerdir. Bu bağlamda Arap edebiyatı tarihine ilişkin çalışmalar, Arap edebiyatçılarının yanı sıra, oryantalistler tarafından da yapılmıştır. Bunlar, birtakım dinî, siyasî ve akademik sebeplerden ötürü Ortadoğu bölgesine gitmişler ve Arapların dilini, dinlerini, edebiyat ve kültürlerini inceleyip Doğu hakkında değer yargıları üretmişlerdir. Bu oryantalistlerden biri de Carlo Alfonso Nallino'dur. Konusu "Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre Edebiyat Kavramı" olan çalışmada Nallino, edebiyat kavramına geniş bir yer vermiştir. Edebiyat kavramının günümüze kadar anlam kaymasına uğradığını aktaran Nallino, tarihsel gelişim içinde farklı kimliklere bürünen terimi, birtakım şiir ve nesir örnekleriyle değerlendirmiştir. Öne çıkan bazı bulgulara göre edebiyat kavramın, dönemsel farklılıklarda anlam sapmasına uğradığı görülmüştür. Nallino, Arap dilini, bozulmaya elverişli, yenilenmeye ve gelişime kabil canlı varlıklara benzetmiştir. En fazla değişime uğrayan kelimenin ise edeb kavramı olduğu kanaatini taşımıştır. Bunun sebebini ise, toplumların siyasî ve sosyal şartlarının değişmesiyle, sanat ve bilimdeki ilerlemeleri veya gerilemeleriyle ilişkilendirmiştir. Ādāb'ın, özellikle iki kök kelime olan deʾb ve edeb kelimelerinin çoğulu olabileceğini söyleyen Nallino, iki kavramın da adet ve süreklilik anlamına gelebileceğini düşünmüştür. Tahlil yönteminin kullanıldığı çalışmada, Nallino'nun biyografisi ve İtalyan oryantalizm ekolü hakkında bir dizi bilgiler verilmiştir. " Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye" eserinden hareketle Arap edebiyatçılarının edeb kavramına yönelik değerlendirmeleri, Nallino'nun bu kavrama ilişkin anlamsal tutumu ve edeb kelimesini nasıl algıladığı akademik camianın dikkatine sunulmuştur.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Nallino, Oryantalizm, Arap Edebiyatı, Şiir.

The Concept of Literature According to Carlo Alfonso Nallino in Arabic Language

Abstract: Literature serves as a mirror reflecting the soul and culture of every nation. The concept of literature (or adab in Arabic), rooted in the Arabic language, offers value judgments about the society from which it originates. Each nation preserves its cultural identity through its literary traditions. However, the place of Arabic literature within world literatures is unique. Arabs, especially the pre-Islamic Arabs, are internationally renowned for their literature. In this context, research on the historical development of Arabic literature has been undertaken by both Orientalists and Arab literary experts. These Orientalists, motivated by religious, political, and academic considerations, traveled to the Middle East to examine the Arabic language, religion, literature, and cultural traditions, subsequently formulating critical assessments of the Eastern world. Among these scholars, Carlo Alfonso Nallino holds a notable position. Theis study, titled “The Concept of Literature According to Carlo Alfonso Nallino in the Arabic Language”, extensively explores Nallino’s interpretation of the literary concept. Nallino asserted that the definition of literature has evolved over time, demonstrating historical transformations through examples of poetry and prose. Key findings reveil that the concept of literature has experienced semantic shifts across different periods. Furthermore, Nallino drew an analogy between the Arabic language and living organisms, suggesting that it is susceptible to both deterioration and renewal. He identified adab as the term undergoing the most significant transformation, attributing this evolution to fluctuations in political and social structures, as well as advancements or declines in artistic and scientific domains. Nallino further suggests that Ādāb may be the plural of two root words—deʾb and adab—both implying notions of custom and continuity. This study, employing an analytical methodology, presents comprehensive information regarding Nallino’s biography and the Italian school of Orientalism. Drawing from his work Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyya, the research examines the perspectives of Arabic literary scholars on adab, Nallino’s semantic approach to the term, and his overall perception of its meaning, offering these insights for scholarly discourse within the academic community.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nallino, Orientalism, Arabic Literature, Poetry.

Giriş

Carlo Alfonso Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye* adlı eserinin birinci bölümünde *el-edeb* kelimesinin anlamsal boyutunu ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bir oryantalist olan Nallino, ayrıca *edeb* kavrama yönelik diğer klasik yönelimleri; Arap edebiyatçılarının kavrama dair tariflerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Nallino ve söz konusu eseriyle ilgili yapılan çalışmalar araştırıldığında Türkiye'de Nallino'nun hayatının ve eserinin bağımsız olarak ele alındığı herhangi bir çalışmaya, yapılan alanyazın taraması neticesinde ulaşılamamıştır. Sadece Hajı Mohamad'ın (2024) yapmış olduğu "Alman ve İtalyan Oryantalizminde Arap Edebiyatı: Carl Brockelmann ve Carlo Alfonso Nallino Örneği" adlı doktora çalışması tespit edilmiştir. Bu çalışmada yazar, iki isim özelinde oryantalizmin Arap edebiyatına etki ve katkılarını ele almış, her iki şahsın hayatlarını ve eserlerini incelemiştir.[1] Nallino'nun edebiyat kavramıyla ilgili görüş ve eleştirilerine geçmeden önce oryantalizme, İtalyan oryantalizmine ve Nallino'nun yaşam öyküsüne kısaca değinilecektir.

Esasen 19. yüzyılda kurumsallaşarak akademik bir disiplin halini alan oryantalizm, doğuyu inceleyen, talep eden her batılı bilim insanının çalışma alanına giren kültürel bir akımdır. Çünkü Arapçaya "الإستشراق / el-İstişrāḳ" olarak tercüme edilen oryantalizm, bu açıdan "Doğu'yu arzulayan", "Doğu'yu talep eden" manalarını haizdir. Her ne kadar klasik sözlük kitaplarında "إستشرق / isteşraḳa" formunda geçmese de kökü "شرق / ş-r-ḳ" olan kelime, *doğu*, *doğmak, batının zıddı* anlamında olup[2] üzerine "ا / elif", "س / sin" ve "ت / te" zait harflerinin eklenmesiyle bu anlam oluşmuştur.[3] Bu doğrultuda batılı doğubilimciler, bazı siyasî, dinî ve bilimsel amaçlar gütmek suretiyle başta Orta Doğu olmak üzere uzak-yakın doğuyu arzulayarak incelemelerde bulunmuşlardır. Aralarında Mısır ve Lübnan gibi Arap kökenli oryantalistlerin de bulunduğu İngiliz, Fransız, Amerikan uyruklu batılı doğubilimciler,[4] doğuda saha taraması yapıp, kendi hükûmetlerinin yönlendirmesiyle doğunun sömürgeleştirilmesine yardım etmiş ve doğuyu işgal etme yollarına dair bilgiler sağlamışlardır. Ayrıca devlet erkânına, doğuya ve dolayısıyla İslâm'a dair belgeler tercüme ederek bu konuda onları bilgilendirmişlerdir.[5] Öte yandan saha çalışmalarıyla misyonerlik faaliyetlerini yürüterek Müslümanların kalplerinde şüphe uyandırmak istemişlerdir. Öyle ki, İslâm mirasına, medeniyetine, bilim ve edebiyatına yönelik kuşkuya yer vermek niyetini her zaman saklı tutmuşlardır.[6] Oryantalistlerin çabaları arasında tarafsız ve adil bilimsel araştırmalar da vardır. Kimi zaman kalemlerinden çıkan açıklamalar, eserlerinde korkusuzca yer almıştır. Bu bağlamda batıdaki karanlık ve cehalet perdelerini aralamışlar ve İslâm ile Kur'an'ın hakikati üzerindeki perdeyi kaldırmışlardır.[7]

---

[1] Fakat araştırmacı tarafından Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye eserinde yer alan Birinci Bölüm (el-Bābu'l-Evvel) ile ilgili hiçbir malumat verilmediği görülmüştür. Ele alınan "Arap Dilinde Carlo Alfonso Nallino'ya Göre Edebiyat Kavramı" adlı çalışma ise bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Ayrıca Nallino'nun edeb kavramıyla ilgili değerlendirmeleri, eleştirileri ve buradan çıkan neticeleri Arap dili literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bkz. Adnan Hajı Mohamad, *Alman Ve İtalyan Oryantalizminde Arap Edebiyatı: Carl Brockelmann Ve Carlo Alfonso Nallino Örneği*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi).

[2] El-Ḫalīl b. ʿAḥmed el-Ferāhīdī, *Kitābu'l-ʿAyn*, Tah. ʿAbdulḥamīd el-Hidāvī, (Beyrūt: Dāru'l-ʿİlmiyye, 2003), 2/326; Ebu'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed b. Mükerrem İbn Menẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, (Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṯi'l-ʿArabī, 1999), 8/65; Ebū Bekr Muḥammed b. Şemsuddīn er-Rāzī, *Muḫtāru'ṣ-Ṣeḥāḥ*, (Dimeşḳ: Dāru'l-Feyḥā, 2010), 237; Arif Erkan, *el-Beyān*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 2/1429.

[3] Aḥmed b. ʿAli b. Mesʿūd, *Muḳayyedu'ṣ-Ṣarf*, (İstanbul: Salih Bilici Kitabevi, ts.), 220.

[4] Örneğin, İngiliz A. J. Arberry ve A. Geom, Fransız Baron Garra da Vaux, Amerikan John Maonard, Lübnanlı Ph. Hitti ve Mısırlı ʿAzīz Suryāl ʿAṭiyye. Bk. Ḥassān Muṣṭafa es-Sibāʿī, *el-İstişrāḳu ve'l-Musteşriḳūn Mā Lehum ve Mā ʿAleyhim*, (Ürdün: Dāru'l-Verrāḳ, ts.), 37-41.

[5] ʿAli b. İbrāhīm en-Nemle, *el-İstişrāḳ Fi'l-Edebiyyāti'l-ʿArabiyye*, (Riyāḍ: Merkezu'l-Melik Fayṣal Li'l-Buḥūṯi ve'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye, 1993), 38-39.

[6] es-Sibāʿī, *el-İstişrāḳu ve'l-Musteşriḳūn Mā Lehum ve Mā ʿAleyhim*, 21.

[7] Muḥammed Ḥesen Zemānī, *el-İstişrāḳu ve'd-Dirāsātu'l-İslāmiyye Lede'l-Ġarbiyyīn*, Çev. Muḥammed Nūruddīn ʿAbdulmunʿīm, (Ḳāhira: el-Merkezu'l-Ḳavmī Li't-Terceme, 2010), 237.

İslâm'ın belli başlı kitaplarını Arapçadan Almanca, İspanyolca, İngilizce gibi batı dillerine tercüme etmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu Arapça elyazmaları kataloglarını inceleyip özümsemek,[8] hadis ve tefsir kitaplarını irdelemek; Arap dilini öğrenip sözlükler geliştirmek[9] için yoğun mesai harcamışlardır. En nihayetinde bu çalışmalarda iki eğilimin varlığından söz etmek mümkündür. Birincisi, İslâm'ı çarpıtmayı amaçlayan ve sömürgeci devletlerle ittifak halinde olan fanatik Hıristiyan din adamlarının misyonerlik eğilimi olan önyargılı tavır; ikincisi, objektifliğe sahip, bu felsefenin ortaya çıkışının arkasında dürüst bilimsel saikin yattığına inanan ve oryantalizmi sadece akademik bir çaba addeden görüş. Her türlü iyi niyetten mahrum bırakılan bu kişiler, sayıları az da olsa adil bir yol tutmuşlardır.[10] Zamanla Alman, Fransız, İtalyan, İngiliz, Rus, Macar, gibi ekoller, kolektif ve bireysel çalışmalar yürüterek kurumsallaşmışlardır. Bu kurumların temsilcileri, Arap-İslâm kültürüne, örf ve âdetlerine yönelik incelemelerde bulunmuş olsalar da özellikle Arapların diline ve edebiyatına dair yapmış oldukları çalışmalar kayda değerdir.[11] Örneğin, İtalyan oryantalistlerden Michele Amari (1806-1889) ve Carlo Alfonso Nallino (1872-1938)[12], Alman oryantalistlerden Theodor Nöldeke (1836-1930) ve Carl Brockelmann (1868-1956), Fransız oryantalistlerden Étienne Marc Quatremére (1782-1857) ve René Marie Joseph Basset (1855-1924), İngiliz oryantalistlerden Oxford Üniversitesi'nin ilk Arapça profesörü Edward Pococke (1604-1691)[13], Macar oryantalistlerden Ignác Goldziher (1850-1921), Rus oryantalistlerden Ignaz Yulianovitch Kratchkovski (1883-1951) ve Avusturyalı oryantalistlerden Alfred von Kremer (1828-1889) modern anlamda Arap edebiyatı sahasında temayüz etmiş şahsiyetlerden bir kaçıdır.[14] İtalyan ekolü temsilcileri de diğer ekollerin üyeleri gibi genel olarak din, kültür, arkeoloji, sanat, coğrafya vs. alanlarında; özel olarak da Arap dili ve edebiyatı sahasında önemli gayretler içine girmişlerdir. Şöyle ki, Yakın Doğu ile ilişkileri uzun bir geçmişe dayanan İtalya, Arap toplumlarıyla çeşitli ilişkiler kurup edebiyat alanında izler bırakan batılı ulusların en eski medeniyetidir. Uzun yıllar Yakın Doğu ile coğrafî bağlarını korumayı başaran, Arapça ve İslâm araştırmalarının beşiği İtalya, Vatikan'da Papaların teşvikiyle Arap kültürüne, özellikle Arapça el yazmalarına çok fazla önem vermiş bir ülkedir.[15] Bu bağlamda Arap dilini öğrenen ve kendisini bu alana adayan ilk İtalyan kişinin, Gerardo da Cremona (1114-1187) olduğu bilinmektedir.[16] Bu hal yüzyıllarca sürmüş ve en nihayetinde on dokuzuncu yüzyılda İtalya hükûmeti, doğu dilleri çalışmalarını organize edip bu görevi İtalyanların önde gelen oryantalistlerine tevdi etmeye başlamıştır. Bu araştırmacılar İtalyan üniversitelerinde İslâmî konulara ait pek çok çalışmalara imza atmışlar ve Arap edebiyatına ilgi duymuşlardır. Örneğin, 1076 yılında Bologna Üniversitesi akademisyenleri Arap bilimlerine önem vermiş onu, 1224 yılında Arap kültürüne önem veren Napoli üniversitesi, ardından Arap edebiyatıyla ilgilenen Siena üniversitesi, doğu dillerini inceleyen Floransa üniversitesi son olarak arkeoloji, Arap edebiyatı ve Sami diller konusunda çalışmalar yapan Roma üniversiteleri izlemiştir. Ayrıca

[8] Bodleian Kütüphanesi'nde Leone Caetani'ye ait *Ġureru'ş-Seyr* el yazması. Bkz. Necīb el-ʿAkīkī, *el-Musteşriḳūn*, 1/372; Vatikan'da J.S. Assemani'ye ait *Biblioteca Orientalis Clementino-Vaticane* 4 ciltlik el yazmaları kataloğu. Bk. ʿAbdurraḥmān Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, (Beyrūt: Dāru'l-ʿİlmi Li'l-Melāyīn, 1993), 349.

[9] Antonius Giggeius'un 4 ciltlik *Thesaurus Arabicae Quem Antonius Giggeius Mediolanesis* adlı sözlüğü. Bk. Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 177.

[10] es-Sibāʿī, *el-İstişrāḳu ve'l-Musteşriḳūn Mā Lehum ve Mā ʿAleyhim*, 31-32; Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428-437.

[11] Muḥammed ʿAli Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, (ʿIrāḳ: el-ʿAtabetu'l-Abbāsiyyetu'l-Muḳaddese, 2021), 81-138.

[12] Necīb el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, (Mışr: Dāru'l-Meʿārif, 1964), 1/372-377.

[13] Raşāʾ ʿAbdullāh el-Ḫatīb, *el-Edebu'l-Endelusī Fi'd-Dirāsāti'l-İstişrāḳiyyeti'l-Bırīṭāniyye*, (Ürdün: el-Cāmiʿatu'l-Urduniyye, 2009, Doktora Tezi), 27.

[14] Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Cahiliye Dönemi*, (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2014), 15.

[15] Muṣṭafā Ferac el-ʿAmmārī, "el-Musteşriḳūne'l-Īṭāliyyūn ve'l-Meḫṭūṭāt", *Mecelletu'l-Cāmiʿati'l-Esmeriyye*, 32/2 (2019), 282.

[16] Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, 82.

Roma'da, Roma Üniversitesi Sanat Fakültesi'ne bağlı Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde Sami dilleri, Mısır eski eserleri, Arap Dili ve Edebiyatı ve İslami ilimler bölümünde Arapça, Farsça ve Türkçe öğretimi için dersler verilmiştir. Sonraları ise Nallino'nun özel girişimleriyle kurulan "Oriente Moderno" adında aylık yayın organı ikame edilmiştir. Bu yayın organı, Doğu insanına yönelik pek bilgi sahibi olmayan İtalya'daki entelektüellere, doğru bilgilerin ve haberlerin bilimsel ve ahlaki açıdan aktarılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla "Oriente Moderno", İslâm dünyasının tarihini incelemek, toplumun etnik kökenini, kültürünün çeşitliliğini ve siyasetindeki gelişmelerini sunmakla ünlü bir dergi olarak yayım hayatını sürdürmüştür.[17]

1. Hayatı ve Eserleri

Carlo Alfonso Nallino, 16 Şubat 1872'de Torino'da, Lombardiyalı[18] bir annenin, Piyemonteli[19] bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası ünlü bir kimya profesörüdür. Oğlunun doğumundan kısa bir süre sonra İtalya'nın Udine şehrine taşınmıştır.[20] Nallino, ilk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamlayarak çok başarılı bir profil çizmiştir. Sürekli olarak, Udine belediyesinin kütüphanesinde Arap edebiyatıyla ilgili araştırmalar yapmıştır. Babası onun bu dili öğrenme konusundaki tutkusunu görünce ona sentaks ve morfoloji ile ilgili kitaplar temin etmiştir.[21] Nallino, henüz üniversiteye girmemiş olmasına rağmen Arap dilinde önemli bir yol kat etmiştir. O, Sami dillerinden sadece Arapçayı öğrenmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Süryani ve İbrani dillerini de öğrenme fırsatı yakalamıştır.[22] Carlo Alfonso Nallino, Torino'da okurken 1893'te sanat doktoru ünvanını almıştır. Torino Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça, Süryanice ve Türkçe kaleme alınan kitapların listesini hazırlamıştır.[23] 1893 yılında Milano Gözlemevi'nden Arapça el yazmalarını incelemek üzere İspanya Escorial Kütüphanesi'ne gönderilmiştir. Aynı yıl içinde İtalyan hükûmeti onu inceleme yapmak üzere altı aylığına Kâhire'ye göndermiştir. Akademik kariyerine 1894'te Napoli Üniversitesi'nde başlamış ve burada Doğu Enstitüsü'ne Arap dili öğretmeni, ardından da yardımcı doçent olarak atanmıştır.[24] 1913 yılında Palermo Kraliyet Üniversitesi'ne önce yardımcı doçent, ardından da Arap dili profesörü olarak tayin edilmiştir. Burada Michele Amari için armağan sadedinde "Centenario dalla nascita di Michele Amari" adında iki ciltlik bir kitabın yayımlanmasını sağlamıştır.[25] Eski Mısır Üniversitesi'nde okumak için Mısır'a giden Nallino, burada 1909 - 1912 yılları arasında üç yıl incelemelerde bulunmuş ve bu zaman diliminde Ṭāhā Ḥüseyin'in (1889-1973) de aralarında bulunduğu Kadim Mısır Üniversitesi öğrencilerine Arap astronomisi ve Arap edebiyatı tarihi dersleri vermiştir.[26] Ancak İtalya'nın 1911 yılında Libya'ya saldırması

[17] el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, 1:347.

[18] Lombardiya, Kuzey Batı İtalya'da yer alan Po nehri vadisi ile Alpler arasındaki bir mıntıkadır.

[19] Piyemonte, İtalya'nın yirmi bölgesinden biridir.

[20] Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 583; Ḫayruddīn Maḥmūd b. Muḥammed ez-Ziriklī, *el-ʿAlām: Ḳāmūsu Terācim*, (Beyrūt: Dāru'l-ʿİlm Li'l-Melāyīn, 2002), 5/213; Aḥmed, İsmailovic, *Felsefetu'l-İstişrāḳ: Eşeruhā Fi'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Muʿāşır*, (Ḳāhira: Dāru'l-Fikri'l-ʿArabī, 1998), 321-325; el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, 1/347-350; Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, 85-87.

[21] Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 583.

[22] Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, 85-86; Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 584.

[23] Mahmut H. Şakiroğlu, "Carlo Alfonso Nallino", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/349.

[24] Şakiroğlu, "Carlo Alfonso Nallino", *DİA,* 32/349.

[25] Şakiroğlu, "Carlo Alfonso Nallino", *DİA,* 32/349.

[26] Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, 86; Yūsuf İlyān Serkīs, *Muʿcemetu'l-Meṭbūʿāti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrabe*, (Ḳāhira: Maṭbaʿatu Terkīs, 1928), 1870; ʿAbbās Ḳāsım ʿAtiyye el-Meryānī, *el-İstişrāḳu'l-Ītālī Fi's-Sīreti'n-Nebeviyyi'ş-Şerīfe*, (ʿIrāḳ: Dāru'r-Resūli'l-ʿAẓam, 2022), 48; Muḥammed Şefīḳ el-Ġurbāl, *el-Mevsūʿatu'l-ʿArabiyyetu'l-Muyessere*, (Ḳāhira: Dāru'ş-Şeʿb, 1965), 1947; Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 584; ez-Ziriklī, *el-ʿAlām*, 5/213; İsmailovic, *Felsefetu'l-İstişrāḳ: Eşeruhā Fi'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Muʿāşır*, 321-325; el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, 1/347-350.

sonucu Nallino, derslere bir süre devam edememiştir.[27] Yaptığı birçok seyahat ona geniş bir deneyim kazandırmıştır. İtalya ile Türkiye arasında çıkan savaştan sonra hükûmeti onu, 1912'nin sonlarında Türk resmi ve siyasi evraklarını düzenlemek ve bir tercüme bürosu kurmakla görevlendirmiştir.[28] Nallino, 1921'de Roma Üniversitesi Doğu Enstitüsü Müdürlüğüne getirilmiş vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Enstitüyü yönetirken "Modern Orient Dergisi"ni kurmuş ve Roma Bilim Akademisi başkanı adına İtalyan Ansiklopedisi'nin Doğu Bölümü'nün yönetimiyle görevlendirilmiştir[29] Ayrıca Şam Bilimsel Akademisi'ne üye olarak çalışmalarını sürdürmüştür.[30] 6 Ekim 1933'te Arap Dili Akademisi'ne atanmış hükûmet kararnamesiyle Akademi'nin kurucu üyeleri olarak atanan yirmi kişi arasında yer alan beş oryantalistten biri olarak çalışmalarını sürdürmüştür.[31] 25 Temmuz 1938 yılında bir kalp krizi sonucu Roma'da vefat eden Nallino, arkasında, Arap edebiyatı ve kültürüne, Arap lehçesine dair kitaplar; ayrıca makale, nekroloji ve kitap tanıtım yazısının yanı sıra, başta *Enciclopedia Italiana* ve *The Encyclopaedia of Islam* olmak üzere birden çok ansiklopedi maddesi bırakmıştır.[32]

2. Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye Adlı Eseri

"Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye" adlı eser[33], Nallino'nun, 1910-1911 eğitim-öğretim yıllarında Kadim Mısır Üniversitesi'nde (şuan ki Kāhire Üniversitesi) Arapça olarak sunduğu, ölümünden sonra kızı Maria Nallino (1908-1974) tarafından bir araya getirilip 1948'de İtalyancaya çevrilen eseridir. 1950'de Fransızcaya da çevrilmiştir. Carlo Nallino'nun kızı Maria Nallino, babasının Mısır Üniversitesi'nde öğrencilere verdiği derslerin orijinal nüshasını Ṭāhā Ḥüseyin'e göstermiş ardından Ṭāhā, bu eseri Dāru'l-Meʿārif yayın evinde yayımlamak istemiştir. Eserin yayımlanmasını sağlayan Ṭāhā, esere bir de uzun bir mukaddime yazmış ve burada hem Nallino'ya hem de kitaba övgü dolu sözlerde bulunmuştur. Kitabı, "Arap edebiyatı tarihi kitaplarını her zaman aklımla okurdum, ancak bu kitabı hem aklımla hem aşkla hem de duygularımla okudum" şeklinde takdir eden Ṭāhā, zihinsel hayatına yön veren Nallino için ise şu sözlere yer vermiştir:

"Düşünsel hayatımı iki büyük hocaya borçluyum: günün başında derslerine devam ettiğim Seyyid ʿAli el-Merṣafī (1815-1890) ve günün sonunda derslerine katıldığım Carlo Alfonso Nallino. Birincisi, klasik edebiyat metinlerini nasıl okuyacağımı, nasıl anlayacağımı, ruhumda nasıl canlandıracağımı ve nasıl öykündüreceğimi öğretti; ikincisi ise, söz konusu

---

[27] İbrāhīm Muḥammed Manṣūr, "Menāhicu't-Teʾrīḫ Li'l-Edebi'l-ʿArabī Fi'l-ʿAṣri'l-Ḥadīṯ", *Mecelletu Kulliyyeti'l-Ādāb*, 14/1 (2001), 482.

[28] Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 586.

[29] Serkīs, *Muʿcemetu'l-Meṭbūʿāti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrabe*, 1870; el-Ġurbāl, *el-Mevsūʿatu'l-ʿArabiyyetu'l-Muyessere*, 1947; Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 584; İsmailovic, *Felsefetu'l-İstişrāḳ: Eşeruhā Fi'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Muʿāṣır*, 321-325; el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, 1/347-350; Serāib, *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*, 87.

[30] İsmāʿīl ʿAli Muḥammed, *el-İstişrāḳu Beyne'l-heḳīḳati ve't-Tedlīl*, (Ḳāhira: Dāru'l-Kelime, 2012), 113.

[31] Serkīs, *Muʿcemetu'l-Meṭbūʿāti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrabe*, 1870; el-ʿAḳīḳī, *el-Musteşriḳūn*, 1/347-350; Bedevī, *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*, 584.

[32] Hayatı ve eserleri için ayrıca bkz. Şakiroğlu, "Carlo Alfonso Nallino", *DİA,* 32/349.

[33] Nallino eserini dört bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde edebiyat kavramı, edebiyat tarihi kavramı gibi girizgâh niteliğinde olan bilgilere yer vermiştir. İkinci bölümde, cahiliye dönemini ele almış ve burada bedevîlerin şiirlerine, putperest şairlerin Gassân ve Hîre kralları için yazdıkları şiirlere, Hıristiyan şairlerin şiirlerine, şehirli şairlerin şiirlerine; câhiliye nesrine ve Kur'ân'la ilgili meselelere değinmiştir. Üçüncü bölümü Sadru'l-İslâm'a ve Raşit Halifelere ayırmıştır. Bu bölümde Nallino, Hz. Muhammed'i metheden şiirlere, Müşrik şairlere, Müslüman olup fakat dini hassasiyet gözetmeyen şairlere, fetih şiirlerine, Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen Dîvan'a ve bu dönemdeki nesir sanatına değinmiştir. Dördüncü bölümde Emevîler dönemini aktarmıştır. Burada Hicaz'ı metheden şiirlere, aşk şiirlerine, câhiliye üslûbunu izleyen şairlere, recez şiirlere, savaş, siyasi ve dini şiirlere, kıssalara ve mersiyelere yer vermiştir.

metinlerde gerçekleri nasıl çıkaracağımı, metinler arasındaki farklılıkları nasıl uzlaştıracağımı ve bunları nasıl formüle edeceğimi öğretti."[34]

Ayrıca Ṭāhā Ḥüseyin'in, Nallino'nun metodundan açık bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Ṭāhā, *Fi'l-Edebi'l-Cāhilī* adlı eserinde onun, başta Mısır olmak üzere Arap âleminde fikrî ve edebî hayata etki eden yeni görüşlerini sunmuştur.[35] Zaten bu konuda Mısırlı tiyatro eleştirmeni Fuād Devvāra (1928-1996) ile yapmış olduğu bir röportajda kendisine yönelttiği "oryantalistlerden ne kadar etkilendiniz, böyle geniş bir kültüre sahip olmanızda en çok pay sahibi olan oryantalistler kimlerdir?" sorularına Ṭāhā şöyle cevap vermiştir: "Özellikle İtalyan oryantalistler ki başlarında Nallino gelmektedir, beni aşırı derecede etkilemişlerdir. Bu doğru, fakat onların görüşlerinden değil, bilakis araştırma metodolojilerinden etkilendim… ."[36]

Nallino, eserini altı bölüme ayırmıştır: Cāhiliyye Dönemi, Ṣadru'l-İslām Dönemi, Birinci ʿAbbāsi Dönemi, İkinci ʿAbbāsi Dönemi, ʿAsru'l-İnḥiṭāṭ (Çöküş Asrı) ve Son Kalkınma Dönemi.[37] Eserinde edebiyat kavramını izah ederken birtakım lügat, şiir, nesir vs. klasik eserlere müracaat etmiştir. Örneğin, İbni Manẓūr'un (630-711/1232-1311) *Lisānu'l-ʿArab*'ı, el-Muḳrī'nin (?-770/1368?) *el-Miṣbāḥu'l-Munīr*'i, Ebū Zeyd el-Enṣārī'nin (119-737/215-830) *en-Nevādir Fi'l-Luġa*'sı, Ebū Manṣūr el-Ezherī'nin (282-895/370-980) *Tehzību'l-Luġa*'sı, el-Curcānī'nin (470-1340/816-1413) *et-Teʿrīfāt*'ı ve ez-Zebīdī'nin (1145-1732/1205-1791) *Tācu'l-ʿArūs*'u, açıklamalarına ışık tutan eserler arasındadır.[38]

Ayrıca Lebīd b. Rebīʿa (550?-660?), Ṭarafa b. el-ʿAbd (?-564?), Mütelemmis (ö. 569?), kimi Fezzāriyyūn[39] şairlerinden bazı beyitler, kadın şair Ümmü'ṣ-Ṣevāb (ö. 260/874), Nābiġa b. Şeybānī (ö. 125/743), Muḳātil b. Mesʿūd el-ʿAbdī (ö. 105/737), Ebū ʿAtāʾ es-Sindī (658-1260/709-1309), İbnu'l-Muʿtez (ö. 296/908) ve Buḥterī (ö. 284/897) gibi şairler, Nallino'nun şiirlerinden faydalandığı şairler arasındadır.[40] Bu şairler arasında, tekrara sebebiyet vermemek adına sadece Nallino'nun görüşünü net yansıtan şiirler verilmiştir.

Yine ʿAbdulḳādir el-Baġdadī'nin (ö. 429/1037?) *Ḫizānetu'l-Edeb*'i, ʿAbdullāh İbni Muḳaffaʿ'nın (ö. 142/759) Arapçaya tercüme ettiği *Kelile ve Dimne* ile *el-Edebu'ṣ-Ṣeġīr*'i, Buḫārī'nin (194-810/256-870) *Kitābu'l-Edeb*'i, Ebū Temmām'ın (190-806/231-846) *Ḥamāse*'si, İbnu'l-Muʿtez'in *Kitābu'l-Edeb*'i, İḫvānu's-Ṣafā'nın *Risaleler*'i, İbni Ḳuteybe'nin (213-828/276-889) *Edebu'l-Kātib*'i, İbnu ʿAbdirabbih'in (246-860-328-940) *el-ʿİkdu'l-Ferīd*'i, Ġazālī'nin (450-1058/505-1111) *İḥyā*'sı, İbni Ḫaldūn'un (732-1332/808-1406) *Muḳaddime*'si, el-İṣfehānī'nin (284-897/356-967) *el-Eġānī*'si, Ebu'ṭ-Ṭayyib İsḥāḳ el-Veşşāḥ'ın (ö. 325-936) *Kitābu'l-Muvaşşā*'sı, Mesʿūdī'nin (280-893/345-956) *Murūcu'ẕ-Ẕeheb*'i, Cāḥıẓ'ın (150?-767/255-869) *el-Beyān*'ı, Ebū İsḥāḳ el-Ḥuṣrī'nin (ö. 413-1022) *Zehru'l-Ādāb ve Ṯemeru'l-Elbāb*'ı, Ḥamevī'nin (574?-1178/626-1229) *İrşādu'l-Erīb İlā Meʿrifeti'l-Edīb*'i Nallino'nun müracaat ettiği kaynaklar arasındadır.[41]

Nallino'nun, irticalî olarak öğrencilere ders anlatırken sayıca fazla olan böyle önemli eserlere değinmesi, onun Arapça ilimlerinde yetkinliğini gözler önüne sermekte ve engin bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

---

[34] Carlo Alfonzo Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye Mine'l-Câhiliyyeti Ḥettā ʿAṣri Benī Umeyye*, (Mısır: Dāru'l-Meʿārif, 1954), 3.

[35] Örneğin, Ṭāhā Ḥüseyin, Mısır Üniversitesi'nde yeni metotlar ihdas eden başta Nallino olmak üzere ondan sonra gelen oryantalistlerin, "konulara eleştirel yaklaşım" gibi yöntemlerini benimsemiştir. Bk. Ṭāhā Ḥüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Cāhilī*, (Ḳāhira: Müessesetu Hidāvī, 2012), 9. Yine Ṭāhā, edebiyat tarihi konusunda tek çarenin, oryantalistlerin yöntemlerinin göz ardı edilmemesi gerektiğine inanmaktadır. Bk. Manṣūr, *Menāhicu't-Teʾrīḫ Li'l-Edebi'l-ʿArabī Fi'l-ʿAṣri'l-Ḥadīṯ*, 471.

[36] Fuād Devvāra, *ʿAşeratu Udebāʾ Yeteḥeddeṯūn*, (Mısır: Meṭābiʿ'l-Heyʾeti'l-Mısriyyeti'l-ʿAmme Li'l-Kuttāb, 1996), 18-20.

[37] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 43-46.

[38] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 11-35.

[39] İslâm öncesi Ẕubyān kabilesi şairleri.

[40] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 11-35.

[41] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 11-35.

3. Arap Dilinde Edebiyat Kavramına Kısa Bir Bakış

İçinde bulunduğumuz çağda edebiyat kelimesi, estetik boyutu olan, mükemmel nesir ve şiir metinleri içeren, ayrıca okuyucunun kalbini etkileyip duygularını harekete geçiren yazınsal sanatlar bütünüdür.[42] Tabi bu kavram, klasik Arap-İslam kültüründen günümüze kadarki süreçte anlamsal yönden kimlik değiştirerek çağlar boyunca gelişim kaydetmiş ve farklı birçok anlamlar kazanmıştır. Fiil çatısı "أ-د-ب / e-d-b" olan *edeb ve edīb* terimleri, çoğu klasik sözlükbilimcilerin eserlerinde aşağı yukarı أَدُبَ يَأْدبُ أْدبا مَأْدَبَة مَأْدُبة تأدّبَ şeklinde arz edilmiş ve *edeb* ifadesi tanımlanırken şöyle bir ortak paydada buluştukları görülmüştür:

"Edebiyat, insanlara karşı davranış tarzı olup gelenekler, davranışlar, zarafet ve görgü kuralları olarak adlandırılmaktadır. Bir de her türlü hataya karşı nelere dikkat edilmesi gerektiğini bilmektir. Edebiyatçıya gelince, insanları övgüye değer şeylere alıştıran, kötülüklerden men eden kişi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca görgü kurallarının temeli kabul edilen edebiyat kavramı, yemeye ve içmeye davet anlamına da gelmektedir."[43]

Mesela, uzak-yakın dönem âlimlerinden edebiyata dair birtakım tanımlar yapılmıştır. Örneğin, İbn Ḫaldūn, edebiyata şöyle bir tanım getirmiştir: "Bu ilmin, Arapların üslup ve bakış açılarına dayalı şiir ve nesir sanatlarına ait bir hünerdir. Dilcilerin *edeb* kavramından kastı, edebiyatın meyvesidir."[44] Yakın dönem âlimlerinden de tarifler yapılmıştır. Söz gelimi Şevḳī Ḍayf (1910-205) edebiyatı, ulusların hayattaki yaşamlarıyla ilişkilendirmiş ve şöyle bir tanım yapmıştır: "Esasen edebiyat, halkının yaşamını yansıtan parlak ve saf bir aynadır... ."[45] Arap dilinde dönemsel olarak farklılık arz eden *edeb* kavramının anlamı, daha net anlaşılması ve Nallino'nun kavrama, farklı anlamlar yüklediği göz önünde bulundurulup karşılaştırma yapılması için bir alt başlıkta da değerlendirilmiştir. Böylece konunun anlaşılmasında daha yararlı olacaktır.

4. Nallino'ya Göre Edebiyat Kavramı

Edebiyat kavramına yönelik ortak ve net bir tanımın yapılamayacağı ve bunun zor bir iş olduğu görülmektedir. Zaten Nallino da konuşmasının başlarında bu konuya değinmiş ancak o, öncelikle bir bilim dalını açıklamayı üstlenen araştırmacının, o bilim dalının tanımını, ayrıca o tanıma ilişkin konularını belirlemesi gerektiğini araştırmacıya şart koşmuştur.[46] Bu nedenle "Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye" adlı eserine önce edebiyat kavramının tanımıyla başlamış sonra edebiyatçı üzerinde durmuş ve daha sonra da Arap Edebiyatı Tarihi ile ilgili malumatlar vermiştir. Nallino, tüm dillerde olduğu gibi Arap dilini, bozulmaya elverişli, yenilenmeye ve gelişime kabil canlı varlıklara benzetmiştir. Arapça kelimeler arasında en çok değişime uğrayan kelimenin ise *edeb* kavramı olduğu kanaatini taşımıştır. Buna sebep olan anlam kaymasını ise, toplumların siyasî ve sosyal şartlarının değişmesiyle, sanat ve bilimdeki ilerlemeleri veya gerilemeleriyle ilişkilendirmiştir. Hatta bu konuda daha da ileri giderek şunları söylemiştir: Cāhiliye veya İslâm'ın ilk yüzyılında yaşamış Araplardan biri dirilse ve bu kavramın şuan ki sanatsal adını/anlamını duyacak olsa, konunun gerçekliği hakkında hiçbir şey anlayamaz.[47]

---

[42] Daha fazla bilgi için Bkz. M. Orhan Okay, "Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/395-397.

[43] ʿAli b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerīf el-Curcānī, *Kitābu't-Teʿrīfāt*, Tah. İbrāhīm el-Ebyārī, (Beyrūt: Dāru'r-Reyyān Li't-Turāṯ, H. 1403), 29; İbnu Menẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 1/93-94; Aḥmed b. Muḥammed el-Muḳrī, *el-Miṣbāḥu'l-Munīr*, Tah. ʿAbdulʿazīm eş-Şenāvī, (Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, 1977), 1/9; İbrāhīm Muṣṭafā vd., *el-Muʿcemu'l-Vesīṭ*, (Mısır: Mektebetu'ş-Şurūḳi'd-Devliyye, 2003), 9-10; er-Rāzī, *Muḫtāru'ṣ-Ṣeḥāḥ*, (Dimeşḳ: Dāru'l-Feyḥā, 2010), 23.

[44] Ebū Zeyd Veliyyuddīn İbn Ḫaldūn, *Muḳaddime*, Tah. ʿAbdullāh Muḥammed ed-Dervīş, (Dimeşḳ: Dāru'l-Belḫī, 2004), 2/376.

[45] Şevḳī Ḍayf, *el-Edebu'l-ʿArabiyyu'l-Muʿāṣır Fī Mıṣr*, 11.

[46] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye,* 11.

[47] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 11.

Dolayısıyla Nallino'nun bu açıklamalarından *edeb* teriminin anlamsal yönden zor bir mesele olduğu anlaşılmaktadır.

Nallino, bu bilgilerden sonra edebiyat kavramının tanımıyla ilgili bazı Arap dilbilimcilerinin şimdiye kadar bu konuyu incelerken benimsedikleri yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısıyla örtülü bir tenkitte de bulunmuştur. Ona göre edebiyatın ne yeterli bir tanımı ne de tam bir açıklaması vardır. Dolayısıyla söz konusu bu kişiler, *edeb* gibi kavramları deyim yerindeyse kale almamışlardır. Nallino, bu konuda bir gerekçe de ileri sürerek şöyle bir kanaat oluşturmuştur:

"Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira Arap dilbilimcileri, yabancı kelimelere tutkuyla bağlı olduklarından ve onlara gereğinden fazla ehemmiyet verdiklerinden, sanki bahsetmekte özgür değillermiş gibi alışıla gelmiş kelimelerin tanımına hâkim olmayı çoğu zaman ihmal etmişlerdir. Mesela, kadim ve yaygın olan en önemli Arapça sözlük sahibi İbn Manẓūr, "harf" kelimesini ele alırken onun, kelime olduğuna dair bilgi vermeyip ihmal etmektedir."[48]

Nallino burada şunu izah etmek istemiş olabilir: bu tür bilgiler, her ne kadar dilcilere, edebiyatçılara ve sözlükbilimcilere basit ve anlaşılır görülse de Nallino, Arap dilcilerin ve edebiyatçıların kendilerince böyle şeyleri umursamadıklarından, dolayısıyla eserlerine almayıp ihmal ettiklerinden yakınmaktadır. Sözlerindeki *alışıla gelmiş kelimeler*den kastı, muhtemelen *edeb* gibi, sözde onlara göre tanımı basit görünen kelimelerdir.

Nallino yaptığı eleştirel tahlilden sonra, (*edeb* kavramına dair tanımlamalar farklı da olsa) çoğu Arap dilcilerin, üzerinde ittifak ettikleri kapsamlı edebiyatın tarifini, الأدبُ الظرْفُ وحُسْنُ التَّناوُلِ "Edebiyat, zarafet ve görgü kurallarıdır." şeklinde açıklamakla yetindiklerini aktarmıştır. Ayrıca birçok sözlük yazarından nakiller serdeden Nallino, *Tācu'l-ʿArūs*'ta yer alan ve Ebū ʿAbdullāh Muḥammed İbnu'ṭ-Ṭayyib el-Fāsī adlı şahsın, "üstadımız" dediği hocasından *edeb* kavramına dair, "edebiyat, onu icra edeni, rezil şeylerden koruyan bir hünerdir. Edebin aslı (bir şeye; yemeğe) davettir" şeklinde bir tanım aktardığını ifade etmiştir.[49] Dolayısıyla Nallino'nun sözlerinden, edebiyata dair herhangi bir tanımlama yapmanın olağan olmadığı ve *edeb* kavramına tanımlayıcı bir yaklaşımla başlamanın zor olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kelimenin ortak kullanımlarının ve çoklu anlamlarıyla ele almanın zorluğu, edebiyatın nasıl kapalı bir dünya oluşturduğunu göstermektedir. Nallino, yapılan açıklamaların uzunluğu itibarıyla[50] *edeb* kavramının, net ve açık olmadığını ve edebiyattan nasıl çok sayıda anlamlar çıktığı sonucuna ulaşmıştır. Bu anlamlar arasında belki de ilk bakışta hiçbir ilişki görülemeyeceğini vurgulayarak *edeb* kavramının anlamını açıklığa kavuşturmak için şiir ve nesir yazılarından önemli deliller getirmenin zaruretine vurgu yapmıştır.[51]

Nallino, çalışmasına "edebiyat" sözcüğünün "la letteratura" ile hangi yollarla örtüştüğünü belirlemeyi hedefleyerek başlamaktadır. Edebiyat kavramına dair anlamsal yaklaşımları, cahiliye dönemi hariç daha çok yüzyıl eksenli tarihsel aşamalara ayırmıştır. Esasen Nallino, bu aşamaları sıralı olarak aktarmayı hedeflemiş ancak bazen Ṣadru'l-İslām veya hicrî 3. asır dönemlerine ait veriler sunduktan sonra belki de konuşmasının akışını göz önüne alarak tekrar cahiliye dönemine temas etmeyi elzem görmüştür. Ayrıca bazı yüzyılda anlamsal olarak ele aldığı edebiyat kavramını uzun uzadıya aktarmış, bazen de diğer yüzyıllarda bu konunun üzerinden çok kısa bir şekilde geçmiştir. Farklı dönemler arasında gidip gelmesine neden olan bu durum ise, çalışmanın üç ana başlık altında mütalaa edilmesini zorunlu kılmıştır.

---

[48] Kelime üçtür: isim, fiil ve harf. Bk. Behāuddīn İbnu ʿAkīl, *Şerhu İbni ʿAkīl*, (Beyrūt: Dāru'ṭ-Ṭalāiʿ, 2017), 1/20; İbn Manẓūr, harf kelimesinin, sadece Arap hecelerinden biri olduğuna dikkat çekmiş ve harfin, ismi isme; fiili fiile bağlayan bir edat olduğunu söylemiştir. Fakat o, "harf, kelimenin üç türünden biridir" gibi bir bilgi vermemiştir. Bk. İbn Manẓūr, *Lisānu'l-ʿArab*, 3/127; Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 11.

[49] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 12-13.

[50] Çünkü Nallino bu açıklamalarından, Kahire Üniversitesi'nde öğrencilere yapmış olduğu konuşmaları kast etmektedir.

[51] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 14.

4. 1. Cahiliye Döneminde ve Hicretin İlk Yüzyılında Edebiyat Kavramı

Nallino, İslâm öncesi toplumlarda ve İslâm'ın ilk yüzyılında, *edeb* kavramıyla sadece *sünnet* disiplinin kast edildiğini ifade ederek sünnet olgusunun da *ilk insanların yolunun takip edildiği biçim ve davranış tarzı*ndan ibaret olduğunu nakletmiştir. Bu davranış biçimi tevarüs yoluyla onlardan sonra gelenler için de bir yol haline gelmiştir. Yani İslâm öncesi ve sonrası (ilk yüzyıl) dönemlerdeki Arapların görüşüne göre insanın uyması gereken bir dizi eski gelenek ve görenekler, doğal veya sonradan edinilmiş davranış tarzı olduğuna kanaat getirmiştir. Ancak İslâm döneminde bu anlamların dünyevî bilgilerle sınırlı olduğunu, dinî ilimlere uygulanmadığını ifade etmiştir.[52]

Ardından Nallino, "biliyorsunuz ki, onların ahlak bilgileri, atalarının gurur duydukları davranışları dikkate almaya dayanıyordu" açıklamasında bulunmuş ve bu görüşünü Lebīd b. Rebīʿa'nın muallakasından birkaç mısraıyla desteklemiştir:[53]

إِنَّـا إِذَا الْـتَـقَـتِ الـمَـجَـامِـعُ لَـمْ يَـزَلْ مِـنَّـا لِـزَازُ عَـظِـيْـمَـةٍ جَـشَّـامُـهَـــا

ومُـقَـــسِّـــمٌ يُـعْـطِي الـعَـشِـيـرَةَ حَـقَّـهَـا ومُـغَـذْمِـرٌ لِـحُـقُـوقِـهَـا هَـضَّـامُـهَـا

مِـن مَـعْـشَـرٍ سَـنَّـتْ لـهـم آبـاؤهـم ولـكـل قـومٍ سُـنّـــة وإمـامـهـا

Biz, kabile üyeleri toplandığında, aralarında bizden, büyük işlere imza atmış, herkesten üstün çıkmış biri elbette vardır.

Bizim efendilerimiz ganimetten kabileye düşen ne ise hakkını verendir, hakları olmayan bir şeyin eklenmesiyle de öfkelenir.

Atalarının yolundan giden kavmimiz vardır. Ve her topluluğun yolundan gideceği bir âdeti ve bir önderi vardır.[54]

Nallino, yukarıdaki şiiri aktardıktan sonra muḥaḍram şairlerden Sehm b. Ḥanẓala el-Ġanevī'ye ait iki beyitlik şiiri aktarmıştır:[55]

قَدْ يَعْلَمُ النَّاسُ أنّي مِن خِيارِهِـــم في الدِّين دِينًا وفي أحْسابِهِم حَسَبا

لا يَـمْـنَـعُ الناسُ منّي ما أرَدْتُ ولا أُعْـطِـيـهـــمُ ما أرادوا حُـــسْـــنَ ذا أدبـا

İnsanlar bilir ki ben, din ve soy cihetiyle onların en hayırlılarındanım.

İstediğimi insanlar engelleyemez, (atalarının yolunu) tutmayan kişilere de ihsanda bulunmam.[56]

Nallino argümanlarını sıraladıktan sonra فَظاهرٌ أنَّ الأدبَ هنا هو السِّيرَةُ والطَّرِيقَةُ "Buradaki edebiyatın bir davranış biçimi ve takip edilen bir yol olduğu açıktır." açılamasında bulunmuş[57] ve bu dönemdeki *edeb* kavramının, disiplin ve güzel ahlâkı içeren, eskilerin örf ve öğretilerine uyulan ve öncekileri taklit eden bir alışkanlık veya bir yaşam tarzı olduğunu vurgulamıştır. Şöyle ki, zihinlerin terbiye edilmesinin ve aydınlatılmasının temeli, atalarının tevarüs yoluyla süregelen sünnetleri olduğundan Araplar, *edeb* (الأدب) ve eğitim-disiplin anlamına gelen *teʾdīb* (التأديب) kavramlarına, *güzel davranışlar* ve *yüce ahlak* demişlerdir. Bu bağlamda Nallino Arapların, *edeb* (الأدب) ve *teʾdīb* (التأديب) kavramlarına aynı manayı yüklediklerini vurgulamıştır.[58]

---

[52] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 37.
[53] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 14.
[54] Şiir için bk. Ḥüseyin b. Aḥmed ez-Zevzenī, *Şerḥu'l-Muʿalleḳāti's-Sebʿ*, (Beyrūt: Dāru Ṣādır, ts.), 115.
[55] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 15.
[56] Şiir için bk. ʿAbdulḳādir b. ʿUmer el-Baġdādī, *Ḫizānetu'l-Edeb ve Lubbu Lubāb'l-ʿArab*, Tah. ʿAbdusselām Hārūn, (Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḫancī, 1997), 9/435.
[57] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 15.
[58] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 14.

Nallino, İslâm'ın ilk yüzyılında görülse de *edeb* (الأدب) ifadesinin bazı cahiliye Araplarında, sadece bir şeyi bilmekten; *teʾdīb* (التأديب) kavramının, bir şeyi haber vermekten; *taʿlīm* (التعليم) ile *edīb* (الأديب) kavramlarını da bir konuda haberdar olmaktan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasını ise yine eleştirel bir zeminde şu sözlerine bağlamaktadır: "Bu anlamlar, eski dönemdeki Arapların bilgilerinin sınırlı oluşundan ötürü oluşmuştur. Siz de biliyorsunuz ki, Arapların çoğu, babalarının sünnetlerini, soylu davranışlarını ve övünçlerini bilirlerdi."[59]

Nallino, yukarıdaki anlamları destekleyen bir hadis ve birkaç şiir öne sürmüştür. Hadiste Hz. Ali, Hz. Muhammed ile Benû Nehd heyeti arasında bir konuşmanın gerçekleştiğini işitmiştir. Hz. Ali, yaşanan diyalogu net anlamadığından Hz. Muhammed'e; "Ey Allah'ın Resûlü! Seninle aynı atanın çocuklarıyız. Görüyoruz ki sen, Arap heyetleriyle pek çoğunu anlamadığımız bir dille konuşuyorsun!" demiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed ona: "Rabbim bana bunu öğretti; bana en güzel şekilde öğretti. Benû Saʿd yurdunda büyüdüm" şeklinde karşılık vermiştir.[60] Ardından Muḳātil b. Mesʿūd el-ʿAbdī'ye ait bir beyitlik şiir aktarmıştır:

عَـرَفْـتُ الليالى بُؤْسَـهـا ونـعِيـمَـها وحَـنَّـكَـني صَـرْفُ الـزَّمـانِ وأدّبـا

Gecelerin sıkıntısını da nimetini de tanıdım. Zamanın deveranı bana tecrübe kazandırdı ve beni eğitti.[61]

Nallino şiirde geçen أدّب fiilini, "olaylar konusunda deneyim sahibi olmak" şeklinde yorumlamıştır.[62] Nallino, delil getirmeye devam ederek Ebū ʿAṭāʾ Efleḥ b. Yesār es-Sindī'nin bir şiirini ileri sürmüş ve şiirde geçen "الأديب / edip" kavramına dikkat çekmiştir:

إذا أرسـلْـتَ فـى أمْـرٍ رسـولا فَـأَفْـهِـمْه وأرْسِـلْـه أديـبـا

وإنْ ضَـيَّـعْـتَ ذاك فـلا تَـلُـمْـه عـلى أن لـمْ يكـنْ عَـلِـمَ الغُيـوبا

Şayet bir konuyla ilgili bir elçi gönderecek olursan, ona konuyu iyi bellet ve onu edip olarak gönder. Eğer bunu yapmazsan, gayb âlemini bilmediğinden onu kınamaya kalma![63]

Nallino şiirde yer alan أديبا kelimesini, "özel bir konu hakkında donanımlı/bilgili" olarak yorumlamıştır.[64]

Nallino, ilerleyen konuşmasında *edeb* (الأدب) ile *şaşkınlık* ve *hayranlık uyandıran* anlamını haiz *deʾb* (الدأب) kavramı arasında bir bağlantı kurmaktadır. Nallino'nun, *edeb* kavramının klasik bir tanımı olan, "yemeğe davet" doktrinine sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki, *edeb* (الأدب) teriminin, İslâm öncesi dönemde "sünnet" ve "ataların biyografisi" anlamında kullanıldığını ve bunun *deʾb* (الدأب) kelimesinin tersi (maḳlūbu) olduğunu varsayarak Arapların, *biʾr* (بئر) kelimesini *ābār* (آبار) ve *reʾy* (رأي) kelimesini *ārāʾ* (آراء) üzere çoğul yaptıkları gibi, öyle de *deʾb* (الدأب) kelimesini *ādāb* (آداب) üzere cem ettiklerini söylemiştir. Ancak Arapların *ādāb* kelimesinin, *edeb* kelimesinin çoğulu olduğunu vehmettiklerini ifade eden Nallino, böylece bu anlayışın gelenek olarak süregeldiği kanaatine varmıştır. Bu konuda yaptığı bir gözleme dayanarak, başka bir kökene işaret eden Alman oryantalist Karl Vollers'dan (1857-1909) bir değerlendirme ileri sürmüştür. Vollers, *ādāb*

[59] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 16.
[60] Hadis için bk. Ebu'l-Fadl Celāluddīn ʿAbdurraḥmān es-Suyūṭī, *Cāmiʿu'l-Eḥādīṯ*, (Beyrut: Dāru'l-Fikr, H. 1414), no: 781, 1/60; Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 16.
[61] Şiir için bk. Ebū ʿUbāde el-Buḥterī, *el-Ḥamase*, (Mışr: el-Mabaʿatu'r-Raḥmāniyye, 1929), 149.
[62] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 14.
[63] Şiir için bk. Ebu'l-Ferec el-Eṣfehānī, *Kitābu'l-Eġānī*, Tah. İḥsān ʿAbbās, (Beyrūt: Dāru Ṣādır, 2008), 17/241.
[64] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 14.

teriminin, İslâm'dan önceki şekliyle ilk tekil halinin "alışkanlık" veya "süreklilik" anlamına gelen ve *deʾb* kelimesinin çoğulu olan *ādāb* teriminden alınan tekil bir isim olduğuna inanmaktadır. Vollers'dan etkilendiğini ifade eden Nallino, yukarıda da ifade ettiği gibi bu iki kavramın cahiliye şiirlerinde geçtiğini, adet ve devamlılık ifade ettiğini öne sürmüştür. Bu mananın da *sünnet* ve *edeb*'ten uzak olmadığının altını çizmiştir. Ayrıca *deʾb* kelimesinin çoğulunun ne olduğu lügat kitaplarında zikredilmemiş olsa da Araplar bu kelimenin çoğuluna aynı *edeb* kelimesindeki çoğul gibi *ādāb* demişlerdir. Dolayısıyla Nallino'ya göre bu argüman, eski Arap dilinin morfolojik ve fonetik sisteminde *ādāb*'ın, özellikle iki kök kelime olan *deʾb* ve *edeb* kelimelerinin çoğulu olabileceği gerçeğine dayanmaktadır.[65]

Burada bir parantez açmakta yarar vardır. Emevîler döneminde *edeb* kavramı, İslâm'ın zuhurundan Emevîlerin sonuna kadar *eğitmenler* ya da *öğreticiler* olarak bilinmektedir.[66] Başka bir ifadeyle İslâm gelince, edebiyatın usulleri yerli yerine oturtuldu ve dinin, ahlak olduğu konusuna dair fikir birliği sağlandı. *Edeb* kavramı bu anlamsal varlığını, Emevîlerden bir öğretmen tabakasının çıkışına kadar korudu. Dolayısıyla bu kavram, ondan sonra *öğretmenler* olarak da anılageldi.[67] Ancak Nallino, yukarıda da işaret edildiği üzere hicri ilk yüzyılda (ki Emevîler döneminin yaklaşık elli yıllık dönemine tekabül eder) *edeb* kavramının yine görgü kuralları, övülen davranışlar olduğuna dikkat çemişti. Dolayısıyla Nallino'ya göre bu dönemde de *edeb* teriminin, *öğretici* değil, *sünnet* ve *güzel ahlak* olduğu anlaşılmaktadır. Bunu desteklemek içinde bir şiir öne sürmüştür:[68]

أُكْنِيهِ حِينَ أُنَادِيهِ لِأُكْرِمَهُ ولا أُلَقِّبُهُ والسَّوْأَةَ اللَّقَبا

كذاكَ أُدِّبْتُ حتى صارَ مِن خُلُقِي إنِّي وَجَدْتُ مِلاكَ الشِّيَمِ الأدبا

Ona seslendiğimde, onu onurlandırmak için seslenirim. Ona kötü lakap takmıyorum.

Yaratılışıma gelinceye kadar bu şekilde terbiye aldım. (atalarımdan bunu böyle öğrendim) Gerçekten güzel ahlak temelinde yatan şeyin edeb (ahlak) olduğunu buldum.[69]

Hatta Nallino, "hicrî ikinci asırda bize ulaşan eserlere baktığımızda, *edeb*'ten kast edilen şeyin, *halen güzel ahlaktan doğan değerli davranışlar* olduğunu görürüz." diyerek hicrî ikinci asırda bile (ki hicrî ikinci asır, en azından Abbasiler döneminin ilk yıllarına denk gelmektedir) bu anlamın devam ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla Emevî döneminde *edeb* mefhumu Nallino'ya göre *eğitici* anlamını taşısa bile *sünnet* anlamını hâlâ korumaktadır.[70]

4. 2. İslâm'ın İkinci Asrından Modern Döneme Kadar Edebiyat Kavramı

Nallino, söz konusu yüzyıllarda bilhassa ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında edebiyat sözcüğünde yeni kullanımların ortaya çıktığına ve daha sonra da bu kullanımların uzun bir süre devam ettiğine dikkat çekmiştir. Nallino, bu anlamlar arasında *edeb* kelimesinin, bir dizi sınırlı dünyevi bilgilere, din ve şeriat hukukuyla ilgili konular dışında onurlu oyunlara ıtlak edildiğini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra *edeb* teriminin, bir meslek grubuna özgü bilgi ve ahlâk kuralları ya da uygun davranışlar anlamına geldiğine işaret eden Nallino, üçüncü asırda özel bir yaklaşım sergileyen bir gurup insanın, edebiyatı din ve şeriat ilimleri olarak addettiklerini;[71] diğer bir gurubun ise, eğitimi ifade eden *edeb* kavramını, sadece "şık giyinmek, "zarif konuşmak" ve "iyi bir ünsiyet kurmak" olarak telakki ettiklerini ifade etmiştir.[72]

---

[65] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 18.
[66] Ḥannā el-Fāḫūrī, *el-Cāmiʿ Fī Tārīḫi'l-Edebi'l-ʿArabī*, (Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1986), 13.
[67] Muṣṭafā Ṣādıḳ er-Rāfiʿī, *Tārīḫu Ādābi'l-ʿArab*, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000), 1/23.
[68] Şiirin kime ait olduğu nakledilmemiştir. Sadece *Baʿdu Fezzāriyyīn* tebiri geçmektedir. Bk. Ebu'l-Ḥaccāc eş-Şentemrī, *Şerḥu Ḥamāseti Ebī Temmām*, Tah. ʿAlī Ḥammūdān, (Beyrūt: Dāru'l-Fikri'l-Muʿāsır, 1992), 2/627.
[69] eş-Şentemrī, *Şerḥu Ḥamāseti Ebī Temmām*, 2/627.
[70] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 19.
[71] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 37.
[72] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 25.

Nallino, bu son anlamlardan yola çıkarak, şiirsel seçmelere, İḫvân-ı Ṣafā'nın risaleleri gibi kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmaların öne çıktığı anekdotlara ve bilgilendirici haberler içeren eserlere atıfta bulunarak "edebiyat" kelimesinin dördüncü asrın ortalarına doğru geniş bir alana yayıldığını vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre bazı elit kesimler; özellikle de sağgörülü olanlar, estetik boyutu olan mükemmel düzyazı ve şiirsel metinler içeren spor, yazı yazmak, okumak, meslek vs. gibi tüm eserlere "edebiyat" adını vermiş ve böylece edebiyat kelimesi, la letteratura denilen şeyle tutarlı hale gelmiştir.[73] İḫvân-ı Ṣafā'nın risalelerinden örnek veren[74] Nallino, daha sonra ünlü vezir Ḥasan b. Sehl'den (h. 166-235) edebiyatın yukarıdaki anlamlara geldiğini belirten bir pasaj aktarmaktadır. Ḥasan b. Sehl edebiyatın on şey olduğunu, bunlardan üçünün "şehricāniyye" (ud çalmak, satranç oynamak ve atlıların topa vurduğu ucu kavisli sopa oyunu), üçünün "enūşervāniyye" (tıp, geometri ve binicilik), diğer üçünün "ʿarabiyye" (şiir, nesep ve eyyâmu'n-nâs) ve son olarak birinin ise (meclislerde kendi aralarında sohbet etmek) olduğunu söylemiştir.[75] Nallino, bu görüşü verdikten sonra şu açıklamalarda bulunmuştur: "Şurası açıktır ki, bu çağlarda edebiyat kavramıyla dini olmayan tüm sanatlar, çeşitli oyunlar ve fiziki sporlar kast edilmiştir."[76]

Nallino, Arapların diğer milletlerle karışması sonucu sosyal yapılarında ve yönelimlerinde meydana gelen büyük dalgalanmalar sonucu edebiyatın eski anlamlarından modern anlamlara bir kayma süreci geçirdiğini ifade etmiştir.[77] Nallino, bunları belirttikten sonra İbn Ḳuteybe ed-Dīneverī ve Ebu'l-Feth İbnu Keşācim'in (?-962) bu doğrultuda eserler kaleme aldıklarını söylemiştir. Zira İbn Ḳuteybe, her yazarın vazgeçemediği, dil bilgilerinin toplandığı *Edebu'l-Kātib* adlı eseri yazmış; Ebu'l-Feth İbnu Keşācim ise, insanı dingin hale getirme noktasında, rivayeti ve ezberlenmesi kolay olan espriler, anekdotlardan oluşan bir derleme niteliğindeki Edebu'n-Nedīm adlı eseri kaleme almıştır.[78]

Yine Nallino, dördüncü yüzyıla doğru Bağdat'taki kimi farklı sınıflardaki insanlar arasında edebiyattan kastedilen şeyin ise, "kibarlık" ve "zariflik" olduğunu söylemiştir. Ayrıca hayatının her alanında nazik olmak, konuşmada tatlılığın bulunması, sonra şiir ve nükteler ezberlemek, her ilimden bir şeyler alıp sohbeti güzelleştirmek; yani tabir yerindeyse "kafa dağıtmak" olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla bu genel yenilikçi anlamdan, bazı teorisyenlerin belirli bir durum tipine yönelik eğilimlerinin belirlenmesine uygun olarak iki özel anlam çıkmıştır. Aklın hoşuna gidene meyletmek, onu her şeye tercih etmek ve bıkkınlığı gidermek için, toplantılara, meclislere katılmak, atasözleri ve fıkralar anlatmak, anekdotlar rivayet etmek edebiyat kavramıyla eşdeğer kabul edilmiştir.[79] Nallino, yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra, ʿAbdullāh b. Muʿtez'e ait bir şiir nakletmiştir. Şiirde bu gerçek şöyle dile getirilmiştir:[80]

بَيْنَ أقداحِهم حديثٌ قصير هو سِحرٌ وما سواه كلامُ

وكأنّ السّقاةَ بين الندامَى آلفاتٌ على سطورٍ قيامُ

[73] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 22.
[74] İlimler üç türdür: spor faaliyetleri, şeriat ve felsefe. Spor ise, kitabet, okumak, dil, nahiv, hesap ilmi, muamelat, aruz konularını içeren edebiyat ilmidir. Bkz. İḫvānu'ṣ-Ṣafā, *Resāilu İḫvāni'ṣ-Ṣafā ve Ḫillāni'l-Vefā*, (Ṭahrān: Mektebetu'l-İʿlāmi'l-İslāmī, 2000), 1/266.
[75] Ebū İsḥāḳ İbrāhīm b. ʿAli el-Ḥuṣrī, *Zehru'l-Ādāb ve Semeru'l-Elbāb*, (Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1984), 1/196; Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 23.
[76] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 23.
[77] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 37.
[78] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 23.
[79] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 26-27.
[80] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 28.

Kadehleri arasında konuşulan kısa kelamlar bir sihirdir; bunun dışındakiler ise sadece bir sözdür! Nedimeler arasında sanki içki sunucuları, satır aralarında duran harfler gibidirler.[81]

Nallino, ilerleyen zamanlarda (ki bu dönem beşinci asra kadarki dönemdir) edebiyat kavramının anlamsal boyutunu tekrar gündeme getirmiş ve Arap dilcilerinden bir kısmının edebiyat kavramını sınırlayarak ona, "fasih Arap diliyle yazılmış kadim şiirler mecmuası", "belagatlı risaleler" gibi anlamlar yüklediklerini izah ederken bir kısmının ise edebiyata, "sentaks ve morfoloji, meʿānī ve beyān ilimleri" gibi anlamlar verdiklerini nakletmiştir.[82] Ancak Nallino, buna itiraz ederek şöyle bir sonuca varmıştır: Bana göre bu özel anlamın, büyük bir olasılıkla beşinci yüzyılın sonuna kadar edebiyata verilmediğidir. Çünkü altıncı yüzyıldan önce bu anlama matuf hiçbir şey bulamadım."[83]

Zaten Nallino, konuşmasının ilerleyen bölümlerinde bazı gurupların edebiyata, "sentaks ve morfoloji ilimleri" anlamı yüklemelerini hatalı sayıp söz konusu anlamın (dile dair gramer malzemelerinin derleme süreci önceki asırlarda yürütülmüş olsa da) altıncı yüzyılda verildiğini belirtmiştir.[84] Tüm bunlar Abbâsiler döneminde *edeb* teriminin birçok farklı anlamlara geldiğini göstermektedir.

4. 3. Modern Dönemde Edebiyat Kavramı

Nallino, Doğu ülkeleri ile batı toplumları arasındaki ilişkilerin artmasına, ilmî ve edebî bağlantıların güçlenmesine dikkat çekmiştir. Ayrıca sanatın her alanına ilişkin Fransızca ve İngilizce eserlerin Arapçaya aktarılmasıyla birlikte mütercimlerin, modernleşme yoluna giderek edebiyat kavramı yerine Frank terimi olan "litteratüre" ıstılahını kullanmaya başladıklarını söylemiştir. Bu durumun, birçok bakımdan önceki Arap geleneğinden bir sapma olduğunu ifade eden Nallino, batılılar ve onları doğuda taklit eden araştırmacıların *edeb* terimini, "her dilde yazılmış eserler" için kullandıklarını, ancak selefin, yabancı kitaplara ve ilimlere delalet ettiği gerekçesiyle bu duruma karşı çıktığını ifade etmiştir. Nallino, bunun sebebini ise söyle açıklamıştır:

"Bu sınırlamanın nedeni selefin, -bilindiği üzere- yabancı dillerde yazılmış edebiyat araştırmalarını her zaman ihmal etmiş olmalarıdır. Onların Yunancada, Roma dilinde (latince), İbranicede, Hintçede ve Kıpti dilinde kitap telif ettiklerine dair hiçbir şey bulamadık. Onlardan, Ebū Ḥayyān'ın *Kitābu'l-İdrāk Li Lisāni'l-Etrāk* ile ez-Zemaḫşerī'nin Türkçe-Farsça Sözlük çalışmaları dışında Türk ve Fars dillerinde yazılan eserlere önem verenlerin sayısı ise, bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır."[85]

Ancak Nallino bu tenkitle de yetinmemiştir. Arapların kendi dillerine, Yunanca ve Hintçe yazılmış pozitif bilimler dışında edebiyata dair her hangi bir şey çevirmediklerini ifade etmiş ve onları ağır bir dille eleştirmiştir:

"Yunan, Hint ve Fars dilinden matematik, felsefe, tıp ve kimya ilimlerine dair çok sayıda kitap Arapçaya aktarıldı. Ancak, Aristoteles'in (m.ö. 384/322), eserlerinde Yunan şairlerine; onların belagat ve fesahatlerine, yüksek mertebeye sahip oluşlarına dair övgüde bulunmuş olduğunu bilmelerine rağmen onlar, Yunan veya Romalı edebiyatçılara ilişkin ne bir tarih ne bir hutbe ne bir şiir ne de estetik romanlarına ait hiçbir eser tercüme etmemişlerdir. Ayrıca Eflātun'un (m.ö 427/347), Yunan şairlerinin değerli sanatlarına yönelik övgü içeren kitaplarından istifade etmelerine karşın onlar, çocuk terbiyesi ve hadiseler noktasında edebiyat

[81] Şiir için bk. Ebū Manṣūr eş-Şeʿālibī, *Yetīmetu'd-Dehr Fî Meḥāsini Ehli'l-ʿAṣr*, Tah. Müfīd Muḥammed, (Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1983), 4/155;
[82] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 28.
[83] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 36.
[84] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 28.
[85] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 39.

türlerine dair hiçbir eser tercüme etmemişlerdir. Dolayısıyla onlar söz konusu bu edebiyatı öğrenmeyi istememişlerdir. Sonuçta bu konuda cehaletin zirvesine ulaşmışlardır!"[86]

Yine Nallino Arapların, Hint ve Farslardan bazı hikâye ve emsaller Arapçaya aktardıklarını, buna mukabil onların ünlü marş niteliğindeki kasidelerinden bir harf bile tercüme etmediklerini ifade etmiştir. Nallino Arapları, *estetik yabancı yazınsal sanatlar*'a ilgisiz kaldıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Dolayısıyla Nallino, bu grubun *edeb* kavramına sadece *Arapça ilimler* anlamını yüklediklerinden yakınmaktadır.[87]

Nallino, daha sonra doğudaki çağdaşlarının, *edeb* kelimesine iki anlam vererek Frankları taklit ettiklerini ifade etmiştir. Bunun, genel ve özel anlamları olduğunu ifade eden Nallino, genel anlamın, "herhangi bir dilde tasnif edilmiş her şey" olduğunu vurgulamıştır. Böylece ona göre edebiyatın, toplumların önemli figürleri olan bilgin ve yazarların kitap ve defterlerinde kayıt altına aldıkları fikirlerinden elde edilen sonuçlar olduğunu söylemiştir. Edebiyatın özel anlamına gelince, Nallino bunun, zarif bir kompozisyon tarzında, güzel bir biçimde şekillendirilmiş ve formüle edilmiş nesir ve şiir olduğunu bir ifade etmiştir. Yani edebiyatın, şiir, masal, roman, hikâye, atasözleri, konferanslar, makâmât, münazaralar ve vaaz türlerini kapsayan yazılı sanatlar toplamı olduğunu belirtmiştir.[88] Nallino, edebiyatın anlamsal yönüne ilişkin yukarıda söylenen bilgilerin doğru olması halinde, Arap edebiyatına yönelik çalışmalarıyla şöhret kazanmış Mardin doğumlu Cizvit Luvîs Şeyḫo'nun (1859-1927) yanılmamış olduğunu vurgulamıştır. Nallino, Şeyho'nun şu sözlerini aktarmıştır:[89]

"Toplumlar, edebiyatlarıyla yaşarlar çünkü edebiyat, insanı maddi yaşamın üstüne çıkarır, onu asil derecelere yükseltir ve onu her mahlûkun güzelliğini ödünç aldığı ruhlar dünyasına ve güzelliğe yaklaştırır. Buna göre akıllı bir insan, bir kavmin ulaştığı medeniyetin derecesini bilmek istiyorsa, o millet arasında edebiyatın nasıl yayıldığını araştırır. Bu nedenle tarihçilerin tarihlerinde, olayların tarihi yerine edebiyat tarihini sunduklarını görürsün. Onlar, edebiyatı her ulustaki bilim ve bilgiye ait olanı ispatlayan, edebiyatın ortaya çıkışı, gelişmesi, ilerleme sebepleri, insanları ıslah etmesi, ahlaklarını düzeltmesi, onları arkeolojik projelere ve tehlikeli çalışmalara itmesi hakkında bilgi veren müstakil bir tarih olarak seçmiş olabilirler."[90]

Sonuç

Bu çalışmada genel bir çerçeve oluşturularak dinamik bir yapıya sahip ve mana cihetiyle tamamen değişime açık *edeb* terimi, tanımsal olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Fakat Nallino'da edebiyatın tanımının tam olarak ve kâfi derecede yapılamayacağı kanaati oluşmuştur. Nallino, Arap dilini bozulmaya elverişli, yenilenmeye ve gelişime kabil canlı varlıklara benzetmiştir. Arapça kelimeler arasında en çok değişime uğrayan kelimenin ise *edeb* kavramı olduğu kanaatini taşımıştır. Bu anlam kaymasını, toplumların siyasî ve sosyal şartlarının değişmesiyle, sanat ve bilimdeki ilerlemeleri veya gerilemeleriyle ilişkilendirmiştir. İtalyan oryantalizmin, kurumsal nitelik taşıyan diğer oryantalizm ekolleri gibi Arap dili, edebiyatı ve kültürüne dair çalışmalar yaparak önemli akımlar arasında olduğu anlaşılmıştır. Bu kurumlar, hem siyasî hem dinî hem de ilmî çalışmalarla ilgili alana katkı sağlamış ve Carlo Alfonso Nallino gibi önemli temsilciler yetiştirmiştir. Özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında önemli bir yere sahip Nallino, İtalya ve Mısır'da, resmî ve gayrı resmî olmak üzere farklı pozisyonlarda görevler üstlenmiş ve bunun neticesinde akademik çevrenin takdirini toplamıştır. Nallino, "Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye" adlı eserinde edebiyat kavramını şiir ve nesir örnekleri ışığında incelemiş ve bu kavramının kendi dönemine kadar anlamsal değişimlere uğradığını ifade etmiştir. Nallino, bazı Arapları, yabancı eserlerden istifade etmedikleri gerekçesiyle eleştirmiştir. Yine *edeb* kavramına yeterince ehemmiyet vermediklerini; en azından birçoğunun

[86] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 39.
[87] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 40-41.
[88] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 41.
[89] Nallino, *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye*, 41-42.
[90] Luvîs Şeyḫo, *el-Ādābu'l ʿArabiyye Fi'l-Ḳarni't-Tāsiʿa ʿAşer*a, 1/3.

üzerinde ittifak ettikleri kapsayıcı bir tanım yapamadıklarını aktaran Nallino, bu konuya da eleştirel bir yaklaşımla bakmıştır.

Elde edilen bulgulara göre edebiyat kavramı, İslâm öncesi toplumlarda ve İslâm'ın ilk yüzyılında *sünnet*, yani *"atalar yolunun takip edildiği güzel davranış tarzı"* olarak tespit edilmiştir. Uzun bir dönemi kapsayan ve modern döneme kadar olan süreçte ise edebiyat terimine, edebiyatçılar ve dilciler tarafından bazen "dini karakterden yoksun" pek çok farklı anlamlar yüklendiği gözlemlenmiştir. Bu anlamlar şu şekildedir: "zarafet", "eğlence ve ruhun dinginliği", "onurlu sosyal oyunlar", "İslâmî ilimler", "sentaks ile morfoloji", "klasik şiir koleksiyonları", "belagat ve fesahat ilmi". Modern dönemde ise edebiyat kavramı, "herhangi bir dilde tasnif edilmiş her şey" olarak belirtilmiştir. Yani bu dönemde edebiyatın, "şiir", "masal", "roman, "hikâye" gibi yeni edebiyat türlerinin yanı sıra "atasözleri", "konferanslar", "makâmât", "münazaralar" ve "vaaz" türlerini kapsayan yazılı-sözlü sanatlar toplamı olduğu saptanmıştır.

Kaynakça

ʿAḳīḳī, Necīb. *el-Musteşriḳūn*. Mıṣr: Dāru'l-Meʿārif, 1964.

ʿAli Muḥammed, İsmāʿīl. *el-İstişrāḳu Beyne'l-heḳīḳati ve't-Tedlīl*. 6. baskı, Ḳāhira: Dāru'l-Kelime, 2012.

ʿAmmārī, Muṣṭafā Ferac. "el-Musteşriḳūne'l-Īṭāliyyūn ve'l-Meḫṭūṭāt." *Mecelletu'l-Cāmiʿati'l-Esmeriyye* 32:2 (2019): 265-297.

Baġdādī, ʿAbdulḳādir b. ʿUmer. *Ḫizānetu'l-Edeb ve Lubbu Lubāb'l-ʿArab*. thk. ʿAbdusselām Hārūn. 13 c. Ḳāhira: Mektebetu'l-Ḫancī, 1997.

Bedevī, ʿAbdurraḥmān. *Mevsūʿatu'l-Musteşriḳīn*. 3. baskı, Beyrūt: Dāru'l-ʿİlmi Li'l-Melāyīn, 1993.

Buḥterī, el-Velid b. Ubeyd Ebū ʿUbāde. *el-Ḥamase*. thk. Kemal Mustafa. 1. baskı. Mıṣr: el-Mabaʿatu'r-Raḥmāniyye, 1929.

Bulut, Yücel. "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Curcānī, ʿAli b. Muḥammed es-Seyyid eş-Şerīf. *Kitābu't-Teʿrīfāt*, thk. İbrāhīm el-Ebyārī. Beyrūt: Dāru'r-Reyyān Li't-Turāṯ, H. 1403.

Ḍayf, Şevḳī. *el-Edebu'l-ʿArabiyyu'l-Muʿāṣır Fī Mıṣr*. 10. baskı. Mıṣr: Dāru'l-Meʿārif, 1992.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1: Cahiliye Dönemi*. 3. Baskı. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2014.

Devvāra, Fuād. *ʿAşeratu Udebāʾ Yeteḥeddeṯūn*. 1. baskı. Mıṣr: Meṭābiʿ'l-Heyʾeti'l-Mıṣriyyeti'l-ʿAmme Li'l-Kuttāb, 1996.

Erkan, Arif. *el-Beyān*. 2 c. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.

Eṣfehānī, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyn. *Kitābu'l-Eġānī*. thk. İḥsān ʿAbbās. 24 c. Beyrūt: Dāru Ṣādır, 2008.

Fāḫūrī, Ḥannā. *el-Cāmiʿ Fī Tārīḫi'l-Edebi'l-ʿArabī*. 1. baskı. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1986.

Ferāhīdī, el-Ḫalīl b. ʿAḥmed. *Kitābu'l-ʿAyn*. tah. ʿAbdulḥamīd el-Hidāvī, 1. baskı. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-ʿİlmiyye, 2003.

Ġurbāl, Muḥammed Şefīḳ. *el-Mevsūʿatu'l-ʿArabiyyetu'l-Muyessere*. Ḳāhira: Dāru'ş-Şeʿb, 1965.

Ḫatīb, Raşāʾ ʿAbdullāh. "el-Edebu'l-Endelusī Fi'd-Dirāsāti'l-İstişrāḳiyyeti'l-Bırīṭāniyye." Doktora Tezi, el-Cāmiʿatu'l-Urduniyye, 2009.

Ḥuṣrī, Ebū İsḥāḳ İbrāhīm b. ʿAli. *Zehru'l-Ādāb ve Ṯemeru'l-Elbāb*. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1984.

Ḥüseyin, Ṭāhā. *Fi'l-Edebi'l-Cāhilī*, Ḳāhira: Müessesetu Hidāvī, 2012.

İbn Ḫaldūn, Veliyyuddīn ʿAbdurraḥmān. *Muḳaddime*, 1. baskı. thk. ʿAbdullāh Muḥammed ed-Dervīş, 2 c. Dimeşḳ: Dāru'l-Belḫī, 2004.

İbn Menẓūr, Ebu'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed b. Mükerrem. *Lisānu'l-ʿArab*. 3. baskı. 18 c. Beyrūt: Dāru İḥyāi't-Turāṯi'l-ʿArabī, 1999.

İbn Mesʿūd, Aḥmed b. ʿAli. *Muḳayyedu'ş-Ṣarf*. İstanbul: Salih Bilici Kitabevi, ts.

İbnu ʿAkīl, Behāuddīn. *Şerḥu İbni ʿAkīl*, thk. Muḥammed Muḥyiddīn ʿAbdulḥamīd, 1. baskı. 2 c. Beyrūt: Dāru'ṭ-Ṭalāiʿ, 2017.

İsmailovic, Aḥmed. *Felsefetu'l-İstişrāḳ: Eṯeruhā Fi'l-Edebi'l-ʿArabiyyi'l-Muʿāṣır*. Ḳāhira: Dāru'l-Fikri'l-ʿArabī, 1998.

Manşūr, İbrāhīm Muḥammed. "Menāhicu't-Teʾrīḫ Li'l-Edebi'l-ʿArabī Fi'l-ʿAṣri'l-Ḥadīṯ." *Mecelletu Kulliyyeti'l-Ādāb* 14:1 (2001): 465-492.

Meryānī, ʿAbbās Ḳāsım ʿAtiyye. *el-İstişrāḳu'l-Ītālī Fi's-Sīreti'n-Nebeviyyi'ş-Şerīfe*. ʿIrāḳ: Dāru'r-Resūli'l-ʿAẓam, 2022.

Muḳrī, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Miṣbāḥu'l-Munīr*. thk. ʿAbdulʿazīm eş-Şenāvī. 2. baskı. Ḳāhira: Dāru'l-Meʿārif, 1977.

Muṣṭafā, İbrāhīm, Aḥmed Ḥesen ez-Zeyyat, Ḥāmid ʿAbdulḳādir, Muḥammed ʿAli en-Neccār. *el-Muʿcemu'l-Vesīṭ*. 4. baskı. Mıṣr: Mektebetu'ş-Şurūḳi'd-Devliyye, 2003.

Nallino, Carlo Alfonzo. *Tārīḫu'l-Ādābi'l-ʿArabiyye Mine'l-Câhiliyyeti Ḥettā ʿAṣri Benī Umeyye*. nşr. Maria Nallino. 1. baskı. Mışr: Dāru'l-Meʿārif, 1954.

Nemle, ʿAli b. İbrāhīm. *el-İstişrāḳ Fi'l-Edebiyyāti'l-ʿArabiyye*. 1. baskı. Riyāḍ: Merkezu'l-Melik Fayṣal Li'l-Buḥūṯi ve'd-Dirāsāti'l-İslāmiyye, 1993.

Rāfiʿī, Muṣṭafā Ṣādıḳ. *Tārīḫu Ādābi'l-ʿArab*. 1. baskı. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2000.

Rāzī, Ebū Bekr Muḥammed b. Şemsuddīn. 1. baskı. *Muḫtāru'ṣ-Ṣeḥāḥ*. Dimeşḳ: Dāru'l-Feyḥā, 2010.

Ṣafā, İḫvānu'ṣ-. *Resāilu İḫvāni'ṣ-Ṣafā ve Ḫillāni'l-Vefā*. 4 c. Ṭahrān: Mektebetu'l-İʿlāmi'l-İslāmī, 2000.

Şeʿālibī, Ebū Manṣūr. *Yetīmetu'd-Dehr Fî Meḥāsini Ehli'l-ʿAṣr*. Tah. Müfīd Muḥammed. 3 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1983.

Serāib, Muḥammed ʿAli. *el-Ḳurʿānu'l-Kerīm Fi'd-Dirāsāti'l-İştişrāḳiyye*. ʿIrāḳ: el-ʿAtabetu'l-Abbāsiyyetu'l-Muḳaddese, 2021.

Serkīs, Yūsuf İlyān. *Muʿcemetu'l-Meṭbūʿāti'l-ʿArabiyye ve'l-Muʿarrabe*. Ḳāhira: Maṭbaʿatu Terkīs, 1928.

Sibāʿī, Ḥassān Muṣṭafa. *el-İstişrāḳu ve'l-Musteşriḳūn Mā Lehum ve Mā ʿAleyhim*. Ürdün: Dāru'l-Verrāḳ, ts.

Suyūṭī, Celāluddīn ʿAbdurrahmān b. Ebī Bekr b. Muḥammed. *Cāmiʿu'l-Eḥādīṯ*. 21 c. Beyrut: Dāru'l-Fikr, h. 1414, 1/60, no.781.

Şakiroğlu, Mahmut H. "Carlo Alfonso Nallino", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Şentemrī, Ebu'l-Ḥaccāc Yusūf b. ʿİsā. *Şerḥu Ḥamāseti Ebī Temmām*. thk. ʿAlī Ḥammūdān, 1. baskı. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Fikri'l-Muʿāsır, 1992.

Şeyḫo, Luvīs. *el-Ādābu'l-ʿArabiyye Fi'l-Ḳarni't-Tāsiʿa ʿAşera*. 2 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1908.

Zemānī, Muḥammed Ḥesen. *el-İstişrāḳu ve'd-Dirāsātu'l-İslāmiyye Lede'l-Ġarbiyyīn*. çev. Muḥammed Nūruddīn ʿAbdulmunʿīm. 1. baskı, Ḳāhira: el-Merkezu'l-Ḳavmī Li't-Terceme, 2010.

Zevzenī, Ḥüseyin b. Aḥmed. *Şerḥu'l-Muʿalleḳāti's-Sebʿ*. Beyrūt: Dāru Ṣādır, ts.

Ziriklī, Ḫayruddīn. *el-ʿAlām: Ḳāmūsu Terācim*. 15. baskı, 8 c. Beyrūt: Dāru'l-ʿİlm Li'l-Melāyīn, 2002.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | **Volume: 2** **Sayı** | العدد | **Issue: 2** **Haziran** | حزيران | **June 2025**

İslam Hukukunda Para Vakfı ve Türk Hukukunda Yeniden Etkinleştirilme İmkânı

وقف النقود في الفقه الإسلامي، وإمكانية إعادة تفعيله في القانون التركي

Cash Waqf in Islamic Law and The Possibility of Re-activating it in Turkish Law

Ahmet YASEKİ

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

PhD Student, Karabük University,
Institute of Graduate Education

E-mail: a.yasaki992@gmail.com

ORCID: 0009-0005-5099-1628

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	05.03.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	23.03.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Yaseki, Ahmet. "وقف النقود في الفقه الإسلامي وإمكانية إعادة تفعيله في القانون التركي". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 19-34.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet YASEKİ).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

İslam Hukukunda Para Vakfi ve Türk Hukukunda Yeniden Etkinleştirilme İmkâni

Öz: İslam şeriati, her zaman ve mekânda geçerli olacak, adaleti tesis edecek, toplumsal düzeni sağlayacak ve toplumun çeşitli çıkarlarını en iyi şekilde gerçekleştirecek bütüncül, eksiksiz ve kapsamlı bir sistem olarak ortaya çıkmış, insan hayatının her alanını düzenlemeyi amaçlamıştır. Bu sistem, yalnızca bireylerin manevi ve ahlaki gelişimine katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda sosyal düzenin sağlanmasında da temel bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, İslam medeniyetinin inşasında ve gelişiminde vazgeçilmez unsurlardan biri olan vakıf sistemi öne çıkmaktadır. Vakıf sistemi; çok sayıda alimin ve öğrencinin yetişmesine, Vakıf desteği ile güçlenen ailelerin refahına, cami, hastane ve diğer kamu hizmet kurumlarının kurulmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Vakıf türleri arasında para vakfı, alimler arasında caiz ve caiz olmayan hususlar konusunda büyük farklılıklara neden olması bakımından özel bir yer edinmiştir. Özellikle Osmanlı döneminde para vakfı, sosyal ve ekonomik alanda etkin bir rol oynamış, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermiş ve refah seviyesinin artmasına vesile olmuştur. Buna rağmen, Cumhuriyetin ilanından birkaç yıl sonra para vakfı faaliyeti durma noktasına gelmiş; ancak bu durmanın nedeni net olarak bilinmemektedir. Soru şu ki: Bu durumu sonlandıran hukuki bir karar mı vardı, yoksa başka faktörler mi etkili oldu? Ayrıca, mevcut Türk hukuku çerçevesinde bu sistemin yeniden faaliyete geçirilmesi mümkün müdür sorusu da gündeme gelmektedir. Bu araştırma, para vakfı kavramını ve bu kavrama ilişkin hükümlerin incelenmesini, mevcut Türk yasaları ışığında yeniden etkinleştirilme ihtimalinin değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Araştırmanın sonuçları, vakıf kurumlarının resmi bir hukuki karar ile kapatılmadığını; zamanla etkinliklerinin sona ermesi ve ilginin azalması sonucunda faaliyetten düştüğünü göstermektedir. Dahası, mevcut Türk kanunlarının böyle vakıfların kurulmasına engel teşkil etmediğini, aksine uygulanması gereken adımları yasalarla açıkça ortaya koyduğunu ortaya koymuştur.
Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vakıf, Para Vakfı, Türk Vakıf Kanunu, Osmanlı Dönemi.

وقف النقود في الفقه الإسلامي، وإمكانية إعادة تفعيله في القانون التركي

الملخص: جاءت الشريعة الإسلامية بنظام شامل يحقق العدالة ويخدم مصالح المجتمع، ومن أبرز أدواتها الاجتماعية نظام الوقف، الذي أسهم في بناء الحضارة الإسلامية عبر دعمه للعلماء والطلبة والعائلات، وتشييده للمؤسسات الخدمية كالمساجد والمشافي. ومن بين أنواع الوقف، يحظى وقف النقود بمكانة خاصة نظراً لاختلاف العلماء حول مشروعيته، ولأهميته الاجتماعية والاقتصادية، خاصة في العهد العثماني حيث شهد ازدهارًا ملحوظًا وأثبت فعاليته. ورغم هذا الدور، توقفت أنشطة الوقف النقدي بعد قيام الجمهورية التركية، مما أثار تساؤلات حول أسباب هذا التوقف؛ هل كان نتيجة لقوانين معينة أم لعوامل أخرى؟ كما يُطرح سؤال حول إمكانية إعادة تفعيله في ظل القوانين التركية المعاصرة. جاء هذا البحث ليدرس موضوع وقف النقود **وأحكامه** الشرعية، ويتتبع جذوره الفقهية والتاريخية، ويحلل الإطار القانوني التركي المتعلق به، مستعينًا بالمنهج الاستقرائي التحليلي. وقد كشف البحث أن إغلاق مؤسسات الوقف النقدي لم يكن بسبب قانون رسمي، بل بسبب تراجع دورها وضعف الإقبال عليها مع الزمن. كما أكد أن النظام القانوني التركي الحالي لا يمنع إعادة تأسيس مثل هذه الأوقاف، بل يوضح الإجراءات القانونية اللازمة لذلك في مواده التنظيمية. ومن ثم، يمكن القول إن هناك إمكانية واقعية لإحياء هذا النظام الوقفي ضمن الإطار القانوني المعاصر، بما يعزز دوره في خدمة المجتمع كما كان في السابق.
الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الوقف، وقف النقود، قانون الأوقاف التركي، العهد العثماني.

Cash Waqf in Islamic Law and The Possibility of Re-activating it in Turkish Law

Abstract: Islamic law emerged as a comprehensive system designed to apply across all times and places, aiming to establish justice, maintain social order, and fulfill societal interests. It regulates all aspects of life, contributing to both individual moral development and social harmony. Among its key mechanisms is the waqf (endowment) system—an innovative financial tool central to Islamic civilization. Waqf significantly shaped Muslim societies by supporting education, aiding families, and founding mosques, hospitals, and other public services. Within its types, cash waqf (para vakfı) holds special significance due to major scholarly disagreements over its permissibility. Some scholars permitted it, while others opposed it, leading to extensive debate because of its vital social and economic role. Cash waqf proved highly effective, particularly during the Ottoman period, when it flourished remarkably. However, it declined and eventually ceased a few years after the Turkish Republic's proclamation, prompting questions: Was its disappearance due to a legal prohibition, or other factors? Is it possible to revive cash waqf under current Turkish law? This research explores the concept of cash waqf, its legal rulings, and the potential for its revival today. It adopts an inductive-analytical approach, examining jurisprudential and historical sources, alongside an analysis and Arabic translation of relevant legal articles. The study concludes that the cessation of cash waqf was not due to an official legal ban but rather a gradual decline in popularity and practice. Moreover, current Turkish legislation does not prohibit the establishment of cash waqfs; rather, it provides clear regulations for their implementation.
Keywords: Islamic jurisprudence, waqf, Cash waqf, Turkish waqf law, Ottoman era.

المقدمة

إن مؤسسة الوقف النقدي كان لها دور فعال ومهم في العهد العثماني على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، إذ كانت مصدر تمويل للمشروعات الصغيرة، والقرض الحسن، والأعمال الخيرية، وكان هدفها الأول تغطية حاجات المجتمع.

وقد استمرت هذه المؤسسة بالعمل فترة طويلة من العهد العثماني وحتى السنوات الأولى من إعلان الجمهورية ثم توقفت، ومن هنا جاءت فكرة البحث، كيف لمؤسسة ضخمة وذات نفوذ واسع في البلاد، وتأثير إيجابي على عديد من الأصعدة أن تتوقف؟ وما هو السبب وراء توقفها؟ أهو القانون أم يوجد أسباب أخرى؟ وهل يمكن إعادة تفعيلها بحسب القانون التركي أم أنه يَمنع ذلك؟

وتتجلى أهمية البحث في بيان مفهوم وقف النقود وتاريخه وأهميته، وأثره الإيجابي على أرض الواقع في ذلك الوقت، كما تكمن أهمية البحث في بيان مدى إمكانية إعادة تفعيل الوقف النقدي في تركيا وفقًا للقانون.

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك في استقراء الموضوع في المصادر الفقهية والتاريخية، ثم تحليل المواد القانونية المتعلقة بالوقف النقدي وترجمتها إلى العربية، وقد كان للبحث حد موضوعيّ؛ إذ يدور حول الوقف النقدي فقط، وحدّ مكانيّ؛ إذ يختص في قانون الأوقاف التركي فقط.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاثة مباحث: عرضت في المبحث الأول: نظرة عامة عن وقف النقود، أما المبحث الثاني: فقد كان في حكم وقف النقود، أما المبحث الثالث: فقد كان في إمكانية استئناف وقف النقود وفق القانون التركي، وكيفية تطبيق ذلك.

1. وقف النقود، نظرة عامة

لا بد من أخذ صورة عامة عن وقف النقود قبل الخوض في حكمه وفي إمكانية استئنافه من جديد وفقًا للقانون التركي، لذلك فقد بينت في المطالب الآتية مفهومه وتاريخه وأهميته.

1.1. مفهوم وقف النقود

ويحتوي هذا المطلب على تعريف مفردات وقف النقود لغةً واصطلاحًا.

الوقف لغة: الحبس.[1]

اصطلاحًا: حبس العين على ملك الواقف والتصدق بمنفعتها.[2]

أما مصطلح وقف النقود فيمكننا تعريفه بأنه: حبس النقود وتسبيل منافعها (أرباحها) الناجمة عن استثمارها.[3]

1.2. تاريخ وقف النقود

لم ترو لنا كتب التاريخ حوادث ووقائع عن وقف النقود في عصر الرسالة ولا في عصر الخلافة الراشدة ولا الأمويين والعباسيين؛ لأن أغلب الأوقاف في تلكم العصور كانت عقارًا.

ومع نشوء الدولة العثمانية وسيطرتها ظهر وقف النقود وشهد جدلًا واسعًا ومناقشات حادة؛ لذلك يمكن القول: إن وقف النقود لم يصبح عرفًا وتطبيقًا رائجًا ذائعًا إلا في الحقبة العثمانية،[4] وفيما يأتي سيُسرَد تاريخه مقسَّمًا إلى قسمين: ما قبل القرن السابع عشر وما بعده.

---

[1] محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1993م)، 359/9، "وقف".

[2] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، *فتح القدير* (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 203/6.

[3] محمد أحمد الأفندي، *مقدمة في اقتصاد الوقف الإسلامي* (عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2021)، 187.

[4] محمد موفق الأرناؤوط، *دور الوقف في المجتمعات الإسلامية*، (دمشق: دار الفكر، 2000)، 12.

1.2.1. تاريخ وقف النقود حتى القرن السادس عشر

عند الرجوع إلى المصادر التاريخية يُلاحَظ أن أول أوقاف نقدية كانت في فترة حكم الدولة العثمانية، إلا أنه لا توجد إجابة واضحة عن تاريخ بداية أول وقف نقدي في الدولة العثمانية، سوى بعض الرسائل التي كان يرسلها بالي أفندي الصوفي إلى سلطان زمانه السلطان سليمان القانوني حول وقف النقود والتي تفيد بأنه بدأ تفعيله منذ فتح بلاد الروم واستمر ثلاثمئة عام.[5]

وبالرغم من أن رسائل بالي أفندي تفيد بوجود أوقاف نقدية منذ فتح بلاد الروم، إلا أن المصادر التاريخية لا تروي معلومات عن وجودها قبل عهد السلطان مراد الثاني والسلطان محمد الفاتح، حيث تفيد أن أقدم وقف نقدي أسس في عهد مراد الثاني عام 1423م/826هـ، وأن السلطان محمد الفاتح وقف 24 ألف آقچة ـ وهي اسم العملة السائدة آنذاك ـ في سبيل تعويض الضرر الذي حل بالجزارين المكلفين بتأمين اللحوم إلى إسطنبول.[6]

ومع أن وقف النقود كان موجودً في عهد السلطان مراد الثاني والسلطان محمد الفاتح إلا أنه يلاحظ وبوضوح أن وجوده لم يحظ باهتمام كبير ولم يكن مؤسسة مستقلة.[7]

وقد بدأ عدد الأوقاف النقدية يزداد في بداية القرن السادس عشر، إلا أن هذا الازدياد لم يشمل عموم الدولة، وإنما كان محدودًا ببعض المدن المركزية كاسطنبول وبورصة، فعلى سبيل المثال: في القرن السادس عشر تم رصد 338 وقف في دياربكر ولا يوجد بينها وقف نقدي واحد، لذلك فإن المصادر التي تتخذ من وقف النقود عنوانًا لها لم تتطرق عمومًا إلا إلى وقف النقود في اسطنبول وبورصة.[8]

ولكي تتكون لدى القارئ صورة عامة عن تطور وقف النقود مع مرور الزمن، وُضعَت في هذا الجدول معلومات الأوقاف النقدية التي أسست في اسطنبول بين عامي 1456ـ1596م الموجودة في دفاتر التحرير.

الجدول 1: معلومات الأوقاف النقدية التي أسست في اسطنبول بين عامي 1456ـ1596م.[9]

المجموع[10]			1596-1579			1578-1547			1546-1520			-1495 1519	-1456 1494
ت	د	أ	ت	د	أ	ت	د	أ	ت	د	أ	ت	ت
1226	578	283	75	60	15	138	10	128	648	508	140	224	41
مجموع النقود المخصصة للأوقاف النقدية (آقچة)													
			غير محدد			غير محدد			13.253.736			3.594.124	728.600

ملاحظة: تم الرمز بحرف **أ** تعبيرًا عن الوقف النقدي الذي وُقِف عن طريق العقار، وأما الوقف النقدي الذي لم يرتبط بعقار وإنما بالنقود مباشرة فقد رُمز عنه بحرف **د**، ورُمز لناتج مجموع أ مع د بحرف **ت**.

بحسب هذا الجدول فإن عدد الأوقاف النقدية في اسطنبول بين عامي 1456-1494م كان 41 وقفًا، ثم ازداد بشكل سريع فيما بين عامي1495-1519م حتى أصبح 224 وقفًا، وبعدها بين عامي1520-1546م عاش وقف النقود عصره

[5] Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 11.
[6] Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ,* 11.
[7] Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ,* 12.
[8] Erhan Yavuz, *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü*, (Ankara: Başkent Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 78.
[9] Yavuz, *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü,* 65
[10] Yavuz, *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü,* 65.

الذهبي، وما يلفت الانتباه في هذه الحقبة إمكانية تمييز الوقف النقدي العقاري عن الوقف النقدي بالنقود المباشرة، حيث وصل إجمالي عدد أوقاف النقود 648، منها 508 وقف مرتبط بالنقود مباشرة.

بدأ وقف النقود في النصف الثاني من القرن السادس عشر بالتناقص بشكل سريع حتى وصل عدد أوقاف النقود بين عامي 1547-1578م إلى 138 وقفًا، واستمر في التناقص حتى وصل بين عامي1579-1596م إلى 75 وقفًا.

يظهر من التقييم السابق أن وقف النقود عاش انتعاشًا ملحوظًا في النصف الأول من القرن السادس عشر، بالتزامن مع الفترة التي دارت فيها جدالات واسعة ونقاشات حارة حول الأوقاف.

إن اهتمام الدولة العثمانية المتزايد بوقف النقود في فترة انتعاشها الاقتصادي وقوتها المالية يعتبر أمرًا طبيعيًا، ومع تطور الاقتصاد واحتياج صغار التجار إلى رأس المال كان وقف النقود بمنزلة مؤسسة قرض لهم، وكان هذا بالتزامن مع ازدياد عدد الأوقاف النقدية من النقود المباشرة في القرن السادس عشر، ومعظم المقترضين من وقف النقود هم من التجار الصغار، والطبقة المتوسطة كالبقال والحلاق والطباخ والحداد والإمام.[11]

ولتتضح لنا صورة مؤسسة وقف النقود والحال التي كانت عليها سنبين من خلال الجدول الآتي 1061 قرض قدمه 116 وقف من أوقاف النقود في منطقة أسكودار في إسطنبول.

الجدول2: القروض التي قدمتها أوقاف النقود في أسكودار في إسطنبول.[12]

آقچة	0-499	500	501-999	1000	1001-4999	5000	المجموع
العدد	96	282	85	310	240	48	1061
النسبة	9,05	26,58	8,01	29,22	22,62	4,52	100

وبالنظر إلى البيانات الواردة في الجدول فإن قيمة القرض الذي كان يعطى وسطيًا 1250 آقچة، وتعادل في هذه الأيام بين 25,000، و30,000 ليرة تركية، وهذه الأرقام تظهر لنا أن المقترضين كانوا من صغار التجار.

1.2.2. تاريخ وقف النقود في القرن السابع عشر وما بعده

إن أوقاف النقود في القرن السابع عشر وما بعده لم تكن كثيرة من حيث العدد، إلا أنها كانت تمتلك أرقامًا ضخمة من النقود.

كان عدد الأوقاف التي أسست في أواخر القرن السادس عشر حتى سنة 1683م 313 وقف، وكان منها 71 وقفًا نقديًا، أي ما يقارب 22%، ومن هذه الأوقاف النقدية كان 12 وقفًا نقديًا بنقود مباشرة، أما ما بقي من أوقاف نقدية وهي 59 فهي أوقاف نقدية عن طريق العقار.

وقد كان مقدار نقود هذه الأوقاف النقدية 74.092.563 آقچة، أي ما يعادل 1 مليون آقچة تقريبًا لكل وقف. وبالنظر إلى الجدول الأول نجد أن النقود التي خصصت للأوقاف النقدية المؤسسة بين عامي1520-1546م هي 13.253.736 آقچة، وعدد الأوقاف كان 648، وهذا يعني أن المعدل الوسطي من النقود لكل وقف في القرن السابع عشر يفوق بكثير المعدل الوسطي لكل وقف في القرن السادس عشر.[13]

وقد أجرى الباحث إسماعيل كُرْت بحثًا عن أوقاف النقود في إسطنبول، شمل البحث سجلات 27 محكمة شرعية، واستنتج أن آخر وقف للنقود كان عام 1928م، وأسس ما بين عامي 1490-1928م 3888 وقفًا للنقود.[14]

يذكر أن عدد أوقاف النقود شهد ازديادًا بعد القرن السابع عشر، وخصوصًا ما بين عامي 1785-1882.

[11] Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ,* 134.
[12] Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları Kanuni Dönemi Üsküdar Örneğ,*127
[13] Hasan Yüksel *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi: Doktora Tezi, 1990), 195.
[14] İsmail Kurt, *İstanbul para vakıfları* (İstanbul: Türk Dunyası Araştırmaları, 1996), 95.

بحلول أواخر القرن التاسع عشر فقدت الأوقاف النقدية التي استمرت طوال قرون من الزمن قيمتها تدريجيًا وأصبحت غير قادرة على الدوام، وبالتزامن مع تأسيس الجمهورية تم تحويل نقود الأوقاف إلى بنك "وقف".[15]

1.3. أهمية وقف النقود

إن الأهمية الكبيرة لوقف النقود في التنمية الاقتصادية والخدمات الاجتماعية وغيرها تجعل الاهتمام متوجهًا إليه لإعادته إلى الواقع والاهتمام به وجعله مؤسسة رسمية منظمة، وسنذكر في هذا المطلب أوجه أهمية وقف النقود:

- وقف النقود باستطاعته تجنب الصعوبات التي يقع فيها وقف العقار ومنها:

أن وقف العقار يحتاج إلى أموال باهظة لا يملكها جميع الناس، وذلك لغلاء الأرض وارتفاع تكلفة البناء، لذلك فإن الناس تُعرِض عن وقف العقار، ولا يقبل عليه في الغالب إلا الأغنياء.

وإن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو وقف النقود، فمن لا يستطيع أن يقف عقارًا يقف نقودًا، سواء كانت كثيرةً أم قليلةً، وتجمع هذه النقود في صندوق، وفي النهاية تستخدم في وقف العقار باسم جميع من ساهم، أو تستخدم في مشاريع خيرية، أو تستثمر وما يعود من أرباح تستخدم في وجوه الخير.

ثم إن خيارات الاستفادة من وقف العقار محدودة، وما أكثرها في وقف النقود، فوقف العقار إما أن يؤجر وتعود أرباح الإجارة إليه، ومعلوم أن أرباح الإجارة مهما بلغت فهي محدودة، وإما أن يوقف العقار للتعليم فلا يكون منه أي عائد أو ربح للوقف، وإذا كان أرضًا مثلًا فغلتها مهما بلغت فهي محدودة أيضًا سواء أُجِّرت أو استغلت في الزراعة.

أما وقف النقود فخيارات الاستثمار فيه كثيرة ومتعددة، ونطاق تحرك إدارة الوقف فيه أوسع، وحريتها في التصرف أكبر. كما أنَّ وقف العقار قد يحتاج إلى إصلاحات أو إعادة ترميم أو توسعة، وهذا يؤدي إلى استهلاك أموال الوقف، بل وربما يحتاج إلى تمويل خارجي. أما إذا نظرنا إلى وقف النقود فإنه لا يحتاج إلى شيء مما سبق، بل هو نفسه مصدر تمويل.

بالإضافة إلى ذلك، فإن وقف العقار مع مرور الزمان قد يهترئ بناؤه ويصبح قديمًا، وربما لا يتوفر تمويل لإعادة ترميمه وتأهيله، وبالتالي فإن الانتفاع منه ينعدم، والحل يكون في بيعه، إلا أن بيع الوقف لا يجوز وإن قل الانتفاع منه، بل حتى ولو تعطل الانتفاع منه بالمطلق فإن الفقهاء اختلفوا في جواز بيعه، فأجازه الحنفية[16] والحنابلة،[17] ومنعه المالكية[18] والشافعية،[19] وهذا سيؤدي إلى بقاء عقارات الأوقاف مجرد جدران قديمة لا تجدي نفعًا ماديًّا ولا حتى معنويًّا كالتعليم مثلًا. وبالمقابل إذا نظرنا إلى وقف النقود فلن نجد هذه المشكلة، فالاستثمار فيه ممكن بما يتناسب مع الزمان والمكان.

- وقف النقود يوفر للمسلمين إمكانية القرض الحسن، فمن المعلوم أن القرض الربوي محرم في الإسلام، والقرض الحسن بديل عنه، إلا أنه حتى الآن يطبق على مستوى فردي وليس مؤسساتي، والأفراد لا يرغبون بالإقراض دائمًا، فكان لا بد من ظهور مؤسسة تسد هذا الفراغ لكيلا يحيد ضعاف الإيمان عن الطريق الصحيح ويقترضون من البنوك الربوية، وهذا يظهر أهمية وقف النقود.
- يمد الوقف النقدي يد العون للدولة والمجتمع، فربما تكون الدولة ضعيفة اقتصاديًا ولا تقوى على بناء المؤسسات التعليمية أو الصحية، أو لا تستطيع القيام بالبنية التحتية من تعبيد طرق وغيرها، ففي هذه الحالة يكون الوقف سندًا للمجتمع والدولة.

---

[15] Betül Aşar, *İslam hukuk tarihinde para vakıfları*, (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversiteyi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 14.

[16] محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1992م) 386/4.

[17] عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، *المغني* (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968م) 28/6.

[18] شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، *الذخيرة*، تحقيق: سعيد أعراب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م) 324/6.

[19] محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 551/3.

- يمكن للوقف النقدي الجماعي أن يؤدي دورًا مهمًّا وكبيرًا في أيامنا من خلال إنشاء مشروعات اقتصادية ضخمة يكون لها دور كبير في تقدم البلد وتطورها، إذ يقوم على إنشاء صندوق نقدي مصدره المشاركة الجماعية التي تدر مبالغًا ضخمةً، تستغل بالاستثمار.
- التأثير التنموي للوقف النقدي أقوى من غيره، حيث من المتاح أمامه أن يدخل ممولًا ومستثمرًا.[20]

نلاحظ مما سبق أن وقف النقود أكثر مرونة من غيره، وأنه يعطي لإدارته مساحة واسعة للتصرف به، وهذا ما يتطلبه زماننا، عصر التطور التكنولوجي وتنوع الاستثمارات وضخامتها وسرعتها، لذلك فإننا نستطيع القول بأن وقف النقود يتناسب مع متطلبات الاستثمار في أيامنا ومع حجمه.

2. حكم وقف النقود وصوره

2.1. آراء علماء العهد العثماني في وقف النقود

إن الجدال والمناقشات حول مسألة وقف النقود بدأت في عهد السلطان سليمان القانوني، عام 1537م بين قاضي الأناضول الشيخ محمد محيي الدين أفندي، وقاضي بلاد الروم الشيخ أبو السعود أفندي.

أصدر شيخ الإسلام چيوي زاده رسالة بتحريم وقف النقود وأرسلها إلى الفقيه صوفيالي بالي أفندي –وكان ذا مكانة علمية عالية بين فقهاء عصره– فرد صوفيالي بالي أفندي عليه برسالة تجيز وقف النقود وأرسلها إلى السلطان سليمان القانوني، وشيخ الإسلام چيوي زاده، وسعد الله چلبي.[21]

عام 1545 كتب شيخ الإسلام أبو السعود أفندي كتابًا اسمه "رسالة في وقف المنقول والنقود" وألقى الضوء فيه على حكم وقف النقود ونقاشات العلماء فيه، واعتبر وقف النقود مشمولًا بوقف المنقول.[22]

بعد ذلك كتب الإمام البركوي كتابًا اسمه "السيف الصارم في عدم جواز وقف النقود والدراهم" (حاشية في رد أقوال أبي السعود) ردًّا على شيخ الإسلام أبي السعود.[23]

إلا أنه وبالرغم من الاعتراض على مسألة وقف النقود وقيام بعض العلماء بتحريمها نجد أن جمعية أوسمانجيOsmancı قد قامت بتطبيقات وقف النقود كمؤسسة، ولَبَّتْ حاجة المجتمع والدولة إلى التمويل تلبية رائعة ومهمة، ونتيجة لتولي الدولة ورجال الدين لمسألة وقف النقود فقد حافظ على مكانه، وتلقى اهتمامًا كبيرًا من المجتمع، واستمر بأداء مهامه كمؤسسة استثمار مهمة إلى سنوات طويلة، ولم تشكل رسالة الإمام البركوي أو غيره من الآراء عائقًا أمام وقف النقود وانتشاره في المجتمع، والذي أصبح عرفًا بين الناس.[24]

بعد عرض هذه التطورات في مسألة وقف النقود، ستسرد آراء العلماء العثمانيين في هذه المسألة ووجهات نظرهم:

2.1.1. رأي شيخ الإسلام أبي السعود أفندي في مسألة وقف النقود

أبو السعود أفندي تولى منصب شيخ الإسلام عام 1545 واستمر فيه 29 عامًا، وقّع على قرارات مهمة في جهاز الدولة وبنيتها الاقتصادية والمالية والإدارية في العهد العثماني،[25] كتب في حق وقف النقود الذي لاقى قبولًا في آخر العهد

---

[20] شوقي أحمد دنيا، *"الوقف النقدي مدخل لتفعيل دور الوقف في حياتنا المعاصرة"*، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي* 13(1) (2001م)، 514؛ عبد الله بن مصلح الثمالي، *وقف النقود، حكمه، تاريخه وأغراضه، أهميته المعاصرة، استثماره*، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت)، 21.

[21] Kâşif Hamdi Okur, "Çorumlu bir fakih olarak ebussuud efendi ve para vakıflarına yaklaşımı*", Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu* 1-3 (Ekim 2004), 173.

[22] أبو السعود محمد بن مصطفى العمادي، *رسالة في جواز وقف النقود*، ت. صغير أحمد شاغف الباكستاني (لبنان: دار ابن حزم، 1417هـ)، 17.

[23] محمد بن بير علي البركوي، *رسائل البركوي*، ت: أحمد هادي القصار (لبنان: دار الكتب العلمية، 2011م)، 249.

[24] Mehmet Bulut, "Finansal İstikrar ve Para Vakıfları Etkisi Rumeli Para Vakıfları Örnekleri"*, İslam Ekonomisi ve finansı Dergisi* 55(76) (2016), 5.

[25] بهاء الدين الجاسم، *الموجز في علم الفتاوى*، (أنقرة: منشورات إلهيات، 2022)، 36 وما بعدها.

العثماني وحتى بداية الجمهورية رسالتين عرض فيهما رأيه في وقف النقود ومزاياه الحقوقية، وهما: "رسالة في وقف المنقول والنقود" و"تسجيل الوقف".

بين أبو السعود حكم وقف المنقول بوضوح وذلك في الباب السادس من كتابه "تسجيل الوقف"، تحت عنوان: وقف المنقول.

وقد ذكر نفس المسألة في رسالته، وعرض آراء المجتهدين فيها، وبين أن وقف النقود داخل في وقف المنقول، وقد بينت الكتب الفقهية المعتبرة بجواز وقف كل منقول جرى به التعامل وتعارف الناس على وقفه، وبين أ نه يجوز وقف النقود وعلل ذلك بقوله: "لأن رد المثل قائم مقام رد العين حكمًا... فيكون حبس أمثال النقود بمنزلة حبس أعيانها، وبقاء أمثالها في أثناء الاستعمال في حكم بقاء أعيانها، إذن لا فرق بينهما فيما يرجع إلى المقصود".[26]

وقد اعتمد أبو السعود في فتواه على العرف والعادة من ثلاثة أوجه: اكتساب وقف النقود الشهرة الكبيرة في عموم البلاد وانتشار التعامل فيه، وأن أصل معظم المساجد الموقوفة نقود، واعتمادًا على فتوى ونقول جميع شيوخ الإسلام السابقين، فقد أصدر فتوى بجواز وقف النقود وصحته ولزومه إذا توفرت شروطه، وعممها على الولاة والقضاة.[27]

2.1.2. رأي بالي أفندي في مسألة وقف النقود

الشيخ بالي أفندي الصوفيالي منسوب إلى طريقة الخلوة في صوفيا توفي عام 1552، اهتم بمسألة وقف النقود، وكان قد حرّمها شيخ الإسلام چيوي زاده، وفي ذاك الوقت كانت منتشرة بشكل كبير في بلاد الروم، فكتب عدة رسائل يثبت فيها جواز وقف النقود، وأنه قدم خدمات كثيرة وقديمة للمجتمع، وأنهم إن حرّموا وقف النقود ومنعوه فستغلق جميع المؤسسات القائمة عليه، وسيتعرض كل من يكسب رزقه من هذه المؤسسات إلى الضرر والمعاناة، لذلك فإن على هذه المؤسسات أن تستمر من أجل سلامة المجتمع، وأرسلها إلى السلطان سليمان القانوني وإلى الشيخ چيوي زاده وإلى الشيخ چلبي.[28]

2.1.3. مسوغات تحريم وقف النقود برأي شيخ الإسلام چيوي زاده

قدم الشيخ چيوي زاده عدة مبررات ومسوغات لتحريم وقف النقود، فقال بوجود فتاوي واضحة تمامًا بتحريم وقف النقود في كتب فقهية معتبرة، ونقل عن الإمام زفر رواية ضعيفة لم تثبت، أن تعريف الوقف: حبس الأصل وتسبيل المنفعة. ووقف النقود لا ينطبق على هذا التعريف، كما أنه إذا أجريت معاملة مالية على النقود؛ كالمضاربة أو اتُّخذت رأس مال للتجارة، فستنتقل النقود إلى ملك طرف آخر.[29]

2.1.4. رأي البركوي في عدم جواز وقف النقود

كتب الإمام البركوي كتابًا اسمه " السيف الصارم في عدم جواز وقف النقود والدراهم " ردًّا على رسالة الشيخ أبي السعود "رسالة في وقف المنقول والنقود" والتي يجيز فيها وقف النقود.

ويرى الإمام البركوي أن تعريف الوقف لا يشمل وقف النقود بأي صورة، ولذلك فهو باطل لا حكم له، ولا يوجد أي دليل من القرآن أو السنة ينص على جواز وقف النقود.[30]

2.2. آراء الفقهاء في وقف النقود

بعد الاطلاع على المصادر الفقهية يتبيّن أن حكم وقف النقود قد اختلف فيه العلماء على قولين:

---

[26] أبو السعود، *رسالة في جواز وقف النقود*، 31.

[27] وقد عُرضت نصوص شيخ الإسلام أبي السعود في بحث: خالد ديرشوي، *الرد على أبي السعود في صحة وقف النقود للبياضي*، دراسة وتحقيق (جامعة دمشق، رسالة الماجستير، 2013م)، 83 وما بعد.

[28] Bulut, "Finansal İstikrar ve Para Vakıfları Etkisi", 5.

[29] Ahmet Akgündüz, "Nakid para vakfı ile ilgili çivi-zade'nin Ebussu'ud'a yazdığı reddiye risalesi", *Vakıflar Dergisi* (2019), 96.

[30] البركوي، *رسائل البركوي*، 249.

القول الأول: وقف النقود لا يجوز، وهذا قول الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف، إذ تعد النقود من المنقولات ولا يجوز وقف المنقول، وهو الصحيح عند الشافعية والحنابلة.[31]

القول الثاني: وقف النقود جائز، وقد قال به زفر ومحمد من الحنفية، كما قال به المالكية.[32]

2.2.1. تحرير محل النزاع

أجمع العلماء على جواز وقف العقار، واختلفوا في وقف المنقول، وكما نرى فإن النقود ليست ثابتة وإنما منقولة. بالإضافة إلى أن النقود متداولة، مستهلَكة، تستخدم مرة واحدة، ومآلها إلى التلف، ومن شروط جواز الوقف التأبيد، فهل يجوز وقفها؟

2.2.2. الأدلة

أوّلًا: أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم جواز وقف النقود

- وقف النقود لا يجوز لأنها تستهلك فكانت كالطعام، وهذا لا يتناسب مع مقتضى الوقف الذي هو تحبيس الأصل ووقف المنفعة.[33]
- أن من شروط جواز الوقف التأبيد، وهذا الشرط غير محقق في وقف النقود، إذ النقود مستهلكة، ووجودها مؤقت، ومظنة الإتلاف وهذا يتنافى مع التأبيد.[34]
- إن ما يصح وقفه هو ما يصح إجارته، والنقود لا تجوز إجارتها وهذا يعني أن وقفها لا يجوز أيضًا.[35]
- إن المنفعة المنشودة من خلق النقود ليست هذه المنفعة، وقفها، كوقف الأشجار لنشر الثياب، والأغنام لدوس الطين، كذلك لا يجوز وقفها لأنها ما خلقت لذلك.[36]

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز وقف النقود

- إن استهلاك النقود يختلف عن استهلاك غيرها من المنقولات، فاستهلاكها يكون له نتيجة ومنفعة تقوم مقام النقود المستهلكة، ويكون ببدل يكون بمنزلة دوام العين كما إذا أُقرِضت، بل وربما يفوقها كما إذا استثمرت وأنتجت أرباحًا.[37]
- أجاز المالكية وقف النقود لأنهم لا يشترطون التأبيد في الوقف، فلم يبق مانع من وقفها وتبقى تحت أدلة مشروعية الوقف العامة.[38]

---

[31] علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، *بدائع الصنائع*، ت. علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م)، 220/6؛ الشربيني، *مغني المحتاج*، 524/3؛ ابن قدامة، المغني، 34/6.

[32] ابن عابدين، *رد المحتار*، 363/4؛ برهان الدين محمود بن أحمد ابن مَازَةَ، *المحيط البرهاني في الفقه النعماني*، ت: عبد الكريم الجندي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 119/6؛ مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، *المدونة* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 380/1؛ محمد بن عبد الله الخرشي، *شرح مختصر خليل* (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 80/7.

[33] علي بن محمد الماوردي، *الحاوي الكبير*، تحق. علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 519/7؛ ابن قدامة، *المغني*، 34/6.

[34] عبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني، *اللباب في شرح الكتاب*، ت. محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 182/2.

[35] يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، *البيان في مذهب الإمام الشافعي*، ت. قاسم محمد النوري (جدة: دار المنهاج، 2000م)، 62/8؛ عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة المقدسي، *الشرح الكبير على متن المقنع* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1347هـ)، 190/6.

[36] ابن قدامة، *المغني*، 34/6.

[37] الخرشي، *شرح مختصر خليل*، 80/7؛ علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، *حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني*، ت. يوسف الشيخ محمد البقاعي، (بيروت: دار الفكر، 1994م)، 64/2.

[38] الخرشي، *شرح مختصر خليل*، 78/7.

- إذا تعارف الناس على التعامل بوقف المنقول صح وقفه ولا بأس في ذلك، والنقود مشمولة تحت وقف المنقول.[39]

2.2.3. مناقشة الأدلة

ناقش القائلون بجواز وقف النقود من العلماء أدلة القائلين بعدم الجواز كما يأتي:

- قياس استهلاك النقود باستهلاك الطعام والمنقولات الأخرى قياس مع الفارق، حيث إن استهلاكها للاستفادة منها لا يكون استهلاكًا حقيقيًا كاستهلاك غيرها، إذ قيمة النقود ليست بعينها فهي لا تؤكل ولا تشرب، وإنما بقيمتها وقوتها التبادلية،[40] واستهلاكها استهلاك ظاهري، إذ يقوم مقامها -كما تقدم- رد العين، ولذلك أجاز بعض الفقهاء بيع الوقف عند تعطل منافعه، واستبداله بغيره بما يتطابق مع ما وقفه الواقف،[41] فكذلك هنا.[42]
- قولهم بأن وقف النقود لا يجوز لعدم إمكانية التأبيد فيه، والتأبيد شرط من شروط جواز الوقف، يرد عليه بأن هذا شرط في صيغة الوقف وليس شرطًا في العين الموقوفة عند الحنفية باستثناء أبي يوسف، وهو الصحيح عند الشافعية والحنابلة، وهو ليس شرطًا عند المالكية، والطرفين من الحنفية.[43]

وإن سلمنا لهم جدلًا باشتراط التأبيد، فإن التأبيد المقصود عند من اشترطه عدم اقتران أو ارتباط صيغة الوقف بمدة محددة معينة؛ كقوله: هذه الأرض موقوفة لسنتين، إذ لا محالة من التأبيد، والمقصود بالتأبيد ليس التخليد، وإنما بقاء الوقف ما بقيت العين، وهذا يختلف بين الأعيان.

وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر خالد بن الوليد رضي الله عنه على وقف المنقول، قال صلى الله عليه وسلم: "وَأَمَّا خَالِدٌ فَقَدِ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتُدَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"[44] وهي ذات عمر محدود ثم تفنى، وقد يكون عمر النقود أطول من هذه المنقولات التي ثبت وقفها.[45]

- أما استدلالهم على عدم جواز وقف النقود لعدم جواز إجارتها، فقد روي عن الشافعي جواز ذلك، كما ذكر الماوردي.[46]
- إن استدلالهم على عدم جواز وقف النقود بالقياس على من وقف الشجرة لنشر الثياب، أو الغنم لدوس الطين، قياسٌ مع الفارق، فهذه الأشياء تفنى أعيانها باستهلاكها، بخلاف النقود، فهي تفنى ظاهرًا، لكن حقيقتها باقية بقيام بدلها مقامها، كما بيّنا سابقًا.

2.2.4. الترجيح في المسألة

يتبين لنا بعد سرد الأدلة ومناقشتها رجحان قول المجيزين لوقف النقود، لعدم ورود نصوص صحيحة صريحة بتحريم وقف النقود وهذا يبقي حكمه على الأصل وهو مشروعية الوقف، بالإضافة إلى أن الفريق المجيز لوقف النقود ناقش جميع أدلة المحرمين مناقشة حاسمة للخلاف.

ونجد أن وقف النقود يتماشى مع مقاصد الشريعة، بالإضافة إلى حاجة المسلمين إليه خصوصًا في زماننا، لما فيه من دعم للمشاريع التنموية التي تعود على الأمة الإسلامية بالخيرات الوفيرة.

---

[39] محمود بن أحمد بدر الدين العيني، *البناية شرح الهداية* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 437/7.

[40] محمود أحمد أبو ليل، "*وقف النقود في الفقه الإسلامي*"، *مجلة الشريعة والقانون* 12 (1999م)، 37.

[41] ابن عابدين، *رد المحتار*، 386/4؛ ابن قدامة، *المغني*، 28/6.

[42] عبد الله الثمالي، *وقف النقود*، 13.

[43] الغنيمي، *اللباب*، 182/2؛ النووي، *روضة الطالبين*، 325/5؛ ابن قدامة، *المغني*، 6/6.

[44] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، ت. محمد زهير الناصر (لبنان: دار طوق النجاة، 1422هـ)، "الزكاة"، 48 (رقم: 1399).

[45] عبد الله الثمالي، *وقف النقود*، 13.

[46] الماوردي، *الحاوي الكبير*، 519/7.

وهذا ما انتهى إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة في قراره رقم: 140، 6/15.

وكان هذا ما نص عليه المعيار: 33، الصادر عن المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

2.3. صور وقف النقود عند من يجيزه

ذكر من أجاز وقف النقود ثلاث صيغ له، وهي:

أولًا: **القرض**: فتُقرَض هذه النقود إلى من يحتاجها قرضًا حسنًا، ثم يردها في حال يسره وبحسب الاتفاق، ثم تقرض إلى غيره وهكذا، وهو ما نقل عن بعض الحنابلة كالإمام ابن تيمية، ونقل هو عن الإمام مالك صحة وقف الأثمان للقرض.[47]

ثانيًا: **الاستثمار**: وذلك عن طريق المضاربة، بأن تدفع النقود الموقوفة إلى من يعمل فيها مضاربة مثلًا، ويعود الربح إلى الوقف.

ثالثًا: **الإبضاع**: وهو دفع المال النقدي لمن يتجر به على أن يكون الربح كله لرب المال، والعامل يتبرع بحصته من الربح.[48]

3. إمكانية استئناف وقف النقود وفق القانون التركي، وكيفية تطبيق ذلك

إن وقف النقود كان موجودًا كمؤسسة في العهد العثماني لفترة طويلة كما ذكرنا آنفًا، وقد بقي حتى السنوات الأولى من الجمهورية، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهان البعض: هل يمكن إنشاء هذه المؤسسة من جديد في ظل القانون الحالي؟ وإذا كان بالإمكان إنشاؤها ففي أي مجال وأي صيغة يمكن استغلالها؟ في هذا المبحث سنجيب على هذه الأسئلة المطروحة.

ذكرنا في مطلب تاريخ وقف النقود أن آخر وقف للنقود تم تأسيسه كان عام 1928، وبعدها تم تحويل الأوقاف إلى Vakıf Bankası، وتنص المادة: 11 و13 من قانون الأوقاف الذي صدر عام 1935 برقم: 2762[49] على أنه يجوز للأوقاف أن يكون لها أموال، ويجب تنمية هذه الأموال والاحتفاظ بها حتى تستخدم فيما وضعت من أجله.

ومن خلال هذه المادة نستطيع أن نقول: إن الأوقاف النقدية لم تغلق تحت إجبار قانوني، وإنما لأسباب أخرى كالإفلاس أو تراجع الإقبال عليها.

وقد تم تعريف الأوقاف في القانون المدني التركي بأنها مجموعات ملكية ذات شخصية اعتبارية يتم تأسيسها من قِبَل أشخاص حقيقيين أو اعتباريين، بممتلكات وحقوق كافية لهدف دائم ومحدد.[50]

وقد وضح القانون في المادة الآتية ما يجب أن يحتوي عليه سند الوقف:

تم قبول تعيين ما يأتي في سند الوقف إلزاميًا: اسم الوقف، وهدفه، والحقوق والأموال المخصصة لهذا الهدف، وطريقة تنظيم الوقف وإدارته، وموقعه.[51]

أما بخصوص الأموال والحقوق المعينة للوقف فقد نصت المديرية العامة للأوقاف ضمن قوانين الوقف على موقعها الرسمي بما يأتي:

---

[47] عبد الرحمن بن قاسم، *مجموع فتاوى ابن تيمية* (المنصورة: دار الوفاء، 2005)، 234/31.

[48] ابن الهمام، *فتح القدير*، 51/5.

[49] İsmail Kurt, *Nazari ve Tatbiki olarak Para Vakıfları*, 50; Mevzuat Bilgi Sistemi, "Vakıflar yönetmeliği", (Erişim 05 Mayıs 2022); Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), "Vakıf Nasıl Kurulur", (Erişim 05 Mayıs 2022).

[50] VGM, "Vakıf Nasıl Kurulur", (Erişim 05 Mayıs 2022).

[51] VGM, "Vakıf Nasıl Kurulur", (Erişim 05 Mayıs 2022).

ملكية الأموال والحقوق المخصصة تتعلق بالمؤسِّس،[52] ويجب أن تكفي على الأقل من بداية تأسيس الوقف إلى تحقيق هدفه.

إذا كانت الأموال المخصصة نقودًا فيتم إيداعها باسم "وقف النقود" في بنك أسس في تركيا في حساب أحد المؤسسين للوقف، ويتم حظرها باسم الوقف، ويُقَدم إلى المحكمة إيصال تقديم التسجيل، وإذا وجد مال منقول أو غير منقول يتم تقييم قيمته من قِبَل المحكمة ويتم تسجيل السجلات (كسجل الطابو والمرور مثلاً) باسم الوقف.

ومع تأسيس الوقف تدخل الحقوق والأموال المخصصة تحت ملكية الشخصية الاعتبارية للوقف.[53]

يتبين لنا مما سبق أنه لا يشترط عند تأسيس وقف وجود ممتلكات غير منقولة، وأن للوقف الحق في اكتساب شخصية اعتبارية عندما يكون لديه النقود الكافية لتحديد هدفه في المقام الأول.

أما عن إمكانية تلقي التبرعات والمساعدات فقد بينت ذلك المادة 25 - 26 من قانون الأوقاف: يمكن للأوقاف أن تتلقى التبرعات والمساعدات العينية والنقدية من الأفراد والمؤسسات والمنظمات في تركيا والخارج؛ من أجل المساعدة في تحقيق هدفها وتوليد الدخل للوقف، كما يمكنهم إنشاء مؤسسات وشركات اقتصادية، وأن يصبحوا شركاء في الشركات القائمة، بشرط إبلاغ المديرية العامة للأوقاف.

ولقد ذكر في البحث أن الأوقاف يجب أن تنفق إيراداتها على الأعمال الخيرية، وهو غرضها التأسيسي، وقد تضمنت المادة 26 من قانون الأوقاف ذلك، حيث ذُكر فيها: "الدخل الوارد من المؤسسات الاقتصادية، بما في ذلك الشركات، لا يمكن تخصيصه لأي هدف يخالف هدف الوقف الأساسي"، وبالتالي منع استخدام الأموال المكتسبة خارج هدف الوقف.

يتضح لنا مما سبق أنه لا يوجد أي عقبة أمام إنشاء الوقف النقدي، إلا أنه يجب إنشاؤه وفقًا لإجراءات معينة كالأنواع الأخرى من الأوقاف.

أما ما يجب فعله على من يريد تأسيس وقف نقدي فقد حدده القانون كما يأتي:

تنص المادة 4 - 5 من قانون الأوقاف على أنه يتم الإعلام عن الرغبة في تأسيس وقف نقدي عن طريق سند رسمي يتم إعداده عند كاتب العدل، أو يتم من خلال الوصية بعد الموت Ölüme Bağlı Tasarrufla، وبعدها يجب التقديم إلى محكمة ابتدائية رسمية وتأمين تسجيل الوقف عن طريقها، ومن ثم فإن الوقف يكتسب شخصيته الاعتبارية بالتسجيل في السجلات الموجودة لدى محكمة التسوية.

في المادة 106 من القانون المدني التركي: تم قبول تعيين ما يأتي في سند الوقف إلزاميًا: اسم الوقف، وهدفه، والحقوق والأموال المخصصة لهذا الهدف، وطريقة تنظيم الوقف وإدارته، وموقعه.

أ. اسم الوقف: لا ينبغي أن يكون اسم الوقف مخالفًا للأخلاق والآداب والقانون، ويجب أن يكون مناسبًا ومتوافقًا مع هدف الوقف، كما أنه لا يمكن الموافقة على اسم يوصل إلى الشخص الثالث (الغائب) دلالات مضللة أو كاذبة حول الهدف من الوقف، بالإضافة إلى أنه لا يحق استخدام اسم مؤسسة عامة أو هيئة أو منظمة.

ب. الغرض من الوقف: يجب أن يكون متوافقًا مع القانون ومحددًا ومفهومًا ومستمرًا.

ج. ملكية الأموال والحقوق المخصصة تتعلق بالمؤسِّس، ويجب أن تكفي على الأقل من بداية تأسيس الوقف إلى تحقيق هدفه.

[52] يقصد هنا أن الأموال والحقوق المخصصة للوقف تتعلق بالمؤسس إلى حين إنشاء الشخصية الاعتبارية للوقف رسمياً، وسيذكر بعد فقرتين أن الحقوق والأموال تدخل تحت ملكية الشخصية الاعتبارية للوقف.

[53] VGM, "Vakıf Nasıl Kurulur", (Erişim 05 Mayıs 2022).

إذا كانت الأموال المخصصة نقودًا فيتم إيداعها باسم "وقف النقود" في بنك أسس في تركيا في حساب أحد المؤسسين للوقف، ويتم حظرها باسم الوقف، ويُقَدَّم إلى المحكمة إيصال تقديم التسجيل، وإذا وجد مال منقول أو غير منقول يتم تقييم قيمته من قِبَل المحكمة ويتم تسجيل السجلات (كسجل الطابو والمرور مثلاً) باسم الوقف.

ومع تأسيس الوقف تدخل الحقوق والأموال المخصصة تحت ملكية الشخصية الاعتبارية للوقف.

د. أعضاؤه: يجب أن يكون للوقف هيئة إدارية. من باب تسهيل أعمال الوقف يشكل مجلس أمناء، وهيئة إدارية، ووحدة تفتيش بما يتناسب مع فعاليات الوقف وهدفه.

لا تدرج هيئات لا علاقة لها بإدارة الوقف، ما عدا هذه الهيئات المذكورة في الفقرة السابقة، كالهيئة الفخرية، والهيئة البحثية، وهيئة العمل، وما إلى ذلك من هيئات.

تجب الإشارة في متن السند إلى عدد أعضاء الوقف، والاجتماع والقرار واكتمال النصاب، وعند تحديد وظائف الأعضاء وحدود صلاحيتهم تتم إزالة المصاعب من أمام أعمال الوقف.

هـ. مكان الوقف: وهو المكان الذي يتم فيه تسيير فعاليات الوقف. ويجب تحديد عنوانه في سند الوقف بشكل واضح ومفصل.

الوقف الذي يُتخذ قرار بتسجيله، يتم تسجيل عنوانه لدى سجلات محكمة التسوية.

بناءً على الإبلاغ الصادر عن محكمة التسوية، يتم تسجيل الوقف في السجل المركزي من قِبل المديرية العامة للأوقاف، ويتم الإعلان عن ذلك في الجريدة الرسمية، وبهذه الصورة يتم إنشاء الوقف.

يتبين لنا مما تم عرضه من القوانين أنه لا مانع من تأسيس وقف للنقود أو أن يكون شريكًا مع شركات مختلفة، أو أن يؤسس بنفسه شركة مستقلة.

ومع افتقادنا لمؤسسات الوقف النقدي في أيامنا تظهر البنوك التشاركية وشركات رأس مال المخاطر في الوسط كمؤسسات مشابهة للوقف النقدي، ومع ذلك فإننا إذا نظرنا إلى الهدف من تأسيس هذه المؤسسات نجد أن البنوك التشاركية ومؤسسات رأس مال المخاطر هدفها الأول هو الربح، إذ يستثمرون الأموال ويتقاسمون الأرباح مع من اشترى أسهمًا من الأعضاء، أما الوقف النقدي فيستخدم الأرباح الناتجة من استثمار أمواله في الأهداف التي أسس من أجلها هذا الوقف وهي الأعمال الخيرية وتغطية حاجات المجتمع.

ونظرًا لاختلاف الغاية بين وقف النقود والبنوك التشاركية فليس من الصحة بمكان أن نقول: إن البنوك التشاركية تقوم مقام الوقف النقدي في تغطية حاجات المحتاجين. وذلك لأن وجود مؤسسة مالية كالبنوك التشاركية لتوفير الخدمات بالتقسيط أو القروض لا يعتبر حلًّا كافيًا لمشاكل العجز المادي لدى الناس، فما أكثر الناس الذين يعيشون على أموال الصدقة والزكاة ولا يستطيعون رد الدين إذا استدانوا، أما وقف النقود فإنه يعطي قرضًا لمن يستطيع أن يرده، وبالمقابل فإنه يعطي لمن لا يملك قوة مادية على الاستدانة ورد الدين، ويساعده دون مقابل.

وبرأيي فإننا نستطيع اليوم أن نعيد افتتاح مؤسسات وقف النقود ونديرها كالبنوك التي لديها حسابين، حساب لعائدات الصدقات والزكاة وحساب آخر لعوائد الاستثمار، وهكذا توزع أموال الصدقات والزكاة دون مقابل وكما أمر الله سبحانه وتعالى، أما أرباح الاستثمار فتستخدم في الأعمال الخيرية والقرض الحسن.

النتائج والتوصيات

- أدى وقف النقود دورًا مهمًّا في العهد العثماني على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.
- وقف النقود وقف أسس بناء على وقف النقد من الأموال وليس على وقف غير المنقول من العقارات وغيرها.
- مؤسسات الوقف النقدي لم تغلق بناء على قرار قانوني، وإنما لأسباب أخرى كانتهاء فعالياتها وتراجع الإقبال عليها.

- القانون التركي يتيح تأسيس الأوقاف النقدية، ولا يوجد أي مانع لذلك، وقد بُيّنت الخطوات في المواد القانونية المذكورة في البحث.
- يمكن للأوقاف النقدية أن تكون من مصادر التمويل الشرعي في أيامنا، وأن تلبي حاجات المجتمع ولو بشكل جزئي.

Kaynakça

Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî.* Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.

Aşar, Betül. *İslam Hukuk Tarihinde Para Vakıfları.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2011.

Aynî, Mahmud b. Ahmed. *El-Binâye Şerhu'l-Hidâye,* 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Buhari, Muhammad bin İsmail. *el-câmi' el-Musned el-Sahîh el-Muḫtaşar min Umûri Rasulillâhi ve Sunnatihi ve Ayyâmihi,* 9 Cilt. tahk. Muhammad Zuhair el-Nasîr. Lubnân: Dâr Tavk el-Nacât, 1422 H.

Bulut, Mehmet - Korkut, Cem. "Finansal İstikrar ve Para Vakıfları Etkisi: Rumeli Para Vakıfları Örnekleri," *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 1 (2016): 55-76.

Casim, Bahaeddin. *El-Mucez fî İlm el-Fetâwâ.* Ankara: Manshurat İlâhiyyat, 2022.

Çivizadeh, Muhammad efendi. *Raddu Vakfi'l-Nakûd.* İstanbul: Maktabat Suleymaniye (Rashîd Efendi), 1177 H.

Dirşevî, Hâlid. *Reddü Ebî Suûd fî Sıhhati Vakfi'n-Nukûd li'l-Beyâzî.* Dimaşk: Dimaşk Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2013.

Dunyâ, Şevkî Ahmed. "El-Vakf el-Nakdî: Medhal li Tef'îl Devri'l-vakf fî Ḥayâtinā el-Mu'âṣira" Mecelletü Mecma'l-Fıkhi'l-İslâmî 13(1), (2001): 225–258.

Ebû Leyl, Mahmud Ahmed. "Vakfu'n-Nukûd fî'l-Fikhil-İslâmî" *Mecelletü'ş-Şerîa ve'l-Kânûn* 12 (1999).

Ebû Suûd, Muhammed b. Mustafa. *Risâle fî Vakfi'l-Menkûl ve'n-Nukûd.* İstanbul: Lâleli Kütüphanesi, No 835.

Efendi, Muhammed Ahmet. *Mukaddime fî İktisâd el-Vakf el-İslâmî.* Umman: Merkez i Kitâbı Akademî, 2021.

Ganimî, Abdülganî b. Tâlib. *El-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb.* Tahk. Muhammad Muhyiddin Abdülhamîd, 4 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Huarşî, Muhammad b. Abdullah el-Malikî. *Şarh Muḫtaṣari Ḫalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr el-Fikr, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muḫtâr 'alâ'd-Durrī'l-Muḫtâr.* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *El-Mugnî.* 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Kudâme, Abdurrahman b. Muhammed. *Eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metnī'l-Mugnî.* 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1347 H.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab,* 15 Cilt. Beyrut: Dâr Ṣādir, 1993.

İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed. *El-Muhîtü'l-Burhânī fî'l-Fiqh n-Nu'mânī.* Tahk. Abdulkerîm el-Cündî, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbnu Kâsım, Abdurrahman. *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye,* 37 Cilt. Mensûre: Dâru'l-Vefâ, 2005.

İbnu'l-Hümâm, Muhammed b. Abdulvahîd. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Ez-Zahîre.* Tahk. Saîd A'râb, 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi'.* Tahk. Ali Muavvad - Âdil Abdülmevcûd, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Kurt, İsmail. *İstanbul Para Vakıfları.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları, 1996.

Kurt, İsmail. *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 1994.

Mâlik b. Enes el-Esbahî. *El-Müdevvene.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *El-Hâvî el-Kebîr.* Tahk. Ali Muhammed Muavvad, 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mevzuat Bilgi Sistemi. "Vakıflar Yönetmeliği." 5 Mayıs 2022. https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=12466&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5

Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn.* Tahk. Züheyr eş-Şâviş, 12 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Okur, Kaşif Hamdi. "Çorumlu bir fakih olarak Ebussuûd Efendi ve para vakıflarına yaklaşımı" *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu* (Ekim 2004): 171-183.

Özcan, Tahsin. *Osmanlı Para Vakıfları: Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Temêli, Abdullah bin Muslih. *Vakf el-Nukud: Hukmuhu, Tarikhuhu ve Ağrâduhu, Ahemmiyyetuhu el-Mu'âsira.* Mekke: Câmi'atu Ummi-l-Kura, Maktabat el-Avqâf, ts.

Umrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr. *El-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfiî.* Tahk. Kâsım Muhammed en-Nûrî, 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.

VGM, Vakıflar Genel Müdürlüğü. "Vakıf Nasıl Kurulur." 5 Mayıs 2022. https://www.vgm.gov.tr/vakif-nasil-kurulur

Yavuz, Erhan. *XVI. ve XVII. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisinin Finansmanında Vakıfların Rolü.* Ankara: Başkent Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2007.

Yüksel, Hasan. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora tezi, 1990.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Şâz Kıraatler ve Fıkhî Hükümlerin Çıkarımına Etkisi

القراءات الشاذة وأثرها في استنباط الأحكام

Irregular Quranic Readings and Their Influence on the Deduction of Jurisprudential Rulings

Buseyna ELCASEM

Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Master's Student, Gaziantep Islamic Science and Technology University, Institute of Graduate Education

E-mail: busaynaaljasem@gmail.com

ORCID: 0009-0000-8739-1371

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	15.02.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	03.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Elcasem, Buseyna. "القراءات الشاذة وأثرها في استنباط الأحكام". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 35-50.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Buseyna ELCASEM).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Şâz Kıraatler ve Fıkhî Hükümlerin Çıkarımına Etkisi

Öz: Şâz kıraatler terimi, âlimlerin kıraatlerin doğruluğunu belirlemek amacıyla belli başlı kriterler koymaya başladıkları dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Bu kriterlere uymayan her kıraat "şâz" (garip) kıraat olarak sınıflandırılmış ve böylece mütevâtir kıraatlerden ayrılmıştır. Bu kıraatlere "şâz" denmesi, onları tamamen reddetmek veya olumsuz bir anlam yüklemek gibi bir izlenim doğurabilir. Ancak doğru olan, şâz kıraatlerin Kur'an kıraati, tefsir, dil bilgisi ve İslam hukuku gibi ilimlerdeki önemi ve etkisi nedeniyle kıraat âlimleri, müfessirler, dilbilimciler ve fakihler tarafından yeterince incelenmiş olduğudur. Bu çalışmada, şâz kıraatlerin lügat ve ıstılahtaki anlamı, âlimler tarafından açıklanan özellikleri ve Kur'an ilimleri kitaplarında yer alan örnekleri ele alınmıştır. Ayrıca bu kıraatlerin kaynakları ile tefsir ve İslami hükümler üzerindeki etkisi ve faydaları — örneğin mücmel ayetlerin açıklanması, mutlakların kayıtlanması, mütevâtir ayetlerin tefsiri gibi — konular da incelenmiştir. Çalışmanın ana amacı, şâz kıraatlerin fıkhî hüküm çıkarımındaki rolünü araştırmak ve fıkıh âlimleri ile usulcülerin bu kıraatlere yönelik tutumlarını açıklamaktır. Âlimlerin şâz kıraatleri delil olarak kabul etme konusunda farklı görüşlere sahip oldukları görülmüştür. Bazı âlimler şâz kıraatleri kabul etmiş, onları haber-i vâhid gibi değerlendirerek makul delillerle fıkhî hükümler çıkarmışlardır. Bazıları ise bunları tamamen reddetmiş ve delil olarak kabul etmemiştir. Diğer bazı âlimler ise ılımlı bir yaklaşım benimseyerek bazı şâz kıraatleri kabul etmiş, bazılarını ise reddetmişlerdir. Çalışmada, dört mezhebin âlimlerinin görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşlerin dayandığı gerekçeler temel kaynaklara dayanarak açıklanmıştır. Son olarak, fıkıh âlimleri arasında şâz kıraatlerin kabulü ve delil olarak kullanılmasıyla ilgili bazı fer'î fıkhî meseleler de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat ilmi, İslam hukuku, Sahih kıraatler, Şâz kıraatler, İstinbat.

القراءات الشاذة وأثرها في استنباط الأحكام

الملخص: بدأ استعمال مصطلح القراءات الشاذة عندما وضع العلماء ضوابط محددة لصحة القراءات، فكل قراءة لا تحمل هذه الشروط تم تصنيفها من القراءات الشاذة، فصارت مستقلة عن القراءات المتواترة، وقد يتبادر إلى الذهن أن وصف هذه القراءات بالشاذة يعني ردها تماماً وأنها تحمل وصفاً سلبياً يحول بينها وبين أن تكون محل اهتمام العلماء، لكن الصحيح أن القراءات الشاذة أخذت حقها من الدراسة والتمحيص من قبل علماء وأئمة القراءات والتفسير والنحو والفقه الإسلامي نظراً لأهميتها في هذه العلوم وأثرها فيها، وفي هذا البحث تمت دراسة مفهوم القراءات الشاذة في اللغة والاصطلاح، وتحديد معالمها كما وضحها العلماء، وذكر بعض الأمثلة عنها كما وردت في كتب علوم القرآن، وتم ذكر أهم المصادر لها، والإشارة إلى أهميتها وفوائدها في التفسير والأحكام الشرعية كتفصيل المجمل، وتقييد المطلق، وتوضيح للمتواتر، والغرض الرئيسي من هذه الدراسة هو البحث في دور القراءات الشاذة في استنباط الأحكام الشرعية وبيان موقف الفقهاء والأصوليين من حجيتها، فكان هناك اختلاف وانقسام بين العلماء في اعتمادها دليلاً شرعياً، فمنهم من أخذها وكانت له حجته المنطقية واعتبرها كخبر الواحد وبنى عليها أحكاماً فقهية، ومنهم من ردها مطلقاً لعدم صحتها ولم يقبل بحجيتها في استنباط الأحكام ، ومنهم من كان له موقفاً وسطاً فقبل الاحتجاج ببعضها ورد الآخر، وقد تم ذكر آراء العلماء في المذاهب الأربعة، مع ذكر العلة لذلك من خلال الرجوع إلى مراجعهم الأساسية، ومن ثم تم ذكر بعض المسائل الفرعية التي كانت محل اختلاف بين الفقهاء نتيجة لاختلافهم في قبول القراءات الشاذة والاحتجاج بها.

الكلمات المفتاحية: علم القراءات، الفقه الإسلامي، القراءات الصحيحة، القراءات الشاذة، الاستدلال.

Irregular Quranic Readings and Their Influence on the Deduction of Jurisprudential Rulings

Abstract: The term "irregular recitations" (qirāʾāt shādhdhah) emerged when scholars set criteria for valid Quranic recitations. Any recitation failing to meet these conditions was classified as irregular, distinguishing it from recurrent (mutawātir) recitations. At first glance, labeling these recitations as "irregular" might imply their outright rejection or suggest a pejorative connotation that disqualifies them from scholarly consideration. However, in reality, non-canonical recitations have received substantial attention from scholars and imams in the fields of Quranic recitation, exegesis (tafsīr), Arabic grammar, and Islamic jurisprudence, owing to their significance in these disciplines. This study examines the concept of non-canonical recitations both linguistically and technically, delineating their defining features as articulated by classical scholars. It provides examples drawn from authoritative works on Quranic sciences (ʿulūm al-Qurʾān), identifies key primary sources documenting them, and underscores their juridical and exegetical value, such as: Specifying the ambiguous (tafṣīl al-mujmal), Restricting the unrestricted (taqyīd al-muṭlaq), Clarifying mass-transmitted recitations (bayān al-mutawātir. The primary objective of this research is to investigate the role of non-canonical recitations in deriving Islamic legal rulings (istinbāṭ al-aḥkām al-sharʿiyyah) and to analyze the positions of jurists (fuqahāʾ) and legal theorists (uṣūliyyūn) regarding their probative value (ḥujjiyyah). Scholars have differed on their legal validity. Some accepted them, likening them to solitary (āḥād) reports and deriving rulings from them, while others rejected them due to authenticity concerns. A third group adopted a middle-ground approach, accepting some and rejecting others. This study presents the perspectives of scholars from the four Sunni legal schools, supported by their primary jurisprudential references, along with the reasoning behind their positions. It also examines specific legal issues where juristic disagreements arose due to differing approaches to the admissibility of non-canonical recitations as legal evidence.

Keywords: Qira'āt Science, Islamic Jurisprudence, Authentic Recitations, Irregular Recitations, Inference.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد وعلى آل بيته الطاهرين، وبعد:

فمنذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم بذل الصحابة رضوان الله عليهم اهتماماً بالغاً في حفظ القرآن الكريم وتدوينه وتعلمه وتعليمه وكانوا يسمعونه من النبي صلى الله عليه وسلم فيتعلمون أحكامه ويقومون بكتابته وتدوينه في الحال، وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام وبعد استشهاد عدد كبير من القراء وباستشارة لكبار الصحابة جمع سيدنا أبو بكر رضي الله عنه القرآن الكريم بين دفتي مصحف واحد، وفي عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه اتسعت دائرة الفتوحات الإسلامية، ومع دخول ملل مختلفة إلى الإسلام واختلاط الشعوب العربية بالشعوب الأخرى خشي سيدنا عثمان رضي الله عنه على القرآن من أن يلحن فيه الناس فأمر بكتابته على لسان قريش ونسخه إلى عدة نسخ وتوزيعها على مختلف البلدان الإسلامية، مع إرسال قارئ يعلم أهل تلك البلاد قراءته بالشكل الصحيح حتى لا يقرأه الناس على هواهم فيلحنون فيه. ثم جاء بعد ذلك التابعون وتبع التابعين فساروا على نهج الصحابة رضوان الله عليهم في الاهتمام بعلوم القرآن الكريم وإقرائه، ووضع ضوابط للقراءة الصحيحة وأي قراءة لا تحمل هذه الضوابط التي سيتم ذكرها لاحقا تسمى قراءة شاذة.[1] وعلى الرغم أنهم صنفوا القراءات إلى صحيحة وشاذة إلا أنهم لم يهملوا القراءات الشاذة، بل اهتموا بها كذلك، وألفوا مصنفات خاصة بها وأفادوا منها في علوم مختلفة مثل النحو والتفسير والفقه، وكان لها أثر واضح في هذه العلوم، وفي بحثنا هذا سيتم تعريف القراءة الشاذة لغةً واصطلاحاً، وستذكر ضوابط القراءات الصحيحة وأنواع القراءات من حيث سندها كما صنفها العلماء، وسيتم الحديث عن نشأة القراءات الشاذة، وأبرز أئمتها، وأهم المؤلفات فيها، وسيتم ذكر بعض الأمثلة عنها، وكذلك أهميتها وأثرها في علم التفسير، وبيان آراء العلماء في حكم قراءتها في الصلاة وخارج الصلاة. وغاية بحثنا الأساسية هي بيان أثرها في استنباط الأحكام الفقهية، واختلاف الفقهاء بالاحتجاج بها، بين من يقبلها ويعتبرها دليلا شرعياً، وبين من يردها كونها قراءة شاذة لم تحمل شروط القراءة الصحيحة، ومنهم من وضع شروطاً لقبولها فكان له موقفاً وسطاً بين القبول والرد، وسيتم عرض آراء المذاهب في هذه المسألة، وسيتم ذكر بعض المسائل الفقهية التي نتجت عن الاختلاف في حجيتها بين الأصوليين.

و الدراسات المشابهة التي أجريت عن القراءات الشاذة ودرستها من جوانب شتى وعملت على بيان أهميتها ومكانتها في مختلف العلوم الإسلامية كثيرة سأذكر بعضها هنا:

- مقالة "القراءات الشاذة ومكانتها في الفقة الإسلامي" لمؤلفها: محرّم أوندر، وقد نشرت في مجلة أبحاث الفقه الأسلامي العدد (13) عام 2009م، تناول فيها الباحث القراءات الشاذة من عدة جوانب وركز على الجانب الفقهي لها ووضح شروط علماء أصول الفقه في المذاهب الأربعة لقبول الاحتجاج بها في الاستدلال.
- مقالة "القراءات الشاذّة أنواعها ومصادرها وأحكامها" لمؤلفيها: يوسف محمد عبده محمد العواضي-عاصم أديب اسبيناتي، وقد تم نشرها في مجلة العلوم الإسلامية الدولية، المجلد 3، العدد (4) سنة 2019م.
- مقالة "أثر القراءات القرآنية الشاذة في التوسع اللفظي لكلمات اللغة" لمؤلفيها: سهيل ديرشوي-نبيل محمد المحجوب، وهي مقالة تم نشرها في مجلة" بلاغ" في المجلد 1، العدد (2) سنة 2021م، والتي درست القراءات الشاذة من حيث جانبها اللغوي ودورها في الحفاظ على لهجات العرب القديمة.
- مقالة "القراءات الشاذة التي أضافت معنى للقراءات المتواترة" لمؤلفتها: إسراء عيد وقد تم نشرها في مجلة "توكات علميات"في المجلد 11، العدد (1) سنة 2023م ، وقد ركزت فيه الباحثة على أهمية القراءات الشاذة من حيث إضافتها معاني للقراءات الصحيحة وأثرها في تفسير القرآن الكريم.

ويعد هذا البحث عبارة عن دراسة شاملة ومختصرة للقراءات الشاذة من عدة نواحي، كما تم التركيز على أثرها في الاستدلال الفقهي. واعتمدت هذه الدراسة على مراجعة المصادر الأساسية في علم القراءات والتجويد، وبعض كتب التفسير،

[1] محمد بن محمد ابن الجزري، *منجد المقرئين ومرشد الطالبين* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) 23-24.

وكذلك كتب المذاهب الفقهية الأربعة، كما تمت الاستفادة من بعض الكتب العصرية والمقالات العلمية التي كتبت عن الموضوع ذاته.

1. التعريف بالقراءات الشاذة

1.1. معنى القراءات الشاذة

القراءات في اللغة جمع قراءة، وهي مشتقة من الجذر الثلاثي (ق ر أ)، وقرأ الشيء: جمعه وضمه، قرأت الشيء قرآناً أي جمعته وضممته إلى بعض. ومنه يسمى قرآناً لأنه يجمع السور ويضمها.[2]

والقراءة في **الاصطلاح**: كما يعبّر عنها الزرقاني (ت 1367هـ): "مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراءات مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم"[3] وأما علم القراءات، فقد عرّفه ابن الجزري (ت 833هـ) بقوله " علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة"[4] ومن خلال هذه التعريفات يمكن القول بأن علم القراءات علم يبحث في اختلاف الكلمات القرآنية وكيفية نطق كل قارئ من القراء بهذه الكلمات، بطريقة يخالف بها غيره من القراء الآخرين.

وأما **الشذوذ في اللغة**، فيرجع إلى الجذر الثلاثي (ش ذ ذ)، وشذ الرجل أي انفرد عن أصحابه، وشذاذ الناس الذين ليسوا في قبائلهم ولا منازلهم.[5]

والشذوذ في القراءات القرآنية بمعناه **الاصطلاحي**: مخالفة القواعد والضوابط التي وضعها العلماء للقراءات المقبولة، لذلك بيّن ابن الجزري (ت 833 هـ) القراءة الصحيحة بقوله: "كل قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة المقطوع بها،"[6] وقال الزرقاني: "القراءات لا تكون قرآناً إلا إذا كانت متواترة، وكل ما تمت روايته أحاداً فهو شاذٌّ."[7]

بحسب هذه التعاريف المذكورة يمكننا القول أن هناك ثلاثة شروط لصحة القراءة: التواتر، وموافقة العربية، وموافقة المصاحف العثمانية، فإذا فُقِد أحد هذه الشرط أصبحت القراءة شاذةً.

1.2. أنواع القراءات القرآنية بحسب سندها

تنقسم القراءات بحسب سندها إلى ستة أقسام:

- القراءات المتواترة: ما نقله جمع لا يحتمل تواطؤهم على الكذب.[8]
- القراءات المشهورة: ما صح سندها ولكن لم يصل إلى درجة التواتر، ووافقت اللغة العربية ورسم المصحف ولم تعد من الشاذ.[9]
- القراءات الآحاد: هي قراءات صح سندها ولكنها لم تشتهر أو لم توافق العربية أو الرسم العثماني فهذه قراءات شاذة لا يقرأ بها. مثل: "متكئين على رفارف خضر وعبقري حسان".[10]
- القراءات الشاذة: هي القراءات التي لم تصلنا بسند صحيح. مثل قراءة: "ملَكَ يوم الدين" بصيغة الماضي.[11]

---

[2] محمد بن أبي بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحق. يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية 1999)، 249.

[3]. محمد عبد العظيم الزُّرْقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.)، 412/1

[4] ابن الجزري، *منجد المقرئين*، 9.

[5] إسماعيل بن عباد، *المحيط في اللغة*، تحق. محمد حسين آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، 256/7.

[6] ابن الجزري، *منجد المقرئين*، 19.

[7] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 470/1.

[8] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 430/1.

[9] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 430/1.

[10] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 430/1.

[11] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 430/1.

- القراءات الموضوعة: هي التي لا أصل لها.[12]
- القراءات المدرجة: هي الألفاظ التي تمت زيادتها على القراءة بقصد التفسير. مثل قراءة ابن عباس: "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج". وقراءة ابن الزبير: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم".[13]

من خلال هذا التقسيم يتبين لنا اهتمام العلماء بعلم القراءات والعمل على تصنيفها بحسب صحتها وسندها، وقبول ما هو صحيح ووضع شروط وضوابط دقيقه تميزه عن الشاذ.

1.3. شروط القراءات الصحيحة

هناك ثلاثة شروط أساسية يجب أن تتوفر في القراءة حتى تكون صحيحة مقبولة، وكل مالم يحمل هذه الشروط يعد من القراءات الشاذة:[14]

- صحة السند: يعني أن يصل القرآن الكريم إلينا بسند متصل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دون انقطاع.
- موافقة رسم المصحف: أن نكون القراءة موافقة لمصحف سيدنا عثمان رضي الله عنه.
- موافقة اللغة العربية: أن تكون القراءة موافقة للعربية ولو بوجه واحد.

فكل قراءة لم تحمل هذه الشروط اعتبروها قراءة شاذة.

1.4. تاريخ ظهور القراءات الشاذة

أنزل القرآن الكريم على سبعة أحرف تيسيراً من الله تعالى للأمة الإسلامية، وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان مرخصاً للمسلمين أن يقرؤوا ما تيسر لهم بما يوافق الأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن بإذن من رسول الله. وفي عهد الخلفاء الراشدين أظهر الصحابة رضوان الله عليهم اهتماماً بالغاً في المحافظة على القرآن الكريم، إذ قام سيدنا أبو بكر رضي الله عنه بإجماع من الصحابة بجمعه في مصحف واحد بعد أن استشهد عدد كبير من القراء، وبعد ذلك نتيجة لاتساع رقعة الدولة الإسلامية واحتكاك العرب بالملل والشعوب الأخرى واختلاف اللهجات ازداد خوف سيدنا عثمان ومن معه من الصحابة الكرام من أن يقرأ الناس القرآن الكريم دون ضوابط وعلى هواهم، فأمر بكتابته على لهجة قريش، ونسخه ووزعه على بلاد المسلمين بعد استشارة كبار الصحابة رضي الله عنهم حتى يكون لهم مصحف واحد صحيح يرجعون إليه،[15] وبعد ذلك وضع علماء وأئمة القراءات أركاناً وقواعدَ للقراءة الصحيحة حتى لا يلتبس الأمر على المسلمين، وبدأت معالم القراءات الشاذة تتضح بعد ما قام العلماء بتصنيف القراءات حسب صحة سندها كما ذكرنا سابقاً. وكان الحد الفاصل لظهور مصطلح القراءات الشاذة عندما تم وضع ضوابط دقيقة للقراءات الصحيحة وأجمع الناس على قرآنيتها وتكفير كل من ينكر ذلك واعتبار ما سوى هذه القراءات شاذاً. وبالأخص عند ظهور المصاحف العثمانية وتوزيعها على الأمصار الإسلامية والأمر بحرق ما سواها، ومن هنا عرف المقياس للحكم على بعض القراءات بالشذوذ،[16] وكان من أول من وضع حجر الأساس في هذا العلم هو ابن مجاهد رحمه الله (ت 324 هـ) الذي سبّع السبعة واختار القراءات السبعة الصحيحة بناءً على ضوابط معينة واعتمدها الناس فيما بعد واشتهرت واستفاضت في البلدان.

---

[12] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 430/1.

[13] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم، (د.م: الهيئة العامة للكتاب، 1974)، 264/1.

[14] ابن الجزري، *منجد المقرئين*، 18.

[15] ابن الجزري، *منجد المقرئين*، 23.

[16] رزق الطويل، *مدخل في علوم القراءات* (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، 1985)، 59.

وكان أول من أطلق لفظ شاذ على هذه القراءات هو ابن جرير الطبري (ت 310 هـ)[17] عندما سمع آية: "وإن كاد مكرهم لتزول منه الجبال"، فقال: "هذه القراءة مخالفة لمصاحفنا ولا يجوز القراءة بها"[18]

فأصبحت كل قراءة لا توافق القراءة الصحيحة قراءة شاذة ولا يعتقد بقرآنيتها، وصارت قراءة مستقلة عن القراءات العشرة الصحيحة، وسنذكر أبرز أئمتها فيما يلي.

1.5. أبرز أئمة القراءات الشاذة[19]

- الحسن البصري، أحد كبار التابعين، توفي سنة 110هـ.
- محمد بن عبد الرحمن، المعروف بابن محيصن، توفي سنة 123هـ.
- يحيى بن المبارك اليزيدي النحوي، بغدادي وتوفي سنة 202هـ.
- سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، والمعروف بالأعمش، وهو من التابعين توفي سنة 148هـ.

1.6. أنواع القراءات الشاذة

بحسب رأي الجمهور أن القراءات الشاذة هي التي فقدت أحد شروط الصحة للقراءات، وخرجت من الإجماع، يمكننا القول أن القراءات الشاذة تنقسم بحسب السبب الذي فقدت فيه صحتها إلى قسمين رئيسين، وآخر يلحق بهما: [20]

النوع الأول: القراءات التي خالفت رسم المصاحف العثمانية، مثل قراءات الأئمة الأربعة المشهورين، الأعمش، ويحيى اليزيدي، والحسن البصري، وابن محيصن. فهذه القراءات على الرغم من أنها متصلة السند إلى أنها شذت بسبب مخالفتها رسم المصحف المجمع عليه.

النوع الثاني: قراءات وافقت رسم المصاحف لكنها فقدت شرط التواتر وتُركت لانقطاع سندها. والمثال على ذلك، القراءات التي وردت من القراء العشرة للقراءات الصحيحة، كقراءة خارجة عن نافع، وقتيبة عن الكسائي. فبعد أن اشتهرت القراءات العشرة وأجمع عليها العلماء والأئمة ولاقت إقبالاً وشهرة بين الناس، فقدت هذه القراءات شهرتها وتُركت وتم اعتبارها قراءات شاذة.

النوع الثالث: وهو ملحق بالنوعين الأول والثاني، وهو القراءات المتروكة التي لم يصح سندها، ولم تكن مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بل كانت اجتهاداً من أصحابها لأغراض عدة، إما سهواً أو لنصرة رأي ما، أو بغرض التفسير، أو بهدف موافقة قواعد اللغة العربية.

1.7. أمثلة عن القراءات الشاذة

- قِرَاءَةِ حَفْصَةَ وَعَائِشَةَ: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ) بزيادة "صلاة العصر".[21]
- قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ: (وَالسَّارِقُونَ وِالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ)"[22] بدل: (وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيدِيَهُمَا).[23]
- "قِرَاءَةِ سعد (فَإِنْ كَانَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّه) بزيادة: "من أمه".[24]

---

[17] Muharrem Önder, "Şaz Kıraatlar ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırma Dergis* 13 (2009), 173.

[18] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحق. عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، 2001)، 724/17.

[19] السيد رزق الطويل، *مدخل في علوم القراءات*، 61.

[20] يوسف العواضي-عاصم اسبيناتي، "القراءات الشاذّة أنواعها ومصادرها وأحكامها"، *مجلة العلوم الإسلامية الدولية* 4/3، (2019)، 12-13.

[21] أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، *فضائل القرآن*، تحق. مروان العطية وآخرون، (دمشق: دار ابن كثير، 1995)، 326.

[22] أبو عُبيد، *فضائل القرآن*، 326.

[23] المائدة 5/ 38.

[24] أبو عُبيد، *فضائل القرآن*، 326.

- "قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ) بزيادة:" في مواسم الحج".[25]
- " قِرَاءَةِ جَابِرٍ (فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ لَهُنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ) بزيادة: " لهن".[26]
- "قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ (يَقْضِي بِالْحَقِّ)".[27] بدل: "يقص لحق"[28].
- (فاليوم ننحيك ببدنك) [29] بدل "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ".[30]
- "تبت يدا أبي لهب وقد تب"[31] بدل {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ}.[32]
- "فلما خَرَّ تبينت الإنس أن الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولا في العذاب المهين" [33]بدل {فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ}.[34]
- "فقد كذب الكافرون فسوف يكون لزامًا"[35] بدل {فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا}.[36]
- "وينهون عن المنكر ويستغيثون الله على ما أصابهم وأولئك هم المفلحون" [37]بدل {وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}.[38]
- "تكن فتنة في الأرض وفساد عريض"[39] بدل {وَفَسَادٌ كَبِيرٌ}.[40]
- {إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ} قرأ أُبي بن كعب "تأتينكم" بتاء التأنيث، وهي غير متواترة.[41]
- {فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ}[42]، قرأ مسروق بن الأجدع عن ابن مسعود: "فامضوا". وهي مخالفة للرسم العثماني، وتعتبر مدرجة وتفسيرًا للقراءة المتواترة.[43]
- {وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى}[44]، رُوي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قرأ: "والذكر والأنثى". وهي غير متواترة وغير موافقة للرسم العثماني.[45]

---

[25] أبو عُبيد، *فضائل القرآن*، 326.

[26] أبو عُبيد، *فضائل القرآن*، 326.

[27] أبو عُبيد، *فضائل القرآن*، 326.

[28] الأنعام 57/6.

[29] عبد القيوم عبد الغفور السندي، *صفحات في علوم القراءات*، (د.م.، المكتبة الأمدادية، 1415 ه)، 91.

[30] يونس92/10.

[31] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[32] المسد 1/111.

[33] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[34] سبأ 14/34.

[35] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[36] الفرقان:77/25.

[37] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[38] آل عمران 141/3.

[39] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[40] الأنفال 73/8.

[41] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[42] الجمعة 62/8.

[43] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[44] الليل 3/92.

[45] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

- "وتجعلون شكركم أنكم تكذبون"[46] بدل {وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ}.[47]
- "كل سفينة صالحة غصبا"[48] بدل {كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا}[49] وغيرها.

1.8. أهم المؤلفات التي كتبت عن القراءات الشاذة

لم يكتف العلماء بالتأليف عن القراءات الصحيحة فحسب، بل كانت القراءات الشاذة كذلك محل اهتمام للعلماء فكتبوا فيها مؤلفات عديدة، منهم من أفرد مؤلفات خاصة لها، ومنهم من كتب عنها ضمن كتب القراءات، أو التفسير، أو كتب علوم القرآن. وسنكتفي بذكر أشهر المؤلفات فيها:

- "مختصر شواذ القرآن" لابن خالويه.[50]
- "المحتسب في وجوه شواذ القرآن" لابن جني (ت 392 هـ).[51]
- "اتحاف فضلاء البشر" للبنا الدمياطي (ت1117 هـ).[52]
- "كتب الشواذ في القراءات" لابن مجاهد (342 هـ). [53]
- "المحتوى في القراءات الشاذة" لأبي عمرو الداني (ت 444 هـ).[54]
- "القراءات الشاذة" لابن الجزري.[55]

1.9. كيفية معرفة القراءات الشاذة

إذا أردنا التعرف في وقتنا الحالي على القراءات الشاذة يكون ذلك بعدة طرق أهمها[56]:

- مراجعة الشيوخ المتقنين للقراءات واستفسارهم وأخذ القراءة عنهم بالمشافهة.
- البحث في كتب علوم القرآن التي كتبت عن تصنيف القراءات إلى صحيحة وشاذة.
- الرجوع إلى أهم المؤلفات فيها مثل: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ومختصر في شواذ القرآن ، والمحتسب في وجوه شواذ القرآن، والتي تعد مراجع أساسية في هذا الفن.
- الاستفادة من كتب التفسير التي ضمت بعض القراءات الشاذة في طياتها وتحدثت عنها مثل: البحر المحيط، والكشاف، وجامع أحكام القرآن للقرطبي.

1.10. أهمية القراءات الشاذة

على الرغم من عدم قبول العلماء للقراءات الشاذة لأنها لا تحمل أركان القراءات الصحيحة وعدم عدها قرآناً، إلا أنهم بينوا أهميتها وألفوا كتباً فيها وفي بيان ما يترتب عليها من أحكام، وكان لها أثر واضح في علوم اللغة العربية والتفسير والفقه الإسلامي، لاسيما القراءات المدرجة التي كانت بمنزلة التفسير والتأويل للقرآن لأنها ألفاظ تمت زيادتها على القراءة بهدف التوضيح لها، واعتد بها الكثير من المفسرين.

---

[46] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[47] الواقعة 82/56.

[48] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 91.

[49] الكهف 79/18.

[50] السيد رزق الطويل، *مدخل في علوم القراءات*، 61.

[51] السيد رزق الطويل، *مدخل في علوم القراءات*، 61.

[52] السيد رزق الطويل، *مدخل في علوم القراءات*، 61.

[53] Abdullah Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin yayınları, 2024), 193.

[54] Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi,* 193.

[55] Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi,* 193.

[56] عبد الحليم بن محمد الهادي قابة، *القراءات القرآنية تاريخها وثبوتها حجيتها وأحكامها* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999)، 204-205.

كما قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) في فضائل القرآن: "وهذه الحروف وأشباه لها كثيرة صارت مفسرة للقرآن". وقال أيضاً: "وَأيضاً يعتد بالوجه الآخر من الْقِرَاءَة، مثل قِرَاءَة {يَقُصُّ الْحَقَّ}[57] فَلَمَّا وَجَدْتُهَا فِي قِرَاءَة أخرى (يَقْضِي بِالْحَقِّ) عرفت أنها تعني يقضي الحق، فَقَرَأْتَهَا أَنْتَ كما وجدت في المصحف، وَاعْتَبَرْتَ أنها صحيحة بِتِلْكَ الْقِرَاءَة".[58]

وكان للقراءات الشاذة كذلك دور في اختلاف الفقهاء، فمنهم من احتج بها واعتبرها دليلاً شرعياً في استنباط أحكامه، ومنهم من ردها ولم يقبل بحجيتها في الاستدلال وسياتي الحديث عن هذه المسالة بالتفصيل بعد الحديث عن أثرها بالتفسير.

1.11. أثر القراءات الشاذة في التفسير

لاختلاف القراءات أثر واضح في تفسير ما هو مبهم، وتفصيل ما هو مجمل، وتقييد المطلق من الآيات، وللقراءات الشاذة وخصوصاً المدرجة منها أهمية خاصة في علم التفسير، لأن من قرأها من الصحابة قرأها بقصد البيان والتأويل للآية، ثم ألحقها بعض الرواة بالقرآن عن طريق الخطأ، والأمثلة على ذلك كثيرة:

ما روي عن الحسن، أنه قرأ: "وإن منكم إلا واردها، الورود الدخول" فكانت هذه الزيادة في الآية تأويل من الحسن لكلمة الورود.[59]

ومثال آخر قراءة ابن الزبير: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أصابهم".[60]

وللقراءات الشاذة أيضاً إضافة غنى في المعاني وثراء في وجوه التفسير، والمثال على ذلك قراءة ابن عباس: "لقد جاءكم رسول من أنفسَكم"، بفتح الفاء، أي من أعزكم وأشرفكم.[61]

وكذلك الأمر في قراءة مسروق بن الأجدع: "فامضوا إلى ذكر الله" تعد تفسيرا للآية المتواترة "فاسعوا إلى ذكر الله".[62]

2. الأحكام الفقهية المتعقلة بالقراءات الشاذة

2.1. حكم القراءة بالقراءات الشاذة

تعد القراءات العشرة الصحيحة التي وصلت إلينا بالسند المتصل عن رسول الله عليه وسلم، ووافقت الرسم العثماني للمصحف، ووافقت قواعد اللغة العربية محل اتفاق بين العلماء على قرآنيتها والتعبد بها وتعليمها وإقرائها وقراءتها في الصلاة. أما ما سوى ذلك من القراءات التي فقدت إحدى شروط القراءة الصحيحة والتي تسمى بالقراءة الشاذة، فقد أجمعت الأمة على تركها للمصلحة[63]، وسنذكر حكم قراءتها في الصلاة، وخارج الصلاة:

أ- حكم قراءتها خارج الصلاة

أجمع كل من الفقهاء والقراء والاصوليين على أن القراءات الشاذة لا تعد من القرآن الكريم ولا يجوز قراءتها على سبيل التعبد والتلاوة اعتقاداً بقرآنيتها وتعليمها للناس على أنها قرآن أو بطريقة توهم ذلك، وذلك بسبب عدم ثبوتها بالتواتر ولخروجها عن إجماع المسلمين.[64]

---

[57] الأنعام 57/6.

[58] أبو عبيد، *فضائل القرآن*، 326

[59] السيوطي، *الإتقان*، 266/1.

[60] السيوطي، *الإتقان*، 266/1.

[61] محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في تفسير القرآن*، تحق. صدقي العطار وآخرون، (بيروت: دار الفكر، 2000)، 533/5.

[62] السندي، *صفحات في علوم القراءات*، 90.

[63] بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، (د.م.، دار الكتبي، 1994)، 220/2.

[64] محمد بن محمد النويري، *شرح طيبة النشر في القراءات العشر*، تحق. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 129/1.

قَالَ أَبُو الْحَسَنِ السَّخَاوِيُّ (643هـ): "وَلَا تَجُوزُ الْقِرَاءَةُ بِشَيْءٍ مِنْ الشَّوَاذِّ لِخُرُوجِهَا عَنْ إجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَعَنْ الْوَجْهِ الَّذِي ثَبَتَ بِهِ الْقُرْآنُ، وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَإِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِلْعَرَبِيَّةِ وَخَطِّ الْمُصْحَفِ، لِأَنَّهُ جَاءَ مِنْ طَرِيقِ الْآحَادِ، إنْ كَانَتْ نَقَلَتُهُ ثِقَاتٍ"[65]

أما من قرأها على سبيل تفسير المتواتر، أو بقصد الاحتجاج بها لما فيها من الأحكام الشرعية دون الإيهام بأنها قرآناً فلا حرج عليه بذلك، والله أعلم.[66]

ب- حكم قراءتها في الصلاة:

بما أن القراءات الشاذة ليست قرآناً فقد أجمع العلماء على عدم جواز الصلاة بالقراءة الشاذة،[67] ولا يجوز للإمام أن يقرأ بها لأنها تعد من التفسير للآية، ومن قرأ بالتفسير لم تصح صلاته، ويعيد الصلاة من صلى خلف الإمام الذي قرأ بالشاذ.[68]

فإن كان هناك تغيير في المعنى كأن قرأ: "وأقيموا الحج والعمرة لله" وتعمد القارئ ذلك بطلت صلاته، وإن كان التغيير لا يفسد المعنى ولا يغير المراد منه لا تبطل الصلاة، وإنما تكره ويسجد للسهو.[69]

2.2. حجية القراءات الشاذة في استنباط الأحكام

كما أسلفنا في الذكر أهمية القراءات الشاذة ودورها الكبير في العديد من العلوم الإسلامية، وبعد ما تحدثنا عن أثرها في التفسير وضربنا الأمثلة على ذلك، وبينا حكم قراءتها في الصلاة وخارجها، سنتطرق الآن إلى غاية بحثنا وهدفنا الأساسي من هذه الدراسة، وهو دراسة أثر القراءات الشاذة في الفقه الإسلامي والعمل على تبيين آراء المذاهب والأصوليين في الاحتجاج بها في استنباط الاحكام الشرعية، بين مؤيد ومعارض لحجيتها في الاستدلال، إذ أن الفقهاء لم يكونوا على رأي واحد في هذه المسألة بل اختلفوا فيها، ولكل مذهب منهم شروطه في حجية القراءات وأسبابه في ردها، وسنعرض الأقوال بالتفصيل:

الرأي الأول: عدم الاحتجاج بالقراءات الشاذة:

ذهب المالكية،[70] وأكثر الشافعية،[71] ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل[72] إلى عدم الاعتداد بالقراءات الشاذة دليلاً شرعيا يحتج به، وذلك بسبب الإجماع على عدم قرآنيتها، إذ أنها لم تثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرجت عن إجماع المسلمين، فلا يجوز كتابتها في المصاحف، ولا تُقرأ في الصلاة، ولا يُتعبد بها، ولا تنزل عندهم منزلة الخبر الواحد وحجتهم في ذلك بأن ناقلها قرأها على أنها قرآن ولم يصرح أنها خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم. قال الْإِبْيَارِيُّ (ت 1090هـ) فِي شَرْحِ الْبُرْهَانِ "أَنَّهُ ما اشتهر مِنْ مَذْهَبِ المالكية والشافعية، وَتَبِعَهمُ ابْنُ الْحَاجِبِ و النَّوَوِيُّ، وقال أيضاً: ماذهبنا إليه: أَنَّ الْقِرَاءَةَ الشَّاذَّةَ لا يجوز الاحتجاج بها ، وَلَا تكون بمثابة الْخَبَرِ الواحد."[73]

بناءً على ذلك رد أكثر الشافعية الزيادة في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" لأنها لم تتواتر فليست من القرآن، فلا يحتج بها.[74] فيتبين لنا ان شرط الاحتجاج عندهم هو التواتر للقراءة ولا يقبل الاحتجاج بالشاذة لأنها

---

[65] الزركشي، *البحر المحيط*، 220/2.

[66] النويري، *شرح الطيبة*، 129/1.

[67] النويري، *شرح الطيبة*، 129/1

[68] النويري، شرح *الطيبة*، 187/2.

[69] محيي الدين بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب* (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1347)، 192/3-194.

[70] عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*، تحق. علي معوض - عادل عبد الموجود (لبنان: عالم الكتب، 1999)، 95/2.

[71] عبد الملك بن عبد الله الجويني، *البرهان في أصول الفقه*، تحق. صلاح عويضة (لبنان: دار الكتب العلمية، 1997)، 257/1.

[72] موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، تحق. شعبان محمد إسماعيل، (القاهرة: مؤسسة الريّان، 2002) 204/1.

[73] الزركشي، *البحر المحيط*، 222/2-221.

[74] الجويني، *البرهان*، 275/1.

فقدت هذا الشرط وقال الزركشي (ت 794 هـ) عن الإمام الشافعي في البحر المحيط: "لِأَنَّهُ يرى انه لا يستدل بها في حال وجود دليل أكثر قوة منها."[75]

الرأي الثاني: الاحتجاج بالقراءات الشاذة:

يرى الحنفية[76] ورواية أخرى عن الإمام أحمد بن حنبل[77] أن القراءات الشاذة على الرغم من عدم تواترها إلى أنها تعد دليلاً شرعياً يُحتج به في استنباط الأحكام، وذلك لأنهم حملوها على أنها بمرتبة الخبر الواحد، وفسروا ذلك على أن صاحب هذه الرواية سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم تفسيراً للآية فنقلها بالخطأ على أنها قرآن، لذلك يعتبر هذا بمثابة تفسير من النبي صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك إيجاب الحنفية التتابع في صوم كفارة اليمين لاعتبارهم قراءة ابن مسعود "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، وحملوا زيادة لفظة "متتابعات" على أنها خبر واحد لذلك فهو حجة يصار إليها.[78]

الرأي الثالث: التفصيل في المسألة

هناك رأي ثالث ومعتدل في حجية القراءات الشاذة وهو الرأي الذي فرق بين القراءات الشاذة التي وردت على سبيل تفسير المتواتر، وبين القراءات التي وردت بقصد ابتداء حكم، فالقراءات التي جاءت مفسرة للقرآن تعد حجة يؤخذ بها في الاستدلال، مثل قراءة ابن مسعود: "فاقطعوا أيمانهما"، كانت لفظة "أيمانهما" في الشاذ، مفسرة للمتواتر "أيديهما"، وكذلك الأمر في قراءة السيدة عائشة رضي الله عنها: "حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى صلاة العصر"، فالقراءة في هذا المثال حجة كونها وردت مفسرة للمتواتر. أما إن وردت القراءة الشاذة على سبيل ابتداء حكم كما الحال في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: " فصيام ثلاثة أيام متتابعات" فهذه الزيادة ليست بحجة لأنها لم تثبت بالتواتر،[79] وهذه ما ذهب إليه الفريق الأخر من الشافعية منهم الشيخ أبوحامد، والماوردي والقاضي أبو الطيب، والقاضي الحسين، والرافعي. وأيضاً كان للإمام الشافعي شروطاً اخرى لقبول الاستدلال بالقراءة الشاذة وهي ألا تخالف رسم المصحف، وأن لايوجد دليل أقوى منها.[80]

وهناك قول آخر مستقل يمكن إدراجه تحت هذا الرأي وهو قبول الاحتجاج بالقراءات الشاذة باعتبار إسناد الراوي لها، كما قال الماوردي: "إِنْ أَضَافَهَا الْقَارِئُ إِلَى التَّنْزِيلِ أَوْ إِلَى سَمَاعٍ مِنْ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، أُجْرِيَتْ مَجْرَى خَبَرِ الْوَاحِدِ، وَإِلَّا فَهِيَ جَارِيَةٌ مَجْرَى التَّأْوِيلِ"[81] فإن صرح القارئ أنه سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم فهي تعد بمنزلة الخبر الواحد فيستدل بها على رأيهم، وإن لم يصرح بانه سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون بمثابة التأويل للمتواتر فلا تعتبر بمنزلة الخبر الواحد.

بعد عرض آراء العلماء في حجية القراءات الشاذة نستنتج إلى أن هناك ثلاثة مذاهب أساسية في هذه المسألة:

- مذهب المحتجين بها كونها نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي مثل الخبر الواحد.
- مذهب المانعين من الاحتجاج بها كونها ليست قطعية الثبوت.
- مذهب المفصلين بين قصد القراءة، فإن كانت مفسرة للمتواترأخذوا بها واعتبروها كالخبر الواحد، وإن كانت مبتدئة لحكم جديد ردوها لعدم تواترها. ويلحق بهذا المذهب رأي رابع أنها إذا أسندت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتد بها، وإلا فلا.

---

[75] الزركشي، *البحر المحيط*، 223/2.

[76] أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، *أصول السرخسي*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (الهند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، د.ت.)، 281/1.

[77] ابن قدامة، روضة الناظر، 205/1.

[78] موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، *المغني*، تحق. عبد اللّٰه التركي- عبد الفتاح الحلو (السعودية: دار عالم الكتب، 1997)، 555/9.

[79] الزركشي، *البحر المحيط*، 226/2.

[80] الزركشي، *البحر المحيط*، 223/2.

[81] الزركشي، *البحر المحيط*، 224/2.

الترجيح في المسألة:

بعد الرجوع إلى آراء الأصوليين ومذاهبهم في الاحتجاج والاستدلال بالقراءات الشاذة في استنباط الأحكام الشرعية أرجح المذهب الثاني وهو قبولها والاعتداد بحجيتها في الاستدلال كونها وإن لم تكن قرآناً لكنها نقلت عن الصحابة رضوان الله عليهم، والصحابة كلهم عدول، ولا يُتصور تقولهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بما لم يسمعوه منه، ويُعتقد أنهم سمعوها منه على سبيل التفسير للقرآن فنقلوها بالخطأ على أنها قرآناً فأُدرجت هذه الزيادة في الآيات المتواترة خطأً، ولا يخفى أثرها الكبير في تفسير المتواتر والإثراء الذي أضافته للقراءات الصحيحة، وبما أن لها أثر في التفسير فكذلك يكون لها أهمية لا يمكن تجاهلها في الفقه الإسلامي، والدليل على ذلك هو الاحتجاج بها في الكثير من المسائل الشرعية، مثل التتابع في صيام كفارة اليمين، وقطع يمين السارق، والتتابع في صوم قضاء رمضان، ومسالة النفقة على القرابة والتي سنفصل بها لاحقاً، ومسائل كثيرة أخرى لا يسعنا ذكرها كانت شاهدة على أهمية القراءات الشاذة في الاستدلال، فيترجح أنها تجري مجرى الخبر الواحد والذي يستدل به في استنباط الأحكام الشرعية وهذا ماذهب إليه السادة الحنفية، وبعض الحنابلة، وبعض السادة الشافعية الذين كانت لهم شروطهم في قبول الاحتجاج بها والتي تم ذكرها سابقاً.

2.3. بعض المسائل الفقهية المترتبة على الاختلاف الأصولي بالاحتجاج بالقراءات الشاذة

نتج عن اختلاف المذاهب الفقهية بحجية القراءات الشاذة بين مؤيد ومعارض ظهور عدد من المسائل الفرعية،[82] سنعرض أهمّها ونذكر رأي كل مذهب فيها:

2.3.1. التتابع في صيام كفارة اليمين

نتيجة الاختلاف في قبول القراءة الشاذة عن ابن مسعود رضي الله عنه "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، بزيادة لفظ "متتابعات" ظهر ثلاثة آراء فقهية في وجوب تتابع الصيام في الكفارة اليمين، حيث رأى الشافعية في الأظهر أنه لا يجب تتابع الصيام، واستدلوا على ذلك أن آية اليمين نسخت "متتابعات" فلا يستدل بها.[83]

أما المالكية كان رأيهم أنه من المستحب التتابع في صيام كفارة اليمين ولكنهم لا يوجبون ذلك إلا في كفارة القتل والظهار، إذ قال مالك: "والمستحب عندي أن يكون الصيام الذي سماه الله تعالى في القرآن متتابعاً" فكان التتابع عندهم مستحباً وليس واجباً.[84]

والذين أوجبوا التتابع في صيام كفارة اليمين هم الأحناف، وظاهر المذهب الحنبلي، وحجتهم في ذلك قراءة ابن مسعود " فصيام ثلاثة أيام متتابعات "إذ أنهم حملوا الآية على سبيل التفسير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمنزله الخبر الواحد. قال السرخسي: "وإذا حنث الرجل وهو معسر، فعليه ثلاثة أيام متتابعة"[85]. وقال ابن قدامة في المغني " لأنه صيام كفارة يجب في التتابع قياساً عل كفارة الظهار والقتل".[86]

بعد عرض أقوال المذاهب الأربعة في مسالة التتابع في صيام كفارة اليمين يتبين لنا أن من أوجب التتابع هم الحنفية لقبولهم الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وكذلك ظاهر المذهب الحنبلي لأنهم قاسوا صيام كفارة اليمين على صيام كفارة القتل والظهار فأوجبوا فيه التتابع كذلك.

---

[82] مصطفى الخن، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1972)، 392.

[83] شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، تحق. علي محمد معوض - عادل عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 193/6.

[84] محمد عبد الباقي الزرقاني، *شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك*، تحق. طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، 278/2.

[85] أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، *المبسوط* (مصر: مطبعة السعادة، د.ت.)، 8 /155.

[86] ابن قدامة، *المغني*، 13/ 529.

أما المالكية كان التتابع عندهم مستحب وعلل ذلك الإمام مالك بأنه صيام مسمى في القرآن. وأما الشافعية فقد كان عندهم الصوم متفرقاً لأنهم يردون الزيادة "متتابعات" لعدم تواترها ولأنها كانت ابتداءً لحكم.

2.3.2. النفقة على القرابة

سبب الخلاف في هذه المسألة أيضاً القراءة الشاذة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه "وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك" بزيادة " ذي الرحم المحرم" على الآية المتواترة، فكان هناك ثلاثة آراء فقهية:

ذهبت الحنفية إلى قبول الزيادة في القراءة الشاذة والمعروف عنهم أنهم يقبلون الاحتجاج بها ويعتبرونها كالخبر الواحد المفسر للمتواتر، لذلك أوجبوا النفقة على كل ذي رحم محرم. قال ابن همام: "والنفقة لكل ذي رحم محرم إذا كان صغيراً او فقيراً أو امرأة بالغةً فقيرةً أو ذكراً بالغاً فقيراً زميناً أو أعمى". [87]

أما المالكية والشافعية فقد اتفقا على أن النفقة لا تكون واجبة لغير الوالدين والمولودين،[88] وفسروا قوله تعالى "وعلى الوارث مثل ذلك" لدفع الضرر وليس لإيجاب النفقة.[89]

ورأى الحنابلة أن النفقة تجب على القريب الوارث فإن لم يكن وارثاً لعدم قرابة لم تجب عليه النفقة.[90]

2.3.3. قطع يمين السارق

هذه المسألة هي محل اتفاق بين الفقهاء على قطع يمين السارق ولكن اختلافهم كان في مأخذ الحكم، فمن يحتج بالقراءة الشاذة استدل بقراءة ابن مسعود "فاقطعوا ايمانهما"، فأثبتوا حكم قطع اليمين بها لأنها عندهم بمثابة الخبر الواحد الذي يقيد النص.[91]

وأما المذاهب التي لا تحتج بالقراءة الشاذة، فقد استدلوا على هذا الحكم بأن النبي صلى الله عليه وسلم أتي بسارق فقطع يمينه وكذلك بفعل الخلفاء الراشدين.[92] والفريق الآخر من الشافعية قبلوا هذه الزيادة وأوجبوا قطع اليمين للسارق لأن لفظ"أيمانهما" ورد تفسيراً لقوله تعالى "فاقطعوا أديهما".[93]

2.3.4. التتابع في صيام قضاء رمضان

هذه المسألة أيضا من المسائل الفقهية التي وردت فيها قراءة شاذة، وهي قراءة أبي بن كعب رضي الله عنه "فعدة من أيام أخر متتابعات"،[94] فهل من الواجب التتابع في قضاء أيام رمضان أم يجوز التفريق؟ هناك قولان في المسالة:

ذهب جمهور العلماء، ومنهم مالك وأبو حنيفة والشافعي إلى عدم وجوب التتابع، وأن الصيام متفرقاً يجزئ لأنه صوم كالنذر المطلق، لا يتعلق بزمن معين فلا يجب فيه التتابع. إلا أن الحنابلة كان لهم رأي آخر وهو استحباب التتابع في صيام قضاء رمضان وذلك أحسن من الصوم متفرقاً، لما فيه موافقة للخبر وخروجاً من الخلاف. [95]

وإذا سأل سائل لماذا لم يحتج الحنفية في هذا الحكم بالقراءة الشاذة كما احتجوا بها في وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين قلنا انهم فرقوا بين القراءتين، فقراءة ابن مسعود بلغت حد الشهرة، أما قراءة أبي لم تكن كذلك.[96]

---

[87] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، *شرح فتح القدير على الهداية* (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970)، 419/9.

[88] ابن قدامة، *الغني*، 11/ 381.

[89] الخن، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية*، 394.

[90] ابن قدامة، *الغني*، 375/11.

[91] ابن الهمام، *فتح القدير*، 394/5.

[92] الخن، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية*، 396.

[93] الزركشي، *البحر المحيط*، 223/2.

[94] محمد بن علي الشوكاني، *نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار*، تحق. محمد صبحي حلاق، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1427 ه)، 375/8.

[95] ابن قدامة، *الغني*، 410/4.

[96] الخن، *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية*، 396.

الخاتمة

بعد دراسة تفصيلية للقراءات الشاذة من خلال استقراء آراء العلماء فيها، تم التوصل إلى أن القراءات القرآنية تنقسم إلى قراءات صحيحة متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي موافقة للرسم العثماني للمصحف وموافقة للغة العربية، وقراءات شاذة فقدت أحد أركان القراءات الصحيحة، وأول من أطلق لفظ "شاذ" على هذه القراءات كان ابن جرير الطبري في بداية القرن الرابع الهجري. أما عن حكم قراءتها فلا يجوز قراءة القراءات الشاذة باعتقاد قرآنيتها، ولا يجوز التعبد بتلاوتها أو الصلاة بها، ولكن تجوز قراءتها على سبيل التفسير أو التعليم دون الاعتقاد والإيهام بقرآنيتها.

للقراءات الشاذة مؤلفات عديدة، إما مستقلة أو مدرجة في كتب علوم القرآن والتفسير، ولها أهمية في علم التفسير، خاصة القراءات المدرجة، لأنها بمنزلة التفسير للآية المتواترة. كما أن لها أثرًا واضحًا في الفقه الإسلامي، حيث كان لها دور في اختلاف الفقهاء والأصوليين. وقد تعددت آراء العلماء في الاحتجاج بها، فالحنفية والحنابلة جعلوها كالخبر الواحد وبمنزلة التفسير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، في حين ذهب أكثر الشافعية، والمالكية إلى عدم قبولها دليلًا شرعيًا لعدم قطعية ثبوتها، بينما فرق بعض علماء الشافعية بين القراءات الشاذة المفسرة للمتواترة فقبلها، وردوا الشاذ الذي ورد بقصد ابتداء حكم، وكان هناك فريق آخر من الشافعية قبل الاحتجاج بالقراءات الشاذة التي صرح القارئ بسماعها من النبي صلى الله عليه وسلم، وردّ مادون ذلك.

بناءً على هذا الاختلاف الأصولي، ظهرت عدة مسائل فقهية مختلف فيها مثل النفقة على ذوي القربة، وقطع يمين السارق، والتتابع في قضاء صيام رمضان، والتتابع في صيام كفارة اليمين، حيث وردت قراءات شاذة فيها، وكان لكل مذهب فقهي رأي مختلف، وربما اتفقوا في الحكم لكنهم اختلفوا في مأخذه، كما هو الحال في مسألة قطع يمين السارق.

وأخيرًا، يمكننا القول بأن لفظ "شاذ" الذي أُطلق على هذه القراءات لا يقلل من أهميتها، ولا يمنع من التعمق في دراستها والبحث فيما نتج عنها من أحكام شرعية، إذ كان لها دور كبير في الإثراء والتنوع في العديد من العلوم الإسلامية، مثل النحو والتفسير والفقه الإسلامي كما أسلفنا، والله أعلم. والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

ابن الجزري، محمد بن محمد. *منجد المقرئين ومرشد الطالبين*. بيروت: دار الكتب العلمية. 1999.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. *البرهان في أصول الفقه*. تحق. صلاح عويضة. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

ابن حيان، محمد بن يوسف. *البحر المحيط في تفسير القرآن*. تحق. صدقي العطار. 11 مجلداً. بيروت: دار الفكر، 2000.

الخن، مصطفى. *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1972.

الرازي، محمد بن أبي بكر. *مختار الصحاح*. تحق. يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

الزرقاني، محمد عبد الباقي. *شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك*. تحق. طه عبد الرؤوف سعد. 4 مجلدات. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003.

الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. مجلدان. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. 8 مجلدات. د.م: دار الكتبي، 1994.

السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. تحق. علي معوض – عادل عبد الموجود. 4 مجلدات. بيروت: عالم الكتب، 1999.

السرخسي، محمد بن أحمد. *أصول السرخسي*. تحق. أبو الوفا الأفغاني. مجلدان. الهند: إحياء المعارف النعمانية، د.ت.

السرخسي، محمد بن أحمد. *المبسوط*. 31 مجلدا. القاهرة: مطبعة السعادة. د.ت.

السندي، عبد القيوم عبد الغفور. *صفحات في علوم القراءات*. جدة: المكتبة الأمدادية. 1415هـ.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 مجلدات. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1974.

الشربيني، محمد بن محمد الخطيب. *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. تحق. علي معوض – عادل عبد الموجود. 6 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية. 1994.

الشوكاني، محمد بن علي. *نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار*. تحق. صبحي حلاق. 15 مجلداً. الرياض: دار ابن الجوزي، 1427هـ.

الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحق. عبد الله التركي. 26 مجلداً. القاهرة: دار هجر، 2001.

الطويل، رزق. *مدخل في علوم القراءات*. مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، 1985.

ابن عباد، إسماعيل. *المحيط في اللغة*. تحق. محمد حسين آل ياسين. بيروت: عالم الكتب. د.ت.

أبو عبيد، القاسم بن سلام. *فضائل القرآن*. تحق. مروان العطية وآخرون. دمشق: دار ابن كثير، 1995.

العواضي، يوسف – اسبيناتي، عاصم. "القراءات الشاذّة أنواعها ومصادرها وأحكامها". *مجلة العلوم الإسلامية الدولية* 4/3، (ديسمبر 2019)، 1-26.

قابة، عبد الحليم محمد الهادي. *القراءات القرآنية تاريخها وثبوتها حجيتها وأحكامها*. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *المغني*. تحق. عبد الله التركي – عبد الفتاح الحلو. 15 مجلداً. الرياض: دار عالم الكتب، 1997.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. تحق. شعبان محمد إسماعيل. مجلدان. القاهرة: مؤسسة الريّان، 2002.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. 9 مجلدات. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1347هـ.

النويري، محمد بن محمد. *شرح طيبة النشر في القراءات العشر*. تحق. مجدي باسلوم. مجلدان. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. *شرح فتح القدير على الهداية*. 10 مجلدات. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1970.

Kaynakça

Abbad, İsmâil b. Abbâd. *el-Muḥît fi'l-Luġa*. thk. Muḥammad Ḥusayn Âl Yâsîn. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.

Avâzî, Yûsuf - İsbînâtî, ʿÂsım. "el-Ḳırâʾâtü'ş-Şâḏḏe: Envâʿuhâ ve Meṣâdiruhâ ve Aḥkâmuhâ". *el-Mecelletü'l-ʿİslâmiyye ed-Düveliyye*, 3/4 (Aralık 2019), 1-26.

Cezîrî, Muḥammad b. Muḥammad b. Cezzî. *Müncidü'l-Muḳrîʾîn ve Mürşidü'ṭ-Ṭâlibîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999.

Ebû ʿUbayd, el-Ḳāsim b. Sellâm. *Fażâʾilü'l-Ḳurʾân.* thk. Mervân el-ʿAṭiyye. Şam: Dâr İbn Kesîr, 1995.

Ḫın, Muṣṭafâ. *Eseru'l-iḫtilâf fi'l-Ḳavâʿidi'l-Uṣûliyye fî İḫtilâfi'l-Fuḳahâʾ*. Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1972.

İbn Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf. *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ fî Tefsîri'l-Ḳurʾân.* thk. Ṣıdkī el-ʿAṭṭâr. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.

İbn Ḳudâme, ʿAbdullāh b. Aḥmed. *el-Muġnî*. thk. ʿAbdullāh et-Türki - ʿAbdü'l-Fettâḥ el-Ḥulû. 15 Cilt. Riyâd: Dâr ʿÂlemü'l-Kütüb, 1997.

İbn Ḳudâme, ʿAbdullāh b. Aḥmed. *Ravżatü'n-Nâẓır ve Cennetü'l-Menâẓir*. thk. Şaʿbân Muḥammed İsmâʿîl. 2 Cilt. Kahire: Müʾessesetü'r-Rayyân, 2002.

İbnü'l-Cevzî, ʿAbdü'l-Melik b. ʿAbdullāh el-Cüveynî. *el-Burhân fî Uṣûli'l-Fıḳh*. thk. Ṣalâḥ ʿUyveża. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1997.

İbnü'l-Cezerî, Muḥammed b. Muḥammed. *Müncidü'l-Muḳrîʾîn ve Mürşidü'ṭ-Ṭâlibîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muḥammed b. ʿAbdilvâḥid. *Şerḥu Fetḥi'l-Ḳadîr ʿalâ'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü ve Maṭbaʿatü Muṣṭafâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1970.

İbnü'n-Neḳīb, Muḥammed b. Muḥammed el-Ḫaṭîb eş-Şirbînî. *Muġnî'l-Muḥtâc ilâ Maʿrifeti Meʿânî Elfâẓi'l-Minhâc*. thk. ʿAlî Meʿvaz - ʿÂdil ʿAbdü'l-Mevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1994.

Ḳābe, ʿAbdülḥalîm Muḥammed el-Hâdî. *el-Ḳırâʾâtü'l-Ḳurʾâniyye: Târîḫuhâ ve Ṣubûtuhâ, Ḥücciyyetuhâ ve Aḥkâmuhâ*. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1999.

Nüveyrî, Muḥammed b. Muḥammed. *Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-Ḳırâʾâti'l-ʿAşr.* thk. Mecdî Beslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Râzî, Muḥammed b. Ebî Bekir. *Muḫtâru'ṣ-Ṣıḥâḥ*. thk. Yûsuf eş-Şeyḫ Muḥammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAṣriyye, 1999.

Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Kahire: Maṭbaʿatü's-Saʿâde, ts.

Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed. *Uṣûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efġānî. 2 Cilt. Hindistan: İḥyâʾü'l-Maʿârif en-Nuʿmâniyye, ts.

Şevkânî, Muḥammed b. ʿAlî. *Neylü'l-Eṭâr min Esrâri Müntekâ'l-Aḫbâr*. thk. Ṣubḥî Ḥallâḳ. 15 Cilt. Riyâd: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1427/2006.

Seyyûtî, ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr. *el-İtḳān fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faẓl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Heʾiyye el-ʿÂmme li'l-Kitâb, 1974.

Subkî, ʿAbdülvehhâb b. ʿAlî b. ʿAbdilkâfî. *Refʿu'l-Ḥâcib ʿan Muḫtaṣari İbnil-Ḥâcib*. thk. ʿAlî Meʿvaz - ʿÂdil ʿAbdü'l-Mevcûd. 4 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1999.

Taberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Ḳurʾân*. thk. ʿAbdullāh et-Türki. 26 Cilt. Kahire: Dâr Hacer, 2001.

Ṭavîl, Rızḳ. *Medḫal fî ʿUlûmi'l-Ḳırâʾât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Fayṣaliyye, 1985.

Zerḳānî, Muḥammed ʿAbdülbaḳī. *Şerḥu'z-Zerḳānî ʿalâ Muwaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik*. thk. Ṭâhâ ʿAbdurraʾûf Saʿd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Seḳāfetü'd-Dîniyye, 2003.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muḥammed b. ʿAbdillāh. *el-Baḥrü'l-Muḥîṭ fî Uṣûli'l-Fıḳh*. 8 Cilt. ts.: Dârü'l-Kütübî, 1994.

Zurḳānî, Muḥammed ʿAbdü'l-ʿAẓîm. *Menâhilu'l-ʿİrfân fî ʿUlûmi'l-Ḳurʾân*. 2 Cilt. Kahire: Maṭbaʿat ʿÎsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | **Volume: 2** **Sayı** | العدد | **Issue: 2** **Haziran** | حزيران | **June 2025**

Nevî Efendi'nin "Muhassılü'l-Mesâ'ili'l-Kelâmiyye" İsimli Eserinin İncelenmesi

دراسة مخطوط "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" لنَوعي أفندي

"Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya" by Nawʿī Efendī Study

Abdulrahman SOYLU

E-mail: absoylu87@gmail.com ORCID: 0009-0001-5537-0610

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | **Article Information**

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	18.03.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	14.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | **Cite as**

Soylu, Abdulrahman "دراسة مخطوط مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ لنَوعي أفندي". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 51-82.

İntihal | الانتحال | **Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulrahman SOYLU).

Yayıncı | الناشر | **Published by**

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | **License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Nevî Efendi'nin "Muhassılü'l-Mesâ'ili'l-Kelâmiyye" İsimli Eserinin İncelenmesi*

Öz: Osmanlı Devleti'nde ilmî birikimi, icraatları ve nüfuzuyla etki etmiş birçok âlim yetişmiştir. Bahse konu ulemadan birisi de Kanunî Sultan Süleyman (1522-1566), II. Selim (1566-1574), III. Murat (1574-1595) ve III. Mehmet (1595-1603) döneminde birçok alanda eserler kaleme almış Nevʿî Efendi'dir. Çalışmamızın konusu, Nevʿî Efendi (D.940/1533-Ö.1007/1599) olarak bilinen Yahyâ b. Ali b. Nasûh'un "Muḥaṣṣılü'l-Mesâili'l-Kelâmiyye" adlı eserinin incelenmesidir. Kelam ilmiyle ilgili olan bu eserde Nevʿî Efendi, kelâmın tanımı, konusu, faydası ve bölümlerinden bahsetmekle birlikte Eşʿarîler ile Mâtürîdîler arasındaki farkları da belirtmiştir. Nevʿî Efendi, eserini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölüm mümkün varlıkla ilgilidir. Varlık, yokluk, mahiyet, zorunluluk, imkân, kıdem, hudûs, illet ve malul gibi konulardan ve bunun yanı sıra kelamcılara ve filozoflara göre varlıkların taksimi konularını işlemiştir. İkinci bölümde yaratıcının varlığının ispatı, zâtın hükümleri, tenzih, sıfat ve tevhit gibi ilahiyatla ilgili konulardan, üçüncü bölümde ise nübüvvet, imamet ve kıyamet konularından bahsetmiştir. Çalışmamızda, yazma eserin tahkikinde dört nüshadan istifade edilmiştir. İlk nüsha İstanbul Lâleli Kütüphanesi, ikincisi Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, üçüncüsü Ayasofya Kütüphanesi ve dördüncüsü de Hüseyin Çelebi Kütüphanesi'ndeki nüshalardır. Bu dört nüsha da İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İlk olarak eserin yazarını ve eserin yazıldığı dönem tespit edilerek detaylı açıklamalarda bulunulmuştur. Ardından eseri tanıtılıp eserin yazara atfedilmesinin doğruluğu ispatlanmıştır. Çalışmamızda ulaşılan temel sonuçlar şunlardır: Öncelikle "Muḥaṣṣılü'l-Mesâili'l-Kelâmiyye" adlı eserin Nevʿî Efendi olarak bilinen Yahyâ b. Ali b. Nasûh'a ait olduğudur. İkincisi müellif, bu eserinde kelamî konuların çoğunu ele almış, Ehl-i Sünnet akidesini açıklamış, bu görüşleri diğer fırkaların ve filozofların görüşleriyle mukayese etmiştir. Müellif, eserini öncelikle filozoflara cevap vermek için yazmıştır.
Anahtar Kelimeler: Kelam, Eşʿarîler, Mâtürîdîler, Filozoflar, Nevʿî Efendi, Muḥaṣṣılü'l-Mesâili'l-Kelâmiyye.

دراسة مخطوط "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" لنَوعي أفندي*

الملخص: تلقى العديد من العلماء تعليمهم في عهد الدولة العثمانية، وكان لهم نفوذ وتأثير لمكانتهم العلمية وأعمالهم القيمة، ومن هؤلاء العلماء الأجِلَّاء الذين أَلَّفوا في كثير من المجالات هو نوعي أفندي، والذي عاصر السلطان سليمان القانوني (1522-1566)، والسلطان سليم الثاني (1566-1574)، والسلطان مراد الثالث (1574-1595)، والسلطان محمد الثالث (1595-1603). وموضوع هذه المقالة هو مخطوط مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ ليحيى بن علي بن نصوح المعروف بـ (نوعي أفندي) (ت 940هـ/1533م - ت1007هـ/ 1599م)، مخطوط في علم الكلام، وقد احتوى على مسائل كلامية مختلفة، بدءاً من تعريف علم الكلام وموضوعه وفائدته، ثم الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية، وموضوعات الموجود والمعدوم والماهية والقدم والحدوث والعلة والمعلول، وتقسيم الموجودات في كتاب الممكنات، وإثبات الذات والصفات في الإلهيات، والكتاب الأخير في النبوات وما يتعلق بها. ووجدنا لمحصل المسائل الكلامية أربع نسخ، النسخة الأولى في مكتبة لالالي في إسطنبول، والثانية في مكتبة الشهيد علي باشا، والثالثة في مكتبة آيا صوفيا، أمّا الرابعة فهي في مكتبة حسين جلبي، والنسخ الأربعة موجودة في مكتبة السليمانية في إسطنبول. بدأنا بتعريف مؤلف المخطوط وعصره، ثم دراسة المخطوط والتعريف به وصحة عنوانه وصحة نسبته إلى مؤلفهِ. وتوصلنا في هذا التحقيق إلى عدة نتائج أهمها: أوَّلاً: صحة نسبة المخطوط لنَوعي أفندي، ثانياً: إنَّ المؤلِّف تناول جُلَّ أبواب علم الكلام في مخطوطه، ومُظهراً فيها عقيدة أهل السنَّة والجماعة ويقارنها مع الفِرَق العقائدية الأُخرى وآراء الفلاسفة، وتوصلنا إلى أنَّ غاية المؤلف من هذا المخطوط هو الرد على الفلاسفة في المقام الأول..

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، الأشاعرة، الماتريدية، الفلاسفة، نوعي أفندي، محصل المسائل الكلامية.

"Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya" by Nawʿī Efendī Study*

Abstract: Many scholars received their education during the Ottoman Empire, and they gained influence and prominence due to their scholarly standing and valuable contributions. Among these distinguished scholars who authored works in various fields is Naw'ī Effendī, who lived in the reigns of Sultan Sulayeiman the Magnificent (1522-1566), Sultan Saleem II (1566-1574), Sultan Murad III (1574-1595), and Sultan Muhammed III (1595-1603). This study focuses on a critical edition of the theological manuscript titled "Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya" by Yaḥya bin Pīr Alī bin Naṣūḥ, known as Nawʿī Efendī (D. 940 AH/1533 AD – D.1007 AH/1599

*Bu çalışma Doç. Dr. Ayhan IŞIK danışmanlığında 24.09.2024 tarihinde tamamladığımız "Nevî Efendi'nin Muhassalu'l-Mesaili'l-Kelâmiyye isimli eserinin tahkik ve incelenmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Karabük Üniversitesi Üniversitesi, Karabük, Türkiye, 2024).

* أُعِدَّ هذا البحث استنادًا إلى أطروحة الدكتوراه التي أتممناها بتاريخ 2024/09/24 بإشراف الأستاذ المشارك الدكتور أيهان إِشِك، بعنوان: "تحقيق ودراسة كتاب نوعي أفندي: مُحَصَّل المسائل الكلامية" (أطروحة دكتوراه، جامعة كارابوك، كارابوك، تركيا، 2024).

*This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Muhassılü'l-Mesâ'ili'l-Kelâmiyye by Nevʿî Efendi, Tahkik Study", supervised by Assoc. Prof. Dr. Ayhan IŞIK (Ph.D. Dissertation, Karabük University, Karabük, Turkey, 2024).

AD), The manuscript discusses various theological issues, Starting with the definition, subject matter, and purpose of kalām (Islamic theology), followed by a comparison between the Ashʿarī and Māturīdī schools. The manuscript also deals with other topics such as what is called existent and non-existent, the essence, the eternity, the occurrence, the cause and the effect and the division of beings in the book of possibilities and the proof of "Sifāt" (attributes) and self "Sifāt" of Allah Almighty. The last volume of the manuscript shows the prophecies and what is related to this matters. Four copies of the manuscript were relied on in the researcher's redaction. the first copy is the one in Laleli Library in Istanbul, the second copy lies in the Martyr Ali Pasha Library while the third one in the Hagia Sophia Library and the final one is from the Hussein Chelebi Library. The four copies can be also found in the Suleymaniye Library in Istanbul. The study begins with an overview of the author and his historical context, followed by a detailed examination of the manuscript, including its content, the validity of its title, and its attribution to the author. In this redaction, the researcher managed to reveal several results: the most important of which is that the manuscript of "Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya" is written by Yaḥya bin Pīr Alī bin Naṣūḥ, known as Nawʿī Efendī, Moreover, the author systematically addresses the major themes of Islamic theology, articulating the creed of Ahl al-Sunnah wa'l-Jamāʿah while comparing it with the views of other sects and philosophers. It was concluded that the primary aim of the author was to refute the philosophers' doctrines.
Keywords: Kalam, Ash'arite, Maturidite, Philosophers, Nawʿi Effendi, Muhassil al-Masa'il al-Kalamiyya.

المقدمة

الحمدُ لله الذي أنار الوجود بنوره، وتحيّرت الأفكار في آلائه، وعجزت الأبصار عن إدراكه، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آل بيته الطاهرين، وصحبه الكرام أجمعين، ومن اقتفى أثره واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

موضوع الدراسة حول مخطوط مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ ليحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي رحمه الله تركي الأصل والمنشأ، لم يشتهر كغيره من العلماء، فالمصادر والدراسات العربية لم تذكر عنه إلا القليل، منها تحقيق مخطوط شرحُ تعليمِ المتُعلمْ لنوعي أفندي، وهذا الكتاب حققه وعلق عليه عمرو يوسف مصطفى الجندي، لنيل شهادة الماجستير في الأديان والمذاهب، جامعة الأزهر في جمهورية مصر العربية، ونشرته دار الإحسان في مصر–القاهرة، 2021م، اطلعت على الكتاب ولم أجد إلا صفحتين عن نوعي أفندي ومنقولة من مصدر واحد فقط، وهناك أيضاً رسالة في الفرق بين مذهبي الأشعرية والماتُريدية لنوعي أفندي، حقق هذه الرسالة الدكتور عبدالرحمن طه بديوي، وعدد صفحاته بعد التحقيق 61 صفحة، وهذه الرسالة نُشرت من قبل مؤسسة ناشرون سنة 2023م.

وموضوعات المخطوط في المسائل الكلامية، وقد رتب المؤلف كتابه على مقدمة وثلاثة كتب، أما المقدمة ففيها مطالب حول علم الكلام والتعريف به وموضوعه وفائدته، والفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية، والكتاب الأول في الممكنات، والثاني في الإلهيات، أما الكتاب الثالث فكان في النبوات وما يتعلق بها.

ويمكن إجمال أهم أهداف المقال كما يلي:

- التعريف بمؤلف المخطوط نوعي أفندي.
- التعريف بالمخطوط.

أهمية هذا البحث تتجلى في كون المخطوطات تشكل جزءًا أساسيًا من تراث الأمة الإسلامية، حيث تعكس دورها وإسهاماتها المميزة في بناء الحضارة الإنسانية، كما تحمل هذه المخطوطات قيمة علمية رفيعة لا يمكن إنكارها.

1. التعريف بمؤلف المخطوط "نوعي أفندي"

1.1. لمحة عن حياة نوعي أفندي

سنستعرض في هذا المبحث لمحة عن حياة نوعي أفندي وآثاره وعلمه، علماً أنَّ كتب الأدب والتراجم والتاريخ العربية لم تذكر معلومات كثيرة عن المؤلف، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنَّه كان من الشخصيات غير المشهورة في العالم العربي، فقد حاولتُ التقصي عن أخباره والعصر الذي عاش فيه.

1.1.1. اسمه ونسبه ولقبه

اسمه: اتفقت كلمة كتب التراجم على أنَّ اسمه: يَحْيَى بْنُ بِيْر عَلِيّ بْنِ نَصُوْحَ.[2]

أمَّا نسبه ولقبه: كان رحمه الله يُنسب إلى المذهب الحنفي،[3] وكذلك يُقال له: الرومي على ما كان متعارفاً فيما بين العلماء آنذاك. [4]

ولقب بِنَوعِيْ زَادَهْ القسطنطيني الرُّوْمِي، وبِنَوعِيْ أفندي، الملقروي[5] وبنَوعي المفلفروي.[6]

---

2 خير الدين بن محمود الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين ط15، مايو 2002م)، 159/8؛ اسماعيل باشا البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (اسطنبول: وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية سنة 1951م)، 224/2.

3 ينظر: عمر رضا كحالة، *مُعجم المؤلفين تَراجم مُصَنّفي الكتب العربية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م)، 215/13؛ البغدادي، *هدية العارفين*، 224/2.

4 ينظر: الزركلي، *الأعلام*، 159/8؛ البغدادي، *هدية العارفين*، 224/2.

5 نسبة إلى مكان ولادته ونشأته Malkaralıفي تركيا.

6 أحمد بن محمد الأدنروي، *طبقات المفسرين*، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997م)، 409/1.

1.1.2. **حياته ومكانته:**

نوعي أفندي الفاضل الأديب، كان عالماً محققاً وذا مكانة أدبية كبيرة[7] وهو قاضٍ ومهتمٌ في علوم تفسير القرآن الكريم، تقلد منصب قاضي العسكر، وأوكلت إليه مهمة تعليم أبناء السلطان مراد الثالث، أحد سلاطين الدولة العثمانية، ثم تفرغ للتأليف، كما أنَّه كان شاعراً بالتركية، ويُعَدُّ أيضاً من كبار كُتَّاب الدولة العثمانية، وله تصانيف بالعربية، والتركية والفارسية.[8]

1.1.3. **ولادته**

ولد نوعي أفندي في منقطة مالكارا (Malkara) قضاء تابع لمدينة تكيرداغ (Tekirdağ) الواقعة في غرب تركيا، وذكرت المنطقة باسم مالكارا ومالكروي.

وقد كان جد نوعي أفندي "نصوح" وهو ابن شخص يدعى كمال هوجا، انتقل من أنقرة إلى مالكارا واستقر فيها، توفي بير علي والد نوعي أفندي سنة 952هـ/1545م عندما كان يعمل خطيباً ومؤذناً في جامع تورهان بك ومدرساً في مدرسة ابتدائية، ودفن في ساحة المدرسة التي كان يعمل فيها، وكان نوعي أفندي يبلغ من العمر اثني عشر عاما.[9]

1.1.4. **شيوخه**

أخذ نوعي أفندي العلوم من والده بير علي، وبعدها أخذ دروسه من سرهوش باليSarhoş Bali ، وكورت محمد أفندي Kurt Mehmet Efendi، كما تلقى تعليمه على يد "الأخوين" ''Ahaveyn''، المولى أحمد المعروف بابن القرماني، ثم انضم إلى أخيه المولى محمد الذي كان يُدرّس في الصحن، والشيخ شعبان أفندي.

في ذلك العصر اجتمع حوله عدد كبير من الشخصيات البارزة في مجال العلوم والفنون، بما لم يشهده أحد غيره. ومن بين هؤلاء نخبة من العلماء والأدباء، مثل المولى سعد الدين،[10] وباقي الشاعر،[11] وخسرو زاده.[12] بالإضافة إلى ذلك برز من بين القضاة عدد من الأسماء المرموقة، منهم الهسي الإسكوبي،[13] ويحيى القرماني،[14] ومجدي، وجوري، وكان هذا التجمع العلمي قد تميز أيضًا بملازمة قاضي زاده الرومي[15] له.

---

[7] الأدنروي، *طبقات المفسرين*، 409/1.

[8] ينظر: المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر*، 228/3.

[9] ينظر: كحالة، *مُعجم المؤلِفين*، 215/13؛ ينظر: المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر*، 228/3.

[10] الْمولى سعد الدّين جلبي الأقشهري، قَرَأَ على عُلَمَاء عصره ثمَّ صَار معلما للسُّلْطَان مُحَمَّد بن السُّلْطَان سُلَيْمَان وَلما توفّي السُّلْطَان مُحَمَّد خَان صَار مدرساً بإحدى الْمدَارِس الثمان ثمَّ صَار مدرسا ومفتيا ببلدة أماسيه ثمَّ صَار مدرسا بمدرسة السُّلْطَان مراد خان ببروسه وَتُوفِّي وَهُوَ مدرس بهَا فِي سنة سبع وَخمسين وَتِسْعمِائَة. أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين طاشْ كبري زاده، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية* (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 303.

[11] باقي بالتركية: Bâki ولد سنة 1526، وتوفي 1600، واسمه الأصلي محمود عبد الباقي، هو أحد أعمدة الشعر العثماني وواحد من ممثلي ذروته، لُقّب بسلطان الشعراء، وقد برز باقي في المدرسة الإسلامية. ينظر: فيليب مانسيل، *القسطنطينية المدينة التي اشتهاها العالم 1453-1924*، ترجمة: مصطفى محمد قاسم (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015م)، 66/1؛ ينظر: روبير مانتران، *تاريخ الدولة العثمانية*، ترجمة: بشير السباعي (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م)، 444/2.

[12] خسرو زاده الرومي: مصطفى رفقي بن إبراهيم بن محمد جلبي القسطنطيني المعروف بخسرو زاده الرومي الحنفي من أحفاد ملا خسرو المشهور، تولى قضاء طرابلس الشام وتوفي عند رجوعه بآقشهر سنة 1000 ألف من تأليفه تحفة الملوك في الأدعية. ترجمة تاريخ مكة المكرمة لقطب المكي. غلطات العوام. قراضة الفقيهية وفكاهة الرفقية، ينظر: البغدادي، *هدية العارفين*، 174/2؛ الزركلي، *الأعلام*، 240/7.

[13] وهو المولى أحمد الإسكوبي القاضي، المتوفى: سنة 1008 ثمان وألف، وله في الزبدة ثلاثة وأربعون بيتاً. إسماعيل باشا بن محمد أمين بن ميرسليم البغدادي، *كشف الظنون أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين من كشف الظنون*، اعتنى به: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 818/1.

عاش نوعي أفندي رحمه الله 66 عاماً، عاصر السلطان سليمان القانوني (1522-1566)، والسلطان سليم الثاني (1566-1574)، والسلطان مراد الثالث (1574-1595)، والسلطان محمد الثالث (1595-1603).[16]

1.1.5. **مؤلفاته**

ألف نوعي أفندي في علم الكلام، والعقائد، والمنطق، والتصوف، والتفسير، والشعر، والأدب، وغيرها، وقد تمكنَّا من إحصاء الآثار الآتية له:

1- "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ / Muhassılü'l-Mesâ'ili'l-Kelâmiyye".

2- "رسالة في العقائد / Risâle fi'l-Akâ'id" رسالة في العقائد الإسلامية وهي في اللغة العربية وفيها ما يقارب 96 لوحة.

3- "شرحُ تعليمِ المتُعلمْ، Şerhu Ta'lîmi'l-Müte'allim". ويُعَدُّ من الشروح المهمة التي اعتنى بها العلماء في آداب التعلم، وما يلزم العالم والمتعلم التخلق به، والمواظبة عليه، وكيف يكون وجه الطلب، ومدح الاجتهاد فيه والنصَب إلى سائر أنواع التعلم، وهذا الكتاب تم تحقيقه في جامعة الأزهر في جمهورية مصر العربية، ونشرته دار الإحسان في مصر-القاهرة، 2021م. أصل المخطوط في اللغة العربية، وموجود في مكتبة السليمانية.

4- "كشف الحجاب عن وجه الكتاب، Keşfü'l-Hicab Min Vechi'l-Kitab" في شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي مجلدين، ونسخ المخطوط كثيرة جداً وموجودة في مكتبة السليمانية، ومكتبة علي باشا، ويبلغ حجم المخطوط تقريباً 250-300 لوحة، وقد كتبه نوعي أفندي بتشجيع من السلطان مراد الثالث.

5- "فضائل الوزراء وخصائل الأمراء، Fezâilü'l-vüzerâ ve hasâilü'l-ümerâ".

وهو من أربع عشرة لوحة حول إدارة الدولة، يتناول أهمية الوزير في إدارة الدولة، وتوجد نسخة في مكتبة آيا صوفيا.

6- "شرح جواب ابن سينا بسؤال أبي سعيد أبي الخير، Şerhu Cevâbi İbn Sînâ bi-Suâl Ebî Saîd Ebi'l-Hayr"، هذا المخطوط عبارة عن 187 لوحة، لغة عربية وعثمانية، مصنف ضمن الفلسفة الإسلامية، وموجود في مكتبة السليمانية.

7- "تحقيق شعر وشاعر، Tahkîk-i Şiir ve Şâir"

في اللغة العثمانية ويحتوي على 103 لوحة ومُصنف ضمن الأدب التركي في مكتبة السليمانية.

8- "رسالة علم الجدل والمناظرة، Risâle-i İlm-i Cedel ve Münâzara"

الكتاب باللغة العثمانية، ومصنف ضمن المنطق والفلسفة، موجود في مكتبة السليمانية، ويحتوي على 196 لوحة.

9- "رسالة في الفرق بين مذهبي الأشعرية والماتُريدية، Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye"

هناك الكثير من الدراسات والأبحاث التي أجريت حول الاختلاف بين الأشاعرة والماتُريدية ومن تلك الدراسات هي هذه الرسالة التي ألفها نوعي أفندي، ذكر نوعي أفندي في هذه الرسالة عشرة نقاط خلاف بين الأشاعرة والماتُريدية منها:

---

[14] أحمد بن يوسف بن سنان الدمشقي المعروف بالقرماني، ولد في دمشق عام 939هـ / 1532م، وقضى معظم حياته فيها، أستقى من ثقافتها وصار كاتباً وتولى كتابة وقف الحرمين الشريفين ثم نظارته بدمشق. توفي سنة 1019هـ / 1610م، ودُفن في مقبرة الفراديس في دمشق. ينظر: الزركلي، *الأعلام*، 275/1.

[15] قاضي زاده الرومي: أحمد بن عبد الله الرومي الحنفي وهو من القضاة توفي في ربيع الأول من سنة 1197هـ، من مؤلفاته: شرح الطريقة المحمدية، وشرح وصية البركوي. ينظر: البغدادي، *هدية العارفين*، 96/1.

[16] Nadır İlhan, Nev'i Efendi: *Netayicü'l-Fünun ve Mehasinü'l-Mütun* (Giriş-Metin-Dizinler) (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 11.

مسألة الاستثناء في الإيمان، ومسألة السعادة والشقاوة، ومسألة الكسب، ومعرفة الله وصفاته، ذنوب الصغائر بالنسبة للأنبياء...الخ.

10- " ديوان / Dîvân ": يضم ديوانه ثمانية وخمسين قصيدة، باللغة العثمانية وهذا المخطوط مصنف ضمن الأدب التركي، وموجود في مكتبة السليمانية، وعدد لوحات المخطوط بين 105-227.

11- "مرثيات / Mersiyyeler" وتحتوي على 135 لوحة والمرثية باللغة العثمانية.

12- "رسالة إنابت نوعي / Risâle-i İnâbet-i Nev'î" المخطوط باللغة العثمانية والعربية، يحتوي على 140 لوحة وموجود في مكتبة السليمانية.

13- "مناظرة طوطي وزاغ / Münazara-i Tut-i Vü Zağ". المخطوط لنوعي أفندي وهو في الأدب الفارسي وهذا المخطوط باللغة الفارسية وتتراوح عدد لوحاته بين 70-74 وموجود في مكتبة السليمانية.

14- "شرح إيساغوجي / Şerh-i Îsâgûcî" مخطوط في المنطق، ألفه نوعي أفندي باللغة العثمانية، وعدد لوحاته ما يقارب الثلاثمائة لوحة، موجود في مكتبة السليمانية.

15- "نتائج الفنون ومحاسن المتون /Netâ'icü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn" المخطوط باللغة العثمانية، وهو مصنف ضمن الأعمال المهمة على الرغم من أنه ليس كبيراً حيثُ تتراوح عدد لوحاته تقريباً 105 لوحة، وله نسخ متعددة في مكتبة السليمانية وغيرها، وقد تم تحقيق هذا المخطوط من قبل الطالبة "سراب تلك" بإشراف الدكتور مصطفى طهرالي، في جامعة مرمرة/ معهد الدراسات الاجتماعية/كلية الإلهيات/ قسم التصوف، في اسطنبول 2010م، لنيل دراسة الماجستير، عدد صفحات الدراسة 473 صفحة، والرسالة باللغة التركية الحديثة.

16- "نواي عشاق / Nevâ-yı Uşşâk" في الأنين والاشتياق في الأدب التركي، ويعتبر من الأعمال المهمة لنوعي أفندي، المخطوط باللغة العثمانية، مُصنف ضمن الأدب التركي، عدد لوحاته بين 83-97 بحسب النسخة، وموجودة في مكتبة السليمانية في اسطنبول.

17- "عشق نامه / Işknâme" شعر باللغة العثمانية، مصنف ضمن الأدب التركي في مكتبة السليمانية وعدد لوحاته تقريباً 190 لوحة.

18- "حسب حال/Hasb-i Hâl" منظومة تركية باللغة العثمانية، يشرح فيها نوعي أفندي المبادئ الرئيسية للصوفية، ويدرس القضايا المتعلقة بالسير والسلوك، وفيه ستة وثلاثون عنواناً، والمخطوط موجود في مكتبة السليمانية في اسطنبول ومصنف ضمن الأدب التركي، وعدد لوحاته ما يقارب 119-138.

19- "رسالة إلى سنان باشا / Sinan Paşa'ya Mektub" رسالة نوعي أفندي إلى الصدر الأعظم سنان باشا وهذه الرسالة تعتبر رداً على محاولة إعطاء رشوة لنوعي أفندي من قبل سنان باشا.

وقد حقق هذه الرسالة الأديب التركي تونجا كورتانتامر وتم نشرها في مجلة الدراسات العثمانية في مركز البحوث الإسلامية التابع لمؤسسة الديانات التركية (İSAM)، تناولت المقالة جانباً من حياة نوعي أفندي والرسالة التي أرسلها نوعي أفندي إلى الصدر الأعظم سنان باشا، تم نشر هذه المقالة عام 1991م وعدد صفحاتها 14 صفحة.

20- "ترجمة أربعين حديث/ Tercüme-i Hadîs-i Erba'în" اختار نوعي أفندي أحاديث نبوية شريفة ونقلها باللغة العربية ومن ثم تم شرحها باللغة العثمانية، احتوى هذا المخطوط على 37 لوحة، وهو موجود في مكتبة السليمانية في اسطنبول.

21- "گل صد برگ / Gül-i Sad Berk" شعر باللغة العثمانية، عدد لوحاته ما يقارب 72-75 لوحة، وموجود في مكتبة السليمانية.

22- "قصيده تبريكيه براى سنت سلطان محمد بن سلطان مراد/ Kasîde-i Tebrîkiyye Berâ-yı Sünnet-i Sultan Mehmed b. Sultan Murad"

قصيدة باللغة العثمانية.

23- رسالة شكاية رزكار / Risâle-i Şikâyet-i Rûzigâr وهي عبارة عن أربع لوحات مذكورة في نهاية مخطوط "فضائل الوزراء".

24- "شرح غزليات سلطان مراد ثالث / Şerh-i Gazeliyyât-ı Sultân Murâd-ı Sâlis" ذُكر هذا الكتاب ضمن الأدب التركي في فهارس مكتبة السليمانية في اسطنبول، وقد أحتوى المخطوط على 353 لوحة.

وغير ذلك من الرسائل والمنظومات.[17]

وما عدا ذلك ممَّا ألَّفه بأمر السلطان مراد وضبطه خارج عن الطوق.[18]

1.1.6. مذهبه العقدي والفقهي

لم تُصرح كتب التراجم والطبقات بمذهبه العقائدي، وعند إمعان النظر في كتابه مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ تبين أنَّه صرَّح في أكثر من موضع، ممَّا لا يدع مجالاً للشك بنسبته إلى الماتُريدية وتبنّي أقوالهم؛ حيثُ ذكر ذلك في عدة أماكن منها ما ذكره في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية، قال: (اعلم أنَّ الفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة الأشاعرة، والماتُريدية ومذهبنا يعني مذهب الحنفية ماتُريدية)،[19] فهنا حدد مذهبه صراحة بأنَّه حنفي ماتُريدي.

1.1.7. وفاته

ذكر المترجمون أنَّ نوعي أفندي رحمه الله تعالى توفي في 30 ذو القعدة 1007هـ/ 24 حزيران 1599م، في اسطنبول،[20] وذلك يوم الأربعاء آخر يوم من ذي القعدة وصُلِّيَ عليه صبح يوم الخميس وقد أدى صلاة الجنازة عرب زادة عبد الرؤوف أفندي في جامع الفاتح برفقة حشد كبير من العلماء والصالحين، ودُفن نوعي أفندي رحمه الله تعالى في جامع الشيخ وفا، بجوار قبر شعبان أفندي وهو آخر شيخ له.[21]

ونوعي أفندي رحمه الله الذي عاش 66 عاماً قد عاصر السلطان سليمان القانوني (1522-1566)، والسلطان سليم الثاني (1566-1574)، والسلطان مراد الثالث (1574-1595)، والسلطان محمد الثالث (1595-1603).

1.2 عصر المؤلف

ولد نوعي أفندي سنة 940هـ وتوفي سنة 1007هـ، وقد شهدت هذه الحقبة أحداثاً تاريخية كبيرة، لما مرَّت به من حروب وغزوات وفتن وصراعات، كما هو الحال في الدولة العثمانية وغيرِها من البلدان الإسلامية التي تمثلت في ظهور ثورات داخلية ونزاعات، كما شهدت هذه المدة فتوحات إسلامية كبيرة، وسنتناول جزءاً من هذه الأَحداث أبتدئها بالسلطان مراد الثالث والسلطان محمد خان الثالث.

1.2.1. الحالةُ السيّاسيةُ

اتفق المؤرخون على أنَّ أفول مجد الدولة العثمانية وزوال قوتها قد بدأ بوفاة السلطان سليمان القانوني عام 974هـ-1566م، حتى أنَّ بعضَ المؤرِّخين قالوا بأنَّ هذه المرحلة تُعَدُّ بداية اضمحلال الدَّولة العثمانيَّة.[22] ففي تلك المرحلة ظهرت حركاتٌ داخليَّةٌ تسعى إلى زعزعة أسس الدَّولة وتقويض بنيانها وسبَّبت تلك الحركات اضطراباتٍ داخليةً.[23]

---

[17] ينظر: البغدادي، *كشف الظنون*،470/7؛ الزركلي، *الأعلام*، 159/8؛ المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر*، 228/3؛ الأدنروي، *طبقات المفسرين* 409/1؛ البغدادي، *هدية العارفين*، 224/2؛ كحالة، *مُعجم المؤلِفين*، 215/13؛ وينظر: *فهارس المخطوطات في مكتبة السليمانية*.

[18] المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر* 228/3.

[19] يحيى بن علي بن نصوح نوعي أفندي، *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ* (إسطنبول: مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، 1721) 3أ.

[20] عادل نويهض، *معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»* (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1409هـ/1988م)، 732/2.

[21] ينظر: المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر*، 228/3؛ ينظر: الأدنروي، *طبقات المفسرين*، 409/1.

[22] أحمد عبد الرحيم مصطفى، *في أصول التاريخ العثماني* (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1413هـ- 1993م)، 102.

[23] جمال عبد الهادي وآخرون، *الدولة العثمانية، أخطاء يجب أن تصحَّح في التاريخ* (مصر: دار الوفاء، 1414هـ-1994م)، 70.

وأحد مظاهر ضعف الدولة في هذه الفترة تجلى عندما أصدر السلطان مراد الثالث قراراً بحظر الخمور بعد انتشارها بين الناس، وتفاقم استخدامها بين الجنود، خاصة الإنكشارية. إلا أن هذا القرار قوبل بثورة من الإنكشارية، مما أجبره على التراجع عن الحظر، وهذا الأمر يعكس بوضوح مؤشرات ضعف الدولة، حيث أصبح السلطان عاجزًا عن فرض أوامره أو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.[24]

وفي هذه المدة تمرد الإنكشاريون وثاروا في الولايات العثمانية بعد انتهاء الحروب، وكان السلطان قد أوكل إليهم مهمة القتال في المجر، لكنهم تعرضوا للهزيمة أمام النمسا التي ساندت المجر واحتلت عدة قلاع حصينة، استردَّها سنان باشا بعد ذلك.[25]

كما كان لمقتل الصَّدر الأعظم صوقللي محمَّد باشا أثر كبير في هذه المدة، حيث قُتل نتيجة لدسائس حاشية السُّلطان مراد الثالث المتأثرة بدسائس الأجانب الذين لا يروق لهم وجود مثل هذا الوزير القدير نموذجًا يُحتذى به في التزامه بمنهج الاستقامة واتّباعه طريق الحكمة في إدارة شؤون الدولة. فلقد اجتمعت في قيادته صفات التخطيط الدقيق، وضبط الإرادة، والمتابعة المستمرة للولاة، بالإضافة إلى استغلال الفرص بما يخدم مصلحة السلطنة. ومع ذلك، شكّل رحيله خسارة جسيمة للدولة، حيث أفضى إلى أزمة كبيرة فتحت أبواب الشر في التنافس على المناصب العليا وتنصيب وعزل الصدور العظام. وكان لذلك أثر بالغ في إضعاف قوة السلطنة، حيث عمّت الفوضى، واضطربت أحوال البلاد، وتمردت بعض فرق الجيش. وفشلت الحكومة في احتواء هذا التمرّد، مما أدى إلى تفاقم الاضطرابات الداخلية والثورات. ونتيجة لهذه الظروف، انفصلت بولونيا عن الدولة العثمانية ودخلت معها في حالة من الصراع المستمر.[26]

واستغل اليهود الضعف الذي تمرُّ به الدولة العثمانية وظنُّوا أنَّ الظروف مواتية لتحقيق حلم لطالما راودهم على مرّ السنين، فشرعوا في الهجرة تدريجيًا إلى منطقة سيناء عبر موجات متقطعة ومتقاربة بهدف استيطانها والاستقرار فيها.[27]

وفيما يخص الحياة السياسية، وفي خضم هذه الاضطرابات وعلى الرغم من أنَّ نوعي أفندي كان يصب اهتمامه بالعلم والتعليم ألا أنَّه اكتسب مكانة وتقديراً، فكان السلطان مراد الثالث يستشيره في مسائل مهمة من أجل التنصيب والإقالة.

شهد عهد السلطان محمد الثالث استمرار رفع راية الجهاد ضد الصليبيين، على الرغم من مظاهر الضعف والتدهور التي بدأت تظهر في الدولة العثمانية. ويُعزى لهذا السلطان إدراكه لأحد الأسباب الجوهرية وراء تراجع قدرة الدولة في حروبها، وهو غياب السلاطين عن قيادة الجيوش بأنفسهم. بناءً على ذلك، قرر أن يتصدر قيادة الجيش بنفسه، متخليًا عن النهج الذي اعتمده سلفه السلطان مراد الثالث، وبهذا الدور القيادي نجح في إحياء الروح الدينية والحماسة العسكرية بين صفوف الجيش العثماني. ومن أبرز إنجازاته في هذا الإطار فتح قلعة أرلو الحصينة، التي استعصت حتى على السلطان سليمان القانوني عام 1556م. كما تمكن من تحقيق انتصاراتٍ كبيرة ضد جيوش المجر والنمسا.[28]

1.2.2. الحالةُ الاجْتماعيّة

بعد أنْ عرفنا الحياة السياسية فإنَّنا لا نستطيع أن نتوقع حياة اجتماعية واقتصادية مستقرة ثابتة؛ بسبب ما كانت تعانيه المنطقة من اضطرابات من الناحية الإدارية، بل حقبة السلطان مراد الثالث والسلطان محمد الثالث كانتا مرحلة ضعف وانشقاقات، وكل هذه الصراعات الداخلية كانت مؤثرة تأثيراً كبيراً على المشهد الاجتماعي العام.

والذي يتبيَّن لنا أنَّ نوعي أفندي في عهد السلطان مراد الثالث على الرغم من هذه الفتن الطاحنة والمشاكل إلا أنَّه

[24] محمد فريد بك، *تاريخ الدَّولة العثمانيّة العليّة*، تحقيق: إحسان حقي (بيروت: دار النَّفائس، 1408هـ-1988م)، 259.

[25] ينظر: إسماعيل ياغي، *الدَّولة العثمانيّة في التاريخ الإسلامي الحديث* (الرياض: مكتبة العبيكان، 1416هـ-1996م)، 102.

[26] ينظر: إسماعيل ياغي، *الدَّولة العثمانيّة في التاريخ الإسلامي الحديث*، 102.

[27] جمال عبد الهادي (وآخرون)، *الدولة العثمانية أخطاء يجب أن تصحَّح في التاريخ*، 68.

[28] محمد فريد بك، *تاريخ الدَّولة العثمانيّة العليّة*، 268.

كان مستقراً حيث تفرغ للتأليف والتربية والتعليم في ذلك الوقت.[29]

1.2.3. الحالةُ العلميَّة

على الرغم من الأحداث التي شهدها هذا العصر والاضطرابات التي أعقبته وحروب داخلية وخارجية وفتن وثورات، فإنَّ العُلوم والمعارف استمرت في ازدهارها، وكانت تفيض بإنتاج أدبي غني ومتميز، لأسباب عدة منها: اهتمام السلطانين مراد الثالث ومحمد خان الثالث اهتماماً بالغاً بتشجيع العلم والعلماء، حيث سعيا جاهدَين لتحفيز البحث العلمي ودعمه في مختلف مجالات المعرفة، ونجدُ هذا واضحاً من خلال كَثْرةِ النِّتاج وتشجيع السلاطين لطلب العلم وملازمة أهله، وعدم تأثير تلك الأحداث العظام على دور العلم وتطوُّره.[30]

ويعد نوعي أفندي أحد الشعراء والأدباء العثمانيين العظماء في القرن العاشر الهجري، تلقى دروس التصوف من والده بير علي، ونشأ في بيئة علمية ودينية متصوفة، وواصل حياته في التعليم وتعمق في العلم والأدب أثناء عمله كمدرس، وألف في علوم كثيرة كالكلام، والتصوف، والمنطق، والأدب، والتفسير وغيرها من العلوم، حتى على صعيد الأدب والشعر في هذا العصر وصل الشعر التركي إلى ذروته من حيث الأداء المتميز بمعناه وشهد أكثر مراحله فعالية بسبب نجاح الشعراء في طريقة كتابة الشعر، وإحدى أفضل الأعمال الأدبية في ذلك الوقت كان لنوعي أفندي في كتابه "ديوان" والذي أنقذ الأناضول من التوجه إلى الشعر الفارسي الذي كان منتشراً في تلك الفترات، فأثبت الشعراء في ذلك العصر استغناءهم عن الشعر الفارسي، فكان لديهم أعمالهم الخاصة في الخيال والعاطفة والتصوف.

مما تقدم يتبين لنا أنَّه وعلى الرغم من الاضطرابات السياسية والفتن الطاحنة والحروب التي مرّت بها الدولة العثمانية والعصر الذي عاش فيه المؤلف إلّا أنَّ نوعي أفندي لم يتأثر سلباً بهذه الظروف بل على العكس كان نوعي أفندي من ذوي الثقافات الموسوعية، حيث تمكن من دراسة جملة صالحة من فنون عصره ومعارفه، وأنَّه قد حظي بحفاوة وترحيب من قبل السلطان إضافة إلى أنَّ عصره كان يهتم بالعلم والعلماء حتى أنَّه فُرِغَ للتأليف والتدريس كما مرَّ سابقاً.

2. دراسة المخطوط

2.1. التعريف بالمخطوط

في هذا المبحث سنبدأ باسم المخطوط وتوثيق نسبته إلى مؤلفهِ، ومن ثم نتكلم عن منهجية المؤلف وموضوعاته في هذا المخطوط، والإشارة إلى المصادر التي اعتمد عليها وذكرها في المخطوط.

2.1.1. اسم المخطوط وتوثيق نسبته إلى مؤلفهِ

مِمَّا لا شَكَّ فِيهِ أَنَّ كتاب "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" هو ليحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي؛ فَقَدْ ذُكِرَ اسم يحيى بن نصوح نوعي أفندي، مع ذكر عنوانِ الكتاب بصريح العبارة على غلاف كلِّ نسخةٍ من النُسخ التي اطلعت عليها.

كما أنَّ نوعي أفندي في مقدمة كتابه ينصُّ على عنوانِه فيقول: (فهذا مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ وملخص وسائل العقائد الإسلامية، مع ما سنحَ ببالي، وجالَ في خيالي).[31]

كما ذُكر المخطوط باسمه ونسبته لنوعي أفندي في بعض المصادر التي توصلنا إليها منها البغدادي صاحب "هدية العارفين"[32] كما ذكره المحبي الحنفي في "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر"،[33] والبغدادي صاحب "معجم

---

[29] ينظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، *في أصول التاريخ العثماني*، 102؛ ينظر: عبد الهادي (وآخرون)، *الدولة العثمانية أخطاء يجب أن تصحَّح في التاريخ*، 70.

[30] ينظر: المُحِبي الحنفي، *خُلاصة الأثر*، 228/3؛ أحمدآق كوندز، الدولة العثمانية المجهولة، (اسطنبول: وقف البحوث العثمانية، 2008م). 261.

[31] نوعي أفندي، *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ* (إسطنبول: مكتبة الشهيد علي باشا، 1721) 1أ .

[32] ينظر: البغدادي، *هدية العارفين*، 224/2.

[33] ينظر: المُحِبي الحنفي، *خلاصة الأثر*، 228/3.

المؤلفين"[34] والزركلي في كتاب "الأعلام"،[35] ذكر هؤلاء الأعلام المحققين لاسم المخطوط وصاحبه يعزز ويؤكد نسبة المخطوط لنوعي أفندي، كما أنَّني لم أجدْ فيما وقفتُ عليه من ينسبُ هذا الكتاب لغيره من العلماء.

2.1.2. منهج المؤلف، وموضوعاته في هذا المخطوط

استفتح المؤلف بالبسملة أولاً اقتداءً بالقرآن الكريم، ومصليا على النبي ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، فقال: (الحمد لله المتكلم العلام الحكيم الحليم القدوس السلام، والصلاة على نبيه محمد ﷺ خير الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام، وبعد).[36] ثم ذكر أنَّه جمع هذه المسائل العقدية على ما خطر بباله من ذكر الإشكال وحلّه: (فهذا مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ وملخص وسائل العقائد الإسلامية مع ما سنح لبالي وجال في خيالي من الإشكال الوارد وحَلِّه في أثناء المقال ومَحلِّه، غبّ تحقيق أنيق، بتوفيق الربّ الرفيق جمعته وجعلته تحفة).[37]

كما ذكر المؤلف في مقدمته بأنَّ عمله هدية للسلطان مراد الثالث تبجيلاً وتوقيراً مادحاً إياه، إذ قال: (جمعته وجعلته تحفة تفتح باب عناية السلطان الأكرم الأرشد الخاقان الأمثل الأمجد مدار مراد العالم سبب دوام الأُدُم، جنة قلب السلاطين قرة عين الخواقين نتيجة مقدمات الدولة والدين ناطر ناموس الخلافة، كاسر ناقوس الضلالة، سائر منازل الملكوتية، زائر مواقف الجبروتية، الذي أعلى معالم العرفان السلطان بن السلطان سلطان مراد خان بن سلطان سليم خان، أبقاه الله تعالى ما سكن الزمين وتحرك الزمان، فإن نظر فيه بنظرة حُسن القبول فهو أقصى المنى والمأمول).[38]

وقد رتب نوعي أفندي رحمه الله تعالى كتابه على النحو الآتي:

ذكر في مقدمة الكتاب ثلاثة مطالب هي: الأول في بيان بعض الأغراض من بعض الأبحاث المتقدمة في الفن. المطلب الثاني في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية. المطلب الثالث في تعريف الكلام وموضوعه وفائدته وتعريف العلم مع تقسيمه.

ومن ثم بدأ بالكتاب الأول في الممكنات، والكتاب الثاني: في الإلهيات، وفيه مقدمة وثلاثة فصول. والكتاب الثالث في النبوات، وما يتعلق بها، وفيه ثلاثة فصول.

وختم الكتاب بالدعاء قائلا: (اللهم أنطق لساننا بكلام الحق والصواب، وثبت أقدامنا، ولا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، وهب لنا من لدنك رحمة إنّك أنت الوهاب).[39]

ومخطوطه ذو منهج واضح المعالم فكان عنده تسلسل كما هو واضح من خلال ترتيب مواضيعه والسياق الذي انتهجه، وأهم ما ورد في أسلوبه ومنهجيته في التأليف الآتي:

1. اتصف أسلوب المؤلف بالوضوح والشمول وكما قال في مقدمة كتابه: فهذا مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ وملخص وسائل العقائد الإسلامية، مع ما سنحَ ببالي وجالَ في خيالي من الإشكال الوارد وحَلِّه في أثناء المقال ومَحلِّه، غبَّ تحقيق أنيق بتوفيق الربّ الرفيق جمعتهُ وجعلتهُ تحفة.
2. تصدير كل فصل ومبحث ومطلب ومسألة، ويخصّها باللون الأحمر.
3. إضافة التعليقات بحواشي الكتاب، بعضها يرمز لها برمز داخل المتن.
4. أشار نوعي أفندي، رحمه الله، إلى أن الغاية من تأليفه لهذا الكتاب تتمثل في تقديم رد علمي ومنهجي على أولئك الحكماء الذين تبنّوا آراء ومواقف تتعارض مع أحكام الشريعة، كما في قوله: (فلا تلتفت إلى ما قيل من أقوال

[34] ينظر: البغدادي، *معجم المؤلفين*، 215/13.

[35] ينظر: الزركلي، *الأعلام*، 159/8.

[36] نوعي أفندي، مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ (إسطنبول: مكتبة الشهيد علي باشا، 1721) 1أ .

[37] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 1أ .

[38] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 1أ .

[39] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 30أ .

الجهلاء، وأئمة القُرى الأباطيل من أنَّ مباحث الأمور العامة بل الأعراض والجواهر أكثرها بل كلها زائدة لا طائل تحتها، وأما الغرضُ الأعلى والغاية القصوى من الكلام فما قاله المولى الطوسي في تهافته المسمّى بالذخر[40]: من أنَّ غرضنا الأصلي من وضع هذا الكتاب الرد على الحكماء فيما خالف حكمهم فيه الشريعة الغراء وليس لهم عليه دليل قطعي).[41]

5. كما أنْ من منهجيته في المؤلَّف أنَّه يذكر مسألة ما، وبعدها يُدرج المعترضين عليها، كما هو الحال عندما ذكر رد الإمام الطوسي على الحكماء وذكر أنَّهم نفوا الصفات الحقيقية عنه تعالى، قائلاً: (واعترض عليه المولى الفاضل ابن كمال باشا في شرحه لتهافت خواجه زادة حيث قال: ثمَّ إنَّ صاحب الذخر لم يُصب في زعمه أنَّ الفلاسفة نَفوا الصفات الحقيقة عنه تعالى).[42]

6. أفرد فصلاً كاملاً في ذكر مسائل منوعة تخص علم الكلام وهو الفصل الرابع: في ذكر بعص المسائل، كمسألة العرض، ومسألة أنكار قدماء المتكلمين الكمّ مطلقاً، ومسألة قول الفلاسفة إلى امتناع الخلاء، ومسألة الأبعاد متناهية، ومسألة الخرق والالتئام جائز للأفلاك، ومسألة تجرد النفوس الناطقة.

7. حرصَ نوعي أفندي على إيضاح بعض عباراتِ الكتاب الغامضة، وشرح مفرداته الغريبة.

8. تميّز نوعي أفندي بالاهتمام الكبير بتوثيق الأقوال، مع الحرص على نسبتها إلى أصحابها، وعلى الرغم من أنَّه لم يكن يجمع دائماً بين ذكر الكتاب وصاحبه معاً، فإنَّه كان يحرص على الإشارة إلى أحدهما على الأقل.

- فمثال ما جمعَ فيه بَيْن الكتاب وصاحبه:

(على ما قاله الفاضل الطوسي في آخر المبحث الرابع عشر من الذخر بعد تحقيق مذهب الفلاسفة...).[43]

(أنَّ المولى الجامي رحمه الله قال في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء والمتكلمين والصوفية في القول...).[44]

(قال الفاضل الدَّوَّاني في شرح العضدية...).[45]

(قال الفاضل الشريف في شرح المواقف...).[46]

(قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد...).[47]

(على ما صرَّح به محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل).[48]

- ومثالُ ما ذكرَ فيه اسم الكتاب وحده؛ قوله:

(وقال صاحب القاموس...).[49]

(ما قاله صاحب المواقف...).[50]

- ومثالُ ما ذكرَ فيه صاحب الكتاب وحده؛ قولُه:

---

[40] «الذخيرة» في المحاكمة بين كتابي تهافت الفلاسفة للغزالي والحكماء لابن رشد، ويعرف هذا الكتاب أيضاً باسم «تهافت الفلاسفة»، علاء الدين علي الطُّوسي المتوفى سنة (877هـ / 1473م) هو متكلم وفقيه حنفي، من أهل سمرقند.

[41] نوعي أفندي، *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ* (إسطنبول: مكتبة الشهيد علي باشا، 1721) 2أ .

[42] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 2أ .

[43] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 13أ .

[44] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 13أ .

[45] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 13أ .

[46] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 7أ .

[47] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3-23أ .

[48] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[49] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[50] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 7أ .

(قال الإمام الرازي: هذا الوجه إقناعي خطابي...).[51]

(قال الأشعري: السعيد لا يُشقى والشقيُّ...).[52]

(قال الشيخ العربي...).[53]

(ما قاله المولى المحشي حسن جلبي...).[54]

- ومثالُ ما ذكرَ بالمطلق بلا تعيين اسم كتاب أو مؤلف: قولُه:

(قال بعض العلماء...).[55]

(قال بعضهم...).[56]

(قال به طائفة من الملّين).[57]

ويلحظُ في هذا الصَّدد أنَّ نوعي أفندي أكثر النقل عن الطوسي، والإيجي والتفتازاني وابن العربي، والدَّواني، كما أنَّه صرَّح بمؤلَّفاتهم.

9. يميل نوعي أفندي في بعض الأحيان إلى اللجوء للاستطراد عند توضيح بعض الألفاظ أو المصطلحات الفلسفية التي تطرأ، مما يعكس حرصه على تقديم تفسيرٍ مُفصَّلٍ.

- من أمثلة ذلك استطراده في الفصل الثاني من باب الأول الممكنات، في تقسيم الموجودات عند المتكلمين.

قوله: (العَمْر بفتح العين وسكون الميم، البقاء، وفي القاموس وعَمر كفَرِحَ ونَصَرَ عمر أو عمارة بقى زماناً طويلاً، والمراد بالعمران ههنا بقاء الأركان...).[58]

(وماتُريد قرية من قرى سمرقند كذا قال بعض الفضلاء، وقال صاحب القاموس في فصل التاء من باب الدال: وماتُريد بالضم قرية ببُخارى، منها أبو منصور).[59]

10. كما أنَّه يستدرك أحياناً لغرض تصويب الموضوع الأول أو الانصراف عنه أو تعديله.

ومن أمثلة استدراكه ما ذكره في المطلب الثاني في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية، عندما عدَّ الخلاف الواقع بين الإمام أبي حنيفة والإمام أبي الحسن الأشعري سبعاً، فاستدرك قائلاً:

(فعلى هذا أي: على ما ذُكر سابقاً ولاحقاً تكون المسائل الخلافية بينهما عشراً فالحصر في السبع المذكور محلُ تدبّر).[60]

وما ورد في فصل المعاد، عند ذكره في الأقوال الممكنة في مسألة المعاد، حيث قال:

(فالأقوال الممكنة في هذا المقام سبعة لا خمسة كما توهم الفاضل المذكور).[61]

11. حرص نوعي أفندي على ذِكر آراء العُلماء واستعراضها والسعي لمُناقَشتها أحيْاناً ونقدها عند الضرورة، وأحياناً يذكر التَّرجيح بَينها.

---

[51] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[52] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[53] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 5أ .

[54] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 7-23أ .

[55] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[56] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[57] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 2أ .

[58] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 11أ .

[59] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .

[60] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 4أ .

[61] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 27أ .

ومن أمثلة ذلك:

أ. منهجه في المقارنة والترجيح حيث إنَّه أوردَ قول الطوسي في نفي الصفات عند الفلاسفة، وبعد ذلك ذكر اعتراض ابن كمال باشا وردّه على قول الطوسي ومن ثم ذكر استنتاجه قائلاً: (**أقولُ**: فيه شيء؛ لأنَّ مآلَ القاعدة المذكورة المبني المزبور، إذ لو كان الفاعلُ لشيءٍ قابلاً له يلزم تعدد الجهتين وهو يُنافي التوحيدَ، فلا خطأَ في كلام صاحب الذُخر – الطوسي– حينئذ كما يُفهم من عبارة لم يُصب).[62]

ب. وفي مسألة استقلالية العقل، أورد آراء الفلاسفة والمعتزلة، وذكر رأي الطوسي وبعد عرضه تلك الآراء، ذكر مذهبه بتلك المسألة حيث قال: (أقولُ: في قوله مما يحكم بصحته شيء؛ لأنَّ مرادهم بإثبات هذا المطلب الحصر، ونحن لا نحكم بصحة الحصر، بل مذهبنا إثبات الروحاني والجسماني معاً).[63]

ج. وفي مطلب الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتُريدية يُحاول نوعي أفندي رفع التعارض والخلاف، والجمع بينهما، ومن أمثلة ذلك كما في قول الأشعري: السعيد لا يُشقى والشقيُّ لا يسعد، وأنكر ذلك أبو حنيفة، وهو يقول السعيد قد يُشقى والشقيُّ قد يُسعد.

وبعد ذكر تلك الآراء قال نوعي أفندي: (**أقولُ**: يمكن أنْ يُحمل النزاع بينهما في هذه المسألة على لفظياً على ما حققه بعض العلماء، بأنَّ قول الأشعري بالنسبة إلى استعداده الأصلي، وكتابه الأزلي، وأمّا قول أبي حنيفة فمبناه على الظاهر، ونحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر).[64]

– ومثال آخر لرفع التعارض والجمع بينهما، ما وردَ في مسألة تكفير أهل القبلة:

(قيلَ: لا يُكفر أحد من أهل القبلة، وقال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد: لا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قِدم العالم، ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات وغير ذلك.

قال المولى الفاضل حسن جلبي في حاشية شرح المواقف: ولعله أرادَ أنَّ اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر، وإلا فقد ذهب كثير من حكماء الإسلام إلى قِدم بعض الأجسام والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا إلى قِدم العرش والكرسي دون سائر الأفلاك، فلا وجه للتكفير إذ لا تكذيب فيه للنبي ﷺ.

وقال الفاضل المزبور أيضاً في المقاصد: واختيار الإمام الرازي أنَّه لا يكفر أحداً من أهل القبلة، وتمسك بأنَّه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك الأصول لكان النبي ﷺ ومن بعده يطالبون بها من آمن، ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها، واللازم منتفٍ قطعاً، انتهى.

أقولُ: في كل من القولين بحث، أما في الأول؛ فلأنَّ اعتقاد القِدم ينافي الحشر الجسماني، وقولُهم بأنَّ النفوس الناطقة غير متناهية الزمان هو الإنكار للمعاد الجسماني وعلى تقدير وقوعه يلزم اجتماع الأبدان غير المتناهية في الوجود، إذ لا بدَّ لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي الأبعاد، وقد ثبت تناهيها).[65]

– مثال آخر:

(واعترض عليه المولى الفاضل ابن كمال باشا في رسالته المذكورة حيث قال: والظاهر مما نقله من التوراة المعاد البدني، فيكون مخالفاً للظاهر الذي ذكره صاحب تلخيص المحصل وهو نصير الدين الطوسي.

أقولُ: لا مخالفة بين الظاهرين، إذ ما ذكره صاحب التلخيص هو الظاهر في كلام الأمام، لا ما هو الظاهر من التوراة، مع أنَّ الظاهر مما نقله من التوراة ليس المعاد البدني؛ لأنَّ مُكث أهل الجنة فيها مدة مذكورة وصيرورتهم بعدها

[62] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 2أ .
[63] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 2أ .
[64] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3أ .
[65] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 14أ .

ملائكة، لا يستلزم كون المكث بالبدن، ولا يلزم أن يكون الانتقال إلى الملكية من البدن والجسد، أو من النفوس الإنسانية إلى النفوس الملكية).[66]

د- ومن المسائل توقف فيها أو انتقدها نوعي أفندي هي: ... وأمّا كونه تعالى بمعنى إنْ شاء فعل، وإنْ لم يشأ لم يفعل، فهو كما قالوا: متفق عليه بين الفريقين غير أنَّ الحكماء يقولون: إنَّ مقدم الشرطية الأولى واقع دائماً.

(أقولُ: في قولهم متفق عليه نظر؛ إذ الاتفاق إنَّما هو بحسب الظاهر والعبارة والاختلاف بحسب المعنى ظاهر؛ لأنَّ المشيئة عندهم ليس إلا العلم بالنظام الأكمل فمعنى قولهم إنْ شاء، إنْ حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم؛ لأنَّهم يدعون أنَّه كمال وتخلفه عنه نقصان، وإنْ لم يحصل لم يوجد، والشرط واقع فكذا المشروط والمشيئة عند الملّيين إنَّما هو الإرادة، ومعنى الشرطية حينئذٍ إنْ أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجده، وإنْ لم يَرد لم يوجده).[67]

12. ساقَ نوعي أفندي مجموعة من الأسئلة الافتراضية وأجاب عليها ضمن سياق تحاوري يتسم بفروض عقلية، فكان يلجأ إلى هذا الأسلوب عندما يلاحظ اختلاف وجهات النظر لدى الطرف الآخر، فيستحضر ما يتخيل أنَّه يُشكّل إشكالات أو تساؤلات عالقة في ذهن المخاطب، ليصيغها في هيئة سؤال ثم يتولى الإجابة عنها بطريقة منهجية ومنطقية، فكانت تلك الأسئلة المعترضة في ذهن طلابه، أو جواباً سابقاً للسؤال، وهذه المنهجية مما كان عليه كثير من أهل العلم في ذلك الزمان.

ومن ذلك قولُه:

أ. (فإنْ **قلتَ**: أدلة الشرع غير منحصرة في الكتاب، **قلتُ**: نعم إلا أنَّه لا متواتر في الحديث).[68]

ب. (فإنْ **قلتَ**: العدم قبل الوجود عدم مستمر لا يكون أثراً للفاعل المؤثر، **قلتُ**: معنى الإعدام بالنسبة إلى العدم المستمر هو أنَّ القادر لم تتعلق إرادته بالوجود فلم يحصل لا أنَّه أراد العدم ففعله).[69]

ج. (فإنْ **قلتَ**: الخبر المشهور أصله خبر واحد، والواحد ليس بعدد، **قلتُ**: خبر الواحد على اصطلاح المسامح ما لم يعتبر فيه العدد إذا لم يبلغ حد التواتر، سواء كان اثنين أو ثلاثة أو أربعة، وفيه تأمل).[70]

د. (فإنْ **قلتَ**: أليسَ العدم رفع الشيء؟ **قلتُ**: نعم، إلا أنَّه لا يلزم أنْ يكون رفعه عن آخر بل عن نفسه فتدبر).[71]

13. أحياناً يطلق نوعي أفندي رحمه الله تعالى بعد نهاية المبحث أو بعد الانتهاء من موضوع ما، فيورد عبارة "تكملة"، أو "حكاية" أو "تتمة" أو "مسألة" أو "تحقيق" وغيرها ومن أمثلة ذلكَ قوله في مبحث الإرادة:

أ. (تكملة: إرادة الله تعالى شاملة للكائنات، خيراً أو شراً، إيماناً وكفراً، خلافاً للمعتزلة...).[72]

ب. وقوله: (حكاية: دخلت جماعة من القدرية على أبي حنيفة رحمه الله شاهرين سيوفهم فقالوا: أنت الذي يقول إنَّ الله تعالى شاء الكفر من عباده ثم يعاقبهم على ذلك، فقال رحمه الله: تحاربون بسيوفكم، أو تناظرون بعقولكم...).[73]

14. وضع نوعي أفندي إشارات مسبقة لبعض المواضيع التي سيتكلم عنها لاحقاً ومن أمثلة ذلك قوله:

أ. (بل قال وما علم الله لا يقع خلافه لكان أليق وأوفق بكلام أبي حنيفة رحمه الله، على ما سيأتي ذكره في بحث الإرادة).[74]

---

[66] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 28أ.

[67] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 16أ.

[68] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 14أ.

[69] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 15أ.

[70] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 4أ.

[71] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 5أ.

[72] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 21أ.

[73] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 21أ.

[74] *مُحصّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 18أ.

ب. (فحركة اليد صادرة من العبد بالمباشرة، وحركة المفتاح صادرة منه بالتوليد بناءً على ما زعموا من أنَّ العبد خالق لأفعاله كما سيجيء).[75]

ت. (أنّه ليس على قول الجمهور بل على قول بعضهم كما سيجيء)[76]

ث. (...وشريك الباري منتفٍ، كما سنذكره).[77]

15. استعماله بعض الرموز الخطية، على غرار من سبقه من العلماء، ومن هذه الرموز مثلاً: الرمز (ت) والتي تعني تعالى، والرمز الخ ويراد به إلى آخره، والرمز (ح) الذي يدلُّ على حينئذ، والرمز (مم) ويراد به ممنوع، والرمز (فح) الذي يدلُّ على فحينئذ، والرمز (بط) ويراد به باطل، والرمز (م)ح الذي يعني محال، و(صلعم) ويراد به صلى الله عليه وسلم.[78]

16. إنَّ المؤلف يهتم بالمحاجة العقلية البحتة بطريقة أهل الكلام، وهكذا هي صبغة هذا الكتاب؛ إذ نجده يسلك مسلك علماء الفلسفة والمنطق والبلاغة.

17. عند ذكر المؤلف مسألة ما، يتجنب تكرار التبسيط فيشير بعبارة كما سبق ذكره أو سيأتي التفصيل إن شاء الله، أو كما سنذكره.[79]

18. كان أحياناً يُملي من ذاكرته وأفكاره، وهذا ما أشار إليه بقوله: (مع ما سنح لبالي وجال في خيالي من الإشكال الوارد وحَلِّه في أثناء المقال ومَحلِّه).[80]

20. أمَّا بشأن الكلمات التي تحتاج إلى تعريف فإنَّ المؤلف غالباً ما يقوم بتعريف كل لفظة تحتاج الى بيان فيعرفها تعريفاً واضحاً، وأحياناً يوردها بالفارسية.[81]

19. ينقل المؤلف عن الكتب والعلماء أحياناً باللفظ، وأحياناً ينقل بالمعنى.

20. دائماً ما يختم الكلام بنحو قوله: فتأمل، أو فتدبر، أو فافهم، أو انتهى كلامه وغيرها، فهو إشارة إلى دقة المقام.[82]

21. استعماله العلامة التي تدل على التتابع فيما بين الأوراق إمّا كلمة منفردة أو جملة أو عبارة، وتكتب أسفل الصفحة لتتابع أعلى الصفحة التي تليها.

22. يقلب الهمزة إلى ياء، مثل: عقايد-عقائد، مسايل- مسائل، صنايع- صنائع، شرايع- شرائع وكان يذكر الفعل وهو للمؤنث، ويؤنث الفعل وهو للمذكر في بعض الأحيان يشير مثل: يكون- تكون، تفترق- يفترق.[83]

23. كان يتكلم باسم العقيدة أو المذهب في بعض الأحيان فيقول: عندنا، قلنا نقول قولنا، وأحياناً يقول: قلتُ، أقول.[84]

24. سار على نهج عموم علماء الكلام من ابتداء بتعريف علم الكلام والكلام عن الإلهيات والنبوات والسمعيات.

هذه أهم الأمور التي امتاز بها منهج المؤلف في كتابه، ممّا يدلّ على سعة علمه وتبحره وأمانته، وعدم تعصبه وورعه رحمه الله تعالى.

---

[75] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 4أ .

[76] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 14أ .

[77] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 24أ .

[78] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3-9-11-15-20-23-26 /أ .

[79] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 24/أ .

[80] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 1أ .

[81] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 19/أ.

[82] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 3-4-6-9-22-23/أ.

[83] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 6-7-9-13-16-18-30 /أ.

[84] *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ*، 4-6-7-11-13-17-24-28/أ.

2.1.3. المصادر التي استقى منها المؤلف

تنوَّعت مصادرُ نوعي أفندي التي اعتمدَ عليها في كتابهِ "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" ويظهر أنَّ الكتب التي أكثرَ النَّقلِ منها كانت كتباً مشهورة تداولها النَّاسُ فيمَا بَيْنهم، كـ "الفتوحات المكية" لابن عربي، أو تكون ذات صلة وثيقة بكتاب المؤلف، كـ "نهاية الإقدام في علم الكلام" للشهرستاني، و"شرح المقاصد" للتفتازاني و"المواقف في علم الكلام" للإيجي، و"شرح تجريد العقائد" للقوشي و"الذخيرة" للطوسي الخ.

ففي حين نجد نُقولَه من بعضِ المصادر تكثُر كثرةً مُلْفتة، نجدها تقل قلّةً ظاهرة في مصادرَ أخرى، ويتجلّى التفاوتُ في أسلوبِ نقله عن تلك المصادر بوضوح، حيث يعتمد أحياناً على التصريح باسم الكتاب ومؤلفه معاً، وفي أحيان أخرى يكتفي بذكر اسم الكتاب دون الإشارة إلى مؤلفه، أو يكتفي بذكر اسم المؤلف دون الكتاب. كما توجد حالات لا يوردُ فيها أيَّاً من اسم الكتاب أو اسم المؤلف، بل يكتفي بالإشارة إلى المعنى الذي يدلُّ على أنه يعتمد على النقل من مصدر معين، كقوله: "قِيل" "كقولهم"، "قال المتكلمون"، "قال به المَليّون"، "قالت الفلاسفة"... الخ.[85]

2.2. وصف نسخ المخطوط والمصطلحات الواردة به

2.2.1 وصف النسخ الخطية

لقد ذُكرَ كتاب "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ" في فهارس مكتبات عديدة، ولقد اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على أربعة نسخ استعنت للحصول عليها بعون الله تعالى وقوته، اخترتها ورتبتها وفق مبدأ الوضوح وقلة السَقط منها، ولغبة ظني أنَّ هذه النسخةَ ربما تكونُ مخطوطةً بيدِ المؤلفِ، علماً أن جميع النسخ لم يذكر فيها الناسخ أو تاريخ النسخ، وهي على النحو الآتي:

النسخة الأولى:

- **اسم المخطوط، ومكان وجودها، ورقمه:** مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ، ومكان وجودها: مكتبة الشهيد علي باشا ومكتبة السليمانية، إسطنبول. ورقمه: 1721.
- **التصنيف:** علم الكلام.
- **اسم المؤلف:** يحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي 1007/940هـ - 1599/1533م.
- **عدد الأوراق:** 32 لوحة، وكل لوحة صفحتان.
- **عدد الأجزاء:** 1 مجلد واحد.
- **عدد الأسطر:** 23 سطر في كل صفحة تقريباً.
- **عدد الكلمات:** 11-14 كلمة في كل سطر تقريباً.
- **وصف المخطوط:** وضعه جيد وخطه واضح، وتوجد الكثير من الحواشي والملاحظات.
- **لون الخط:** الفصول والمطالب وبعض العناوين الرئيسية باللون الأحمر وبعض العناوين باللون الأسود أما محتوى النص باللون الأسود، وبعض الكلمات باللون الأحمر كأعلم، اعترض، أقول، مطلب مهم...الخ.
- **نوع التجليد:** جلد صناعي.
- **نوع الخط:** الفارسي.

النسخة الثانية:

- **اسم المخطوط، ومكان وجودها، ورقمه:** مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ، مكان وجودها: توجد هذه النسخة في: مكتبة لاللي ومكتبة السليمانية بإسطنبول، ورقمه: 2434.
- **التصنيف:** علم الكلام.

[85] نوعي أفندي، *مُحصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ* (إسطنبول: مكتبة الشهيد علي باشا، 1721) 7- 20-21أ .

- **اسم المؤلف**: يحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي.
- **عدد الأوراق**: 75 لوحة، وكل لوحة صفحتان.
- **عدد الأجزاء**: 1 مجلد واحد.
- **عدد الأسطر**: 19 سطر في كل صفحة.
- **عدد الكلمات**: 9 كلمة في كل سطر تقريباً.
- **وصف المخطوط**: وضعه جيد وخطه واضح، وهناك كثير من الحواشي والملاحظات.
- **لون الخط**: الفصول والمطالب وبعض العناوين الرئيسة باللون الأحمر وبعض العناوين باللون الأسود أما محتوى النص باللون الأسود، وبعض الكلمات باللون الأحمر كأعلم، اعترض، أقول، مطلب مهم...الخ.
- **نوع التجليد**: جلد صناعي.
- **نوع الخط**: النسخ.

النسخة الثالثة:

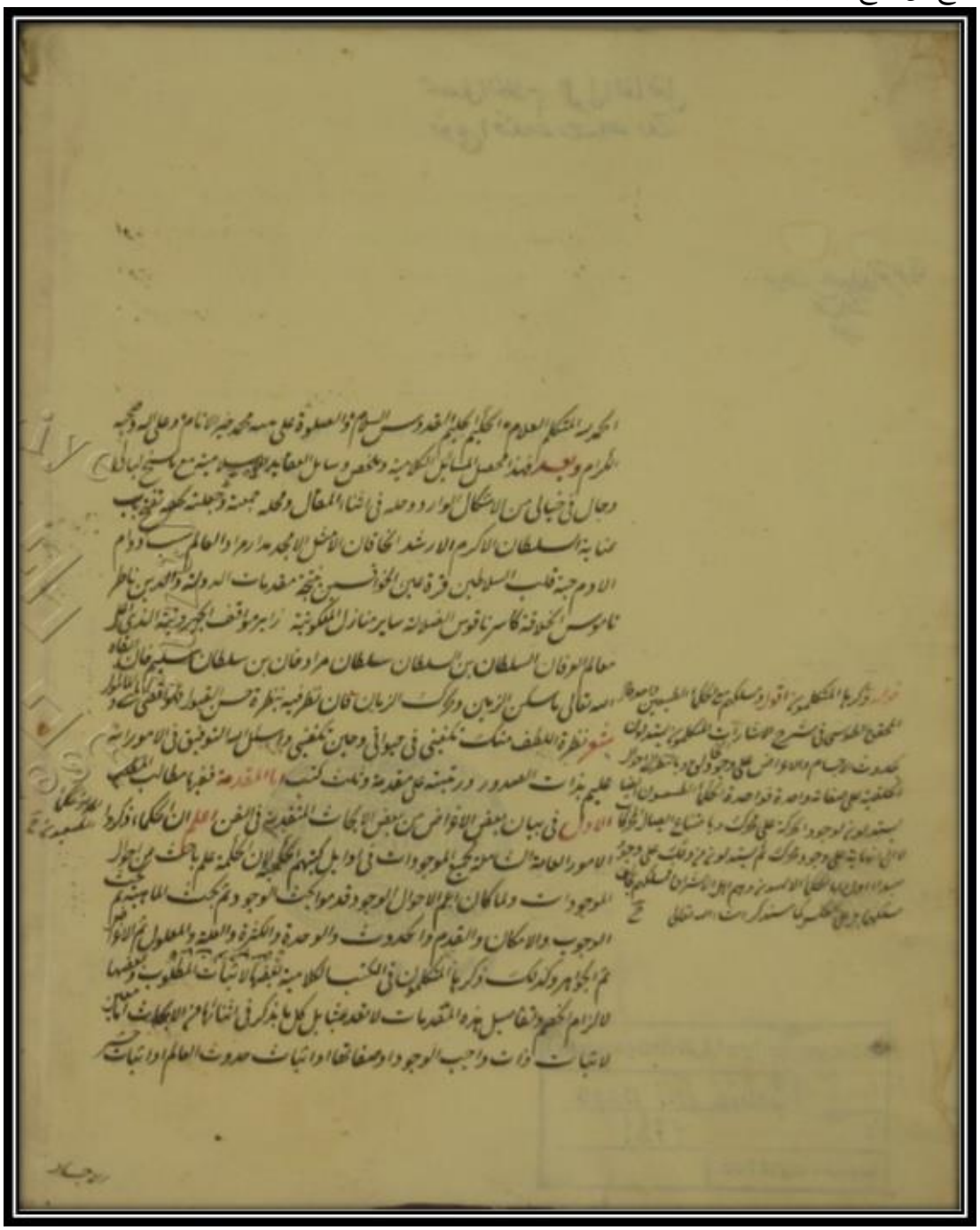
- **اسم المخطوط، ومكان وجودها، ورقمه**: مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ، مكان وجودها: توجد هذه النسخة في: مكتبة آيا صوفيا ومكتبة السليمانية بإسطنبول، ورقمه: 02352.
- **التصنيف**: علم الكلام.
- **اسم المؤلف**: يحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي.
- **عدد الأوراق**: 69 لوحة، وكل لوحة صفحتان.
- **عدد الأجزاء**: 1 مجلد واحد.
- **عدد الأسطر**: 15 سطر في كل صفحة.
- **عدد الكلمات**: 11 كلمة في كل سطر تقريباً.
- **وصف المخطوط**: وضعه جيد وخطه واضح، ولكن هناك كثير من الحواشي والملاحظات حول المتن.
- **لون المداد**: اللون الأسود.
- **نوع التجليد**: جلد صناعي.
- **نوع الخط**: النسخ.

النسخة الرابعة:

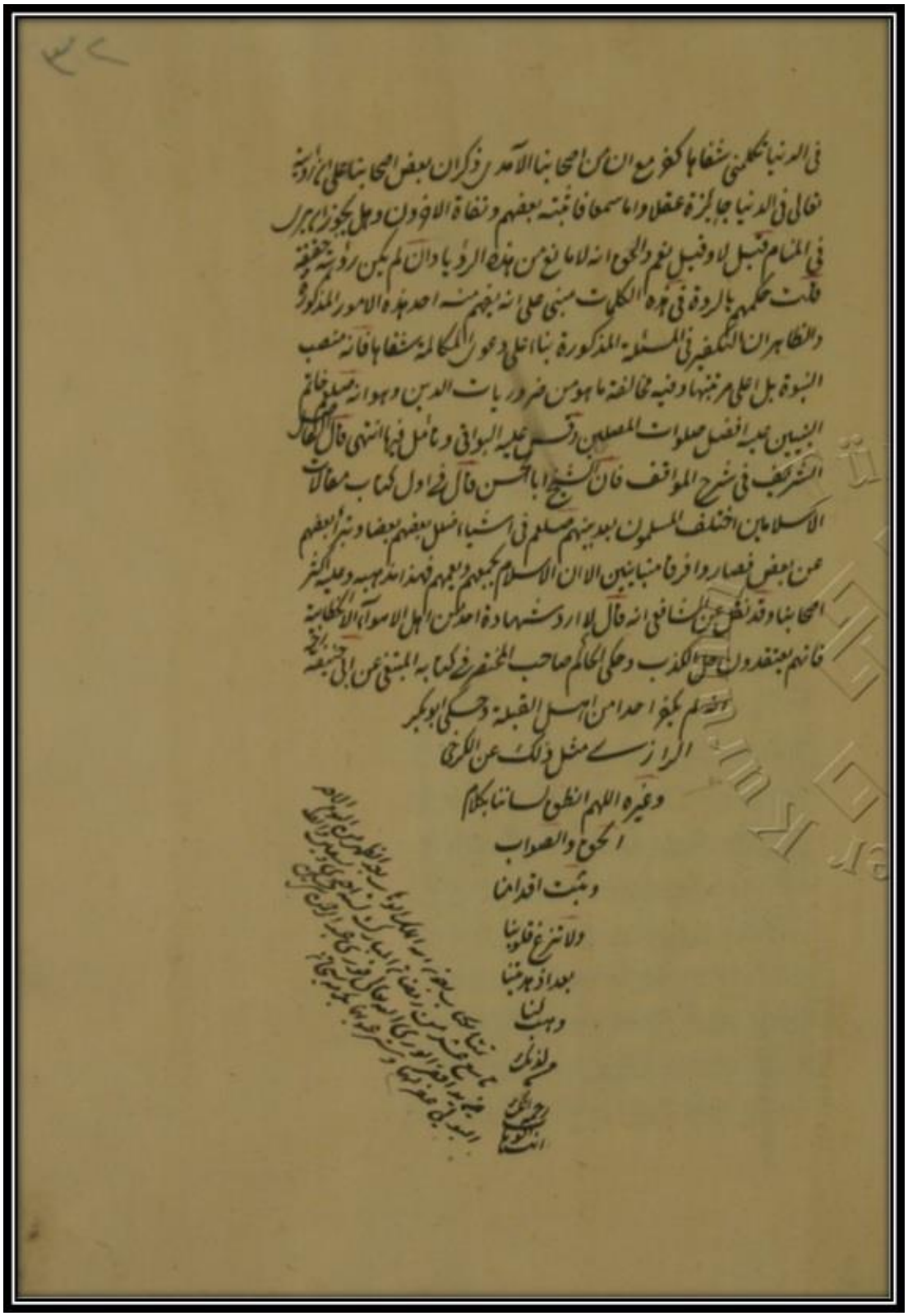
- **اسم المخطوط، ومكان وجودها، ورقمه**: مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ، ومكان وجودها: توجد هذه النسخة في: حسين جلبي ومكتبة السليمانية بإسطنبول، ورقمه: 634/1.
- **التصنيف**: علم الكلام.
- **اسم المؤلف**: يحيى بن علي بن نصوح المعروف بنوعي أفندي.
- **عدد الأوراق**: 88 لوحة، وكل لوحة صفحتان.
- **عدد الأجزاء**: 1 مجلد واحد.
- **عدد الأسطر**: 15 سطر في كل صفحة.
- **عدد الكلمات**: 10 كلمة في كل سطر تقريباً.
- **وصف المخطوط**: وضعه جيد وواضح وحجم خطه كبير، ولكن هناك كثير من الحواشي والملاحظات حول المتن.
- **لون الخط**: الفصول والمطالب وبعض العناوين الرئيسة باللون الأحمر وبعض العناوين باللون الأسود أما محتوى النص باللون الأسود، وبعض الكلمات باللون الأحمر كأعلم، اعترض، أقول، مطلب مهم...الخ.

- **نوع التجليد**: جلد صناعي.
- **نوع الخط**: النسخ.

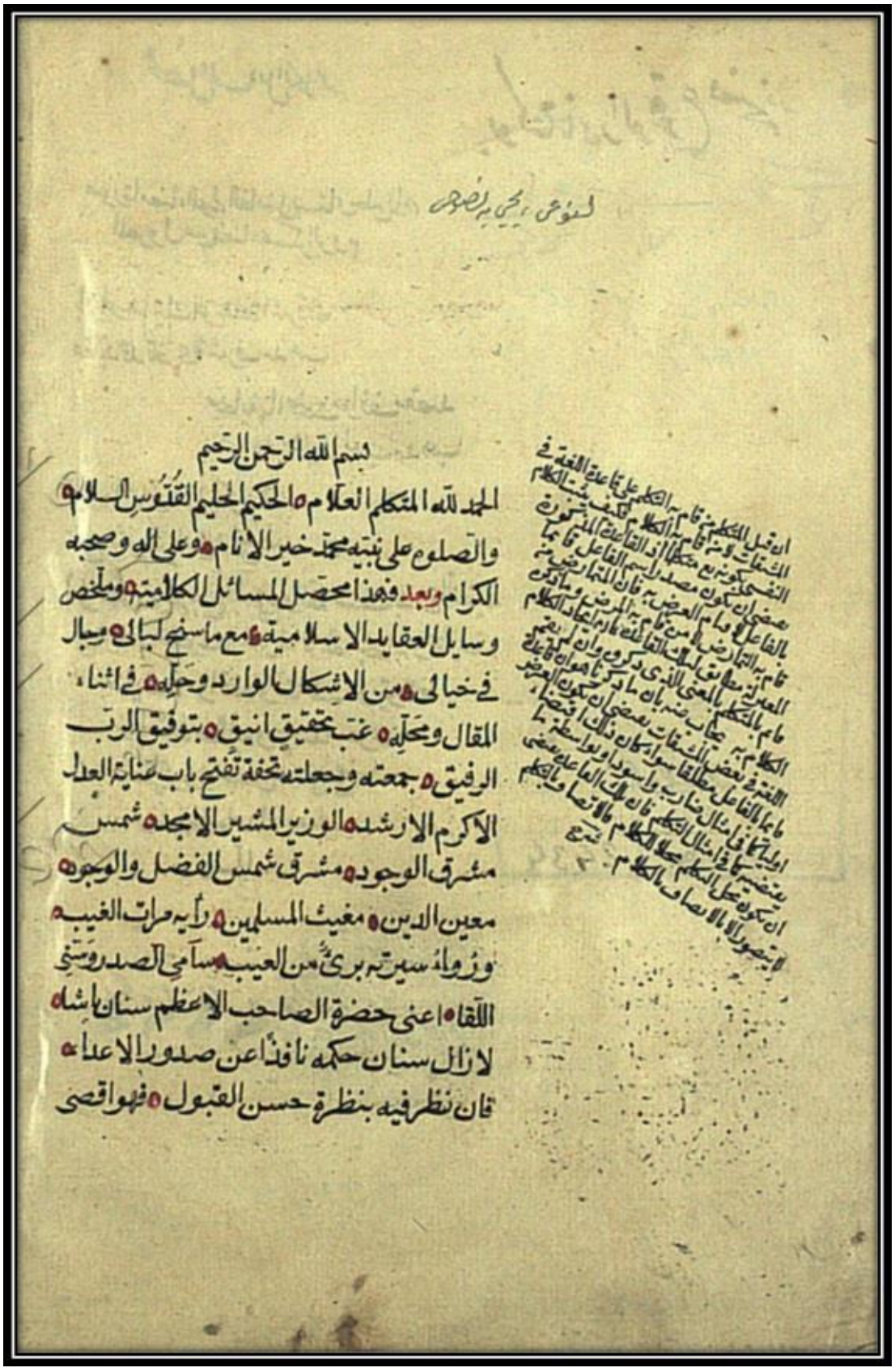
2.2.2. **نماذج من نسخ المخطوط**



الصفحة الأولى من النسخة الأولى



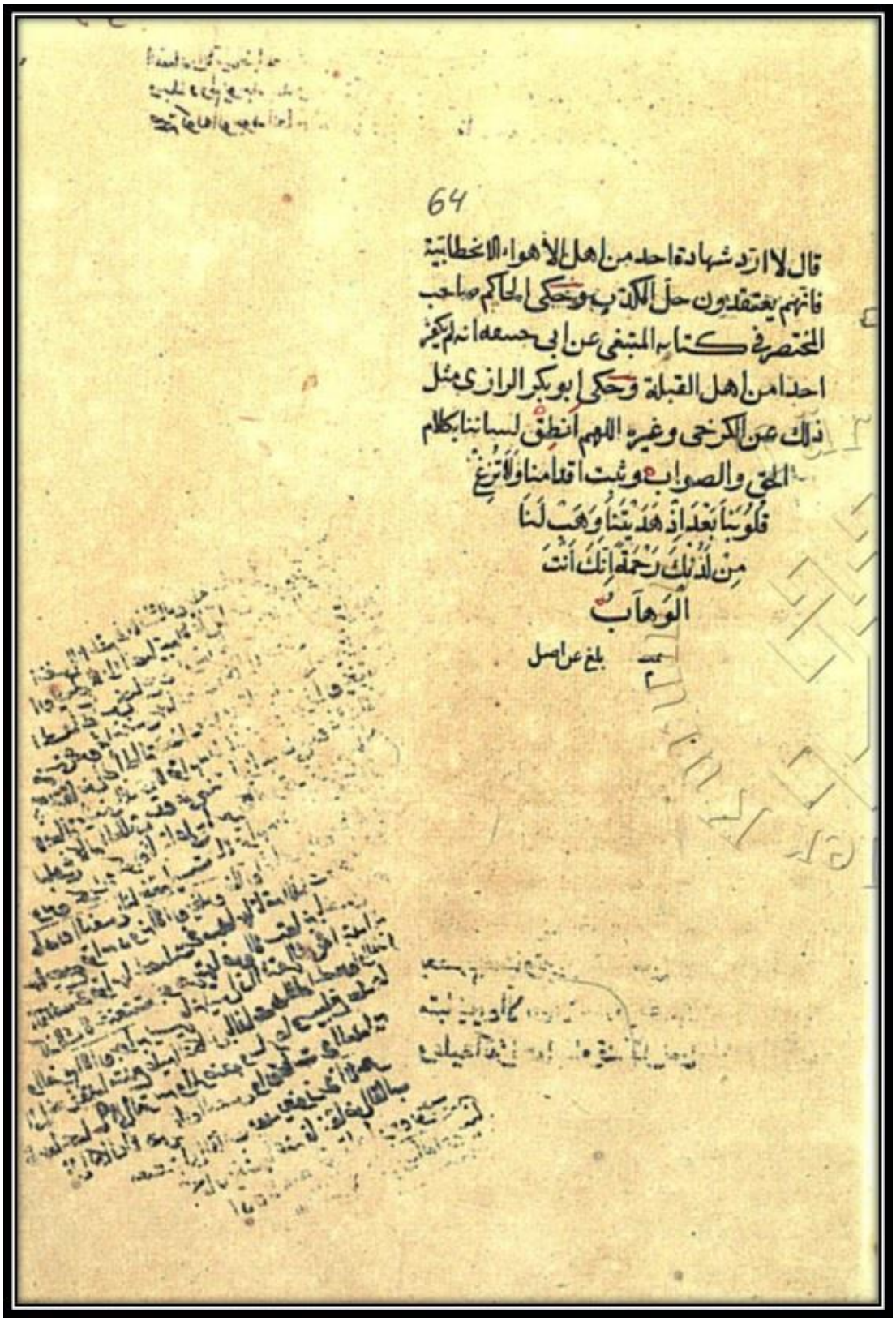
الصفحة الأخيرة من النسخة الأولى



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتكلم العلام ٥ الحكيم الحليم القدوس السلام ٥
والصلوة على نبيه محمد خير الانام ٥ وعلى اله وصحبه
الكرام وبعد فهذا محصل المسائل الكلامية ٥ وملخص
وسايل العقايد الاسلامية ٥ مع ماسنح لبالي ٥ وسبال
في خيالي ٥ من الاشكال الوارد وحله ٥ في اثناء
المقال ومحله ٥ غب تحقيق انيق ٥ بتوفيق الرب
الرفيق ٥ جمعته وجعلته تحفة تفتح باب عناية العدل
الاكرم الارشد ٥ الوزير المشير الامجد ٥ شمس
مشرق الوجود ٥ مشرق شمس الفضل والوجود ٥
معين الدين ٥ مغيث المسلمين ٥ رأيه مرات الغيب ٥
وزواله سيرته بريئ من العيب ٥ سامي الصدر وسني
اللقاء اعني حضرة الصاحب الاعظم سنان باشا ٥
لازال سنان حكمه نافذا عن صدور الاعداء ٥
فان نظر فيه بنظرة حسن القبول ٥ فهو اقصى

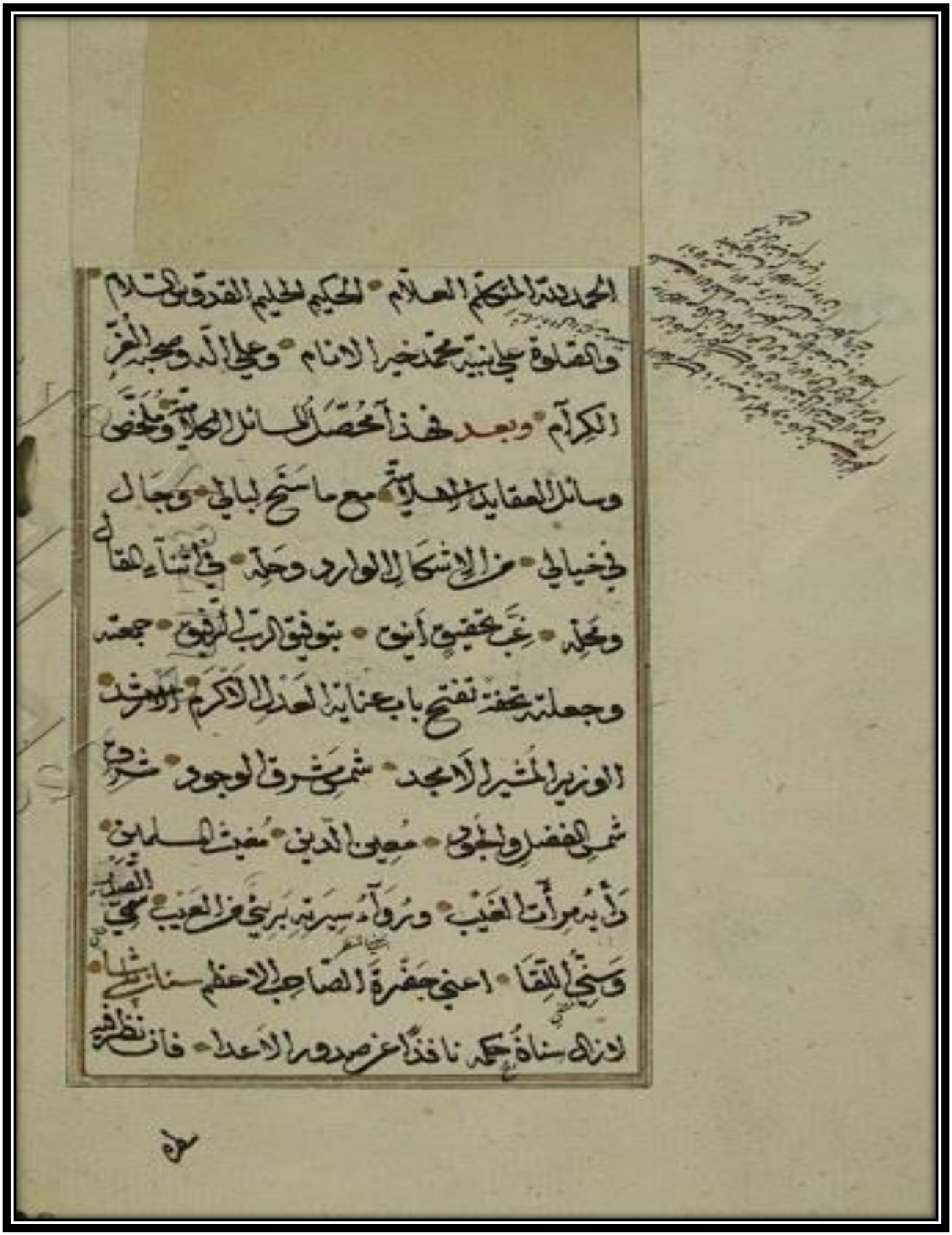
الصفحة الأولى من النسخة الثانية


64

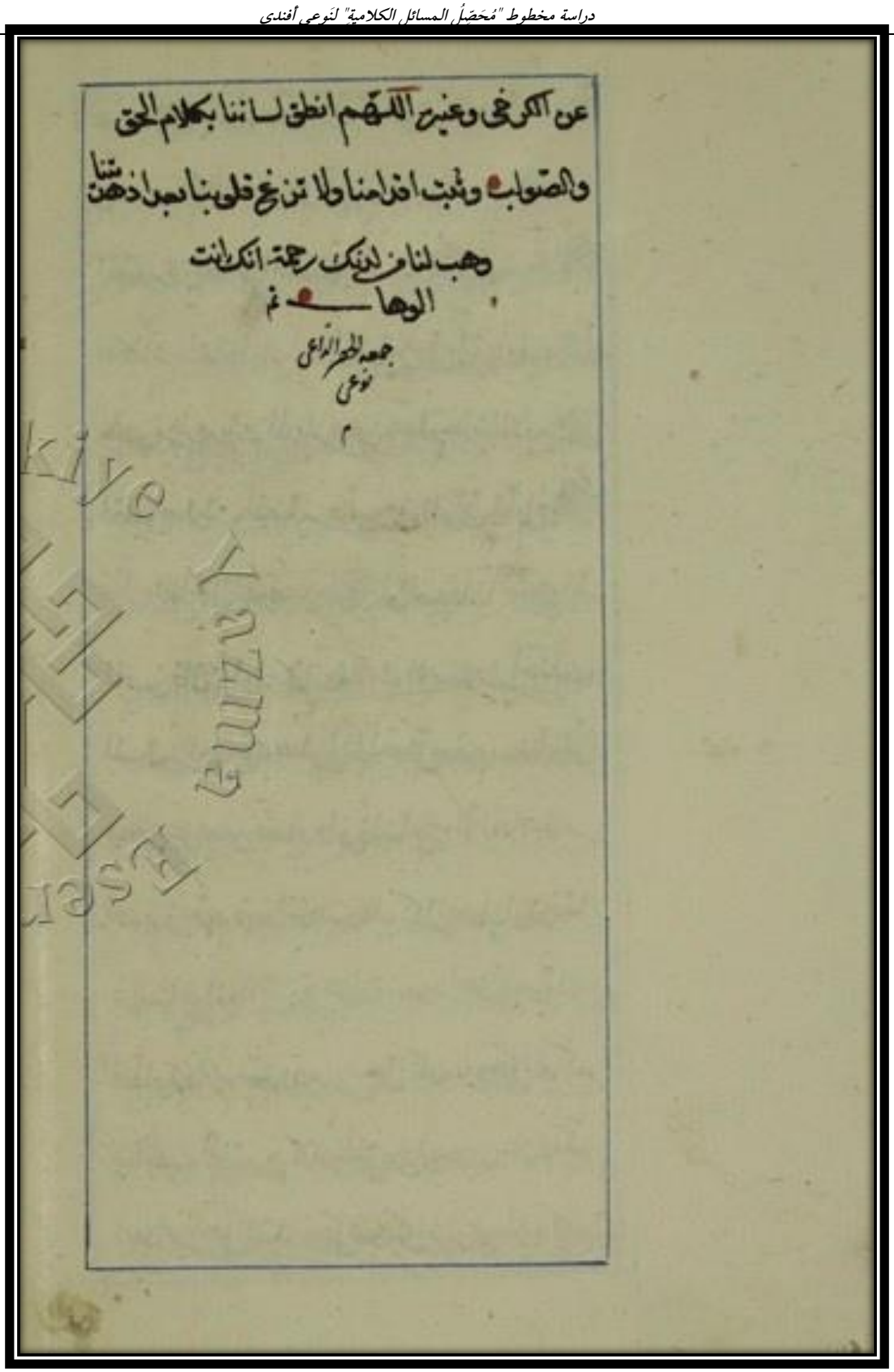
قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية
فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب
المختصر في كتابه المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل
ذلك عن الكرخي وغيره اللهم انطق لسانا بكلام
الحق والصواب وثبت اقدامنا ولا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك انت
الوهاب

بلغ عن اصل

الصفحة الأخيرة من النسخة الثانية

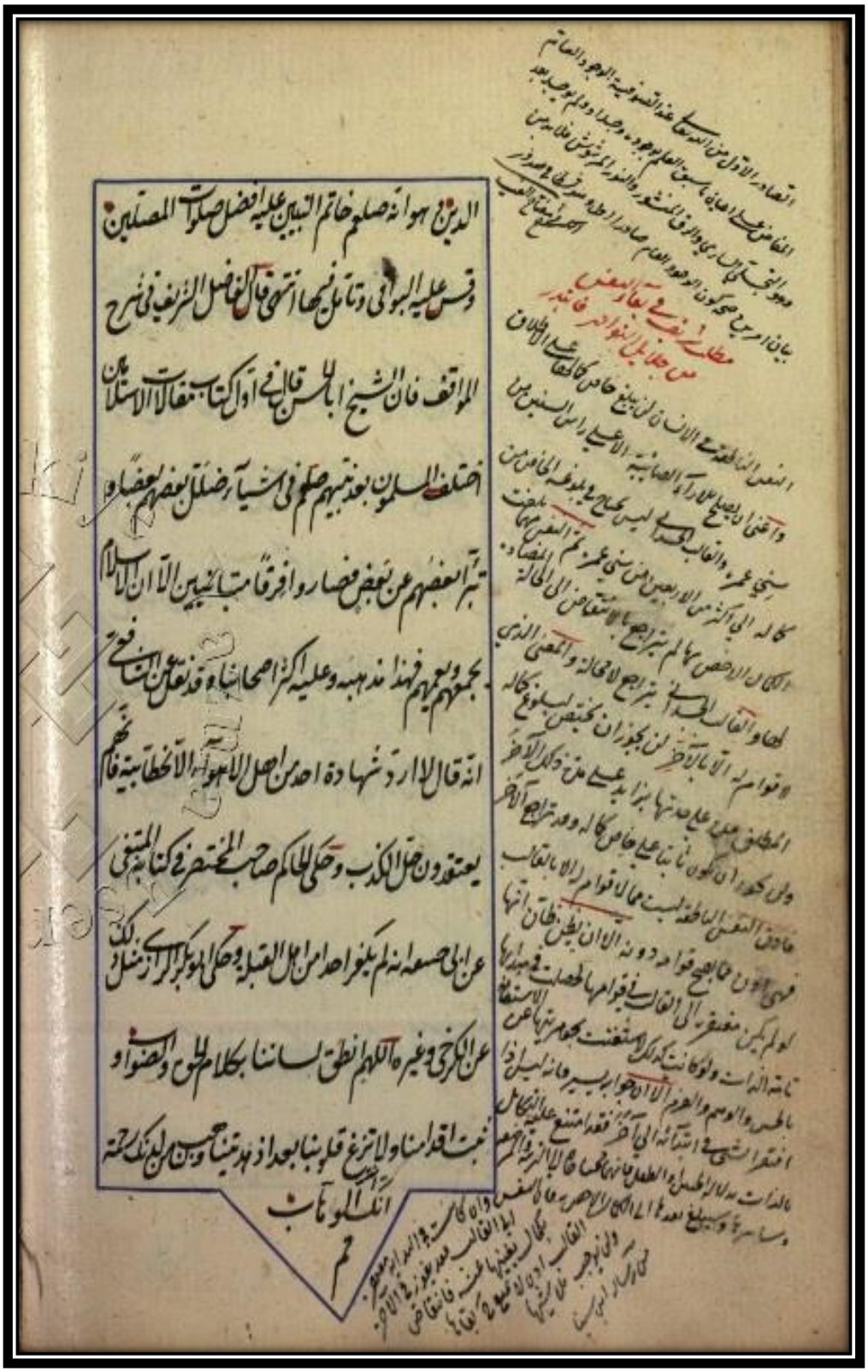


الصفحة الأولى من النسخة الثالثة


عن الكفر في وغيره اللهم انطق لساننا بكلام الحق
والصواب وثبت اقدامنا ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوها ب ثم
جمعه الحقير الداعي
نوعي
م

الصفحة الأخيرة من النسخة الثالثة

الصفحة الأولى من النسخة الرابعة



الصفحة الأخيرة من النسخة الرابعة

2.2.3. الرموز والمصطلحات الواردة

توضيح ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من رموز ومصطلحات في النص يُعَبَّر عنها للاختصار، وقد تكون للنساخ، ولم أشر إليها في الهامش كالمصطلحات الآتية:

1. ت: ويراد بها تعالى.
2. بط: ويراد به باطل.
3. لا نم: ويراد به لا نسلم.
4. الخ: ويراد به الى آخره.
5. ع م: ويراد به عليه الصلاة والسلام.
6. لا يخ: ويراد به لا يخفى.
7. المط: يراد به المطلب.
8. مح: ويراد به محال.
9. مم: ويراد به ممنوع.
10. ثلث: ويراد به ثلاث.
11. رح: ويراد به رحمه الله.
12- أبو ح: ويراد به أبو حنيفة.
13. المص: ويراد به المصنف.
14. صلعم: ويراد به ﷺ.
15. الشارح: ويراد به التفتازاني.
16. القاضي: ويراد به البيضاوي.
17. الإمام: ويراد به الرازي.
18. هو الأول: ويدل بها على الابتداء والانتهاء، والتسمية والثناء.
19. الجمهور: ويراد بهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة وطبقاتهم
20. أهل السنة: ويراد بهم الأشاعرة والماتريدية وأهل الأثر.
21. الفاضل: السيد الشريف ويعني به الجرجاني.
22. الشيخ: الإمام الأشعري، ويراد به أيضاً ابن سينا.
23. الشيخ الرئيس: يراد به ابن سينا.
24. علم الهدى: ويراد به أبو منصور.
25. المحقق الطوسي: ويراد به نصير الدين الطوسي.
26. الحكيم: ويراد به أرسطو، وأحياناً يُقصد به الفارابي وابن سينا.
27. هف: تعني هذا خلاف.
28. اه: يقصد بها انتهى.
29. ح: وتعني حينئذٍ.
30. فح: وتعني فحينئذٍ.

الخاتمة والنتائج

وصلت هذه الدراسة إلى نتائج أهمها:

- أنَّ نوعي أفندي مدرك لمسائل الاعتقاد، حيث أتى على كثير من أبواب علم الكلام، مبيناً ومظهراً فيها عقيدة أهل السنَّة والجماعة مقارنة مع الفرق الأُخرى أو الفلاسفة، وتنوع نقله عن العلماء من مختلف المذاهب.
- توصلنا إلى أن اسم نوعي أفندي هو يحيى بن علي بن نصوح، معروف بنوعي أفندي ولد سنة (940هـ/1533م) وتوفي سنة (1007هـ/1599م)، وهو صاحب مخطوط "مُحَصِّلُ المسائلِ الكلاميةِ".

- ثبتت نسبة هذا المخطوط لنوعي أفندي من المخطوط نفسه ومن مصادر تاريخية كثيرة.
- اعتمد نوعي أفندي في تقرير مسائل العقيدة على كلام بعض أهل العلم، كالإمام الغزالي، والإمام أبو الحسن الأشعري، والطوسي، والشهرستاني، وابن العربي، وعضد الدين الإيجي، والتفتازاني، والشريف الجرجاني.
- امتاز المخطوط الذي بين يدينا بكثرة النقد والردّ وتفنيد أقوال الخصم.
- كان نوعي أفندي ماتُريدياً إلّا أنّه لم يتعصب لمذهبه وآرائه، أمَّا مذهبه الفقهي فكان حنفياً وقد اتضح ذلك من خلال نص المخطوط حيث أورد الكثير من العبارات التي تدل على مذهبه الماتوريدي في العقيدة والحنفي في الفقه.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة السعدي، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي. *عُيونُ الأَنْبَاء في طبقاتِ الأَطبّاءِ*. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

الآمدي، أبي الحسن علي بن محمد بن سالم التّغلبي المعروف بسيف الدين. *غاية المرام في علم الكلام*. تحق. أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الآمدي، سيف الدين. *المبين في شرح معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين*. تحق. حسن محمود الشافعي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف*. تحق. عبد الرحمن عميرة. 3 أجزاء. بيروت: دار الجيل، 1997.

إبراهيم مصطفى. *المعجم الوسيط*. تصدير: الدكتور إبراهيم مدكور. اسطنبول: مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، د.ت.

آزتورك، أحمد آق كوندوز وسعيد. *الدولة العثمانية المجهولة*. اسطنبول: وقف البحوث العثمانية، 2008.

الإسفراييني، طاهر بن محمد. *التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين*. تحق. كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، 1983.

أشيوك، أجير. *سَلاطِينُ الدولة العُثمانيّة*. مراجعة: أديب إبراهيم الدبّاغ. دار النيل للطباعة والنشر، 2014.

القِنَّوجي البخاري، أبو الطيب محمد صديق خان. *أبجد العلوم*. دار ابن حزم، 2002.

البغدادي، اسماعيل باشا. *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. جزآن. اسطنبول: وكالة المعارف، 1951.

البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن ميرسليم. *كشف الظنون أسماء المؤلفين وآثار المصنّفين من كشف الظنون*. اعتنى به: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، جزآن. د.ت.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. *تاريخ بغداد*. تحق. الدكتور بشار عواد معروف. 17 جزءاً. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.

التهَانوَي، محمد علي. *كَشّاف اصْطلاحات الفُنون وَالعُلوم*. تحق. رفيق العجم (وآخرون). بيروت: مكتبة لبنان ناشِرون، 1996.

البوطي، محمد سعيد رمضان. *كُبرى اليقينيّات الكونية وُجُودُ الخالقِ ووظيفةُ المخلوق*. دمشق: دار الفكر، 2015.

بخيت، محمد حسن مهدي. *علم المنطق المفاهيم والمصطلحات*. الأردن: عالم الكتب الحديث، 2013.

البحراني، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم. *قواعد المرام في علم الكلام*. كربلاء: العتبة الحسينية، 2012.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله. *شرح المقاصد في علم الكلام*. جزآن. باكستان: دار المعارف النعمانية، 1981.

الجرجاني، السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحُسيني الحنفي. *التّعريفات*. وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السّود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الحنفي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي أبو محمد محيي الدين. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. جزآن. كراتشي: مير محمد كتب خانه، د.ت.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. جزآن. بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحق. إحسان عباس. 8 أجزاء. بيروت: دار صادر، د.ت.

الدّوّاني، جلال الدين محمد بن أسعد بن عبد الرحيم الصديقي الشافعي. *شرحُ الدَّواني على العقائد العَضُدية*. تحق. جلال مرشد عبود. اسطنبول: دار الأصول العلمية، اسطنبول،2021.

عبد الهادي، جمال (وآخرون). *الدولة العثمانية*. القاهرة: دار الوفاء، 1994.

ياغي، إسماعيل. *الدَّولة العثمانيَّة في التاريخ الإسلامي الحديث*. الرياض: مكتبة العبيكان، 1996.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز. *سير أعلام النبلاء*. تحق. شعيب الأرناؤوط وآخرون. 25 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

الزركلي، خير الدين بن محمود. *الأعلام*. 8 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. *نهاية الإقدام في علم الكلام*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الشافعي، حسن محمود. *المدخل إلى علم الكلام*. باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2002.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. 29 جزءاً. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

الصلابي، علي محمد. *الدَّولَةُ العُثمانيَّةُ عَوَامِلُ النُّهُوضِ وَأَسْبَابُ السُّقُوطِ*. بيروت: دار ابن كثير، 2006.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سُليمان. *مسائِلُ الاختِلافِ بين الأشاعرة والماتُريدية*. تحق. سعيد عبد اللطيف فودة. عمان: دار الفتح، 2008.

كحالة، عمر رضا. *مُعجم المؤلِفين* تَراجم مُصَنِّفي الكتب العربية. 4 أجزاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري. *لسان العرب*. 15 جزءاً. بيروت: دار صادر، 2010.

ابن منظور، الإمام محمد بن مكرم بن علي. *مختصر تاريخ دمشق*. تحق. روحيّة النحاس (وآخرون). 29 جزءاً. دمشق: دار الفكر، 1984.

المحبي، محمد أمين بن فضل الله الحنفي. *خُلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

مانسيل، فيليب. *القسطنطينية المدينة التي اشتهاها العالم 1453-1924*. ترجمة: مصطفى محمد قاسم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2015.

مصطفى، أحمد عبد الرحيم. *في أصول التاريخ العثماني*. القاهرة: دار الشروق، 1986.

القفطي، الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. *إخبار العلماء بأخبار الحُكماء*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

Kaynakça

ʿAbdü'l-Hâdî, Cemâl ve diğerleri. *Osmanlı Devleti.* Kahire: Dârü'l-Vefâʾ, 1994.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî Şerḥi Meʿânî Elfâẓi'l-Ḥukemâʾ ve'l-Mütekellimîn,* thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiʿî. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1993.

Âmidî, Ali b. Muhammed. *Ğâyetü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Aşiyûk, Acîr. *Osmanlı Sultanları,* nşr. Edîb İbrahim ed-Debbâġ. Kahire: Dârü'n-Nîl li'ṭ-Ṭibâʿa ve'n-Neşr, 2014.

Aztürk, Ahmed Akgündüz – Said. *Bilinmeyen Osmanlı,* İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2008.

Bağdâdî, Ahmed b. ʿAlî. *Târîḫu Baġdâd,* thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 2002.

Bağdâdî, İsmâʿîl Paşa. *Hedyetü'l-ʿÂrifîn fî Esmâʾi'l-Müʾellifîn ve Âsâri'l-Muṣannifîn.* 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Maʿârif, 1951.

Bağdâdî, İsmâʿîl Paşa. *Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmî'l-Kutub ve'l-Fünûn,* nşr. Muḥammed ʿAbdülḳādir ʿAtâ. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Bahreynî, Kemâlüddîn Meysem. *Ḳavâʿidü'l-Merâm fî ʿİlmi'l-Kelâm.* Kerbelâ: el-ʿAtabetü'l-Ḥüseyniyye, 2012.

Bûtî, Muḥammed Saʿîd Ramażân. *Kübrâ'l-Yakīniyyâti'l-Kevniyye: Vücûdu'l-Ḫâliq ve Veẓîfetü'l-Maḫlûḳ.* Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2015.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Taʿrîfât,* ed. Muḥammed Bâsil ʿUyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Devvânî, Celâleddîn Muhammed. *Şerḥu'd-Devvânî ʿalâ'l-ʿAḳâʾıdi'l-ʿAḍudiyye,* thk. Celâl Mürşid ʿAbbûd. İstanbul: Dârü'l-Uṣûl el-ʿİlmiyye, 2021.

Ḫalîfe, Kâtib Çelebi (Muṣṭafâ b. ʿAbdullah). *Keşfü'ẓ-Ẓunûn ʿan Esâmî'l-Kutub ve'l-Fünûn.* 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsnâ, 1941.

Ḥanefî, ʿAbdülḳādir b. Muḥammed. *el-Cevâhiru'l-Muḍiyye fî Ṭabaḳāti'l-Ḥanafiyye.* 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muḥammed Kitâb Ḫâne, ts.

İbn Ebî Usaybiʿa, Ahmed b. el-Kasım. *ʿUyûnü'l-Enbâʾ fî Ṭabaḳāti'l-Aṭibbâʾ.* Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Ḥayât, ts.

İbn Ḫallikân, Ahmed b. Muḥammed. *Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân,* thk. İḥsân ʿAbbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Ṣâdir, ts.

İbn Kemâl, Ahmed b. Süleyman. *el-Mesâʾilü'l-ḫilâfiyye beyne'l-Eşʿariyye ve'l-Mâtürîdiyye,* thk. Saʿîd ʿAbdülṭelîf Fûde. Amman: Dârü'l-Feth, 2008.

İbn Manẓûr, Muḥammed b. Mukrim. *Lisânü'l-ʿArab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâr Ṣâdir, 2010.

İbn Manẓûr, Muḥammed b. Mukrim. *Muḫtaṣaru Târîḫi Dimaşḳ,* thk. Rûḥiyye en-Naḥḥâs ve diğerleri. 29 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1984.

İbrahim, Mustafa. *el-Muʿcemü'l-Vasîṭ,* giriş: İbrahim Medkûr. İstanbul: Mecmaʿu'l-Luġa el-ʿArabiyye, Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Îcî, Abdürrahman b. Ahmed. *el-Mavâḳıf,* thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1997.

İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed. *et-Teḥṣîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırḳati'n-Nâciye ʿani'l-Firaḳi'l-Hâlike,* thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kutub, 1983.

Keḥḥâle, ʿUmar Reżâ. *Muʿcemü'l-Müʾellifîn: Terağimü Muṣannifi'l-Kutub el-ʿArabiyye.* 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Ḳıftî, ʿAlî b. Yûsuf. *İḫbâru'l-ʿUlemâʾ bi-Aḫbâri'l-Ḥükemâʾ.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kinnûcî, Muhammed Siddîḳ Ḫân. *Ebcedü'l-ʿUlûm.* Beyrut: Dâr İbn Ḥazm, 2002.

Mansel, Philip. *Konstantiniyye: Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453–1924,* çev. Muṣṭafâ Muḥammed Ḳāsim. Kuveyt: Millî Kültür, Sanat ve Edebiyat Konseyi, 2015.

Muḥibbî, Muḥammed Emîn. *Ḫulâṣatü'l-Eser fî Aʿyâni'l-Ḳarni'l-Ḥâdî ʿAşer.* 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Muṣṭafâ, Ahmed ʿAbdürraḥîm. *Osmanlı Tarihinin Temelleri.* Kahire: Dârü'ş-Şurûḳ, 1986.

Ṣafedî, Ḫalîl b. Eybek. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât.* 29 Cilt. Beyrut: Dâr İḥyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2000.

Şâfiʿî, Hasan Mahmûd. *el-Medḫal ilâ ʿİlmi'l-Kelâm.* Pakistan: İdâretü'l-Ḳurʾân ve'l-ʿUlûmi'l-İslâmiyye, 2002.

Ṣallâbî, ʿAlî Muḥammed. *Osmanlı Devleti: Yükseliş Sebepleri ve Çöküş Nedenleri.* Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2006.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İḳdâm fî ʿİlmi'l-Kelâm.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taftazânî, Saʿdeddîn Mesʿûd b. ʿUmar. *Şerḥu'l-Maḳâṣıd fî ʿİlmi'l-Kelâm.* 2 Cilt. Pakistan: Dârü'l-Maʿârif en-Nuʿmâniyye, 1981.

Tehânevî, Muhammed ʿAlî. *Keşşâfu Iṣṭılâḥâti'l-Fünûn ve'l-ʿUlûm,* thk. Refîḳ el-ʿAcem ve dğr. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.

Yâġî, İsmâʿîl. *Modern İslam Tarihinde Osmanlı Devleti.* Riyad: Mektebetü'l-ʿUbaykân, 1996.

Zehebî, Muḥammed b. Ahmed. *Siyeru Aʿlâmi'n-Nübelâʾ,* thk. Şuʿayb el-Arnaʾût ve diğerleri. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zerklî, Ḫayruddîn b. Maḥmûd. *el-Aʿlâm.* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ʿİlmi li'l-Melâyîn, 2002.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | **Volume: 2** **Sayı** | العدد | **Issue: 2** **Haziran** | حزيران | **June 2025**

Soru Edatlarının Delalet Mertebeleri ve Metinlerin Tefsirindeki Konumu
مراتِبُ دلالات الاستفهام ومنزلتُها في تفسير النصوص
Levels of Interrogative and Their Position in the Interpretation of Texts

Abduljawad ALHRDAN

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Asst. Prof., Kahramanmaraş Istiklal University, Faculty of Islamic Sciences.

E-mail: abdulcevadhardan@gmail.com

ORCID: 0009-0004-3231-9240

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	14.04.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	24.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Alhrdan, Abduljawad. "مراتِبُ دلالات الاستفهام ومنزلتُها في تفسير النصوص". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 83-98.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abduljawad ALHRDAN).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Soru Edatlarının Delalet Mertebeleri ve Metinlerin Tefsirindeki Konumu

Öz: Soru edatlarının gerçek ve mecazi olmak üzere çeşitli anlamları vardır. Her bir edatın, anlam sahasında kullanım sıklığına bağlı olarak farklı dereceleri bulunur. Bir edat sadece akla ilk gelen anlamıyla sınırlı değildir; aksine bağlam ve karineler, onu asıl anlamının kat kat fazlasıyla yükleyebilir. Arap dilindeki istifham ifadeleri incelendiğinde, her bir soru edatının asıl ve yan anlamlarının olduğu ve bunlar arasında ortak noktalar ve farklılıkların bulunduğu anlaşılır. Edatların, gerçek anlamından uzaklaşan kullanımlarında dahi asıl anlamdan tamamen kopmadığı, az da olsa tasavvur veya tasdik taleB.in muhafaza edildiği gözlenir. Ayrıca edat, yan anlamında tek başına kendi anlamından tamamen sıyrılıp başka bir anlamla donanmaz; onu mecazi anlama taşıyan büyük ölçüde bağlam ve sibâktır. Bu ikisini çevreleyen karineler, soru edatlarının mecazi anlamını belirlemede temel rol oynadığı için, metin tefsirinde bunların tümünün göz önünde bulundurulması gerekir. Bu bağlamda araştırma, aşağıdaki sorulara cevap vermeyi hedeflemektedir: Bağlamın, sibâkın ve karinelerin soru edatlarına, asıl anlamı tamamen dışlamaksızın mecazi bir anlam yüklemedeki etkisi nedir? Bağlam ve sibâkıi ihmal eden ya da edatın sadece mecazi anlamıyla yetinip asıl anlamını göz ardı eden tefsirlerde hata nerede yatmaktadır? Bağlam ve sibâk ile edatın asıl anlamına yapılan atfın metin tefsiri ilkelerindeki mevkii nedir? Metin tefsiri ilkelerinde Müşterk kelimler veya hakiketi ile mecaz bir araya getirebilme olası ışığında Soru edatın asıl anlamına yapılan atfın ile hakiket ve mecaz ilişkisi nedir? Bu sorulara cevap ararken ilk bakışta mesele, klasik kaynaklarda ve modern araştırmalarda yeterince ele alınmış gibi görünebilir. Ancak konuya yeni bir bakış açısından yaklaşmak, bu alanda özgün ve benzersiz sonuçlara ulaşmayı hak eden bir çabadır. Bu amacı gerçekleştirmek için çalışma, soru edatlarının mertebeleriyle Kur'an'da yer alan kullanımlarına dair müfessirlerin görüşlerini ele alırken betimleyici ve tahlilî yöntemleri bir arada kullanmıştır. Bu yöntemsel yaklaşım neticesinde, soru edatlarında hakikat ve mecaz anlamlarının bir arada düşünülmesi yönündeki görüşün ne kadar isabetli olduğu ortaya konmuştur. Zira bağlamda ve bağlam dışındaki diğer karîne ve işaretlerle birlikte kullanılsa bile, soru edatlarının asli (sözlük) anlamlarına dair bir çağrışımın hâlâ hissedilebildiği ve bunun da mecazî anlamı zayıflatmak yerine onu daha da pekiştirdiği görülmektedir.
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Delalet Mertebeleri, İstifham, Metin Tefsiri Kuralları, siyâk, sibâk.

مراتِبُ دلالات الاستفهام ومنزلتُها في تفسير النصوص

ملخص: لأدوات الاستفهام معانٍ حقيقية وأخرى مجازية، ولها في نفسِها مراتبُ مردُّها إلى كثرة الاستخدام، ومصدر هذه الكثرة تنوع دلالات الأداة وسعتها، فهي ليست قاصرة على معناها المتبادر إلى الذهن، بل إنَّ السياق والقرائن ليحمِّلانها من المعاني أضعاف أضعاف معناها الأُمِّ، وإنَّ المتتبع لكلامِ العربِ في الاستفهام لَيَقِفُ على أصولٍ وفروعٍ دلاليَّةٍ لتلك الأدواتِ، ولسوف يُلفي بينها جميعًا جوامع وفروقًا تضيق وتتسع، فالدلالة الأُمُّ في الاستفهام قائمةٌ فيما خرجَ منه عن معناه الحقيقيِ ولو بقدر يسير، ولا تنفك الدلالة الفرعية عن الدلالة الأصلية جذريًّا بل يلمح طلب التصور أو التصديق فيما خرج منه عن معناه الحقيقي، ولا تنفرد الأداة في الدلالة الفرعية بسلخ المعنى من إهابه وصبغه بآخَر، بل إنَّ للسياق والسباق كبيرَ الأثر في حملها للمعنى المجازي، وهما كالقرينة على أن المعنى الحقيقي للأداة ليس مرادًا في نسقٍ كهذا، ولما كان السياق والسباق وما احتفَّ بهما من قرائن حَكَمًا في بيان الدلالة المجازية لأدوات الاستفهام وجب اعتبار ذلك كله لدى تفسير النص، وهو ما اقتضى البحث للإجابة عن أسئلة الدراسة الآتية: ما أثر السياق والسباق والقرائن في تحميل أدوات الاستفهام معنى مجازيًّا لا ينقطع معه لمح الأصل؟ وما وجه النقد للتفاسير التي تغفل السياق والسباق أو لتلك التي تكتفي بالمعنى المتجوَّز فيه وتغفل المعنى الأمَّ للأداة؟ وما موضع السياق والسباق ولمح معنى الأصل لأدوات الاستفهام من قواعد تفسير النصوص؟ وما العلاقة بين لمح معنى الأصل لأدوات الاستفهام والخلاف في جواز حمل المشترك على معنييه أو إمكانية جمع اللفظ بين دلالته الحقيقية والمجازية في آن واحد؟ وللجواب عن هذه الأسئلة قد يبدو للناظر أن المسألة قتلت بحثا في كتب التراث والبحوث الحديثة إلا أن البحث فيها من منظور جديد حقيقٌ بالعثور على نتائج ومخرجات أصيلة وفريدة في بابها، ولبلوغ هذا الهدف جمعت الدراسة بين المنهج الوصفي والتحليلي في دراسة مراتب أدوات الاستفهام وآراء المفسرين فيما ورد منها في القرآن، وهذا ما أفضى إلى إظهار مدى وجاهة القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز على معنى أن القرائن التي احتفت بالأداة والأمارات الأخرى الحاملة على المعنى المجازي في كل من السياق والسياق قد لا تحول دون لمح معنى الأصل لأدوات الاستفهام على نحو يعزز المعنى المجازي ولا ينقضه أو ينقصه.
الكلمات المفتاحية: التفسير، مراتب الدلالة، الاستفهام، قواعد تفسير النصوص، السِّياق، السِّباق.

Levels of Interrogative and Their Position in the Interpretation of Texts

Abstract: Interrogative have various meanings, both literal and figurative. Each one has different degrees depending on the frequency of use in the field of meaning. An interrogative is not limited to the meaning that first comes to mind; on the contrary, context and implications can givin it with many times more than its original meaning. When istifham expressions in the Arabic language are examined, it is understood that each interrogative preposition has its original and connotative meanings and that there are common points and differences between them. It is observed that even in the uses of Interrogative that deviate from their literal meaning, they do not completely break away from their original meaning, the Interrogative does not completely strip itself of its own meaning in its connotative meaning and is equipped with another meaning; it is largely the context and connotation that carry it to its figurative meaning. Since the context is sibak and the implicatures surrounding these two play a

fundamental role in determining the metaphorical meaning of interrogative particles, all of these should be taken into consideration in the interpretation of the text. In this context, the research aims to answer the following questions: What is the effect of the context, sibak and implicatures in attributing a metaphorical meaning to the interrogative particles without completely excluding the literal meaning? Where does the mistake lie in the interpretations that neglect the context and sibak or that are content with only the figurative meaning of the particle and ignore its literal meaning? What is the position of the context and sibak and the reference to the literal meaning of the particle in the principles of textual interpretation? In the principles of text interpretation, in the light of the possibility of bringing together common words or truth and metaphor, what is the relationship between truth and metaphor with the reference to the original meaning of the question? Although it has been obtained by examining the meanings of question particles in a very deep way in old and modern works, this study tries to reach brand new findings by subjecting it to both qualitative and analytical methods from a new perspective. So the method of this study is as follows: these two methods show the meaning aspects of truth and metaphor in the interpretation of texts and the levels of signification of question particles in their interpretations of texts.
Keywords: Tafsir, Degrees of Signification, Istifham, Rules of Textual Tafsir, siyak, sibak.

مدخل

جمهور أهل اللغة يثبتون المجاز بلا فرق بين كلام وآخر، فيستوي في ذلك القرآن والحديث وغيرهما،[1] ولا فرق فيه بين المفردات والتراكيب وحروف المعاني والأدوات الدالة عليها، فلكلٍّ منها أصل تدل عليه بالوضع هو المعنى الحقيقي، وفرع محتمل تثبته القرائن وترجحه على الحقيقة هو الدلالة المجازية، لكن إذا كان لبعض المعاني كالنفي والإنكار والنهي والتمني والتعجب والتقرير أساليب وأدوات خاصة بها، فلِم لجأ لسان العرب إلى الاستفهام ليتجوز به عن أحد تلك المعاني؟

وليستبين الأمر أكثر يشار إلى أن التقرير مثلًا مآله إلى الإقرار، وهو أسلوب خبري، لكنه لَمَّا تولَّد من أسلوب طلبي وهو الاستفهام، كان ذلك مدعاة وباعثًا على أن يقال: أَنَّى للأساليب العربية هذا، أَوَيَلِدُ النقيضُ النقيضَ؟ وأيضًا لو استوت دلالةُ الاستفهام المجازية في النفي الصريح مثلًا أو في الإنكار المتضمن للنفي والدلالةُ الأخرى التي دلت عليها أداة النفي، لَمَا كان ثمة من معنى للعدول عن الأصل إلى الفرع بلا مسوِّغ في مثل قول الكميت وقد أسقط همزة الاستفهام:

طربت وما شوقًا إلى البيض أطربُ ولا لعبًا منِّي وَذُو الشَّيبِ يلعَبُ[2]

وكذلك القول في دلالة الاستفهام المتكرر في سورة الرحمن، فهو استفهام خرج عن معناه الحقيقي إلى معنى التقرير، ورغم ذلك كان يُنتظر من المخاطَبين الجواب، عن جابر قال: "خرج رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على أصحابه، فقرأ عليهم سورة الرحمن من أولها إلى آخرها فسكتوا، فقال: لقد قرأتها على الجن ليلة الجن، فكانوا أحسن مردودًا منكم، كنت كلما أتيت على قوله {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ}[3] قالوا: لا بشيء من نعمك ربنا نكذب، فلك الحمد".[4]

ومثل ذلك يقال في كل مواضع الاستفهام المنفي، وقد جاء منه في القرآن الكريم عشرات المواضع بأساليب شتَّى، منها قوله تعالى: {أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ}،[5] وقوله {وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا}.[6]

هذا؛ ولمنكري المجاز وبعض مثبتيه أن يقولوا: هبْ أنَّا سلمنا بالمجازِ، فما الدليل عندئذٍ على أن من مقتضيات ذاك اللجوء وموجبات هذا العدول اجتثاثَ معنى الاستفهام، ثم التحولَ بأدواته من حقل معناها الأمِّ الحقيقي إلى المعاني المجازية؛ كيلا يُبقي هذا المجاز على شيء من علائق تلك الحقيقة ولا يذَر؟

قبل البحث عن الجواب لا بد من القول بأنَّ لهذه المسألة وشائج متشعبة؛ لما لدعوى الجزم بالمجاز فيها دون الإبقاء على شيء من المعنى الحقيقي مِن أثرٍ بالغٍ في دراسة نصوص الكتاب والسنة، والأقرب إلى الصواب أنه لا قطع بذا ولا بذاك، وهذا الخلاف ذائع شائع في انقسام الفِرق الإسلامية إلى مجيز لوقوع المجاز في نصوصهما، وآخر مانعٍ له وإن قال به في غيرهما، وأصله خلاف مذهبي في قضايا كلامية، نجم عنه ظهورُ من شذَّ، فأبعدَ النجعة، ومنعَ جواز المجاز في المنزَّل للتعبد والإعجاز، ومِن أبينِ مواضع الخلاف بين المانعين والمجيزين للمجاز القولُ به في معاني أدوات الاستفهام، فبينما يثبت منكرو المجاز المعنى الحقيقي ينكره المثبتون، ثم يقررون المعنى المجازي الذي قسَر وقصَر السياقُ بمعونة من القرائنِ ذهنَ السامعِ

---

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، *المستصفى*، محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413ه/1993م)، 84؛ ابن السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي التميمي الحنفي ثم الشافعي، *قواطع الأدلة في الأصول*، تح. محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1999م)، 284/1؛ أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن أمير الحاج بن الموقت الحنفي، *التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م)، 2/ 15.

[2] محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون أبو المعالي بهاء الدين البغدادي، *التذكرة الحمدونية* (بيروت: دار صادر، 1417هـ/ 1997م)، 39/4؛ علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي أبو الحسن ابن عصفور، *ضرائر الشعر*، تح. السيد إبراهيم محمد (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1980م)، 158.

[3] الرحمن 13/55.

[4] محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تح. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، "أبواب تفسير القرآن"، 55 (رقم 3291).

[5] التين 8/95.

[6] الأحقاف 34/46.

عليه قسرًا قصرًا، فلا مندوحة عنه إلى إثبات شيء من المعنى الحقيقي لتلك الأدوات أسماءً كانت أم حروفَ معانٍ، وهذا هو محل الإشكال في هذا الرأي، فإذا كان المانعون قد أسرفوا في ردِّ المجاز جملةً وتفصيلًا في نصوص الكتاب والسنة، فإن المثبتين قد أغرقوا في إثبات المجاز والتنكر للمعنى الحقيقي وإنْ من باب الإيماء والإبقاء على شيء من معنى الأصل، على أن لهم أن يعضدوا رأيهم فيقولوا مثلًا: إن لهذا الإبقاء أغراضًا رغم خروج الاستفهام عن معناه الأصلي إلى معان أخرى مجازية، ومن تلك الأغراض لمح معنى الأصل الحامل للسامع على طلب الجواب عن السؤال، ثم حمله للسامع على البحث عن مزيد من الأدلة والقرائن الصارفة للَّفظ عن معناه الحقيقي؛ وبذلك يترسخ في سمعه وذهنه المعنى المجازي المراد، فيغدو متمكنًا أمكن.

هذا الذي تقدَّم في الإحساس بمشكلة الدراسة يجعل مدار البحث أو موضوعه ينصب على تلمس إرادة المعنى الحقيقي لأدوات الاستفهام المتجوَّز بها، ثم يتدَسَّس ليقف عليه في خبايا الخطاب وذهن المخاطَب وإن قال مجيزو المجاز بصرف تلك الأدوات عن معناها الأُمِّ إلى آخر أوجبه السياق ودلت عليه القرائن، وغني عن البيان أن حصر موضوع الدراسة بهذه الجزئية يبرز المشكلة التي يسعى البحث للجواب عن سؤالها الرئيس هذا: ما مراتب دلالة أدوات الاستفهام المتجوَّز بها؟ وببيانها يتبين وجه النقد للتفاسير التي تُعْنَى بالمعنى المتجوَّز به فقط، وتعرض عن المعنى الأمِّ لأدوات الاستفهام، وهو هدف هذه الدراسة.

ولبيان أهمية هذه الدراسة لا بد من تكرار القول بأن المأمول من طرق موضوع كهذا فتحُ باب النظر فيما سبق من تفاسير المانعين والمثبتين للمجاز؛ وبذلك يستبين ما بين الفريقين من فوارق وجوامع ترجِّح أن في كلام كلٍّ منهما نظرًا يحتمل الصواب والخطأ؛ إذ ليس القطع بصواب أحدهما أو خطئه أولى من الآخر وإن غلَّبت الأدلة رجحان قول المثبتين من وجهٍ ما.

وبهذا يستبين أنَّ المنهج الوصفي والتحليلي الذي نهجته هذه الدراسة هو الأقرب لرصد أقوال الفريقين من المفسرين وما لها وعليها، ولسبر ما ذهبوا إليها في توجيه النصوص ومعاني الأدوات، ثم نقد تلك الآراء إجمالًا على نحوٍ يبين ما لكلٍّ من المانعين والمجيزين من أوجه الصواب والخطأ.

ولم أقف في موضوع البحث على نظيرٍ له خصَّ مسائله بالدراسة، وإن كانت في الباب متفرقات ودراسات كثيرة، عنيت جميعها بدلالات الاستفهام وخروجه عن معناه الحقيقي إلى معان أخرى مجازية، ومنها أبحاث تطبيقية على نصوص الكتاب والسنة وشيء من نصوص الشعر والنثر، فقد كتب عبد العليم سيد فودة رسالته أساليب الاستفهام في القرآن، وفصَّل محمد عبد الخالق عضيمة مسائل الباب كلها في كتابه دراسات لأسلوب القرآن الكريم، وكتب محمد إبراهيم محمد شريف البلخي رسالته أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن الكريم، وألف عبد الكريم محمد يوسف كتابه أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، وللباحث ليث حسن محمد مقال تناول فيه الاستفهام المجازي في اللغات السامية بدراسة مقارنة، لكن لم أقف في شيء منها على دراسة معمقة تخص بالدَّرْس مشكلة البحث وموضوعه الهادف إلى نقد التفاسير الكلامية للمثبتين والمانعين على حد سواء، وهذا هو لباب البحث الذي اقتصرت عليه الدراسة في حدودها الموضوعية فضلا عن اقتصارها على الأدوات في هذا الباب، فتضمنت خطة البحث مدخلا ودراسة لموقع الحقيقة والمجاز في أدوات الاستفهام، ونقدًا لتحميل أدوات الاستفهام ما لا تحتمل، وتلاهما التنقيب عن أسرار العدول عن حروف المعاني إلى الاستفهام الحاملِ لمعانيها، على ألا يحول التحول إلى المجاز بين الاستفهام والإشارة إلى أصل دلالاته ولو تلميحًا، كأن يكون لَمحُها على سبيل الإيهام أو بمجرد تنبيه الذهن إليها أو بإخطار المتلقي ليتهيَّأ للجواب عما ليس بسؤال على وجه الحقيقة، وإنما سيق هذا الضرب من الاستفهام كذلك لأغراض ومقاصد شتَّى، قد يكون منها لمح معنى الأصل لتعزيز المعنى المجازي بصورةٍ ما، والذي يعزِّز هذا الغرضَ تطرق البحث لمدى تأثير تقديم المتعلقات في الدلالة وقدرتها على حصر الدلالة في المجاز ومنع الإيحاء بالمعنى الحقيقي للاستفهام، وقد اقتصرت الدراسة في مراتب الدلالة على نماذج لأمهات الأدوات في هذا الباب.

1. الحقيقة والمجاز في دلالات أدوات المعاني

العبرة بالغالب الشائع المطَّرد في معاني الأدوات لا بالنادر العارض، فدلالة الأول تكون باللفظ نفسه بلا قرينة لأنه الظاهر المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، فهو حقيقة، وأمَّا ما خرج عنه من معانٍ فهي مجازٌ لتوقُّفِها على القرينة، وإنَّما تُعرَف الغلبة والشيوع والاطِّراد بالاستقراء أو التبادرِ وبالكثرةِ والقلة في الاستعمال، فللاستعمال أثرٌ جليٌّ لطالما قُدِّمَ به مجاز مشهور على حقيقة مهجورة، بل بالاستعمال قد شاع المجازُ في مواضع حتى إنه ليسبق إلى الذهن فيظنُّه المتلقي حقيقةً، وهذا كثير في الحقيقة العرفية والاصطلاحية، وله وشائج بالتطور الدلالي للمفردات والتراكيب اللغوية.

والأصل في دلالة أدوات الاستفهام على اختلاف صيغه وأساليبه إما طلب الإفهام والاستفسار وبيان المعنى فقط، وإمَّا أن يضاف إلى هذه المطالب ما تختص به كل أداة من معنى خاص بها كالزمان والمكان والحال والعدد، والباعث عليه إجمال أو غرابة في اللفظ، فكل ما جاز فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام، وإلا فهو لجاج وتعنت، وللجواب عن الاستفهام لبيان ظهوره في مقصوده طرق، أهمها النقل عن أهل اللغة، أو العرف العام أو الخاص، أو القرائن المضمومة.[7]

ولأدوات الاستفهام دلائل حقيقية وأخرى مجازية، ولها في نفسِها مراتبُ مردُّها إلى كثرة الاستخدام والشيوع والاتساع، فمصدر هذه الكثرة تنوع دلالات الأداة وسعتها، وهو ما يدل على أن دلالتها ليست قاصرة على معناها الْمُنْبَتِّ المتبادر إلى الذهن، بل إنَّ السياق والقرائن ليحملانها من المعاني أضعاف أضعاف معناها الأُمِّ.

بادئَ ذي بدءٍ يُذْكَرُ هنا أنَّ الهمزة يؤتَى بها للتصور أو التصديق، هذا بينما تحمل سائر الأدوات المعنى الأول فحسب؛ إذ يجاب عليها بالتعيين وهو مقتضى التصور، أمَّا التصديق فجوابه بالإثبات أو النفي، وتختص به الهمزة وهل وأم المنقطعة،[8] وزعم أبو عبيدة أنَّ أم المنقطعة قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرد، وأم المنقطعة هي التي لا يفارقها الإضراب، ثم تارة تكون له مجردا، وتارة تتضمن مع ذلك استفهامًا إنكاريًّا أو استفهامًا طلبيًّا؛ فمن الأول {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ}[9] أما الأولى فلأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام، ومن الثاني {أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ}[10] تقديره: بل أله البنات ولكم البنون؛ إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم المحال.[11]

وإن المتتبع لكلامِ العربِ في الاستفهام لَيَقِفُ على أصولٍ وفروعٍ دلاليَّةٍ لتلك الأدواتِ، ويُلفي بينها جميعًا جوامع وفروقًا، فالدلالة الأُمُّ في الاستفهام قائمةٌ فيما خرجَ منه عن معناه الحقيقيّ ولو بقدر يسير، ولا تنفك الدلالة الفرعية عن الدلالة الأصلية جذريًّا بل يلمح طلب التصور أو التصديق فيما خرج منه عن معناه الحقيقي، ولا تنفرد الأداة في الدلالة الفرعية بسلخ المعنى من إهابه وصبغه بآخَر، بل إنَّ للسياق والسباق كبيرَ الأثر في حملها للمعنى المجازي، وهما كالقرينة على أن المعنى الحقيقي للأداة ليس مرادًا في نسقٍ كهذا وإن لمح من مكان بعيد.

1. 1. تحميل الأدوات ما لا تحمل

ليس من الصواب في شيء التكلف أو التنطع في التأويل لسلخ أدوات الاستفهام من معناها الحقيقي على نحوٍ لا يُلمَح فيه معنى الأصل، فلو صحت دعوى كهذه لاستوى في الدلالة على النفي كلٌّ من أداة الاستفهام في حالتها تلك وأدوات النفي، والأمر ليس كذلك بحالٍ من الأحوال، فأنَّى يستويان؟ وأنَّى للذائقة العربية أن تسوي بين دلالة الاستفهام على النفي في

---

[7] أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، *أبجد العلوم* (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ/ 2002م) 126.

[8] عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف أبو محمد جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح. مازن المبارك و محمد علي حمد الله (دمشق: دار الفكر، ط6، 1985م)، 66.

[9] الرعد 16/13

[10] الطور 39/52.

[11] ابن هشام، *المغني*، 66.

قوله تعالى {أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ}[12] وقولهم في معنى الاستفهام هنا: لَمْ نعيَ بالخلق الأول؟ شَتَّانَ بين الأسلوبين! إنَّ في الأول لَدلالات عدة أنى للنفي المحض مثلُها، ففي الاستفهام نفيُ العيّ، وفيه الإنكار الضمني بالبرهان على من ادَّعى استحالة البعث بعد الموت "فالاستفهام المفرغ بالفاء استفهام إنكار وتغليط؛ لأنهم لا يسعهم إلا الاعتراف بأن الله لم يعي بالخلق الأول؛ إذ لا ينكر عاقل كمال قدرة الخالق وعدم عجزه"،[13] وفيه إثبات تساوي الخلق الأول من عَدَمٍ والبعث بعد التبدل أو الفناء، وفيه استنطاق لمنكري البعث وحملٌ لهم على إعمال الذهن ليحاروا جوابًا إن كان ذلك في وسعهم، وفيهِ وفيهِ؛ إذًا ما زال طلب التصديق في همزة الاستفهام قائمًا ناهيك عن كل ما أومأت إليه من معانٍ لا يتأتى لأسلوب النفي شيءٌ منها البتة.

وليست المعاني المجازية التي يدل عليها الاستفهام قائمةً بأداته برأسها أو وحدَها أيضًا، بل إنَّ العامل الأبرز في هذا البيان هو قرائن الأحوال في السياق والسباق، قال السكاكي: "كثيرًا ما يتولد منها أمثال ما سبق من المعاني بمعونة قرائن الأحوال، فيقال: ما هذا؟ ومن هذا؟ لمجرد الاستخفاف والتحقير، وما لي! للتعجب، قال تعالى حكاية عن سليمان: {مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ}[14]"[15]، "وإذا قلت: (هل لي من شفيع) في مقام لا يسع إمكان التصديق بوجود الشفيع، امتنع إجراء الاستفهام على أصله، وولد بمعونة قرائن الأحوال معنى التمني".[16]

يلاحظ أن السكاكي قرن بين امتناع الأصل وقيام المعنى المجازي بالقرائن الصارفة للاستفهام عن إرادة المعنى الحقيقي، فأثبت المجاز، وأشار إلى سيرورة الاستفهام في لباب الدلالة على المعنى المراد، فاقتضت "عبارة السكاكي أن الاستفهام لم يزُلْ عنها، بل تفاعَل مع السياق، فأثمر هذه المعاني، وهذا أقل مؤونة، وأقرب إلى دلالات النصوص من إخراجها عن معانيها".[17]

ولك أن تلاحظ ذلك بدءًا من مطلع سورة ق وما تلاها من أدلة على البعث وبراهين على صواب الدعوى وغلط مغالطات المشركين، واعتضد ذلك بضرب الآيات صفحًا عن لجاجهم في الإنكار والإضراب عمَّا قالوا وقيل لهم إلى الحقيقة المطلقة التي لا مراء فيها {بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ}[18] فأظهرت دلالة "بل" ما للسياق والسباق من أثرٍ بليغ يكسو دلالة الاستفهام معانيَ لا يقوى بنفسه على حملها، فهي "للإضراب الإبطالي عن المستفهم عنه"[19]، وإنما صدرت الجملة بها لتعضد دلالة الهمزة على النفي والإنكار والتغليظ والتغليط معًا.

وليس شيء مما سبق مقصورًا على خروج الهمزة وحدَها عن مقتضى الظاهر، ولا قاصرًا على دلالتها على النفي بأمارة السياق وقرينة السباق وما احتف بالجملة من دلائل معزّزة للدلالة المجازية للاستفهام، بل إنَّ هذا سَارٍ على سائر الأدوات والمعاني التي يخرج إليها الاستفهام جملةً، فما دلت الهمزة وحدها على الأمر ولا انفصمت عن دلالتها الأُمّ في قوله تعالى {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا

---

[12] ق 50/ 15.

[13] محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، *التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"*، (تونس: الدار التونسية للنشر – تونس الدار التونسية للنشر، ط6، 1985م)، 26/ 297.

[14] النمل 20/27.

[15] يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي الخوارزمي الحنفي، *مفتاح العلوم*، تح. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م)، 314.

[16] السكاكي، *المفتاح*، 304.

[17] محمود الزين، *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح* (جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة ماجستير، 1986م)، 49.

[18] ق 50/ 15.

[19] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 26/ 297.

فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}[20] ولم تكن دلالة أم المعادلة وسياق الآية وسباقها أهون شأنًا في الدلالة على التسوية من الهمزة نفسها في قوله تعالى مثلًا: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}.[21]

وقولُكَ مثلَ ذلكَ -في دلالة همزة الاستفهام على الإنكار بنوعيه وعلى التقرير والتهكم والأمر والتعجب والاستبطاء والاستبعاد والتحذير والتنفير والتشكيك والتشويق- ليس بمستهجنٍ ولا مستنكر، "تقول لمن تعرف مجيئه: أجئتني؟ امتنع علمك بحصوله عن الاستفهام، وولَّد بمعونة القرينة تقريرًا أي تقرير المجيء، وأنه في موقعه، وقد يستعمل لإنكار المجيء أيضًا"،[22] وهذا يقضي بأن تلك المعاني التي خرج إليها الاستفهام ليست خالصةً، بل قد يجتمع أكثر من معنى متقارِب في سياق واحد، قال الجرجاني: "واعلم أنا وإن كنا نفسر الاستفهام في مثل هذا بالإنكار فإن الذي هو محض المعنى أَنَّهُ ليتنبه السامع حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع ويعيَا بالجواب".[23]

1. 2. أسرار العدول عن حروف المعاني إلى الاستفهام الحاملِ لمعانيها

لدى التنقيب في العدول عن الأدوات -التي تدل على النفي والنهي والتسوية والأمر والتعجب والتحذير والتشويق ونحوها من الدلالات إلى أدوات الاستفهام لتحميلها هذه المعاني مجازًا- يتبين أن لذلك العدول مقتضياتٍ عدَّةٍ تتنوع بتنوع السياق والأسلوب والمقام، والأهمُّ من ذلك كلِّه أنَّ الأدوات الأمَّ الدالة على تلك المعاني لما عجزت عن الوفاء بجملة من المعاني المتعانقةِ ضربةً واحدةً لجأ البيان العربي إلى الاستفهام المجازي، فاتخذه عمدةً لِلمِّ شملِ هذه المعاني، وهذا ليس بغريب على الاستفهام، فهو عمدة أنواع الطلب.[24]

وكما أنَّ للهمزة معاني مجازية يُعِين عليها بل يعيّنها السياق، فإن للأدوات الأخرى مثل ذلك، ويقال فيه ما قد سبق، فمن ذلك "هل" الموضوعة لطلب التصديق فقط، فقد تكون دلالتها في غيره أجلى وإن لم يُغيَّب معناها الأم برُمَّته، ومن تلك المعاني المجازية الراجحة بمعونة قرائن الأحوال والسياق والسباق الأمر والتمني والعرض والتشويق والتعليم والإرشاد والتبكيت والإلزام والنفي والتهويل والتعظيم والتحذير وغير ذلك من معان يقضي بها المقام وأسلوب سَوق الأداة في النص، نعم الأصل أنَّ لهذه المعاني أدواتٍ دالةً عليها دِراكًا إلا أنَّ ما يحمله الاستفهام في طيَّاته وما تختزنه جعبته من معانٍ لا طاقة لتلك الأدوات بها مجتمعة، فالأصل في التمني أنه يكون بليت مثلًا إلا أنَّه عُدِلَ عنه إلى "هل" في الآية الكريمة {فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا}[25] لنِكاتٍ لا تحيط بها "ليت" إفادةً ولا تغنيها دلالةً، ذلك أنَّ ليت تفيد بُعْدَ المتمنَّى أو استحالته، وهل تدل على إمكانه، فالإنسان لا يستفهم عن وجود شيء مستحيل أو لا يتوقع حصوله، فاستعمال "هل" في الآية للتمني أفاد إبراز التمني في صورة الممكن تعبيرًا عن الحاجة الملحة والرغبة الضارعة في وجود الشفعاء والخلاص من العذاب الشديد،[26] ومثل هذا في الجلاء والوضوح احتمال إرادة المعنى الحقيقي للاستفهام في استحضار هذا المشهد المثير، المنفر من الغيبة والولوغ في أعراض الناس: {أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا}[27] فالتحول بالاستفهام إلى معنى النفي الخالص، ومنع استحضار المعنى الحقيقي للاستفهام، يضعفان التأثير البليغ البالغ ذروته ومنتهاه في نفوس سامعيه إذا ما وضعوا نصب أعينهم المعنى الحقيقي المقتضي منهم تصور المشهد المقيت والاشمئزاز منه ناهيك عن التهيؤ للجواب عن السؤال المذكور.

---

[20] آل عمران 3/ 20.

[21] البقرة 2/ 6، 7.

[22] أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين طاشكبري زاده، *شرح الفوائد الغياثية من علمي المعاني والبيان*، (بيروت: المكتبة الكلية، دار الطباعة العامرة، 1896م)، 171.

[23] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني، *دلائل الإعجاز في علم المعاني*، تح: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط3، 1413هـ /1992م)، 1/ 119.

[24] طاشكبري زاده، *شرح الفوائد الغياثية*، 171.

[25] الأعراف 7/ 53.

[26] محمود الزين، *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح*، 98.

[27] الحجرات 49/ 12.

ودلَّ الاختلاف في مدلول الاستفهام هنا على أنَّ الأداة لا تنسلخ عن المعنى الحقيقي، ولا يستبد بها معنى مجازي مهما لاحت بوادره واشتدت وشائجه، فهذا الزمخشري[28] والبيضاوي[29] قد ذكرا أنَّ فيها استفهامًا في عدة مواضع، لكن لم يشيرا إلى ما خرج إليه الاستفهام من التمني، ولعلهما نظرا إلى أنَّ الكافرين قالوا ذلك في آية الشفعاء لا للتمني، إنما هم يطلبون أن يخرجوا من النار طمعًا حقيقيًّا وإن كان بعيدًا.[30]

وبادٍ للعيان أثرُ المذاهب الكلامية في توجيه مفسري أهل السنة والمعتزلة للنص وإبراز دلالته على كل من خلود النار والخلود فيها وتيئيس المشركين من الخروج منها خلافًا للمعتزلة، والظاهر أن ما أومأ إليه الزمخشري في دلالة الاستفهام على المعنى الحقيقي هو الأقرب للصواب،[31] فالاستفهام في الآية للطلب الحقيقي لا للتمني، فهم إنما قالوا ذلك طمعًا منهم في النجاة والخلاص لا من قبيل التمني، ودليل ذلك أنهم أردفوه بطلب آخر مكمل وعاضد له {أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ}،[32] وهنا أغنى العطف عن تكرار أداة الاستفهام المقتضية للطلب الحقيقي؛ فالمقام يوجب الاستعجال واختصار القول، إذًا الاستفهام على لسان المشركين طلب حقيقي وإن كان في موازين الحق والحقيقة قد استحال تمنيًّا بعيد المنال أو مستحيل الوقوع، فالمرجع في بلوغ المراد من المعاني وبيان غرض المتكلم كما ورد في النصِّ هو المقصد الأم لقائله وهدفه الدقيق منه، لا المآلات الحقيقية لمضامين مطالبه ومقاصده وغاياته وآماله، ولا ما نعرفه في مصادر ديننا من خيبة أمل سيُمْنَى بها هؤلاء لكفرهم كما حكم عليهم ربنا سبحانه بقوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ}.[33]

وما قيل في المعاني المجازية للهمزة وهل يقال في الأدوات الأخرى أيضًا، ومنها كيف ودلالتها على التعجب والتوبيخ والنفي والتحذير والنهي والتنبيه والتهكم والاستبعاد والتعظيم والتهويل وغيرها، فهي جميعًا معانٍ مجازية مشوبة بالمعنى الحقيقي للاستفهام، وليست بنفي أو نهي محض كما في قوله تعالى وهو يستنطقهم ليقروا بالحق، والغاية هي نهيهم وتنفيرهم من أكل مهور النساء وحقوقهن {وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا}[34] وكذلك القول في ما الاستفهامية، فمن معانيها المجازية التعظيم والتفخيم والتحقير والحث والإلزام والاستبعاد، وهكذا الأمر في من الاستفهامية، فمن دلالتها المجازية النفي والتعجب والإلزام والتشويق، وكذلك أنَّى في دلالتها المشتركة على المكان أو الزمان أو الحال ثم خروجها عن هذه المعاني إلى الإنكار أو التعجيب أو الاستبعاد، ولكن شيئًا من تلك المعاني المجازية لم يحل دون فهم المخاطب لإرادة المعنى الحقيقي، وهذا جلي واضح في قصة زكريا وامرأة عمران أم مريم عليها السلام: {قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ}[35] قال الزمخشري "من أين لك هذا الرزق الذي لا يشبه أرزاق الدنيا، وهو آت في غير حينه، والأبواب مغلقة عليك لا سبيل للداخل به إليك؟ قالت: هو من عند الله، فلا تستبعد".[36]

---

[28] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407ه/1986م)، 2/ 109.

[29] ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تح. محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418ه/ 1997م)، 3/ 15.

[30] محمود الزين، *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح*، 98.

[31] قال الزمحشري في قوله تعالى {فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} الأعراف 7/ 53: "أي تبين وصح أنهم جاؤوا بالحق، نرد جملة معطوفة على الجملة التي قبلها، داخلة معها في حكم الاستفهام، كأنه قيل: هل لنا من شفعاء، أو هل نرد؟ ورافعه وقوعه موقعا يصلح للاسم، كما تقول ابتداء: هل يضرب زيد؟ ولا يطلب له فعل آخر يعطف عليه، فلا يقدر: هل يشفع لنا شافع أو نرد. وقرأ ابن أبي إسحاق: أو نرد، بالنصب عطفا على فيشفعوا لنا. أو تكون «أو» بمعنى «حتى أن» أي يشفعوا لنا حتى نرد فنعمل، وقرأ الحسن بنصب نرد ورفع فنعمل بمعنى: فنحن نعمل". الزمخشري، *الكشاف*، 2/109.

[32] الأعراف 7/53.

[33] النساء 4/ 48.

[34] النساء 4/21.

[35] آل عمران 3/ 37.

[36] الزمخشري، *الكشاف*، 1/258.

2. تسليط الاستفهام على أحد ركني الإسناد أو متعلقاتهما

قد يلي الأداةَ المسندُ أو المسند إليه أو أحد متعلقاتهما وما هو كالتتمة للجملة من مفعول به وظرف ونحوه، ولكلٍّ منها دلالة لا يؤدِّيها غيرها، فما أنتَ به أعنَى تُوليه أداة الاستفهام، وإن التقديم وتسليط الأداة على الضمير أو أحد متعلقات ركني الإسناد ليرجح اقتضاءه معنى مغايرًا لسوق الجملة بترتيبها المعهود، لكن هذا الاقتضاء لا يقضي بتحول دلالة الأداة إلى المجاز، ثم إنه وإن قضِي بذلك لقرائن أوجبت المجاز فإن لمح معنى الأصل غير ممتنع، قال عبد القاهر: "إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أأنت فعلت؟ فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو وكان التردد فيه، ومثال ذلك أنك تقول: أبنيت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله؟ أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه؟ تبدأ في هذا ونحوه بالفعل لأن السؤال عن الفعل نفسه والشك فيه؛ لأنك في جميع ذلك متردد في وجود الفعل وانتفائه، مجوز أن يكون قد كان وأن يكون لم يكن. وتقول: أأنت بنيت هذه الدار؟ أأنت قلت هذا الشعر؟ أأنت كتبت هذا الكتاب؟ فتبدأ في ذلك كله بالاسم؛ ذاك لأنك لم تشك في الفعل أنه كان، كيف وقد أشرت إلى الدار مبنية، والشعر مقولا، والكتاب مكتوبا، وإنما شككت في الفاعل من هو؟ فهذا من الفرق لا يدفعه دافع، ولا يشك فيه شاك، ولا يخفى فساد أحدهما في موضع الآخر".[37]

ومن تقديم المسند إليه على المسند في الجملة الفعلية المبدوءة باستفهام قولُه تعالى: {قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ}[38] فهذا تقرير بالفاعل لا بالفعل، وإنَّ المعنى ليقضي بترجيح إعراب الضمير المنفصل توكيدًا للفاعل تُجُوِّز في تقديمه على المبتدأ لفظًا لا مبتدأً؛ فإن دعوى الابتداء تغيِّب التقديم ودلالته الفذَّة التي ذكرها عبد القاهر بقوله: "لم يقولوا له ذلك عليه السلام وهم يريدون أن يقر لهم أن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقر بأنه منه كان، كيف وقد أشاروا إلى الفعل بقولهم {أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا} وقال عليه السلام {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا}[39] ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: فعلتُ أو لم أفعل، فإن قلت: أو ليس إذا قال: أفعلت؟ فهو يريد أيضا أن يقرره بأن الفعل كان منه لا بأنه كان على الجملة، فأي فرق بين الحالين؟ فإنه إذا قال: أفعلت؟ فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره، وكان كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقة، وإذا قال: أأنت فعلت؟ كان قد ردد الفعل بينه وبين غيره، ولم يكن منه في نفي الفعل تردد، ولم يكن كلامه كلام من يوهم أنه لا يدري أكان الفعل أم لم يكن".[40]

وليس تقديم المسند إليه على الفعل المسند مانعًا قطعًا من إرادة المعنى الحقيقي للاستفهام أو سريانه في الجملة وإن قصد به التقرير، وهو ما اعترض به الخطيب القزويني على الجرجاني والسكاكي،[41] قال: "ذهب الشيخ عبد القاهر والسكاكي وغيرهما إلى أن قوله: {أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ}[42] من هذا الضرب، وفيه نظر لجواز أن تكون الهمزة فيه على أصلها؛ إذ ليس في السياق ما يدل على أنهم كانوا عالمين بأنه -عليه السلام- هو الذي كسر الأصنام"[43] وهذا احتمال ضعيف يبعده السياق لكنه مقصود تبعًا لا أصالةً، فالأصل هو التقرير.[44]

من المعلوم أنَّ الضمير المنفصل توكيد لا مبتدأ كيلا يُفسد جعلُهُ مبتدأً الغرضَ من أسلوب التقرير المشوبِ بمعنى الاستفهام الحقيقيِّ وطلب الجواب، ويعضد هذا اختلاف البلاغيين في قوله تعالى {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ

---

[37] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 1/ 111.

[38] الأنبياء 21/ 62.

[39] الأنبياء 21/ 63.

[40] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 1/ 113.

[41] السكاكي، *مفتاح العلوم*، 315.

[42] الأنبياء 21/ 62.

[43] محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: دار الجيل، ط3، د.ت)، 3/ 71.

[44] محمود الزين، *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح*، 99.

جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}[45] قال الزمحشري: "يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو لا أنت. وإيلاء الاسم حرف الاستفهام للإعلام بأن الإكراه ممكن مقدور عليه، وإنما الشأن في المكره من هو؟ وما هو إلا هو وحده لا يشارك فيه لأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرّون عنده إلى الإيمان، وذلك غير مستطاع للبشر".[46]

علل التفتازاني التخصيص في الآية المذكورة بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لفرط حرصه على إيمانهم كان في صورة من يظن أنه يقدر على إكراههم، فاقتضى قصر ذلك على الله تعالى،[47] ولهذا المعنى شواهد كثيرة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ}[48] وقوله سبحانه {فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا}[49] وقال السكاكي بالابتداء وأنه لا تقديم ولا تأخير، قال الخطيب القزويني: "وحمل السكاكي تقديم الاسم في هذه الآيات الثلاث على البناء على الابتداء دون تقدير التقديم والتأخير كما مر في نحو أنا ضربت فلا يفيد في تقوّي الإنكار".[50]

قول الزمخشري هذا أقرب نظرًا إلى سياق الآية؛ فإن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إيمانهم ظاهر فيه، وكم تنزل حاله صلى الله عليه وسلم منزلة من يظن أنه يهديهم أو يلزمهم بالإيمان كما في قوله تعالى: {إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ}[51] وهو من أسلوب القصر، يخاطب به من يدعي أن له شيئا زائدًا على النذارة، فهذا الموضع نظيره،[52] وهكذا القول في تقديم المسند إليه على المسند في قوله تعالى {أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ}[53] قال الزمخشري: "كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يجد ويجتهد ويكدُّ روحه في دعاء قومه، وهم لا يزيدون على دعائه إلا تصميمًا على الكفر وتماديًا في الغيّ، فأنكر عليه بقوله {أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ} إنكار تعجيب من أن يكون هو الذي يقدر على هدايتهم، وأراد أنه لا يقدر على ذلك منهم إلا هو وحده على سبيل الإلجاء والقسر كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ}"،[54] والخلاف في الآية السابقة في إعراب الضمير المنفصل وإيلائه الاستفهام ودلالة تقديمه جارٍ بعينه هنا.[55]

وقد قضت مقاصد سورة يونس والزخرف والآيات التي تقدَّمت الآيتين المذكورتين وسياق الآيتين وسباقهما باحتمال إرادة المعنى الحقيقي للاستفهام فيهما، فأصل دلالة الاستفهام هنا لم تندثر وإن تدثرت بغلبة المجاز، وبيانه أن لمح معنى الأصل يستدعي جوابًا عن السؤال المذكور، فإذا ما استحضر المخاطب الجواب عزز جوابُه المعنى المجازي الذي خرج إليه الاستفهام، وعلِم عندئذ علم اليقين أن مآل الاستفهام ومراده هو الإقرار أو التقرير بفحواه لِيُطَمْئِن قلبَه، ثم لا يجد في نفسه حرَجًا أَنَّ أقرب الناس إليه مثلًا لم يجب دعوته.

3. مراتب أدوات الاستفهام في الاستعمال

الهمزة أم الباب لتفردها بالدلالة الأوسع، فهي للتصور والتصديق معًا، ولدخولها على الجمل بأنواعها مثبتة ومنفية، ولسعة ما تدل عليه من معانٍ مجازيّة بعضها سبق ذكره وأكثرها مما تدركه المعرفة ولا تحيط به الصفة، ويقترن بالهمزة في كتب اللغة ذكر هل لما بينهما من علائق حتى إن بعض المحدَثين سوَّى بينهما في عدة مواضع، منها استخدام أم المعادلة مثلا وإن رُدَّ ذلك عليه، نعم تستخدم بعدها أم المنقطعة لا المعادلة كما في قوله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ

---

[45] يونس 10/ 99.

[46] الزمخشري، *الكشاف*، 2/ 372.

[47] مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، *المطول شرح تلخيص المفتاح* (قُم: مكتبة الداوري، د.ت)، 247.

[48] يوسف 12/ 103.

[49] الكهف 6/18.

[50] القزويني، *الإيضاح*، 73/3.

[51] فاطر 35/ 23.

[52] محمود الزين، *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح*، 101.

[53] الزخرف 40/43.

[54] الزمخشري، *الكشاف*، 4/ 253.

[55] القزويني، *الإيضاح*، 3/ 73.

تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}[56] فهذه ليست أم المعادلة بل المنقطعة المقتضية للإضراب، والمعنى: بل هل تستوي الظلمات والنور؟ والاستفهام هنا وإن قصد به نفي المساواة فإنه لا ينفي سوق الذهن وقسره ليتأمل ويتفكر في أصل المعنى الحقيقي، فيتأهب للجواب بأنهما لا يستويان، ثم ينتقل إلى المجاز فيجده قد سبق أن تقرر مثله في جوابه حين خيل إليه أنه سؤال يستدعي جوابًا، ولا أدل ولا أصرح -في تعزيز هذا السَّوق والسياق لاحتمال إرادة معنى الأصل على طريق التبع لغرض تعزيز المعنى المجازي- من نفي المساواة تصريحًا بعد سؤاله عنها سبحانه على سبيل الإنكار في قوله: {أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ}.[57]

3. 1. أوجه مراتب الدلالة في الفروق بين الهمزة وهل

اتخذت الدراسة الهمزة وهل أصلا في البحث النظري وتطبيقاته، ولم يبق سوى الوقوف على ما بين الهمزة وهل من فروق في مراتب الدلالة، فأشير هنا إلى تمايزهما في مواطن عدة:

دلالة الهمزة على التصور توجب إِتْبَاعها بأم المعادلة التي تستلزم الجواب بتعيين أحد الأمرين، واختصاص هل بالتصديق يمنع وقوع أم المعادلة بعدها، قال ابن هشام: "إذا عطفتَ بعد الهمزة بأو؛ فإن كانت همزة التسوية لم يجز قياسا، وقد أولع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا سواء كان كذا أو كذا، وهو نظير قولهم يجب أقل الأمرين من كذا أو كذا، والصواب العطف في الأول بأم وفي الثاني بالواو، وإن كانت همزة الاستفهام جاز قياسا وكان الجواب بنعم أو بلا، وذلك أنه إذا قيل: أزيد عندك أو عمرو، فالمعنى أأحدهما عندك أم لا، فإن أجبت بالتعيين صح؛ لأنه جواب وزيادة".[58]

أشار ابن هشام في خبايا كلامه هذا إلى أن التصور والتصديق أصل، وأم المعادلة ملازمة لدلالة التصور، فما إن تذكر حتى يتوارد إلى الذهن الإجابة بأحد المذكورين في السؤال، فدل هذا على أن لمح معنى الأصل لا يغيبه خروج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر قضت به القرائن أو السياق والسباق.

وأما إن كانت الهمزة للتسوية فلا تليها سوى أم المعادلة، ولا تُعَدُّ همزةَ استفهام عندئذٍ خلافًا لما سبق نقله من قولهم بأنها همزة استفهام خرجت إلى معنى التسوية، وأما إن كانت همزة استفهام فالأمران سائغانِ وإن اختلف معناها، فعند ذكر أم تكون الهمزة للتصور فيطلب تعيين أحد الأمرين في الجواب، وعند ذكر أو تكون للتصديق فيكون الجواب بنعم أو لا لإثبات أحدهما أو كليهما أو نفيه أو نفي كليهما، أما هل فلا تستعمل للمعادلة ولا تليها أم هذه بل تليها أم المنقطعة لأن جوابها لا يصح أن يكون بتعيين أحد الأمرين بل هي للتصديق[59] كما ترى في قوله تعالى {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ}[60] قال سيبويه: "وإن شئت قلت: هل تأتيني أم تحدّثني، وهل عندك برٌّ أم شعيرٌ، على كلامين. وكذلك سائر حروف الاستفهام التي ذكرنا، وعلى هذا قالوا: هل تأتينا أم هل تحدثنا، قال زفر بن الحارث:

أبا مالِكٍ هل لُمَتْنَي مذ حَضَضتَني على القتل، أم هل لامني لك لائمُ".[61]

نعم قد تليهما أو، لكن أو ليست كَأَمّ المعادلة معنًى وجوابًا، فإذا قلت: أسافر أو أقام؟ وهل حضر أو غاب؟ كان الجواب بنعم أو لا؛ فالمعنى أكان منه أحد الأمرين؟ وليس المعنى أي الأمرين كان؛ لأن معنى هذا أنه عالم بأنَّ أحدهما قد

---

[56] الرعد 16/13.

[57] التوبة 19/9.

[58] ابن هشام، *مغني اللبيب*، 63.

[59] عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر سيبويه، *الكتاب*، تح. عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ/ 1988م)، 179/3.

[60] الرعد 16/13.

[61] سيبويه، *الكتاب*، 3/ 176.

كان، وفاته التعيين، وهو إنما يكون بتوسط أم بين الطرفين، وأنى لهذا السائل أن يطلب التعيين وهو لا علم له أصلًا بوقوعهما لا منفردين ولا مجتمعين، وهكذا القول في قوله تعالى: {قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ}.[62]

ولسعة باب الهمزة واستعمالها في التصور أو التصديق جاز فيها ما لا يجوز في هل؛ فيجوز حذفها، وتدخل على النفي والشرط وأَنَّ وعلى اسمٍ بعدَه فعل، وتقع قبل حرف العطف، وتأتي للإنكار، وهذا بخلاف هل في ذلك كلِّه وإن اختصت هل بالدلالة على النفي في الاستثناء المنقطع وبدلالتها على معنى قد، وعلى الاستقبال فقط إذا وليها مضارع، ورغم أنَّ السامرائي –وهو يسرد هذه الفروق– عَدَّ هل أقوى وآكد في الاستفهام من الهمزة[63] إلا أنَّ الخصِّيصَى الأخيرة أَمَارةُ ضَعْفِ هَلْ وقوةِ الهمزةِ، ويكثر السؤال بالهمزة عما تظن وقوعه كما قال ابن الدهان،[64] أما هل فلا يترجح لديك عند استعمالك لها نفي ولا إثبات وإن استعملت بكثرة للسؤال عما يتوقع أن يكون جوابه بالنفي.

3. 2. أوجه مراتب الدلالة في الفروق بين أنَّى ونظائرها، وماذا وقرينتها

هذا؛ وأما باقي أدوات الاستفهام المتقاطعة في بعض دلالاتها على نحو يجعلها على مراتب دلالية متفاوتة، فأهمها اثنتان:

الأولى: أَنَّى، وتأتي بمعنى كيف أو من أين أو متى، لكنها ليست مرادفة لأحدها لأنها أعمُّ وأشمل وأوسع وأقوى في الاستفهام منها جميعًا، فقد تحمل معنى مشتركًا أو تحتمل عدة معانٍ في سياق واحد وإن لم ترد للاستفهام كما في قوله تعالى {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ}[65] وإن قضت الاستعارة المكنية في كلمة الحرث أنَّ حمل معنى من أين أو كيف على الإتيان في الدبر ممتنع لأنه ليس موضع الحرث، فكل معانيها سائغة هنا، والمعنى أن للزوج أن يأتي زوجته من أين وكيف ومتى شاء ما دام ذلك في موضع الحرث؛ فالغرض من العدول إلى أنى توسيع المعنى وزيادته، فبدلا من أن يكرر عدة تعبيرات لإفادة هذه المعاني جميعها جمَعها بلفظ واحد[66]، فهي ليست بمعنى كيف ثم عدل عن معناها الأصلي إلى معنى من أين أو متى شاء، بل هي لفظ مشترك بين هذه المعاني، والسياق والقرائن حكَم، وأيًّا كانت الدلالة المقصود فالعدول عن الدلالة المباشرة التي اقتضتها كيف أو من أين أو متى شاء لا ينفي الإشارة إليها لا سيما أنَّ لفظ أنَّى يحتملها جميعًا، وجواز إرادة معانيها كلها على القول بعموم المجمل يعضده الخلاف الفقهي بناء على تفسير الأداة في الآية المذكورة.

الثانية: ماذا، وهي قرينة ما الاستفهامية إلا أنَّ بينهما فروقًا دلالية أدت إلى اختلاف مواضع الاستعمال، وأجلاها أنَّ الزيادة في المبنى زيادة في المعنى، فتضمنت ماذا قوة وتأكيدًا ومبالغة في الاستفهام ليست في ما، وهذا أبينُ من أن يبيَّن في دلالة هاتين الآيتين {قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا}[67] {قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (34) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ}.[68] وفي كلتا الآيتين يكاد معنى الأصل للاستفهام يزاحم المعنى المجازي الذي حملته إياه القرائن، فكلا المتحدِّثين يطلب من مخاطبَه أن يجعل من نفسه حكَمًا ويقوم مقام المخاطِب ليدلي بدلوه فيما ينبغي أن يفعل في حال كهذه.

ومن الفروق الدلالية أنَّ "ذا" تفيد التنصيص على الاستفهام، ولو حذفت لاحتمل المعنى الاستفهام والموصولية كما في قوله تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ}[69] وإن لمح معنى الأصل هنا

---

[62] الشعراء 26/ 72، 73.

[63] فاضل صالح السامرائي، *معاني النحو* (الأردن: دار الفكر، 2000م)، 4/242-252.

[64] أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، بيروت: دار المعرفة، 1376هـ/ 1957م)، 4/ 433.

[65] البقرة 223/2.

[66] السامرائي، *معاني النحو*، 255/4.

[67] يوسف 65/12.

[68] الشعراء 26/ 34، 35.

[69] لقمان 11/31.

ليقوَى حتى لكأنه مراد من الآية؛ لِيَحْمِلَ الجوابُ المخاطَب المنكرَ والشاكَّ والمشكِّك والمؤمِنَ أيضًا على البحث ثم الإقرار بالعجز والتسليم للخالق بأن من يَخْلق هو وحده الإله، ومن يُخلق ولا يخلق يستحيل أن يكون إلهًا كما قال سبحانه {أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ}.[70]

وفي هذا السياق تذكر ما لغير العاقل بنوعيها الموصولية والاستفهامية، فما يقال في إحدى الحالتين يجري على الأخرى، وما يذكر من أمثلة وشواهد لإحداهما يصدق بالأخرى في هذا الباب أي الإشارة إلى أصل المعنى عند التجوز بها للحديث عن العاقل أو عمن من شأنه أن يكون مصدر المعرفة والعلم وجميع الفضائل، وتلك قضية أخرى يوحي هذا البحث أنها جديرة ببحث مستقل، وتشمل دراسة مستوعبة للأسماء الموصولة ودلالاتها الأم واستعمالها في غير ما وضعت له، ولمح معنى الأصل لغرض ومعنى ومقصد حسَّن لدى المتكلم العدول عن الأصل، وليتضح المقال بالمثال أشير هنا إلى أن كلتا الأداتين رغم أنهما لغير العاقل إلا أن التجوز بإحداهما عن العاقل أو عمن كان يجب أن يكون عاقلًا أو مصدرًا للعلم لا تنتفي معه الإشارة إلى معنى الأصل، ويكون العدول عن من إلى ما أو ماذا لمقاصد اقتضاها السياق، وأبرزها هو ذاك الذي تشير إليه دلالة وضعها لغير العاقل في مقام يقتضي أن يكون المقصود بها إلهًا أو آلهة، وهذا أجلى ما يكون في كل من قوله تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ}[71] وقوله سبحانه في هذه الآيات الواردة في السياق ذاته: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ}[72] ولهذه الآيات أشباه ونظائر في أكثر من عشرين موضعًا في القرآن الكريم.

نتائج الدراسة:

الدلالات المجازية لأدوات الاستفهام أوسع من أن تحصر بمواضع أتتْ على ذكرها كتب اللغة والبلاغة والنحو، ففي ثنايا النصوص دلالات أخرى فائقة رائقة، تُدْركها المعرفة ولا تحيط بها الصفة.

إن توجيه بعض أدوات الاستفهام وغيرها لدى بعض المفسرين رهنٌ أو محكومٌ بالمذاهب الفكرية والعقائدية، هذا بينما يُلحظ أن في القرائن والسياق والسباق والمقام ما يفنِّد تلك التأويلات.

والاستفهامُ عمدةٌ في أنواع الطلب، وهو ما جعله يقوم مقام تلك الأنواع كلها بما يحمله من دلالات مجازية تفيد الأمر والنهي والتمني وغيرها من أنواع الطلب ناهيك عن إشرابها معنى الاستفهام وقيامه بها، وهذا التفرد في أبواب الطلب يوحي بضرورة البحث الأسلوبي المقارِن للنصوص من أجل استنباط مراتب دلالاتها في المعاني المشتركة بين أداتين، وتحديد الفروق بينها، واستكشاف أسرار اللجوء إلى الاستفهام للدلالة على الأمر أو النهي أو التمني مثلًا دون استعمال الصيغ الخاصة بأَضْرُبِ الطلبِ هذه.

وبعد التأمل في هذا كله تعقد مقارنة بين معنى الأصل والمعنى المجازي الذي خرج إليه الاستفهام، فيتجلى للناظر بموضوعية أن التجوز لا يجتث معنى الأصل اجتثاثًا، ولا تناقض أو تضاد في حمل الأداة للمعنيين، أحدهما على سبيل القصد والأصالة، وهو المعنى المجازي، والآخر على سبيل التبع، وهو المعنى الحقيقي، بل إن الإلماع بمعنى الأصل ليوحي ويعضد المعنى المجازي بوجهٍ سائغ يستحسنه المخاطب، ثم لا يجد غضاضة في الانتقال منه إلى المعنى المجازي.

[70] النحل 17/16.

[71] الكافرون 2/109، 3.

[72] الشعراء 69/26، 70.

المصادر

ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد بن محمد. *التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ/1983م.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تح. محمد عبد الرحمن المرعشلي. 5 مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418ه/ 1997م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك أبو عيسى. *سنن الترمذي*. تح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

التفتازاني، مسعود بن عمر سعد الدين. *المطول شرح تلخيص المفتاح*. قُم: مكتبة الداوري، د.ت.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. *دلائل الإعجاز في علم المعاني*. تح: محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط3، 1413هـ /1992م.

ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي البغدادي. *التذكرة الحمدونية*. بيروت: دار صادر، 1417هـ/ 1997م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، *البرهان في علوم القرآن*. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 مجلدات. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ/ 1957م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407ه/1986م.

الزين، محمود. *شرح الآيات القرآنية في كتاب الإيضاح*. القاهرة: جامعة الأزهر، رسالة ماجستير، 1986م.

السامرائي، فاضل صالح السامرائي. *معاني النحو*. 4 مجلدات. الأردن: دار الفكر، 2000م.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب الخوارزمي الحنفي. *مفتاح العلوم*. تح. نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م.

ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي. *قواطع الأدلة في الأصول*. تح. محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1999م.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي. *الكتاب*. تح. عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988م.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل. *شرح الفوائد الغياثية من علمي المعاني والبيان*. بيروت: المكتبة الكلية، دار الطباعة العامرة، 1896م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي. *التحرير والتنوير/تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*. 30 مجلدًا. تونس: الدار التونسية للنشر، ط6، 1985م.

ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد. *ضرائر الشعر*. تح. السيد إبراهيم محمد. بيروت: دار الأندلس، 1980م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. *المستصفى*. محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1413ه/1993م.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر أبو المعالي جلال الدين. *الإيضاح في علوم البلاغة*. تح. محمد عبد المنعم خفاجي. بيروت: دار الجيل، ط3، د.ت.

القِنَّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان الحسيني البخاري. *أبجد العلوم*. بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ/ 2002م.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد. *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تح. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. دمشق: دار الفكر، ط6، 1985م.

Kaynakça

Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.

Cürcânî, Abdülkâhir el-Cürcânî. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

İbn Asfûr, Alî b. Mü'min b. Muhammed el-Hadramî el-İşbîlî. *Zarâirü'ş-Şi'r*. thk. es-Seyyid İbrâhîm Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 6. bs., 1985.

İbn Emîr el-Hâc, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrir ve't-Tehbir 'alâ Tahrîri'l-Kemâl b. el-Hümâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed el-Mervazî et-Temîmî. *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999.

İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan el-Bağdâdî. *et-Tezkire el-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1997.

İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf. *Mugnî'l-Lebîb 'an Kutubi'l-A'ârîb.* thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Alî Hamdullah. Şam: Dâru'l-Fikr, 6. bs., 1985.

Kannevcî, Muhammed Sıddîk Hasan Hân el-Kannevcî. *Ebcetü'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1423/2002.

Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh li-Muḫtaṣarî Telḫîsi'l-Miftâh*. thk. Muhammed Abdü'l-Mün'im Haffâcî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 3. bs., ts.

Samurrâ'î, Fâzıl Sâlih. *Me'ânî'n-Nahv*. 4 Cilt. Amman: Dâru'l-Fikr, 2000.

Sekkâkî, Yûsuf b. Muhammed b. Ebû Bekir Ebû Ya'kūb es-SeKKâkî. *Miftâhu'l-'Ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs., 1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. bs., 1408/1988.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi b. Mustafa İsâmüddîn. *Şerhu'l-Fevâ'idi'l-Gıyâsiyye fî 'İlmeyyi'l-Meânî ve'l-Beyân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Külliyye, Dârü't-Tıbâa el-'Âmire, 1896.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahruddîn Ömer b. Burhânuddîn. *el-Mutavval fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Kum: Mektebetü'd-Dâverî, ts.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. bs., 1986.

Zerkâşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdir. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 1376/1957.

Zeyn, Mahmûd Ahmed. *Şerhu'l-Âyâti'l-Kur'âniyye fî Kitâbi'l-İzâh*. Kahire: el-Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | **Volume: 2** **Sayı** | العدد | **Issue: 2** **Haziran** | حزيران | **June 2025**

Arap Şiirinde Kuveyk Nehri: Adlandırılması ve Anlamsal Yönleri
نهر قويق في الشعر العربي تسميته ودلالاته
The Quwaik River in Arabic Poetry: Its Name and Symbolic Meanings

Feras RIHAWI

Öğr. Gör., Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. Kahramanmaraş, Türkiye.

Instructor, Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Islamic Sciences. Kahramanmaraş, Turkey.

E-mail: rihawifiras@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7929-5715

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | **Article Information**

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	06.04.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	28.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | **Cite as**

Rihawi, Feras. "نهر قويق في الشعر العربي تسميته ودلالاته". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 99-122.

İntihal | الانتحال | **Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Feras RIHAWI).

Yayıncı | الناشر | **Published by**

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | **License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Arap Şiirinde Kuveyk Nehri: Adlandırılması ve Anlamsal Yönleri

Öz: Bu çalışma, Arap edebiyatında nehirlerin rolünü ele almakta ve özellikle Halep şehrinin en bilinen nehirlerinden biri olan Kuveyk Nehri'ni, dilsel ve sembolik anlamları bakımından şiirsel ve estetik bir örnek olarak incelemektedir. Bu ilgi, nehirlerin sadece doğal unsurlar olmaktan öte, kültürel ve şiirsel semboller hâline gelmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Nehirler saflık, süreklilik ve yenilenme gibi anlamlar taşıyarak şiirlerde hasret, ölümsüzlük ve aidiyet gibi temaları temsil ederler. Araştırmanın problemi, Kuveyk Nehri'nin özellikle Halep bağlamında Arap şiirinde neden bu kadar yoğun yer bulduğunu anlamak ve sıradan bir su yolu olarak değil, şiirsel ve ruhani bir sembole nasıl dönüştüğünü ortaya koymaktır. Araştırmanın amacı, "nehir" kelimesinin Arapçadaki dilsel kökenini incelemek, "Kuveyk" isminin anlamlarını analiz etmek ve bu nehrin özellikle tasavvufi, vatanî ve duygusal şiirlerde nasıl kullanıldığını ortaya koymaktır. Çalışmada betimleyici ve analitik yöntem izlenmiş; Kuveyk Nehri'ne atıfta bulunan şiir örnekleri incelenmiştir. Nehrin berrak suyu, serinliği ve akış düzeni, şairlere ilham vererek onu mecaz, teşbih ve cinas gibi söz sanatlarıyla canlı, arınmışlık ve huzur sembolü hâline getirmiştir. Araştırma iki ana bölümden oluşmaktadır: birincisi nehrin genel olarak Arap dilinde ve şiirindeki anlamı, ikincisi ise Kuveyk Nehri'nin özel olarak ismi ve şiirsel betimlemeleri üzerinedir. Sonuç olarak, Kuveyk Nehri, doğayla ruh arasında kurulan bağın şiirsel bir sembolü olarak görülmüş ve hayal gücünde özel bir yere sahip olmuştur.
Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Nehirler, Kuveyk Nehri, Halep, Sembol, Dilsel Anlam.

نهر قويق في الشعر العربي تسميته ودلالاته

ملخص: يتناول هذا البحث موضوع الأنهار في الأدب العربي، مركزًا على نهر قُوَيْق على أنه نموذج شعري وجمالي غني بالدلالات اللغوية والرمزية، وقد جاء هذا الاهتمام نتيجة لما تحمله الأنهار من أهمية حضارية وجمالية وروحانية، إذ لم تَعد مجرد عناصر طبيعية بل تحولت إلى رموز ثقافية وشعرية عميقة، تمثل صفاءً واستمراريةً وتجددًا، وتتجلى في القصائد بوصفها رموزًا للحنين والخلود والانتماء. وتتمثل إشكالية البحث في محاولة فهم سرّ الحضور المكثّف لنهر قُوَيْق في الشعر العربي، لا سيما في البيئة الحلبية، واستكشاف البعد الذي من خلاله تحوّل هذا النهر من كونه مجرى مائيًا بسيطًا إلى رمز شعري وروحي يتجاوز وجوده الفيزيائي، ويهدف البحث إلى دراسة المدلول اللغوي لكلمة "نهر" في اللغة العربية عمومًا، وتحليل اسم "قُوَيْق" ودلالاته خصوصًا، مع تتبع توظيف النهر في النصوص الشعرية، خاصة في سياقاته الصوفية والوطنية والوجدانية، بالإضافة إلى بيان أثر النهر الجمالي والنفسي في تشكيل الصور الفنية لدى الشعراء، وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، مستفيدًا من الشواهد الشعرية التي ورد فيها ذكر نهر قويق، ومن خلال تحليل النصوص، يتبين كيف أن صفاء مياهه، وبرودتها، واتساق جريانه، جعلت منه مصدر إلهام شعري استُثمر عبر صور بيانية مثل الاستعارة والتشبيه والجناس، ليبدو كائنًا حيًا يرمز للطهر والسكينة والخلود. وقد قُسّم البحث إلى مطلبين: الأول عن مدلول النهر في اللغة وحضوره الشعري العام، والثاني عن نهر قويق خاصة، من حيث اسمه ودلالته الشعرية والوصفية. وتخلص الدراسة إلى أن نهر قويق مثّل في الوجدان الشعري رمزًا للطبيعة المتماهية مع الروح، وعنوانًا للجمال والإلهام، ما يجعله نموذجًا فريدًا لحضور المكان في التخييل الشعري العربي.
الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الأنهار، نهر قُوَيْق، حلب، الرمز، الدلالة اللغوية.

The Quwaik River in Arabic Poetry: Its Name and Symbolic Meanings

Abstract: This study explores the of rivers in Arabic literature, focusing particularly on the Quwaik River—one of the most renowned rivers in the city of Aleppo—as a poetic and aesthetic symbol rich in linguistic and symbolic meanings. The attention given to this subject stems from the fact that rivers have transcended their natural status to become cultural and poetic symbols representing purity, continuity, and renewal. Rivers in Arabic poetry, are often associated with themes such as longing, immortality, and belonging. The main research problem lies in understanding the intense presence of the Quwaik River in Arabic poetry, especially in the context of Aleppo, and investigating how this river transformed from a simple watercourse into a symbolic and spiritual entity in poetic imagination. The research aims to examine the linguistic meaning of the word “river” in Arabic, analyze the name “Quwaik” and its connotations, and trace the river’s usage in poetic texts—especially in mystical, patriotic, and emotional contexts. The study adopts a descriptive and analytical methodology, relying on poetic evidence mentioning the Quwaik River. The clarity of its water, its coolness, and the harmony of its flow provided a source of inspiration for poets, who employed rhetorical devices such as metaphor, simile, and paronomasia to depict the river as a living being symbolizing purity, peace, and eternity. The research is divided into two main sections: the first addresses the general meaning of rivers in Arabic language and poetry, while the second focuses specifically on the Quwaik River—its name, linguistic interpretation, and poetic imagery. Ultimately, the study concludes that the Quwaik River has become a poetic symbol of the fusion between nature and the soul, occupying a unique place in the poetic imagination and exemplifying the centrality of nature in Arabic literary expression.
Keywords: Arabic Literature, Rivers, Quwaik River, Aleppo, Symbol, Linguistic Meaning.

مدخل

وعد الله تعالى عباده المؤمنين بدخول الجنة، ينعمون بجمالها ويبتهجون بحسنها ويقيمون في ظلها وينالون فيها كل ما تشتهيه أنفسهم وتقر به أعينهم، ثوابًا من الله تعالى بسبب ما قاموا به من أفعال طيبة وأعمال صالحة قدموا فيها أموالهم وأرواحهم ووقتهم وأهواءهم رخيصة في سبيل الله، وتعدُّ أنهار الجنة جزءًا لا يتجزَّأُ منها، وقد تكرر ذكر الأنهار في القرآن في عدة مواضع، ففي هذه الآية يخبرنا الله تبارك وتعالى بأن الجنة تجري من تحتها الأنهار: {وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَناتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}.[1]

ومن المعلوم أن أولى ضروريات الحياة للإنسان هي المسكن والمكان الذي يقطنه، وأجمل الأماكن وأكثرها كمالًا تلك التي تتزين بالنباتات والأشجار، وتكتمل روعتها حين تتدفق الأنهار تحت قصورها، مما يزيدها بهاءً وبهجة. وهكذا يتجلى أن ارتباط الجنات بجريان الأنهار من تحتها ليس مجرد وصف، بل هو تعبير عن شكل من أشكال النعيم والسعادة التي أعدها الله لعباده الصالحين.

ولقد وردت مادة "نهر" في القرآن "54" مرة، ثلاثة منها في حالة الإفراد وما تبقى في حالة الجمع تحت مسمى "أنهار".[2] ولو لم يكن للأنهار هذا التأثير في قلوب الناس لما كان هذا التشويق من رب العزة جل وعلا لقلوب المؤمنين إلى الجنة، لذلك نرى الشعراء يتغنون بأنهار بلادهم ويشتاقون رشفة من معين مائها، ويَحِنّون لِقطرة من سلسبيل انسكابها، وعند الرجوع إلى "موسوعة الشعر العربي" واستقصاء مفردات "النهر والأنهار والأنهر" يُلاحَظ بروزُ هذه الألفاظ بشكل لافت في قصائد الشعراء، ولا سيما في الشعر الذي جاء بعد الإسلام، حيث ازدهر في العصر العباسي وما تلاه من عصور في البيئات الحضرية الشرقية، وكذلك في شعراء البيئة الأندلسية في العدوة المغربية، إذ تجلت في هذه البيئات مظاهر الطبيعة بأبهى صورها الجمالية، مما أثار في النفس مُتعًا شتى، حتى بدت وكأنها قطعة من الجنة على الأرض، وقد احتل نهر "قويق" في شعر وصف حلب صدارة جعلت منه نهرا مقدسا عند بعض الشعراء، حيث جاء على ذكره جَمْعٌ كبيرٌ من شعراء وصّافي حلب.

ولِفهم مكانة النهر في الأدب العربي والاطلاع على الدرجة السامية لنهر قويق في قلوب سكان حلب لا سيما منهم الشعراء؛ وللوصول إلى سبب تسميته بهذا الاسم؛ وشعره الوصفي جاءت هذه الدراسة بعنوان "**نهر قويق في الشعر العربي تسميته ودلالاته**" لِتجيبَ عن ذلك.

وقد شُغف الأدباء العرب بالأنهار شغفا عجيبا؛ لا سيما بعد الفتوحات الغربية التي كانت نافذة لهم على بلاد الأندلس الخضراء، ليصنفوا فيها المصنفات ويدرجوها في آثارهم ومجلداتهم الضخمة، ولقد أفاد الباحث منها ومن بعض الدراسات التي بحثت ودققت في موضوع الماء عامة والأنهار بشكل خاص؛ ومن أهمها:

- "الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي" بأجزائه الأربعة، للأستاذ محمد بن عبد العزيز بنعبد الله، (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996).
- "رمزية الماء في الشعر العربي الحديث، علي محمود طه أنموذجا"، للكاتبة سامية يحياوي، وضحَتْ فيها أبعاد المشهد المائي عند علي طه، وبينَتْ أن للماء حيّزا حركيا وساكنا وعاطفيا، حيث اندمج الشاعر في الماء وتحلل في قطراته وأمواجه.
- "من حديث الماء في الأدب العربي"، لجميل سعيد، والذي تناول الماء من زاوية العطش، والمفاضلة بينها وبين زاوية الجوع، حيث تشتد أهميته عند أهل الصحراء لتأثرهم ببيئتهم.

[1] البقرة 25/2.

[2] عبد الله جلغوم، *المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم* (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2015)، 1347/2-1348.

- "مفردات الماء في الشعر العباسي"، علي غانم فلحي الفنداوي، حيث تكلم في رسالته عن المطر والسحاب والأنهار والبحار والبرك ومفرداتها، ثم خصص قسما للدراسة الفنية واللغوية لهذه الألفاظ.
- "نهر القويق وأثره الحضاري على مدينة حلب من خلال ما أوردته مصادر البلدانيين العرب والمسلمين من القرن الثاني حتى نهاية الثامن للهجرة/الثامن حتى الرابع عشر للميلاد"، د. قيس فتحي أحمد الجحيشي، وكانت هذه الدراسة جمعا للأشعار التي وردت في نهر قويق، لكن دون دراسة وصفية ودلالية لها، فالباحث قد جمع الشواهد تحت بند "ما قيل في الشعر في نهر قويق".

وللوصول إلى مدلولات اسم قويق اللغوي ودراسة ما ورد في الشعر العربي من وصف لهذا النهر؛ كان لا بد من اعتماد **المنهج التحليلي** في تناول النّصوص وتحليلها.

وحتى ينتظم البحث جاء على مطلبين:

المطلب الأول: المدلول اللغوي للنهر وحضوره في الوصف الشعري

المطلب الثاني: نهر قويق (المدلول اللغوي والشعر الوصفي)

1. المدلول اللغوي للنهر وحضوره في الوصف الشعري

يُعد النهر من الألفاظ التي تحمل دلالات غنية في اللغة العربية، إذ تقترن بالفيض والعطاء والتدفّق، وقد حظي بحضور بارز في الوصف الشعري، حيث استُحضر رمزا للطهر والجمال والانسياب الوجداني في مختلف السياقات الفنية والوجدانية.

1.1. المدلول اللغوي للنهر

النهر في اللغة العربية يحمل دلالات متعددة تتراوح بين المعاني الحسية والرمزية، فهو يشير إلى مجرى الماء الجاري بشكل طبيعي، ولكنه يتعدى ذلك ليكون رمزًا للخصب والتجدد والاستمرارية.

1.1.1. مدلوله لغويا ووجه الشبه بينه وبين النهار

- نهر: قيل في هذه اللفظة لغتان: النَّهَرُ والنَّهْر؛ بفتح الهاء وتسكينها، والجمع: نُهُرٌ وأَنْهار. واستَنْهر النَّهْرُ، أي: أخذ لمجراه مَوْضِعاً مكيناً. والمَنْهَر: مَوْضِعُ النَّهْر يَحْتفُره الماءُ.[3] وقوله: "ما أنهرَ الدَّمَ" أي: ما أَسَالَهُ وصبَّه بمرَّةٍ كصبِّ النَّهرِ،[4] وَكُلُّ كَثِيرٍ جَرَى فَقَدَ (نَهَرَ) وَ (اسْتَنْهَرَ)،[5] ونهرَ الأرضَ: شقَّها.[6]
- ولو تساءلنا عن **العلاقة بين لفظي نهر ونهار**؛ لوجدنا أن من معاني النهار في المدلول اللغوي الفترة الممتدة من طلوع الفجر حتى غروب الشمس، حيث تسطع الشمس وتنشر ضياءها باتساع وشمول،[7] وقد وُصف النهار بكونه "نهِرًا"، أي مشرقًا ومضيئًا، مما يجعله يشترك مع النهر في عدة خصائص، مثل النور والوضوح والبياض، إضافة إلى الاتساع والجريان والتجدد والحيوية، وكما أن الزمن لا يتوقف ويستمر في الجريان، فإن ماء النهر كذلك يظل متدفقًا بلا انقطاع، وعلاوة على ذلك، يتميّز النهار بإشراقه الناصع؛ الذي يشبه لون العنب الأبيض، حيث يضفي عليه حلاوة في الطعم وسلاسة في المذاق، كما أن للنهار في الثقافة العربية دلالة إيجابية مستحبة.

1.1.2. دلالاته الرمزية في اللغة الأدبية

ومن خلال عملية الإحصاء التي يجريها المطلع على تراث الأدباء لكلمة نهر؛ فإنه يتوصل إلى أن النهر يشغل مكانة بارزة في لغة الشاعر التصويرية، حيث يحمل عنده دلالات متعددة ويتجلى في سياقات متنوعة، فهو يُمثل:

- مصدرًا للخصب والنماء والارتواء.

---

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تحق: مهدي المخزومي وآخرون (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 44/4.

[4] القاضي عياض، *مشارق الأنوار على صحاح الآثار* (دمشق: دار الكمال المتحدة، 2016)، 148/2.

[5] زين الدين أبو بكر الرازي، *مختار الصحاح*، تحق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 320.

[6] أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصر* (بيروت: عالم الكتب، 2008)، 2292/3.

[7] ابن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 303/4.

- كما يرمز إلى الحياة والحيوية والنشاط والعطاء.
- وفي المقابل، قد يظهر أحيانًا على أنه رمز للاغتراب والاستلاب والمعاناة والحزن.
- ويرمز أحيانا إلى الاستمرارية، والتناقض بين الهدوء والقوة (السكون والفيضان).[8]

1.2. حضور النهر في الشعر العربي

كان للبيئة النهرية تأثير عميق في شعر الجاهليين، خاصة في تشبيهاتهم للكرم بالنهر الفياض، بل إن بعض الكرماء وُصفوا بأنهم أكثر سخاءً وعطاءً من الأنهار، كما انعكس أثر هذه البيئة في وصفهم لما يحيط بها من خصوبة وجمال طبيعي أخّاذ، وربطوا بين هذه المَشاهد ومَحبوباتهم، فجاءت ألفاظ مثل النهر، والفيض، والماء، وكانت البلدان القريبة من مجاري المياه بارزة في أشعارهم.

وقد تجلّى هذا التأثير في استخدام الشعراء للألفاظ الدالة على البيئة النهرية وما يرتبط بها، حيث كرروا ذكر الماء ومصادره، سواء أكان في التشبيه؛ أم في الصور الشعرية التي تعبّر عن خصائصه، وكان لهذا الاستخدام بعدٌ جمالي، إذ اعتمدوا على التشابه في الشكل بين مختلف موارد المياه من حيث الطول والاتساع والغاية.[9]

ونادراً ما نجد شاعرًا عربيًا لم يوظف النهر في أشعاره، سواء في وصف جماله، أو باعتباره رمزًا للحياة الهانئة والعيش الرغيد، أو بوصفه موطنًا يجسّد الوطن بأسره.

ووصفوا ممدوحهم بالنهر كناية عن تدفقه وغزارة مياهه، وفي ذلك يقول النابغة في مدح النعمان ابن المنذر:

فَما الفُراتُ إِذا هَبَّ الرِياحُ لَهُ ... تَرمي أَواذِيُّهُ العِبرَينِ بِالزَبَدِ

يَمُدُّهُ كُلُّ وادٍ مُترَعٍ لَجِبٍ ... فيهِ رِكامٌ مِنَ اليَنبوتِ وَالخَضَدِ

يَوماً بِأَجوَدَ مِنهُ سَيبَ نافِلَةٍ ... وَلا يَحولُ عَطاءُ اليَومِ دونَ غَدِ[10]

يسعى النابغة إلى المبالغة في تصوير كرم النعمان، فشبّهه بالفرات وقت فيضانه، حين يجلب الطَّمْيِ[11] والنبات، في دلالة على العطاء الواسع، لكنه يتجاوز هذا التشبيه ليجعل النعمان أعلى منزلة من الفرات، إذ إن عطاء الفرات موسمي، أما عطاء النعمان فدائم لا ينقطع ويُعد هذا التصعيد في التشبيه ثم تجاوزه أسلوبًا فنيًا بارعًا يُعزّز من مكانة المشبَّه به ويقوّي الصورة الشعرية.[12]

وقد أبدع الشعر الأندلسي في تصوير فتنة الأنهار وسحر العيش بقربها، حيث عبّر ابن خفاجة عن ذلك بأرقى الأبيات قائلاً:

يا أهلَ أندلسٍ للَّهِ دَرُّكُمُ ... ماءٌ وَظِلٌّ وَأَنهارٌ وَأَشجارُ

ما جَنَّةُ الخلدِ إِلّا في دياركُمُ ... وَلَو تخيَّرتُ هَذا كنتُ أَختارُ[13]

أما ابن زهر الإشبيلي، فقد عبّر عن رؤيته الساحرة للنهر في موشحه الشهير "ما للمولّه"، حيث يقول:

هَل تُستَعادُ أَيّامُنا بِالخَليج وَلَيالينا ... إِذ يستَفادُ مِنَ النَسيم الأَريجُ مِسكُ دارينا

---

[8] رسول بلاوي، "رمزية مفردة النهر وإنتاجها الدلالي في مجموعة عكاز الرياح للشاعر محمد البريكي" *مجلة التواصلية* 15 (2019)، 103.

[9] محمود الدرمكي، *البيئة البحرية والنهرية في الشعر الجاهلي* (سلطنة عمان: جامعة نزوى، رسالة ماجستير، 2016) 45.

[10] النابغة الذبياني، *ديوان النابغة الذبياني*، شرح: حنا نصر الحتي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1991)، 58.

[11] الطين يحملهُ السَّيْل ويستقر على الأَرْض رطبا أَو يَابسا. *المعجم الوسيط*، 567/2.

[12] محمد أحمد قاسم وآخرون، *علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني* (طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003)، 181.

[13] شهاب الدين المقري التلمساني، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تحق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1997)، 680/1.

نَهرٌ أَظَلَّهُ دوحٌ عَلَيهِ أَنيقٌ مورِقُ الأَفنان وَالماءُ يَجري وَعائِمٌ وَغَريقٌ مِن جَنى الرَيحان[14]

يتجلى في هذه الأبيات الشغف بجمال الأنهار والطبيعة المحيطة بها، حيث أصبحت رمزاً للحياة الرغيدة والجمال الأخاذ الذي لا يُقاوَم.[15]

ولقد طرأ على مصطلح النهر تحوير وتغيير واستخدم في الأدب الصوفي في معان أخرى، حيث تجلى بوصفه رمزًا للتحولات الروحية والطهر الإلهي، فالصوفية رأوا في تدفق الماء واستمرارية جريانه صورة لحركة الروح في سعيها نحو الكمال، كما مثَّل لهم النهر وسيلةً للتعبير عن الفيض الإلهي والنور الرباني الذي يفيض على القلوب الصافية، ليطهرها من أدران الماديات.

في التصوف، لم يكن النهر مجرد عنصر طبيعي، بل أصبح استعارة روحية تحمل معاني التجلي الإلهي والتدفق المعرفي، فقد رأى الصوفية في جريان النهر صورة للفيض الإلهي المستمر، حيث الماء رمز للمعرفة الإلهية التي تنساب في قلوب العارفين، تطهرهم وتروي عطش أرواحهم للحق، كما أن استمرارية تدفقه ترمز إلى دوام العطاء الإلهي وتجدد الإشراقات الروحية، التي تهطل على السالكين في طريقهم إلى الله.

تتنوع مفردات النهر في الخطاب الصوفي، حيث تتخذ دلالات رمزية تعبّر عن مختلف أحوال السالكين في رحلتهم الروحية، فالدنيا في نظرهم نهرٌ جارٍ، يمضي بلا توقف نحو الآخرة، يجرف معه كل ما هو زائل، في حين أن "نهر الدنيا" يمثل ملذاتها الفانية التي لا تدوم،[16] كما نجد لديهم "نهر البلوى"، وهو رمز للابتلاءات والاختبارات التي تعترض طريق العارفين، فتُصفّي أرواحهم وتهذب نفوسهم.

وقد وظّف العديد من شعراء الصوفية صورة النهر في قصائدهم للتعبير عن رحلتهم الروحية ومعرفتهم العرفانية، يقول عبد الغني النابلسي في ديوانه:

نَهرُ القضاءِ بِما يَختارُ خالِقُنا وما يُريدُ هو الجاري إلى الأبدِ

عليه طاحُونةُ الأفلاكِ دائرةٌ وقُطبها قطبُ سرِّ الواحدِ الأحدِ[17]

نهر القضاء الذي يسير وفق ما يختاره خالقنا، وما يريده سبحانه، هو نهرٌ لا يتوقف، مستمر في الجريان إلى الأبد، حيث تدور طاحونة الأفلاك حوله بلا انقطاع، وقطب هذا الكون هو سرّ الواحد الأحد، الذي لا يحيط به إدراك.

وفي تشبيه الجريان بالنهر صورة شعرية قوية تعبر عن استمرار الحياة في مسار ثابت، لا يوقفه شيء، وهو رمز لاستمرارية الجريان الذي لا يعرف التوقف أو الانقطاع.

ففي الشعر الصوفي يمكن أن يُستخدم تشبيه النهر للإشارة إلى الفيض الإلهي المستمر، أو حتى إلى السعي الروحي الذي لا ينقطع نحو الحقيقة الإلهية، وفي الربط بين الجريان والنهر في هذا السياق تعزيز للفكرة العميقة التي تدور حول التدفق المستمر والمتواصل، سواء على المستوى الزمني أو الروحي.

من خلال هذه الصور نرى أنه قد طرأ على مصطلح "النهر" في الأدب الصوفي تحوّل رمزي، حيث لم يعد مجرد عنصر طبيعي، بل أصبح رمزًا للتجليات الإلهية والفيض الروحي، فرأى الصوفية في جريانه المستمر صورة لحركة الروح وسعيها نحو الكمال، وفي مياهه رمزًا للمعرفة الإلهية التي تطهّر القلب وتُنعش الروح.

---

[14] المقري، *نفح الطيب*، 9/7.

[15] عبود عطية، "الأنهار"، *القافلة* (الوصول 02.04.2025).

[16] سعاد الحكيم، *المعجم الصوفي* (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981)، 1072.

[17] المقري، *نفح الطيب*، 680/1.

وبذلك مثّل النهر الدنيا الجارية نحو الفناء، أو نهر البلوى الذي يُصفّي النفوس، أو نهر القضاء الذي يجري بإرادة الله دون انقطاع، وتدور حوله الأفلاك.

2. نهر قويق (دراسة لغوية ودلالية وصفية)

نهر قويق، أحد الأنهار الشهيرة في مدينة حلب، يمثل موضوعًا غنيًا للدراسة اللغوية والدلالية والوصفية في الأدب العربي، فهو يحمل في طياته رمزية ثقافية وروحانية عميقة، ويتجسد في الشعر كمصدر للجمال والإلهام.

2.1. أصل التسمية والدلالات اللغوية

بعد الاطلاع على أبرز أسباب تسميات نهر قويق بهذا الاسم ووفقًا للمصادر المذكورة يجد الباحث أن اشتقاقه يمكن أن يكون:

- **نسبة لمُنشِئ مجراه**

تاريخ نهر قويق يعود إلى فترة ما قبل القرن الرابع للهجرة، حيث يُقال إن رجلاً من رؤساء عشائر التركمان في تلك الحقبة، يُدعى قويق آغا، كان له دور كبير في تحسين مجرى النهر.[18] فقد قام بإنشاء عدة قنوات لتوجيه مياه النهر بما يضمن له مجرًى حسنا، مما جعله يطلق اسمه على النهر ويصبح معروفًا به منذ تلك الحقبة، وهذا يُبرز الدور البشري في تطوير وتوجيه موارد المياه في تلك المنطقة.

- **من الكلمة العربية "قواق"**:

يُقال إن "قويق" تحريف لكلمة "قواق"، وهي كلمة يستخدمها عرب البادية للإشارة إلى مجرى ماء المطر، مما يعكس طبيعة النهر الذي يعتمد على مياه الأمطار.[19]

- **الاشتقاق من الكلمة التركية "kavak"**:

في اللغة التركية، تعني "كافاك" (kavak) شجر الحور، وهو من الأشجار التي كانت تُزرع بكثرة على ضفاف النهر في منبعه قرب "عينتاب"، مما قد يكون سببًا في تسميته.

وقد ورد أن إطلاق اسم "قويق" على النهر لم يكن إلا في أيام دولة بني طولون، وهم أول حكام من الأتراك تولّوا حكم حلب بعد الفتح الإسلامي.[20]

يدعم هذا الرأي عدم العثور على هذا الاسم في النظم أو النثر قبل عصر الشاعر البحتري، الذي عاش في زمن دولة بني طولون، مما يشير إلى احتمال أن يكون الاسم قد دخل حيز الاستخدام في تلك الآونة، إما بتأثير اللغة التركية أو نتيجة لظروف تاريخية معينة.

- **تصغير لكلمة "قاق" المرتبطة بالغراب**:

وفقًا لبعض المؤرخين، فإن "قويق" تصغير لـ "قاق"، وهو الاسم الذي كانت العامة تطلقه على الغراب، مما جعل البعض يربطه بالتشاؤم أو الفأل، فهناك اعتقاد بأن رؤية هذا النهر كانت تعد فألًا سيئًا للروم، حيث يرتبط اسمه بتصغير الغراب (قاق) الذي قد يُفهم كنذير شؤم بسبب نعيبه.[21]

- **ربط اسم "قويق" بمفهوم الأمر بالتوقي**

هذه إضافة لغوية مثيرة للاهتمام، حيث يتم استنادًا إلى تشابه صوتي بينه وبين الفعل "قُوا" الوارد في الآية الكريمة: {قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا}.[22]

---

[18] كامل بن حسين الغزي، *نهر الذهب في تاريخ حلب* (حلب: دار القلم، 1999)، 302/3.

[19] الغزي، *نهر الذهب*، 55/1.

[20] الغزي، *نهر الذهب*، 55/1.

[21] أبو العلاء المعري، *رسالة الصاهل والشاحج*، تحق: عائشة بنت الشاطئ (القاهرة: دار المعارف، 1984)، 534.

[22] التحريم 6/66.

هذه الرؤية تعتمد على التفسير الصوتي والاشتقاقي، أي أن اسم النهر يوحي لغويًا بفعل الأمر "قُوا"، الذي يعني اتقوا أو احذروا.[23]

يشبه هذا التفسير المنهج المستخدم في تعبير الرؤى، حيث يربط المفسرون بين أصوات الكلمات ومعانيها في الواقع، مثل: تفسير رؤية السفرجل في المنام على أنها دلالة على السفر.

يمكن اعتبار هذا التفسير رمزيًا، يوحي بأن النهر قد يكون موضع خطر أو وقاية، خاصة بالنظر إلى الأحداث التي جرت حوله، مثل طغيان مياهه على الصليبيين وتفريق شملهم.[24]

تعزز هذه الفكرة الجانب اللغوي والدلالي الرمزي في التسمية، وتضيف بعدًا بلاغيًا وتأويليًا للنهر يجعله أكثر ارتباطًا بالمعاني القرآنية والتفسيرية.

- **ورد أن "قُوَيق" قد يكون تصغيرًا لكلمة "قاق"، وهو صوت الضفدع.**[25]

فإذا كان "قويق" مشتقًا من "قاق" الذي هو صوت الضفدع، فقد يكون هذا مرتبطًا بطبيعة النهر، حيث تنتشر الضفادع بالقرب من المياه الراكدة أو قليلة الجريان، أو لأن صوت تدفق مياهه يشبه صوت الضفادع في بعض المواسم.

هذا التفسير يقدم زاوية لغوية وبيئية في تحليل اسم "قويق"، حيث يربط الصوت الطبيعي (قاق) بالنهر، مما يعكس أسلوب العرب في التسمية وفقًا للصفات السمعية والبصرية للطبيعة.

ولذلك قال شاعرهم:

إذا مَا الضفادِعُ نادَيْنَهُ قُويقٌ قُويقٌ أبَى أنْ يُجيبَا[26]

- **رأي ابن الشحنة حول مصدر النهر وتسميته**

وقال ابن الشحنة: ورأيت لهذا النهر منبعا في قرية يقال لها "ارقيق" بين حلب وعينتاب.[27]

هذه الأسباب المختلفة تعكس تعدد الآراء حول أصل التسمية، وتظهر مدى تأثير البيئة والتاريخ والثقافة في تشكيل أسماء الأماكن.

2.2. نهر قويق في الأدب العربي (تحليل وصفي ودلالي)

يتجاوز حضوره الوصف الفيزيائي ليصبح محمّلاً بمعانٍ دلالية عميقة تعكس الجمال والطهر والحنين، وفي هذا البند سنستعرض كيفية تمثيل نهر قويق في الشعر العربي؛ من خلال تحليل وصفه الدقيق واستخلاص دلالاته الرمزية في النصوص الأدبية المختلفة.

2.2.1. الوصف الجغرافي والطبيعي

2.2.1.1. مجرى نهر قويق، منبعه ومصبه

يتناول هذا البند الوصف الجغرافي والطبيعي لنهر قويق، للوصول إلى العناصر الطبيعية التي تلعب دورًا أساسيًا في التأثير في الصور الشعرية وتشكيل الدلالات الرمزية التي يرتبط بها النهر في الثقافة الأدبية.

- **منبع نهر قويق**

يبدأ نهر قويق من دابق، وهي قرية تبعد ستة أميال عن حلب، وفقًا لبعض الروايات، وقد يكون مخرجه من قرية سنياب أو قرية شناذر، وكلاهما يقع على مسافة قريبة من دابق.[28]

---

[23] المعري، *رسالة الصاهل والشاحج*، 511.

[24] الغزي، *نهر الذهب*، 57/1.

[25] ياقوت الحموي، *معجم البلدان* (بيروت: دار صادر، 1995)، 417/4.

[26] الحموي، *معجم البلدان*، 417/4.

[27] الغزي، *نهر الذهب*، 53/1.

[28] ابن شداد، *الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة*، تحق: يحيى عبارة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1991)، 330/1.

- **المسافة والمناطق التي يمر بها النهر**

يجري النهر ثمانية عشر ميلاً إلى مدينة حلب حيث يُستخدم في ري الزراعة بعد حلب، يستمر في قنسرين لمسافة عشرين ميلاً، ثم ينتقل إلى المرج الأحمر لمسافة عشرة أميال، ويُظهر هذا التوزيع أن نهر قويق يمر بعدد من المدن والقرى الهامة، مما يبين دوره الحيوي في الري وتأمين المياه للعديد من المناطق.

يذكر ابن العديم أن لا نهر آخر يُمكن أن يكون أشد حمرة من مياه نهر قويق، وهذه الحمرة تأتي من التربة الحمراء التي تتسرب إليه من السيول.[29]

- **مصب نهر قويق**

يصب نهر قويق في بحيرة المطخ، ثم يغيض في الأجمة، فمن مخرجه الى مغيضه مقدار اثنين وأربعين ميلا.[30]

2.2.1.2. خصائص مياه نهر قويق في الشتاء والصيف

يتناول هذا البند خصائص مياه نهر قويق بين فصلي الشتاء والصيف، هذا التباين بين الفصلين يساهم في تشكيل صورة النهر في الشعر، حيث يعكس التغيرات الموسمية تأثيرات جمالية ووجدانية متنوعة، تؤثر في تجارب الشعراء وتصوراتهم لهذا النهر.

2.2.1.3. في الشتاء:

- **غزارة المياه**

تزداد كمية المياه في نهر قويق خلال الشتاء بفعل الأمطار والسيول، مما يجعله أكثر تدفقًا وقوة.

وَناسَبَ دِجْلَةَ والنيْلَ وَالـ فراتَ بَهَاءً وحُسْنًا وطِيبَا[31]

يشير البيت إلى أن نهر قويق عندما يكون في أوج تدفقه في الشتاء، يضاهي أعظم أنهار المنطقة، مثل دجلة، والنيل، والفرات، ويُبرز البهَاءَ والطِّيب حين يكون ممتلئًا بالمياه، ما يعكس جمال منظره ونقاء مائه في هذه المدة، وفي ذكر هذه الأنهار العظيمة تشبيهٌ يرفع من شأن قويق حين يكون في حالته المثلى، مما يعكس قوته حينما يفيض بالمياه في الشتاء.

ويبرز لنا الشاعر ابن حبيب في البيتين الآتيين صورة حية لنهر قويق خلال لحظة من الازدهار المائي الكبير، حيث يتدفق النهر بشكل غزير غير مسبوق، مما يثير استياء الأشجار من حوله، يخلق الشاعر بهذه الصورة شعورًا بالقوة الطبيعية للنهر وتأثيره في البيئة المحيطة به، هذه الأبيات تعكس التوتر بين عنف الطبيعة وحاجة البيئة لتوازنها.

لمّا طفَا نهرُ قُويقٍ ولَمْ يَأتِ بِسَيبٍ بَل بِسَيرٍ غَزيرْ

قالَتِ الأشجارُ مِن حَولِه مَهْلًا لَقد زِدتَ علينا كَثيرْ[32]

هذه الغزارة تجعله نهرًا ممتلئًا بالحياة والحركة

ولَقدْ وقفتُ على قُويقٍ عندَما وَافَاهُ سَيلٌ ليسَ بِالمَمنُوعِ[33]

يؤكد الشاعر أنه وقف على ضفاف نهر قويق في لحظة وصول سيل قوي إليه، ويشير إلى قوة تدفق المياه وعدم قدرة أحد على منعها أو إيقافها، مما يضفي على المشهد طابعًا من الجلال والعظمة.

وكما ورد في وصف الصنوبري له قوله:

---

[29] كمال الدين ابن العديم، *بُغْيَةِ الطَّلَب في تاريخ حلب*، تحق: المهدي عيد الرواضية (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2016)، 276/1.

[30] ابن العديم، *بغية الطلب*، 475/1.

[31] ابن العديم، *بغية الطلب*، 483/1.

[32] أبو ذر أحمد بن سبط ابن العجمي، *كنوز الذهب في تاريخ حلب* (حلب: دار القلم، 1997)، 567/1.

[33] ابن الشعار الموصلي، *قلائد الجمان*، 318/3.

تَذْهَبُ أَمْوَاجُهُ كخَيْلٍ شُقْرٍ، لها وسْطَهُ ذِهَابُ[34]

في بيت الشعر يصف حركة أمواج نهر قويق وسرعتها، ويشبهها بحركة الخيل الشقراء المندفعة، وهذا التشبيه يعكس قوة جريان النهر وسرعة تدفق مياهه.

- **تحول لون الماء إلى الأحمر**

وفقًا لما ذكره ابن العديم، فإن مياه النهر تتحول إلى اللون الأحمر بسبب السيول التي تمر عبر التربة الحمراء.

وممَّا قالهُ الصَّنَوْبَريّ في قُوَيق:

أمَّا قُوَيْقٌ فارْتَدَى بمُعَصْفرٍ شَرِقٍ بحُمرتِه الغَدَاةَ بياضُهُ

فكَأنَّما فيما اكْتَسَى من صبْغِهِ نَفَضَتْ شَقَائقَها عليهِ رياضُهُ[35]

البيت يصف ماء نهر قويق بعد فيضانه في فصل الشتاء، عندما يكتسب لونًا أحمر نتيجة السيول التي تجرف معها التراب الأحمر من المناطق المحيطة، مما يجعل المياه تكتسي بصفة لونية جميلة ومنظر جذاب.

تأثير السيول في غزارة المياه وشدة تدفقها يعكس التغيرات في النهر خلال الشتاء، حيث يصبح ماء قويق غزيرًا وعميقًا أكثر مقارنة بفصل الصيف، مما يعزز مشهدًا طبيعيًا رائعًا.

- **جمال المنظر وحيوية النهر**

يوصف النهر في الشتاء بأنه "حسن المنظر طيب المخبر"،[36] أي أنه يكون في أبهى صوره عند امتلائه بالماء.

قوَيْقٌ إِذا شَمَّ رِيحَ الشِّتَاءِ أَظْهَرَ تِيهاً وَكِبْراً عَجِيبا

تعبير "شمَّ ريحَ الشتاءِ" يوحي بتفاعل النهر مع الطبيعة وكأنه كائن حي يستجيب للمواسم.

الأبيات تصور نهر قويق وكأنه يتجدد مع الشتاء، فيكتسب مظهرًا أكثر جمالًا وعظمة، مما يجعله مشهدًا ساحرًا، ووصْفُه بأنه "أظهر تيهاً وكبراً" يشير إلى اعتزازه بجماله وزيادة جريانه، مما يجعله أكثر هيبة وجمالا.

- **توسع مجراه وزيادة جريانه**

يصف الشعراء كيف يفيض نهر قويق في الشتاء، متجاوزًا حدوده، مما يؤدي إلى اتساع مجراه وارتفاع مستوى المياه، وفي بعض السنين؛ يزداد منسوب المياه بشكل هائل، ويخرج عن مجراه، مسببًا أضرارًا جسيمة في المحيط حوله، مثل تحطيم النواعير، وتدمير الأرجاء، وإلحاق الضرر بالزروع والأشجار، بالإضافة إلى انهيار بعض البيوت.[37]

تستمر هذه الفيضانات لبضعة أيام فقط (أقل من عشرين يومًا)، ثم يعود النهر إلى حالته الطبيعية.

وقد كان لهذا الطغيان أثر كبير في زمن سيف الدولة الحمداني، حيث غمر النهر المنطقة المحيطة بقصره في سفح جبل الجوشن، وفي هذا السياق يقول المتنبي:

حَجَّبَ ذا البحرَ بِحَارٌ دُونَهُ يَذُمُّها قَوْمٌ وَيَحْمَدُونَهُ

يَا مَاءُ هَلْ حَسَدْتَنَا مَعِينَهُ أم اشْتَهَيْتَ أَنْ تُرَى قَرِينَه[38]

---

[34] ابن العديم، *بغية الطلب*، 480/1.

[35] ابن العجمي، *كنوز الذهب*، 572/1.

[36] الحموي، *معجم البلدان*، 417/4.

[37] الغزي، *نهر الذهب*، 56/1.

[38] أبو العلاء المعري، *اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي*، تحق: محمد سعيد المولوي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008)، 1357.

يذكر المتنبي نهر قويق في أبياته، مُعبرًا عن مشاعر حسد وحيرة تجاه قدرة النهر على التغيير والهيمنة على من حوله، فيتساءل في شعوره الشخصي عمّا إذا كان النهر بامتداده وإحاطته بقصر الخليفة قد "حسد" النعمة التي يعيشها الناس حوله، أم أنه كان يطمح إلى أن يكون قرينه في الكرم والجود.

شعر المتنبي هنا يحمل صورة مجازية جميلة عن النهر بأنه قوة طبيعية تستطيع السيطرة على محيطها، بما فيها الإنسان، وتعد من ضمن الرموز الشعرية التي يتم تناولها في وصف الأحداث الطبيعية القوية التي يمر بها النهر في أوقات الطغيان.

استدعى مُعِزّ الدولة ثِمال بن صالح صاحبُ حلب؛ أبا الرِّضا المعرّي الشاعرَ ذات يوم، فوافاه جالسًا على قُوَيق، فأنشده:

رأيتُ قُويقًا إذْ تجاوزَ حدَّهُ ... له زَجَلٌ في جَرْيِهِ وضَجيجُ

وكان ثِمالٌ جالسًا بشفيرِهِ ... فشبَّهتُهُ بحرًا لدَيهِ خليجُ[39]

يصف الشاعر نهر قويق في حالة فيضانه أو جريانه القوي، حيث يتجاوز حدوده المعتادة، **ويحدث** زجلًا وضجيجًا نتيجة قوة تدفقه، ويشبّه الشاعر ثمالا بالبحر، والنهر بالخليج، إذ إن النهر في فيضانه بمنزلة الخليج لبحر جوده، مما يبرز ضخامة الماء وهيبته، ويشير إلى فيضان النهر في موسم الأمطار، حيث تزداد مياهه بشكل غير اعتيادي.

والشاهد على قوة جريانه قوله "له زجلٌ في جَرْيِهِ وضَجيجُ" أي أن صوته يُسمع بقوة، مما يعكس تدفقه الشديد.

2.2.1.4. في الصيف

- **نقصان المياه وجفافه**

في فصل الصيف، تنخفض مياه نهر قويق بشكل كبير، حتى إنه قد يجف تمامًا، ولا يبقى منه سوى مستنقعات قليلة.

وقد أحسن القيسراني محمد بن صغير في وصفه في قوله:

رَأيتُ نهرَ قُويقٍ فَساءَني مَا رَأيت

فَلَو ظَمِئْتَ وأُسْقِيـ ـتَ مَاءَه ما رَويْت

وَلو بَكَيتَ علَيهِ بِقدْرِه مَا اشْتَفَيت[40]

تعبر الأبيات عن الأسى والحزن على حالة نهر قويق بعد أن كان مزدهرًا وجميلًا، حيث يصور الشاعر خيبة الأمل والانزعاج من التغير الذي طرأ على النهر، ويبين الشاعر ضعف ماء النهر حتى إنه لا يروي الظمآن، مما يدل على تراجع غزارته، ليعمّق الحزن بالتأكيد على أن البكاء عليه لا يكفي، مما يعكس شدة الفقدان والأسف على وضعه الحالي.

- **ضعف الجريان وركود الماء**

حيث يصبح جريان الماء في النهر بطيئًا جدًا أو يكاد يختفي، بسبب قلة الأمطار وارتفاع الحرارة.

وللصَّنوْبريّ أبيات يصفُ فيها قلَّة ماءِ قوَيْق في الصَّيْف، يقول فيها:

وإنْ أقْبَلَ الصَّيْفُ أَبْصَرْتَهُ ذَلِيلًا حَقِيْرًا حَزينًا كَئِيبا

وَتَمْشِي الجَرادَةُ فيهِ فَلا تَكادُ قَوائِمُها أنْ تَغِيبا[41]

[39] شمس الدين سبط ابن الجوزي، *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان*، تحق: محمد بركات وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013)، 421/19.

[40] الحموي، *معجم البلدان*، 417/4.

[41] ابن العديم، *بغية الطلب*، 483/1.

تعبر الأبيات عن ضعف وجفاف نهر قويق في الصيف مقارنة بازدهاره في الشتاء، ونرى في تصوير النهر بالذل والحزن والكآبة ما يوحي بانخفاض منسوبه وقلة مياهه، يعكس مشهد الجرادة التي تمشي في النهر دون أن تغيب قوائمها مدى الجفاف الذي أصابه، إذ لم يعد عميقًا كما كان.

- **اختلاف مظهره بين الفصلين**

على عكس الشتاء، يكون النهر في الصيف ضعيف الجريان، أو قد يجف تمامًا، فلا يبقى منه سوى مستنقعات صغيرة متناثرة.

قُوَيْقُ إذا شَمَّ ريحَ الشَّتَاءِ تَشَمُّ الخلافةُ من جَنْبِهِ
وفي الصَّيفِ وَغْدٌ متى عِبْتَهُ فَلَسْتَ مَلُومًا على عَيْبِهِ[42]

يعكس الشاعر التناقض الكبير بين مظهر النهر في الشتاء والصيف، ففي الشتاء، يتدفق النهر بقوة، حتى إن الخلافة ذات المكانة العظيمة كأنها تنتفع من خيراته، مما يدل على جلاله وعظمته في هذا الفصل، أما في الصيف، فيتغير حاله فيصبح وضيعًا (وَغْدًا)، ولا يُلام أحد إذا سخر منه أو عابه، فهو لا يستحق المدح في حالته تلك.

- **قلة الاعتماد عليه صيفًا**

نظرًا لنقصان مياهه في الصيف، تقل فائدته في الري والاستهلاك اليومي.

قُوَيْقُ عَلَى الصَفْراءِ رُكِّبَ جِسْمُهُ رُباهُ بِهَذا شُهَّدٌ وَحَدائِقُهْ
فإن جَدَّ جِدُّ الصيفِ غادر جسمَهُ ضئيلاً ولكنَّ الشتاءَ يُوافقهْ[43]

يحمل البيت الأول تشبيهًا غير مباشر لوصف حالات التغير في الظروف، حيث يشبه التغير في مظهر النهر بتغيرات تحدث في حالات مزاجية مختلفة.[44]

ويشير الشاعر إلى التغيرات التي يمر بها النهر تبعًا لتغير الفصول، ففي الصيف، قد يبدو نهرُ قويق ضئيلاً أو ضعيفًا بسبب الجفاف أو قلة المياه في هذا الموسم، حيث لا يُعتمَد عليه كثيرًا في تلبية احتياجات الناس، أما في الشتاء، فإن النهر "يوافقه" مناخه، بمعنى أنه يتدفق بكثافة، ويصبح أكثر قوة وحيوية بسبب الأمطار الغزيرة، مما يسهم في زيادة تدفقه، وبذلك؛ يتناغم وصف الشاعر مع الواقع المناخي في تلك المنطقة.

2.2.1.5. خصائصه الفيزيائية

تثير خصائصه الفيزيائية في النفس مشاعر الهدوء والسكينة، وتجعل النهر رمزًا للطهر والنقاء في الأدب، إذ يراه الشعراء مكانًا للتطهر الروحي والوجداني، كما أن التدفق المستمر للمياه يعكس في الشعر فكرة الاستمرارية والتجدد.

- **لون المياه وصفاؤها**

نقاء النهر يمثل إحدى أسمى مظاهر الجمال الطبيعي التي تلهم الشعراء والفنانين على مر العصور، فهو رمز للنقاء والطهارة، حيث يعكس صفاؤه بريق الطبيعة وجمالها الخالد، يظل النهر في أذهان الناس رمزا للراحة والتجدد، ومرآة حية للسمو الروحي في الطبيعة، ومن بين العديد من الأنهار التي تحظى بوصف أدبي، يبرز نهر قويق الذي يعد من أبرز الأمثلة على الماء الصافي الذي يعكس هذه الصفات النقية في جوهره.

---

[42] ابن العديم، *بغية الطلب*، 483/1.
[43] ابن العديم، *بغية الطلب*، 483/1.
[44] الغزي، *نهر الذهب*، 54/1.

لَو لَم يُكدِّرْه لَقُلتُ مَواهبُ ابنِ نظيفٍ لِلعافي بِغَيرِ شَفيعِ[45]

يعبر الشاعر عن إعجابه بصفاء مياه النهر وجمالها، ويقول إنه لولا تعكر المياه بفعل السيل، لكانت هذه المياه بمنزلة هبة أو عطية من ابن نظيف -وكان واقفا بجانبه- للعافي -وهو الشاعر- دون الحاجة إلى وسيط أو شفيع، و "مواهب" تعبير عن جمال المياه ونقائها، و"بغير شفيع" يشير إلى أن هذه العطية كانت مباشرة وسخية.

وتأتي الأبيات الآتية في سياق وصف الصنوبري لنهر قويق، مُستعرضًا صفاته الطبيعية والجمالية بطريقة غنية بالصور البلاغية، حيث يُستعرض الماء، الذي يعد العنصر الأساسي في حياة النهر، وما يتصف به من خصائص تجعل منه رمزًا للحياة والنقاء، يبدأ الشاعر بتقديم النهر ككائن حي متصف بمزايا متعددة تتناغم مع العناصر الطبيعية المحيطة به.

هُوَ الماءُ إِنْ يُوصَفْ بِكُنْهِ صِفاتِهِ فَلِلْماءِ إِغضاءٌ لَدَيْهِ وإِطراقُ

فَفِي اللَوْنِ بَلُّوْرٌ وَفي اللَّمْعِ لُؤْلُؤٌ وفي الطِيبِ قِنْدِيدٌ وَفي النَفْعِ دِرْياقُ[46]

فمن شدة صفائه ورقي خصائص مياهه؛ يستحي الماء العادي أن يُشبَّه به، ويُطرِق حياء في محضره، فاللون يتسم بالشفافية والصفاء مثل البلور، أما اللمعان فهو يلمع كاللؤلؤ، مما يُعطيه جمالًا طبيعيًا مُذهلًا، وأما رائحته فطِيبٌ رائقٌ يفوح، ومن حيث النفع؛ فهو دواء يريح النفس ويغذيها.

ويوصف ماء نهر قويق بأنه "أعذب ماء وأصحه"، مما يجعله صالحًا للشرب والاستخدام، ويؤكد أن ماء قويق في فترات فيضانه يعد من أصفى المياه وأعذبها.

إيهٍ حَديثُكَ عَنْ قُويق فَمَاؤُهُ أَشْهَى إلى قَلبِي وأعذَبُ كَوثَرا[47]

يشير البيت إلى عذوبة ماء نهر قويق، حيث يشبهه الشاعر بماء الكوثر، والمعروف في المعتقدات الإسلامية بأنه أصفى وأعذب ماء في الجنة، وكلمة "أشهى إلى قلبي" تعكس حب الشاعر لهذا النهر، ليس فقط بسبب طعمه العذب ولكن أيضًا لما يحمله من ذكريات وارتباط عاطفي.

- **برودة المياه**

يظهر وصف برودة مياه نهر قويق في الأبيات التالية:

وكَذاكَ لولا بَرْدُهُ لحَسِبْتُهُ لمَّا تَوَلَّىَ الظَّعْنُ فيضَ دُمُوعِيْ[48]

يشير الشاعر إلى أن ماء قويق بارد جدًا، حتى إنه لولا برودته لحسب أنها دموعَه التي تنهمر عند الفراق، وهذا يدل على نقاء الماء وبرودته، مما يعكس خصيصة فيزيائية واضحة له.

ويستخدم الشاعر صورة "فيض دموعي" للتعبير عن شدة الحزن والألم الذي يشعر به عند رحيل الأحبة.

وقال فيه الصنوبري أيضا:

فَبَادِرِ الشربَ قبلَ فَوتٍ قَد بَردَ الماءُ والشَرابُ[49]

يؤكد هذا البيت أن ماء قويق يتميز ببرودته، خاصة في الشتاء، مما يجعله منعشًا ومميزًا عن غيره من الأنهار.

---

[45] ابن الشعار الموصلي، *قلائد الجمان*، 318/3.

[46] ابن العجمي، *كنوز الذهب*، 570/1.

[47] كمال الدين ابن الشعار الموصلي، *قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان*، تحق: كامل سلمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 116/4.

[48] ابن العديم، *بغية الطلب*، 114/11.

[49] ابن العديم، *بغية الطلب*، 353/1.

- **تأثير الطبيعة المحيطة به**

بشكل عام، يمكن القول إن نهر قويق يتأثر بشكل كبير بالظروف الطبيعية المحيطة به، سواء كانت مناخية أو جيولوجية، وأن هذه الظروف تؤثر أيضًا في الحالة العاطفية لمن يراه أيضا.

مَا بَالُ نهرِكُم قُويق كأنّه عَبَراتُ عينٍ جَفنُها مَقْروحُ

يَظْما فَتغْشَاه المُدودُ فَيَرتَوِي مِنها ويَبقَى وَحْلُها وَتَرُوحُ[50]

تشير هذه الأبيات إلى عدة خصائص لنهر قويق، مع التركيز على تأثير الطبيعة فيه:

يستخدم الشاعر صورة "عبرات عين" للتعبير عن حالة النهر، و "جفنها مقروح" يضيف إلى الصورة معنى المعاناة والمرض، فكلمة "مقروح" تعني وجود جروح أو تقرحات، وقد تشير إلى احمرار في الجفن بسبب هذه الجروح، لذا يمكن فهم أن حمرة النهر التي قد تكون ناتجة عن آثار السيول والطين تشبه احمرار جفن العين المقروح.

ويشير الشاعر إلى أن النهر يعاني من مراحل جفاف ومراحل فيضان، مما يدل على عدم استقرار مستوى المياه فيه، وفي قول الشاعر "ويبقى وحلها" يدل على كثرة الأوحال وترسبها في النهر بعد جفاف مياهه.

2.2.2. تأثير نهر قويق في نفوس الشعراء

يُعدُّ نهر قويق من أهم الأنهار التي أثَّرت في أدب وثقافة مدينة حلب، حتى أصبح جزءًا من الذاكرة الجماعية لهذه الأرض، فمياهه التي تتدفق وتزين ببريقها الأراضي الخصبة، لم تكن مجرد مصدر للحياة، بل كانت أيضًا منبعًا للإلهام وشاعريتها التي حفزت خيال الشعراء على مر العصور.

لقد كانت مياه نهر قويق بمنزلة مرآة تعكس مشاعر الشعراء، تعبيرًا عن شوقهم وحنينهم، وتوقهم إلى الوطن، هذا النهر الذي يتقلب بين البرودة والدفء، بين الهدوء والاضطراب، قد ألهم الشعراء ليصوغوا من خلاله أبياتًا مليئة بالرمزية والمعاني العميقة، فالحديث عن نهر قويق كان دائمًا يرتبط بالذكريات والوجدان الوطني، وكانت مياهه تُصبح نقطة ارتكاز تُمثّل روحًا مُوحّدةً تنبض في كل قصيدة وكل بيت.

- **التماس الأعذار له**

يتحول النهر من كيان جغرافي ينتقد، إلى رمز للتجدد والشوق والحياة المتغير.

وَقَد عَابهُ قومٌ، وَكُلّهم لَهُ على مَا تَعَاطَوْهُ مِن العَيْبِ عُشّاقُ

يَهابُ قُويق أَنْ يُمَلّ فإنّما يُقيمُ زَمانًا ثُمّ يَمضِي فَيُشتَاقُ

وقالُوا أَليسَ الصيفُ يُبلِي لِباسَهُ فقلتُ: الفتى في الصيفِ يُقنِعُه طاقُ

وما الصُبحُ إلّا آيِبٌ ثمّ غائِبٌ تُوارِيه آفاقٌ وَتُبديه آفاقُ[51]

يدافع الشاعر عن النهر ضد منتقديه، ويشرح طبيعته المتغيرة، ويوضح أن نهر قويق يتغير ويتجدد، ولا يبقى على حال واحد، ويستخدم الشاعر تشبيهات من الطبيعة، مثل دورة الصبح، لتوضيح طبيعة النهر، ويشير الشاعر إلى قدرة النهر على التكيف مع الظروف المتغيرة.

- **الارتباط بالمكان وجمال الطبيعة**

يرى الشاعر في قويق صورة من الجمال الطبيعي الذي لا يضاهيه أي مكان آخر، مما يجعله رمزًا للألفة والارتباط العميق بالوطن.

[50] ابن الشعار الموصلي، *قلائد الجمان*، 93/7.

[51] ابن الشعار الموصلي، *قلائد الجمان*، 93/7.

لقد طُفتُ في الآفاقِ شرقًا ومغربًا وقلّبتُ طرْفًا بينها مُتقّلبا

فلم أرَ كالشّهباءِ في الأرضِ مَنزلًا ولا كَقُويق في المشاربِ مَشرَبا[52]

يعبر الشاعر عن إعجابه الشديد بجمال مدينة حلب ونهر قويق، ويؤكد أنهما الأجمل من بين جميع الأماكن التي زارها، كما يوضح البيت أهمية مدينة حلب ونهر قويق في قلب الشاعر، ومدى ارتباطه بهما.

- **التعبير من خلاله عن عمق المشاعر**

يتضح من خلال بعض الأبيات التي تم ذكرها أن لنهر قويق تأثيرًا قويًا في نفسية الشاعر عند الحزن، حيث يُظهر ارتباطا وثيقا بين حالة النهر وحالة الشاعر العاطفية.

أَلَا إنّ في قَلبي جَوًى، لا يَبُلّه قُويق وَلا العاصي ولا البَرَدَانُ[53]

يستخدم الشاعر نهر قويق كأنه رمز للحزن والألم وعمق المشاعر، حيث يوضح أن حزنه شديد لدرجة أن مياه النهر لا تستطيع أن تطفئه، وفي تذكره لتلك الأنهار دلالة خفية على ارتباط الحزن والجوى بنفسية الشاعر المعذبة.

- **ارتباط الأفراح والأعياد به**

حين يمتلئ قويق بالماء، يبدو كأنه في يوم عيد، حيث يزينه المطر والطين بلون زعفراني بديع.

اليَوْمُ يا هَاشِميُّ يوم لِباسُهُ الطَّلُّ والضَّبَابُ

عيَّدَ في عِيْدنا قُوَيْقٌ وخَلَّقَتْ وَجْهَهُ السَّحَابُ[54]

تعكس الأبيات جمال الطبيعة في يوم ضبابي ممطر حيث يبدو النهر كأنه يرتدي حلّة جديدة، وتجعل قويق عنصرًا حيًا يحتفل مع الناس في العيد، مما يدل على مكانته العاطفية لديهم، وهذا يجعل المشهد أقرب إلى لوحة طبيعية زاهية الألوان مليئة بالحياة والجمال.

- **مصدر للإلهام والجمال**

في كل زاوية من نهر قويق، تجد فيه إلهامًا شعريًا وفنيًا لا ينتهي، فقد تفاعل معه الشعراء وارتبطت أرواحهم به، وكأنّ مياهه ليست فقط مصدرًا للعطش، بل أيضًا نبراسًا لروحهم الإبداعية، فكل موجة من مياهه تعد بعطرٍ جديد، وكل نسمة من هوائه تروي قصةً جديدة من العشق والإلهام.

رِياضُ قُوَيْقٍ لا تَزَال مُرَوَّضَهْ يُجَاورُ فيها أحْمَرُ اللَّونِ أبْيَضَهْ

يُعَارِضُنا كَافُورُه كُلَّ شارقٍ إذا ما الصَّبا مَرَّتْ بهِ مُتَعَرِّضَهْ[55]

يُصور الشاعر رياض قويق بأنها دائمة الجمال والخصوبة، بيئة مليئة بالحياة والتنوع، حيث تجتمع الألوان الجمالية مثل الأحمر والأبيض في تناغم رائع، فتُظهر هذه الصورة البيانية كيف أن نهر قويق ليس مجرد مسطح مائي، بل هو رمز للجمال الطبيعي الذي يزدهر ويُغني المكان.

ويشير إلى الريح العطرة التي تنبعث من نهر قويق، حيث يتنقل عبيرها في الهواء والجهات المختلفة عبر نسمات الصبا، مما يخلق إحساسًا عميقًا بالارتباط بمكانه الذي ينبض بالجمال والهدوء.

---

[52] الغزي، *نهر الذهب*، 54/1.

[53] الحموي، *معجم البلدان*، 375/11.

[54] ابن العديم، *بغية الطلب*، 480/1.

[55] ابن العديم، *بغية الطلب*، 480/1.

- **رمز للوطن والحنين**

ما فتئ نهر قويق باعثا يثير في النفوس مشاعر الارتباط العميق بالوطن، مياهه تصبح شريانًا من حنين لا يفارق القلوب، ورمزًا لمن بحثوا عن الأمان والذكريات في أرضهم، فهو يروي قصة الانتماء، ويُعيد للحالمين الأمل بالعودة، وارتبط اسمه بذكريات أخرى يقيسها عليها المشتاق.

دَعني فَطُولُ اشتِيَاقِي إلى المُدامِ دَعَاني

لَو أَنّ ماءَ قُويق مِن قَهوَةٍ ما كَفَاني[56]

يُعبر الشاعر عن شوقه العميق، الذي يجذبه كما الحنين إلى وطنه، وفي استخدام "المُدام" رمز إلى التعلق الشديد بشيء محبب، أي أن الشوق إلى الوطن لا يقل قوة عن الشوق إلى متعة الحياة.

وليبرز الشاعر مدى تعلقه بنهر قويق أشار إلى أنه لو كان ماؤه خمرا؛ فإنه لن يرتوي منه أبدًا، تعبيرًا عن عطشه العاطفي الدائم للوطن.

وبشكل عام؛ يمكن القول إن نهر قويق كان له تأثير كبير في نفوس الشعراء، حيث كان مصدرًا للإلهام والجمال، ورمزًا للوطن والحنين، ومكانًا للراحة والاستجمام.

2.2.2.1. وصف الشعراء له

لقد شكّل نهر قُوَيْق، بجماله الطبيعي وموقعه الجغرافي في مدينة حلب، مصدر إلهام شعري غنيّ، استوقف الشعراء عبر العصور، فسكبوا في مياهه مشاعرهم، واستودعوه رموزهم، وجعلوا منه شاهدًا على الجمال والحنين والتأمل. ومن خلال تصويرهم له، لم يقتصروا على البعد الوصفي، بل مزجوا بين الحسّ المادي والانطباع النفسي، فارتقى النهر في أشعارهم إلى مرتبة الرمز الجمالي والوجداني، ما جعل وصفه يحمل أبعادًا فنية وروحية تتجاوز المشهد الطبيعي الظاهر. وتجلّت هذه الأبعاد في تصويرهم لتقلّباته، وصفائه، وتفاعله مع عناصر الطبيعة، بل في استدعاء معاني الزمن، والاشتياق، والتسبيح، والحياة.

ولذلك سنتناول في هذا الموضع قصيدة واحدة من بين العديد من القصائد التي تصف هذا النهر، لما فيها من ثراء فني، وعمق تصويري، ودقة في استحضار المشهد الطبيعي وتحويله إلى رمز أدبي ذي دلالة شعورية.

قُوَيْقُ لَهُ عَهْدٌ لَدَيْنا ومِيثاقُ وَهَذِي العُهُودُ وَالمَواثيقُ أَطْواقُ

نَفَى الخَوْفَ أَنّا لا غَريقٌ نَرى لَه فَنَحْنُ عَلى أَمْنٍ وَذَا الأَمْنُ أَرْزاقُ

وَنَزَّهَهُ أَلاّ سَفينَةُ تَمْتَطِي مطاهُ لَها وَخْدٌ عَلَيْهِ وَإِعناقُ

وَأَنْ لَيْسَ يَعْتاقُ التَماسيحُ شُرْبَهُ إِذا اعْتاقَ شَرْبَ النيلِ مِنْهُنَّ مُعْتاقُ

وَلا فيهِ سِلَّوْرٌ وَلَو كانَ لَمْ أَكُنْ أَرَى أَنَّهُ إِلاّ حَميمٌ وغَسّاقُ

بَلَى تُعْلِنُ التَسْبيحَ في جَنَباتِهِ عَلاجِمُ بِالتَسْبيحِ مُذْ كُنَّ حُذّاقُ

يعلن الشاعر عن العلاقة الوثيقة والمستمرة التي تربطه بنهر قويق، مما يضفي على العلاقة بعدًا عاطفيًا قويًا، فهو لا يشكل خطرًا على من يقترب منه، ولا يُخشى أن يغرق أحد في مياهه، وهو بذلك يبعث على الاطمئنان، ويُحافظ النهر على نقائه في عيون الشاعر بحيث لا يمكن للسفن أن تقطع مياهه، مما يُظهره كأيقونة للطهارة والصفاء، كما أن مياهه لا تحمل أي

[56] ابن العديم، *بغية الطلب*، 480/1.

طابعٍ من الخطر أو الوحشية كما في الأنهار التي قد تحتوي على كائنات مفترسة، فالنهر منزه إلا عما يُظهره بصفته المقدسة والطاهرة، مما يضفي عليه بعدًا روحيًا ودينيًا، وكأن النهر لا ينفصل عن العبادة والطهر.

أَقامَتْ بِهِ الحِيتانُ شَوْقاً ولَمْ يَزَلْ يُقامُ عَلى شَطَّيْهِ لِلطَّيْرِ أَسْواقُ
وَسُرْبِلَ بالأَزْحاءِ مَثْنىً وَمَوْحَداً كما سَرْبَلَتْ غُصْناً مِنَ البانِ أَوْراقُ
وَفاضَتْ عُيونٌ مِنْ نَواحِيهِ زُرَّفٌ وَلَمّا تُعاوِنْها جُفونٌ وَآماقُ
إِذا عَبِثَتْ أَيْدي النَسِيمِ بِوَجْهِهِ وَقَدْ لاحَ وَجْهٌ مِنْهُ أَبْيَضُ بَرَّاقُ

يُعدّ النهر موئلًا حيًّا تنبض فيه الحياة، حيث تستوطن الأسماك أعماقه، وتتنقّل الطيور بين ضفّتيه، في مشهدٍ يعكس غنى الطبيعة وخصوبتها، ومن حوله تتجلّى مظاهر الوفرة التي يغدقها على الكائنات، إذ تحيط به لمسات من الجمال الطبيعي الذي يوحي بالتجدّد والديمومة، وتتفجّر من جنباته عيون رقراقة، تنساب مياهها في صفاء بديع، أما وجهه الأبيض اللامع، فيتّقد بهاءً وجمالًا، لا سيما حين تلامسه أشعة الشمس أو تهبّ عليه نسائم الرياح، فتزيده رونقًا وسحرًا أخّاذًا.

فَطَوْراً عَلَيْهِ مِنْهُ دَرْقٌ خَفِيفَةٌ وَطَوْراً عَلَيْهِ جَوْشَنٌ مِنْهُ رَقْراقُ
وَلَمْ يَعْدُهُ نِيلُوفَرٌ مُتَشَوِّفٌ بأَرْؤُسِ تِبْرٍ وَالزِبْرَجَدُ أَعْناقُ
لَهُ وَرَقٌ يَعْلُو عَلى الماءِ مُطْبِقٌ كَأَطْباقِ مَدْهُونٍ تَلَثْهُنّ أَطباقُ
وَلَوْ لَمْ تَطَاوَلْ غَيْبَةُ الوَرْدِ لَمْ تَثُقْ إِلَيْهِ قلُوبٌ تائِقاتٌ وَأَحْداقُ
ولَوْ دامَ في الحُبِّ الوِصالُ وَلَمْ يَكُن فراقٌ ولا هجْرٌ لما اشتاقَ مشتاقُ
قُوَيْقٌ رَسيلُ الغَيْثِ يَأْتي وَيَنْقَضِي وَيَأْتِي انْسِياقاً تارةً ثُمّ يَنْساقُ

يصف الشاعر نهر قُويق بوصفٍ يفيض بالحيوية والتحوّل، حيث تتبدّل مياهه على الدوام، فيتماوج الجمال فيه تبعًا لتقلّب الطقس وحركة الماء، في مشهدٍ يُجسّد جمال الطبيعة المتغيّر، وعلى ضفّتيه تتنوّع مظاهر الزينة، كزهرة النيلوفر (اللوتس) التي تتهادى بلطف، في حين تُشبه أوراق الأشجار المتساقطة فوق سطحه أطباقًا مدهونة، في صورة فنية تُظهر التمازج الخلاق بين الماء والنبات.

ثم يُشبّه الشاعر هذا النهر بالورد الذي لا يظهر دومًا، بل يتأخّر في تفتّحه، مما يبعث في النفوس شوقًا وترقّبًا، فالقلوب تشتاق، والأعين تترقّب عودته، وكأن النهر والورد معًا يشحذان العاطفة ويثيران الحنين، ويختتم الشاعر صورته بالتشبيه بالغيث الذي يَفِد ثم ينقضي، مشيرًا إلى أن النهر، شأنه شأن الطبيعة، يخضع لدورة أزلية من الظهور والغياب، والتجدد والانقضاء.

2.2.3.اشتياق الشعراء لنهر قويق

لقد تغنى بنهر قويق العديد من الشعراء، حتى فاق في أوصافهم ما قيل في دجلة والفرات والنيل، وأصبح ذكره مقترنًا بحلب حين يُستعاد الشوق إليها. ومما يُعبّر عن أثر الفقد والشوق في نفوس الشعراء ما قاله ابن النحاس الحلبي عند مغادرته حلب إلى دمشق، إذ لم يُطق فراق مدينته، فسكب في شعره لواعج الوجد ولوعة الحنين إلى ربوعها الخصيبة، مذكّرًا ببعض معالمها المألوفة، كـ "العين" و"نهر قويق"، وحيّ "الفيض"، وهي مواضع بارزة لها دلالتها الجغرافية والعاطفية في الوجدان الحلبي:

أَصْبَحْتُ في جِلَّقَ حَرّانَ مِنْ وَجْدٍ إِلَى مَرْبَعِكِ النَّضْرِ

وَالعَيْنُ مِنْ شَوْقٍ إِلَى العَيْنِ وَالـ ـفَيْضِ غَدَتْ فائِضةً تَجْرِي[57]

ثم يتجاوز الحنين العادي إلى تفضيل نظرة واحدة إلى هذا النهر على أنهار دجلة والفرات والنيل مجتمعة، متسائلًا عمّ فعله قويق بعشّاقه ليجعلهم يفضلونه على أطول الأنهار وأجملها مشهدًا وأعذبها مذاقًا:

ما بَرَدَى عِنْدِي وَلا دِجْلَةٌ وَلا مَجارِي النِيلِ مِنْ مِصْرِ

أَحْسَنُ مَرْأًى مِنْ قُوَيْقٍ إِذا أَقْبَلَ في المَدِّ وَفي الجَزْرِ[58]

يا لَهْفَةً مِنْهُ عَلَى جُرْعَةٍ تُبَلُّ مِنْهُ غُلَّةُ الصَدْرِ[59]

ويتفق معه في هذا الوله الشاعر الكبير أبو فراس الحمداني، حين يعبّر عن حنينه إلى ماء قويق، ورأى أنه لا بديل له في جماله وصفائه:

الشامُ لا بلدُ الجزيرة لَذّتي وقويقُ لا ماءُ الفرات مُنائي

وأبيت مُرتهَنَ الفؤادِ بمنبجَ الـ ـسوداء لا بالرقةِ البيضاء[60]

كان قويق عند محبيه منبعًا للراحة والحنين، حتى إن أحدهم رأى في شربه شفاءً لظماه، مفضلًا إياه على الفرات بمائه العذب الرقراق. أما أبو العلاء المعري، فقد بلغ في عشقه لقويق مبلغًا جعله في عيون أهل حلب بحرًا لا يُضاهى، ونهرًا لا يُستبدل، حتى إنه رأى أن حصاةً من ضفافه تعادل في قدرها وشرفها جبل ثبير.[61]

فَقُويق في أَنفُسِ القومِ بَحرٌ وَحَصاةٌ مِنه مَكانَ ثَبيرِ[62]

عبّر ابن عبد العزيز العجمي عن شوقه العميق إلى ماء قويق، حتى إنه تمنى لو كان يستطيع أن يضع فمه في مياهه الصافية ويشرب منها مباشرة. كان يتوق إلى تلك القطرة التي تروي عطشه، لدرجة أنه لم يعد يرضى بأي ماء آخر من سائر الأرض بديلاً عن ماء قويق، الذي كان يشبع قلبه ويروي شوقه الكبير.

وَأَكْرَعُ مِن صافي قُويق بِمِزوَدٍ هُو الدهرُ لي دُونَ المياهِ حَبيبُ[63]

وحُق لهم هذا التغني بطيب حلب ومائها، كيف لا! وقد نقل صاحب نهر الذهب عن ابن شداد قوله: "إن حلب أعظم البلاد جمالا، وأفخرها زينة وجلالا، مشهورة الفخار، عَليّة البناء والمنار، ظلها ضاف، وماؤها صاف، وسعدها واف، ووروداها لغليل النفوس شاف، وأشجارها مثمرة مورقة، نشرها أضوع من نشر العبير، وبهجتها أبهج منظرا من الروض في الزمن النضير، خصبة الأوراق، جامعة من أشتات الفضائل ما يعجز عنه الآفاق، لم تزل منهلا لكل وارد، وملجأ لكل قاصد، يستظل بظلها العقاب، وإليها العفاة من كل حدب تنساب، لم تر العين أجمل من بهائها، ولا أطيب من هوائها، ولا أظرف من أبنائها".[64]

---

[57] الغزي، *نهر الذهب*، 71/1.

[58] الغزي، *نهر الذهب*، 71/1.

[59] ابن العديم، *بغية الطلب*، 354/1.

[60] ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، 59/1.

[61] جبل يشرف على مكة من الشرق، ويطل على منى من الشمال، ويجاور حراء من الجنوب.

[62] ابن بطوطة، *رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار* (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، 278/1.

[63] الغزي، *نهر الذهب*، 74/1.

[64] الغزي، *نهر الذهب*، 68/1.

وهذا أبو المحاسن بن نوفل الحلبيّ[65] لما يكنه من حب شديد لحلب وبعده عنها، كان يحمل همومًا ثقيلة تتجاوز قدرة الجبال على حملها، وكان غمه يشتت عقله ويشعره بالحيرة المستمرة. وكانت لوعته تزيد كلما لمح وميض برق بعيد، فيراه كأنه يلمّح إلى بلده الحبيبة، أو يسمع هديل حمامة تغني بأحزان الزمان. وكان حنينه يتجدد ويشتعل مع كل نسمة من هواء سفح الجوشن، حيث كانت تلك النسمة تأتيه محملةً بأخبار أحبائه، مشبعة بعبق المسك الذي لا يفارقه، كما يفوح من مياه قويق التي تذكّره دائمًا بحلب وأهلها.

صَبٌّ بِأَنْواعِ الهُمُومِ مُوَكَّلُ ... وَأَقَلُّها لا يُستَطاعُ فَيُحْمَلُ

فَدُمُوعُهُ لا تَأْتَلي مَسْفُوحَةً ... لِوَمِيضِ بَرْقٍ أَوْ حَمامٍ يَهْدِلُ

أَوْ نَفْحَةٍ نَقَلَتْ لَهُ مِنْ جَوْشَنٍ ... وَهِضابِهِ الأَخْبارَ فِينا تَنْقُلُ

تَأْتِي وَذَيْلُ رِدائِها مِنْ ماءِ وَرْ ... دِ قُوَيْقِهِ عِطْرُ النَسِيمِ مُصَنْدَلُ[66]

في بعض الأحيان، يجسد الشعراء لوعتهم وحنينهم إلى وطنهم من خلال تصوير شوق الإبل، ويظهر هذا بوضوح في شوق المعري إلى حلب. فقد صور المعري الإبل التي تملؤها مشاعر الشوق إلى حلب بمجرد أن لمع البرق في الأفق من جهة الشام، في إشارة إلى الوطن البعيد.

تمنّتْ قُوَيْقاً والصَّراةُ حِيالَها ... تُرابٌ لها من أيْنُقٍ وجِمال

وكم هَمّ نِضْوٌ[67] أن يَطيرَ مع الصَّبا ... إلى الشأمِ لولا حَبْسُهُ بعِقال

ولولا حِفاظي قلتُ للمَرْءِ صاحبي ... بسَيْفِكَ قيّدْها فلستُ أُبالي[68]

هذه القصيدة تحمل فنًا عجيبًا، حيث صور الشوق في أروع صورة، حتى كأن الإبل نفسها تكاد تطير من شدة حنينها إلى بلادها وديارها في الشام. فكم من مرةٍ همّت تلك الإبل المهزولة؛ التي أنهكها البُعد عن الديار، أن تطير إلى وطنها مع هبّة من هبوب ريح الصبا القادمة من الشرق، لكنها كانت مقيدة، فلا تستطيع تحقيق هذا الحلم، ونعلم أن أبا العلاء المعري الذي أقام في بغداد مدة من الزمن، كان يعيش في حنين دائم إلى دياره.

كان أبو العلاء يسكن في أرض جرداء، لا يتوقع أن تهب فيها إلا ريح الدبور، التي تحمل العذاب والألم، في حين أن ريح الصبا كانت المنعشة التي تجلب الخير والأمطار بعيدة عن تلك الأرض ولا تمر بها، فعندما يتذكر المعري حلب نراه ولهًا مشتاقا، يرى نسمات حلب تخالط روحه وتلامس أعماقه، فتجعله يخاطب الأطلال بلهفة، متمنيًا أن تكون سهولها وجبالها ميدانًا لأمطار السماء وخيرات السحاب، التي تهب على قلبه فتسكب فيه السكينة والراحة.

عِدوها قُوَيقًا وَاطلُبوا لِحَنينها ... بِجانِبِ حِسمى[69] أَن تَهبَّ دُبورُ

---

[65] ابن نوفل الحلبي (المتوفى: 602هـ) الأديب الحسيب الشاعر، حلبي مشهور، كان جنديا ممن ينسب إلى الرئاسة والكتابة، مات في حلب، ودفن في المقابر خارج باب أنطاكية.

[66] ابن شداد، *الأعلاق الخطيرة*، 60/1.

والصَّنْدَلُ: شجَرٌ خَشَبُهُ طيّبُ الرائحةِ يَظْهَرُ طِيبَهُ بالدَّلْكِ أَو بالإحراقِ، ولخشبِهِ أَلوانٌ مختلفةٌ: حُمرٌ وبيضٌ وصُفْر، وتَصَنْدَلَ الرَّجُلُ: تطَيَّبَ بطيبِ الصَّنْدَل.

[67] النِّضْوُ: المهزولُ من الحيوان، وفلانٌ نِضْوُ سَفَرٍ: مُجْهَدٌ من السَّفَر.

[68] ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، 1959)، 411/19.

[69] صحراء حِسْمَى هي صحراء رملية تتخللها هضاب وجبال من الحجر الرملي في الجزيرة العربية، وهي ذات مناخ قاري حار صيفاً وبارد شتاء.

فَوَاللَّهِ ما ريحُ الصَّبا بِحَبيبَةٍ إِلَيها وَلا ماء الأَحُصِّ نميرُ[70]

أما البحتري، الذي كان له شغف خاص بجماليات المكان الذي ينتمي إليه، فقد أبدع في تصويره بكل ما فيه من روعة وجمال، خاصة إذا كان هذا المكان هو وطنه الذي نشأ فيه، لقد كان البحتري مولعًا بمظاهر العمران، فكان يصف القصور والمناظر بأدق التفاصيل، مبرزًا براعة في اختيار الكلمات التي تنقل لنا الصورة الحسية بأجمل صورها.

ففي إحدى قصائده، نراه يناجي البرق كما يتوسل إلى أن يضيء له محبوبته حلب من جميع جوانبها، فيطلب منه أن يكشف له عن نهرها العذب الرقراق، لعله يطفئ نار الشوق التي تلهب قلبه، كما أنه يعبر عن شوقه لرؤية قصر بطياس، ذلك المكان الذي أمضى فيه أجمل أيامه، فيظل يتذكره بكل حب وحنين.

يا بَرقُ أَسفِر عَن قُوَيقٍ فَطُرَّتا[71] حَلَبٍ فَأَعلى القَصرِ مِن بِطياسِ

عَن مَنبِتِ الوَردِ المُعَصفَرِ صِبغُهُ في كُلِّ ضاحِيَةٍ وَمَجنى الآسِ

أَرضٌ إِذا اِستَوحَشتُ ثُمَّ أَتَيتُها حَشَدَت عَلَيَّ فَأَكثَرَت إيناسي[72]

فهي لحزني السلوى، ولقهري الرضا، ولعجزي القوة، ولدائي الدواء، ولوحشتي الأنس، ولظُلمي النصر، ولقلقي اليقين، كلما استوحشت من الناس، ألجأ إليها وأطوف في شوارعها وأزقتها، لأستمد منها طاقة الأنس التي تروي روحي، فلولاها، لما تمكنت من الصمود، ولغدوت مريضًا، عليلًا، طريح فراش الحنين لا أجد سلوى لآلامي.

"ولقد وصف في إحدى قصائده جمال الطبيعة في حلب، ومتنزهاتها، وما تركته يد الغيث فيها من آثار تجلت فيما صاغه بطن الأرض لظهرها من أنواع النبات، ولا سيما النرجس وشقائق النعمان، ونهر قويق يتهادى في مسيره (يومئذ) ويمد الأنجاد والوهاد بفيض مياهه، والسحائب تسكب أمطارها فتحيي الأرض بعد مواتها"[73].

الخاتمة والتوصيات

تُظهر هذه الدراسة أن النهر ليس مجرد عنصر جغرافي في اللغة العربية، بل هو رمز لغوي وأدبي متعدد الدلالات، يحمل في طياته معاني الخصب، والحياة، والجمال، والروحانية، وقد تجلى هذا الرمز بقوة في الشعر العربي، حيث تغنى الشعراء بجمال الأنهار، وعدوها مصدر إلهام وموطنًا للذكريات والوجدانيات، وخاصة نهر قويق الذي كان له حضور مميز في الأدب الحلبي، حيث وصفه الشعراء بأوصاف متعددة تعكس جماله الطبيعي وأهميته الثقافية والعاطفية.

ومن خلال تحليلنا لمدلول النهر في اللغة والأدب، يتضح أن النهر ليس مجرد مسطح مائي، بل هو جزء لا يتجزأ من الهوية الثقافية والوجدانية للشعوب العربية، وقد استطاع الشعراء العرب أن يوظفوا هذا الرمز ببراعة في التعبير عن مشاعرهم وأفكارهم، وأن يحولوه إلى عنصر جمالي ورمزي يضفي على أشعارهم عمقًا وثراءً.

بناءً على نتائج هذه الدراسة، أوصي بما يلي:

- دراسة المعنى الدلالي لكلمة قويق.
- توسيع دائرة البحث لتشمل العصر الحديث.
- الأثر السلبي النفسي الذي تركته مجزرة نهر قويق التي ارتكبها نظام الأسد الساقط على أهل مدينة حلب.

[70] الحموي، *معجم البلدان*، 270/3.

[71] الطرة: طرف كل شيء وحرفه.

[72] الحموي، *معجم البلدان*، 450/1.

[73] محمود فاخوري، "حلب في تراثنا الأدبي والفني" *مجلة التراث العربي* 108/26 (2006)، 165.

المصادر والمراجع

ابن أبي الحديد. *شرح نهج البلاغة*. تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم. 20 مجلدا. القاهرة: دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1959.

الباجوري، إبراهيم. *البردة وبهامشها شرح الباجوري*. القاهرة: مكتبة الصفا، د.ت.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحق: محمد زهير الناصر. 9 مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة، 2002.

ابن بطوطة. *رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار*. 5 مجلدات. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1997.

بلاوي، رسول. "رمزية مفردة النهر وإنتاجها الدلالي في مجموعة عكاز الرياح للشاعر محمد البريكي". *مجلة التواصلية* 15 (2019)، 95-119.

الجرّاوي، أبو العباس التادلي. *الحماسة المغربية: مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب*. تحق: محمد رضوان الداية. مجلدان. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991.

جلغوم، عبد الله. *المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم*. مجلدان. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2015.

ابن الجوزي، شمس الدين سبط. *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان*، تحق: محمد بركات وآخرون. 23 مجلدا. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013.

الحكيم، سعاد. *المعجم الصوفي*. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981.

الحموي، ياقوت. *معجم البلدان*. 7 مجلدات. بيروت: دار صادر، الطبعة 2، 1995.

الدرمكي، محمود. *البيئة البحرية والنهرية في الشعر الجاهلي*. سلطنة عمان: جامعة نزوى، رسالة ماجستير، 2016.

الرازي، زين الدين أبو بكر. *مختار الصحاح*. تحق: يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة 5، 1999.

ابن شداد، محمد بن علي. *الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة*. تحق: يحيى عبارة. 3 مجلدات. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1991.

ابن الشعار، كمال الدين الموصلي. *قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان*. تحق: كامل سلمان الجبوري. 9 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

ابن العجمي، أبو ذر سبط. *كنوز الذهب في تاريخ حلب*. مجلدان. حلب: دار القلم، 1997.

ابن العديم، كمال الدين. *بُغْيَة الطَّلَب في تاريخ حلب*. تحق: المهدي عيد الرواضية. 12 مجلدا. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2016.

عطية، عبود. "الأنهار". *القافلة* 6/67 (2018)، 89-108. https://qafilah.com/wp-content/uploads/pdfs/2018/Qafilah_Nov_Dec_2018.pdf

عمر، أحمد مختار عبد الحميد. *معجم اللغة العربية المعاصر*. 4 مجلدات. بيروت: عالم الكتب، 2008.

عياض بن موسى، أبو الفضل. *مشارق الأنوار على صحاح الآثار*. 3 مجلدات. دمشق: دار الكمال المتحدة، 2016.

الغزي، كامل بن حسين. *نهر الذهب في تاريخ حلب*. 3 مجلدات. حلب: دار القلم، الطبعة 2، 1999.

فاخوري، محمود. "حلب في تراثنا الأدبي والفني". *مجلة التراث العربي* 103/26 (2006)، 155-172. https://search.mandumah.com/Record/190719

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تحق: هدي المخزومي وآخرون. 8 مجلدات. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

قاسم، محمد أحمد-ديب، محيي الدين. *علوم البلاغة: البديع والبيان والمعاني*. طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003.

المرسي، ابن سيده. *المحكم والمحيط الأعظم*، تحق: عبد الحميد هنداوي. 11 مجلدا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن المستوفي، المبارك. *تاريخ إربل*. تحق: سامي الصقار. مجلدان. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1980.

المعري، أبو العلاء. *رسالة الصاهل والشاحج*. تحق: عائشة بنت الشاطئ. القاهرة: دار المعارف، الطبعة 2، 1984.

المعري، أبو العلاء. *اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي*. تحق: محمد سعيد المولوي. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008.

المقري، شهاب الدين التلمساني. *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. تحق: إحسان عباس. 7 مجلدات. بيروت: دار صادر، 1997.

Kaynaklar

Atiyye, Abbûd. "el-Enhâr". *el-Kâfile* 67/6 (2018), 89-108. https://qafilah.com/wp-content/uploads/pdfs/2018/Qafilah_Nov_Dec_2018.pdf

Bâcûrî, İbrahim. *el-Bürde ve Hâmişinde Şerhu'l-Bâcûrî*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, ts.

Belâvî, Resûl. "Remziyetu Mufredeti'n-Nahr ve İntâcüha'd-Dilâlî fî Mecmûati 'Ukkâzi'r-Riyâh li'ş-Şâir Muhammed el-Bureykî". *Mecelletü't-Tevâsuliyye* 15 (2019), 95-119. https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-1043780

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed bin İsmail. *Sahîh el-Buhârî*. 9 Cilt. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâr Tawk en-Nece, 2002.

Cerrâvî, Ebû'l-Abbâs et-Tâdlî. *el-Hamâsetü'l-Mağribiyye Muhtasaru Kitâbi Safveti'l-Edeb ve Nuhbeti Dîvâni'l-Arab*. 2 Cilt. thk. Muhammed Rıdwân ed-Dâye. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1991.

Culgum, Abdullah. *el-Mu'cemü'l-Müfehres eş-Şâmil li-Elfâzi'l-Kur'ân el-Kerîm*. 2 Cilt. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.

Dermekî, Mahmud. *el-Bîe el-Bahriyye ve'n-Nehriyye fî'ş-Şi'ri'l-Câhilî*. Umman Sultanlığı: Nizva Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Fâhûrî, Mahmud. "Haleb fî Turâsinâ el-Edebî ve'l-Fennî". *Mecelletü't-Turâsi'l-Arabî* 26/103 (2006), 155-172. https://search.mandumah.com/Record/190719

Farâhîdî, Al-Khalîl bin Ahmad. *Kitâb al-'Ayn*. thk: Hudâ al-Makhzûmî vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Maktabat al-Hilâl, ts.

Gazzî, Kâmil bin Hüseyin. *Nehru'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Kalem, 1999.

Hakîm, Suâd. *el-Mu'cemü's-Sûfî*. Beyrut: Dandara li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1981.

Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.

İbn al-Mustawfî, al-Mubārak. *Târîkh Irbil*. thk. Sâmî al-Saqâr. 2 Cilt. Bağdad: Vezâretü'l-Ṭefâle ve'l-İ'lâm, 1980.

İbn Battûta. *Rıhletü İbn Battûta Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*. 5 Cilt. Rabat: Mağrib Krallığı Akademisi, 1997.

İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerh Nehcü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 20 Cilt. Kahire: Dâr İhyâü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1959.

İbn Şeddâd. Ahmet b. Ali. *el-A'lâk el-Hatîre fî Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahyâ İbâre. 3 Cilt. Şam: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

İbnü'l-Acâmî, Ebû Zer Sıbt. *Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. 2 Cilt. Halep: Dârü'l-Kalem, 1997.

İbnü'l-Adîm, Kemâleddin. *Bugyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Mehdî Îd er-Revâdıye. 12 Cilt. Londra: el-Furkan İslâm Mirası Vakfı, 2016.

İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Sıbt. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Şam: Dârü'r-Risâle el-Âlemiyye, 2013.

İbnü'ş-Şiâr, Kemâleddin el-Musulî. *Kalâidü'l-Cümân fî Ferâidi Şu'arâi hâzâ'z-Zamân*. thk. Kâmil Selmân el-Cebbûrî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

İyâz bin Mûsâ, Ebû'l-Fadl. *Meşâriku'l-Envâr alâ Sahîhi'l-Âsâr*. 3 Cilt. Şam: Dârü'l-Kemâl el-Müttesile, 2016.

Kâsim, Muhammad Ahmad – Dîb, Mahyî al-Dîn. *'Ulûm al-Balâgha: al-Badî'wa'l-Bayân wa'l-Ma'ânî*. Trablus: al-Mu'sise al-Ḥadîtha li'l-Kitâb, 2003.

Ma'arrî, Abû al-'Alâ. *al-Lâmi' al-'Azîzî Sharḥ Dîwân al-Mutannabbî*. thk. Muhammad Sâ'id al-Mawlawi. Riyad: Markaz al-Malik Faysal li'l-Buḥûth wa'l-Dirâsât al-Islâmîyye, 2008.

Ma'arrî, Abû al-'Alâ. *Risâlat al-Ṣāhil wa'l-Shājih*. thk. 'Ā'isha bint al-Shâṭi'. Kahire: Dâr al-Ma'ârif, 2. baskı, 1984.

Makrî, Shihâb al-Dîn. *Nafh al-Ṭayyib min Ghusn al-Andalus al-Ṭayyib*. thk. Iḥsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1997.

Mursî, Ibn Sîdeh. *al-Muḥkam wa'l-Muḥît al-A'zam*. thk. 'Abd al-Hamîd Hindâwî. 11 Cilt. Beyrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyye, 2000.
Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
Râzî, Zeynüddin Ebû Bekr. *Muhtârü's-Sıhâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. baskı, 1999.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Gençlere Dil Öğretiminde Teknolojinin Rolü: Arapça Öğretiminde ‘Rosetta Stone’ Programı

The Role of Technology in Language Teaching for Young Learners: The Rosetta Stone Program in Arabic Language Education

İsmail ERKEN

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı.
Sivas, Türkiye
E-mail: ismailerken@cumhuriyet.edu.tr

Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.
Sivas, Turkey
ORCID: 0000-0002-4327-4496

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	10.04.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	20.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Erken, İsmail. " Gençlere Dil Öğretiminde Teknolojinin Rolü: Arapça Öğretiminde ‘Rosetta Stone’ Programı". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 123-132.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İsmail ERKEN).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة – غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Gençlere Dil Öğretiminde Teknolojinin Rolü: Arapça Öğretiminde 'Rosetta Stone' Programı*

Öz: Bu çalışma, gençlere dil öğretiminde teknolojinin rolünü, özellikle Arapça öğretiminde Rosetta Stone programını merkeze alarak incelemektedir. Teknolojinin dil eğitimine entegrasyonu, öğrenme süreçlerini kökten dönüştürmüş ve özellikle Arapça gibi bir dilin öğretiminde yenilikçi çözümler sunmuştur. Bu çalışmada, Rosetta Stone programının Arapça modülünün pedagojik yapısı sistematik olarak incelenmiş, programın müfredatı, dil becerilerine yaklaşımı (kelime, gramer, telaffuz) ve entegrasyonu analiz edilmiştir. Arapça, harf sistemleri, telaffuz zorlukları ve lehçe çeşitliliği nedeniyle öğrenenler için diğer dillerden farklı bazı süreçlere sahiptir. Geleneksel sınıf ortamları bu süreçleri aşmakta kimi zaman yetersiz kalabilir. Teknoloji ise etkileşimli içerikler, anlık geri bildirim ve kişiselleştirilmiş öğrenme yollarıyla bu sınırları aşmada kritik bir rol oynar. Rosetta Stone, 30 yılı aşkın süredir dil öğreniminde "daldırma yöntemi" (immersion) adlı yöntemi kullanmaktadır. Temel prensibi, ana dil öğrenimini taklit ederek kelime ve grameri bağlamsal ilişkilerle sunmaktır. Rosetta Stone'un günlük iletişimde yaygın olan lehçelere odaklanmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Programla beraber öğrenme sürecinin çevrimiçi dil değişim platformları veya kültürel içeriklerle (film, podcast) desteklenmesi önerilir. Rosetta Stone, Arapça öğreniminde teknolojinin sağladığı avantajları somutlaştıran etkili bir araçtır. Ancak dilin sosyokültürel boyutunu kapsayacak şekilde genişletilmiş bir müfredat ve hibrit öğrenme modelleriyle desteklenmesi, dil becerilerinin bütüncül gelişimi açısından elzemdir.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Dil Öğretimi, Rosetta Stone, Daldırma Yöntemi.

The Role of Technology in Language Teaching to the Youth: The 'Rosetta Stone' Program in Arabic Teaching*

Abstract: This study examines the role of technology in teaching languages to the youth, with special referrence to the 'Rosetta Stone' programme for teaching Arabic. The integration of technology in language teaching has radically changed learning processes and offered innovative solutions, especially in the teaching of a language such as Arabic. This study systematically examines the pedagogical structure of the Arabic module of the Rosetta Stone programme, analysing its curriculum, its approach to language skills (vocabulary, grammar, pronunciation) and its integration. Arabic presents unique learning challenges distinct from other languages due to its non-Latin script, phonological complexities, and diglossic nature (dialectal diversity). Conventional classroom settings often prove inadequate in addressing these challenges comprehensively. Technology plays a critical role in bridging these gaps through interactive content, instant feedback and personalised learning paths. Rosetta Stone has been employing a method called 'immersion' in language learning for over 3 decades. Its basic principle is to present vocabulary and grammar in context, mimicking native language learning. The fact that Rosetta Stone does not focus on dialects used in everyday communication can be seen as a shortcoming. It is recommended to support the learning process with online language exchange platforms or cultural content (films, podcasts). Rosetta Stone is an effective tool that embodies the benefits of technology in Arabic language learning. However, it is essential for the holistic development of language skills to be supported by an extended curriculum and hybrid learning models to cover the socio-cultural dimension of the language.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Language Teaching, Rosetta Stone, Immersion Method.

* Bu makale, 24-26 Nisan 2025 tarihinde Ankara'da düzenlenen Uluslararası Gençlik ve Teknoloji Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Gençlere Dil Öğretiminde Teknolojinin Rolü: Arapça Öğretiminde 'Rosetta Stone' Programı" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir./ This article is the revised and developed version of the unpublished conference presentation entitled "The Role of Technology in Language Teaching to the Youth: The 'Rosetta Stone' Program in Arabic Teaching", orally delivered at the International Symposium on Youth and Technology.

Giriş

Teknolojinin dil eğitimine entegrasyonu, öğrenme süreçlerini kökten dönüştürmüş, özellikle Arapça gibi bir dilin öğretiminde yenilikçi çözümler sunmuştur. Bu çalışma, dijital araçların Arapça öğrenimindeki etkisini ele alarak, Rosetta Stone programını merkeze alan bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada Rosetta Stone programının Arapça modülünün pedagojik yapısı sistematik olarak incelenmiştir. Programın müfredatı, dil becerilerine yaklaşımı (ek olarak; kelime, gramer, telaffuz) ve entegrasyonu analiz edilmiştir. Teknoloji destekli dil öğretimi, Arapçanın öğrenim zorlukları ve dijital araçların rolüne dair mevcut çalışmalar derlenerek teorik bir çerçeve oluşturulmuştur.

Arapça, köklü bir kültürel mirasa sahip olmasının yanı sıra, harf sistemleri, telaffuz zorlukları ve lehçe çeşitliliği nedeniyle öğrenenler için bazı süreçlere sahiptir. Geleneksel sınıf ortamları, bu süreçleri aşmakta kimi zaman sınırlı kalabilir. Teknoloji ise etkileşimli içerikler, anlık geri bildirim ve kişiselleştirilmiş öğrenme yollarıyla bu sınırları aşmada kritik bir rol oynar. Özellikle ses tanıma yazılımları ve sanal gerçeklik uygulamaları, dilin pratik kullanımını destekleyerek öğrencilerin özgüvenini artırır. Arapça öğrenme sürecinde öğrencilere yardımcı olabilecek birçok program, uygulama ve erişim içerikleri bulunmaktadır. Örneğin uygulama veya erişim üzerinden kullanılabilen sözlükler öğrencilerin kelime anlamına çok kısa bir sürede ulaşmasını sağlar. Öğrenci, klasik sözlüklerde olduğu gibi Arapçanın kelime türetme bilgisine sahip olmadan da anlamlara ulaşabilir. Nitekim, bazı uygulamalar da kelime ve cümle ezberleme yönünden öğrenciye kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca Arap dilinin kurallarını aktaran görsel ve video içeriklerine erişmek artık çok kolaydır. Bunlarla beraber araştırmanın konusunu oluşturan Rosetta Stone programı da zikredilir. Program sadece Arap dili üzerine olmamakla beraber birçok dili öğretme hedefini taşır. Ayrıca ülkemizde, başta Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi olmak üzere birçok kamu ve özel kurum, öğrencilerin programa ücretsiz erişimini sağlamaktadır.

Rosetta Stone, 30 yılı aşkın süredir dil öğreniminde "daldırma yöntemi" (immersion) adlı yöntemi kullandığını ifade eder. Temel prensibi, ana dil öğrenimini taklit ederek kelime ve grameri bağlamsal ilişkilerle sunmaktır.[2] Arapça modülünde, öğrenenler yazılı ve sesli materyaller aracılığıyla Modern Standart Arapça (MSA) ile tanışır. Arap dilinin lehçelerinin öğretimi programda yer almaz. Arapça, program içerisinde üç seviyede öğretilmektedir. Ayrıca programın başlangıcında harf öğretimi de yer almaktadır. Öğrenciler program içerisinde ilerlemelerini takip edebilir. Rosetta Stone programında kelimeler, çeviri olmaksızın resimler ve seslerle eşleştirilir; bu da kalıcı hafızaya yerleşmeyi kolaylaştırır. Yapay zekâ tabanlı ses tanıma sistemi, öğrencinin doğru aksan ve artikülasyonunu anlık olarak değerlendirir. Temel kelimelerden karmaşık cümle yapılarına doğru kademeli bir ilerleme sunar. Mobil uyumluluk sayesinde öğrenciler, zaman ve mekân sınırı olmaksızın pratik yapabilir.

Rosetta Stone'un en önemli eksikliği, günlük iletişimde yaygın olan lehçelere (örn. Mısır veya Levant Arapçası) odaklanmamasıdır. Rosetta Stone öğretmeyi hedeflediği tüm dilleri aynı içerik ile öğrenciye sunar. Bu sebeple; kültürel bağlamın dil öğretimine sınırlı entegrasyonu, iletişimsel yetkinliği olumsuz yönde etkileyebilir. Programla beraber, öğrenme sürecinin çevrimiçi dil değişim platformları veya kültürel içeriklerle (film, podcast) desteklenmesi önerilir.

Rosetta Stone, Arapça öğreniminde teknolojinin sağladığı avantajları somutlaştıran etkili bir araçtır. Ancak dilin sosyokültürel boyutunu kapsayacak şekilde genişletilmiş bir müfredat ve hibrit öğrenme modelleriyle desteklenmesi, dil becerilerinin bütüncül gelişimi açısından elzemdir.

[2] "Rosetta Stone Arabic Review - It May Not Be Very Useful For Most" (03 Ekim 2023).

1. Türkiye'de Örgün Öğretimde Arapça Öğretimi

Türkiye'de Arapça öğretimi için beş program mevcuttur. "İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı" bunlardan biri olup 2. sınıftan 8. sınıfa kadar tüm okul türleri için geçerlidir. İmam Hatip dışındaki lise türleri için "Ortaöğretim İkinci Yabancı Dil Arapça Dersi Öğretim Programı" ise 9-12. sınıfları kapsamaktadır. Fakat yeni bir kararla ikinci yabancı dil dersi kaldırılmıştır. Artık ortaöğretim kurumları haftalık ders çizelgesinde yer alan birinci yabancı dil Arapça olarak seçilebilmektedir.[3] Diğer üç program ise İmam Hatip Liseleri için geçerlidir. Bunlar:

1- Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Dersi (9 ve 10. Sınıflar) Öğretim Programı
2- Mesleki Arapça Dersi (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı
3- Arapça Metin Mukâleme Dersi (11 ve 12. Sınıflar) Öğretim Programıdır.

İlk iki ders zorunlu olup son ders seçmelidir. Ayrıca Mesleki Arapça, haftalık ders çizelgesinde meslek dersleri kapsamında zikredilmektedir.[4] Bu açıdan bakıldığında Arapça, dil dersi olmasından ziyade alan dersi olarak planlanmış gibi görülmektedir. Bu da onu diğer dört programdan farklı kılmaktadır.

Programların tümü iletişimsel yaklaşımı temel alarak öğrenci merkezli, kolaydan zora, somuttan soyuta bir öğretim hedefliklerini belirtmiştir. Ayrıca sarmal bir yapı taşıdıklarını da ifade etmişlerdir. İletişimsel yaklaşım konusunda programların daha çok üzerinde durduğu konu gramer eğitimine odaklanmamaktır. Bunun yanında öğrenim sırasında ikinci bir dil kullanılmaması da mevzu bahistir. Kuralların açıktan işlenmesi yerine öğrencilere örneklerle öğretilmesi hedeflenir. Sarmal yapıdan kasıt, üniteler arası dil yapılarının ve varlıklarının tekrar edilebilirliği ile beraber kademeler arası Arapça öğretiminin ilk baştan başlamasıdır.[5] Programların temel iddiası okuma, dinleme, konuşma ve yazma becerilerine eşit yer verildiğidir.[6]

Yüksek Öğrenim tarafına bakıldığında ise Türkiye'de İlahiyat Fakültesi adı altında 88 aktif program bulunmaktadır.[7] İlaveten İslami İlimler adı altında 33 aktif program yer almaktadır.[8] Bu programların çoğunda hazırlık eğitimi olarak Arapça öğretilmektedir. Arapça hazırlık eğitimi verilmeyen programlarda ise lisans eğitimi kapsamında Arapça eğitimi sunulmaktadır. Ayrıca Temel İslam Bilimleri çatısı altında Arap Dili ve Belagatı alanında yüksek lisans ve doktora programları da öğrenci kabul etmektedir. Türkiye'de, İlahiyat dışında Arapça Öğretmenliği, Arap Dili ve Edebiyatı ile Arapça Mütercim Tercümanlık lisans programlarında Arapça öğretimi yapılmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, örgün eğitimde ilkokul düzeyinden doktora düzeyine kadar Arapça öğretilmektedir. Gençlerin bu konuda kendini geliştirebilecekleri başka özel eğitim kurumlarının yanı sıra, gönüllü dini öğretim yapan dernek ve vakıflarda bu konuda hizmet vermektedirler.

2. Arapça Öğretiminde Teknoloji

Arapçanın köklü bir kültürel mirasa sahip olmasının yanı sıra, özgün yapısı nedeniyle öğrenme sürecinde bazı zorluklar barındırdığı söylenebilir. Arap alfabesinin bitişik harfleri ve hareke (seslendirme işaretleri) sistemi, özellikle latin alfabesine aşina olanlar için yeni bir sistem olarak öğrenenin karşısına çıkar. Türkiye'de örgün öğretim kurumlarında öğretilen

[3] TTKB MEB, Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi (OKHDÇ), 56 (19 Şubat 2018).
[4] TTKB, Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi (AİHLHDÇ), 39 (24 Ağustos 2023).
[5] DOGM MEB, İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 VE 8. SINIFLAR) Öğretim Programı (İADÖP), 45123216-101-E.10248111 (26 Eylül 2016), 3-4; DOGM MEB, ORTAÖĞRETİM İKİNCİ YABANCI DİL ARAPÇA DERSİ (9, 10, 11 VE 12. SINIFLAR) ÖĞRETİM PROGRAMI (OİYDAD), (2017), 4-5; DOGM MEB, Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Dersi (9 ve 10. Sınıflar) Öğretim Programı (AİHLAD), 19 (25 Şubat 2022), 9-10.
[6] MEB, İADÖP, 7; MEB, AİHLAD, 10.
[7] "İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası" (16 Nisan 2025).
[8] "İslami İlimler Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası" (2025).

Modern Standart Arapça (MSA) resmî iletişimde kullanılırken, öğrenci günlük hayatta Mısır, Levant veya Körfez lehçeleri ile karşılaşmaktadır. Bu durum, öğrencilerin iletişimsel yetkinlik kazanmasını zorlaştırmaktadır. İ'rab (kelime sonu hareke değişimleri) ve fiil çekimleri gibi kurallar, kişilerin ana dillerinden farklı bir yapı sunmaktadır. Sınıf ortamları, bu zorlukları aşmak için kısmen yetersiz kalmaktadır.[9] Öğretmen merkezli yaklaşımlar, öğrencilere kendi seviyelerine göre geri bildirim veya pratik imkânı sağlamada sınırlıdır.

Teknoloji, bu bağlamda dil öğretimi açısından günümüzde önemli bir mesafe katetmiştir. Bu bağlamda hazırlanan görsel ve işitsel materyaller, dilin bağlamsal kullanımını vurgulamaktadır. Yapay zekâ tabanlı ses tanıma sistemleri, telaffuz hatalarını düzeltmektedir. Kullanıcılar, kendi hızlarında ilerleyebilmekte ve zayıf oldukları alanlara odaklanabilmektedir. Ayrıca sınıf içerisinde sözlü üretim gibi becerilerde kaygı[10] yaşayan öğrenciler için de bu durum pratik bir çözüm imkânı sunmaktadır.

3. Rosetta Stone ve Arapça Öğretimi

Rosetta Stone, dil öğreniminde teknolojinin avantajlarını somutlaştıran bir platform/uygulama olarak öne çıkmaktadır. Daldırma Yöntemi (Immersion), ana dil edinimini taklit ederek, kelime ve dil bilgisi kurallarını bağlamsal ilişkilerle sunar. Örneğin, "elma" kelimesi bir resim ve ses eşleştirmesiyle öğretilir; çeviri kullanılmaz. "Daldırma eğitimi" terimi, 1960'larda Kanada'da, ana dili İngilizce olan ilkokul öğrencileri için Fransızcanın eğitim dili olarak kullanıldığı yenilikçi programları tanımlamak için önem kazandı.[11]

Modern Standart Arapça (MSA) odaklı bir içeriğe sahip olan program, lehçeler yerine resmi Arapçayı temel alır. Bu, akademik veya profesyonel hedefler için idealdir ancak günlük iletişimi sınırlandırmaktadır. 12 ünite, temel cümlelerden soyut kavramlara doğru yapılandırılmıştır (İlerleyen bölümlerde detaylı ünite/konu listesi verilecektir).[12] Cep telefonları için tasarlanmış bir uygulamaya sahiptir.[13]

3.1. Farklı Öğrenme İçerikleri İçin Başlangıç Seçenekleri

Rosetta Stone'un Arapça eğitim programında, başlangıç için sunulan yedi farklı seçenek mevcuttur. Bu seçenekler aynı zamanda dil öğrenme sürecinde farklı ihtiyaçlara hitap eden farklı içerikleri barındıran öğrenme stilleri olarak tasarlanmıştır. Her bir seçenek, dil öğretimi açısından belirli bir odak noktasına sahiptir.[14]

1. Standard: Optimized for efficient learning of content and skills: (Standart: İçerik ve becerilerin etkili öğretimi için iyileştirilmiştir) Bu seçenek, temel dil becerilerini (okuma, yazma, konuşma, dinleme) dengeli bir şekilde öğretmeyi hedefler. Dil öğreniminde verimlilik ön plandadır ve genel bir öğrenme deneyimi sunar. Yeni başlayanlar veya hızlı bir şekilde temel becerileri edinmek isteyenler için uygundur.

2. Standard with Reading Intro: Reading Intro (Units 1-4 only) teaches characters and their sounds: (Okuma/alfabe öğretimi girişi ile standart: Okuma/alfabe girişi harfleri ve sesleri öğretir) Özellikle Arapça gibi farklı bir alfabe ve ses sistemine sahip dillerde okuma becerilerini güçlendirmeye odaklanır. İlk 4 ünitede harflerin ve seslerin öğretilmesi, öğrencilerin temel okuma becerilerini geliştirmesine yardımcı olur.

3. Extended: Optimized for additional practice of content and skills: (Genişletilmiş: içerik ve becerilerin ek alıştırmaları için iyileştirilmiştir) Standart programdan daha fazla pratik

[9] Cemal Marangozoğlu, *Arapça Öğretiminde Teknolojik İmkanlar Kullanmanın Önemi ve Rolü* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 26.

[10] Nilgün Çelik - Burcu Kaban, "Yabancı Dil Öğretiminde Kaygı Üzerine Yapılan Çalışmaların İncelenmesi", *Aydın Tömer Dil Dergisi* 7/2 (29 Eylül 2022), 151-182.

[11] Jim Cummins, "Immersion Education for the Millennium: What We Have Learned from 30 Years of Research on Second Language Immersion", *Learning through Two Languages: Research and Practice. Second Katoh Gakuen International Symposium on Immersion and Bilingual Education*, ed. Katoh Gakuen (Japan, 1998), 34.

[12] "Rosetta Stone Arabic Review - It May Not Be Very Useful For Most" (03 Ekim 2023).

[13] "Rosetta Stone ile Dil Öğren - Google Play'de Uygulamalar" (2025).

[14] "Rosetta Stone Arabic" (IXL Learning, 1992).

imkânı sunar. Dil becerilerini pekiştirmek ve öğrenilenleri daha derinlemesine uygulamak isteyen öğrenciler için tasarlanmıştır. Bu aynı zamanda daha çok zamana ihtiyaç olduğunu da ortaya koyar.

4. Extended with Reading Intro: Reading Intro (Units 1-4 only) teaches characters and their sounds: (Okuma/alfabe öğretimi girişi ile genişletilmiş: Okuma/alfabe girişi harfleri ve sesleri öğretir) Hem genişletilmiş pratik imkânı sunar hem de okuma becerilerine özel bir vurgu yapar. İlk 4 ünitede harflerin ve seslerin öğretilmesi, öğrencilerin temel okuma becerilerini geliştirmesine yardımcı olurken, ekstra pratik imkânı da sunar. Bu haliyle en geniş içeriğe sahip seçenektir.

5. Reading and Writing Focus: Optimized for reading and writing skills: (Okuma ve yazma odaklı: okuma ve yazma becerisi için iyileştirilmiştir) Özellikle okuma ve yazma becerilerine odaklanır. Öğrencilerin metinleri anlama ve yazılı ifade becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Bu şekilde, dinleme ve konuşma becerileri için gereken süreye duyulan ihtiyaç ortadan kalkmaktadır.

6. Reading and Writing with Intro: Reading Intro (Units 1-4 only) teaches characters and their sounds: (Girişle birlikte okuma ve yazma odaklı: Okuma/alfabe girişi harfleri ve sesleri öğretir) Okuma ve yazma becerilerine odaklanırken, ilk 4 ünitede harflerin ve seslerin öğretilmesiyle temel okuma becerilerini güçlendirir.

7. Speaking and Listening Focus: Optimized for speaking and listening skills: (Konuşma ve dinleme odaklı: konuşma ve dinleme becerisi için iyileştirilmiştir) Beşinci seçeneğin ele almadığı iki seçenek olan konuşma ve dinleme becerilerine özel bir vurgu yapar. Dil öğreniminde iletişimsel becerilerin geliştirilmesi önemlidir ve bu seçenek, öğrencilerin günlük konuşmalarda kendilerini ifade etmelerine ve Arapça konuşulanları anlamalarına yardımcı olur.

Rosetta Stone'un sunduğu bu seçenekler, öğrencilerin ihtiyaçlarına ve öğrenme hedeflerine göre kişiselleştirilmiş bir öğrenme deneyimi sunar. Her seçenek, dil öğreniminin farklı yönlerine (okuma, yazma, konuşma, dinleme) odaklanarak kapsamlı bir öğrenme süreci sağlar. Özellikle Arap alfabesine yeni başlayanlar için "Reading Intro" içeren seçenekler, temel okuma becerilerini geliştirmede büyük bir avantaj sağlar. "Extended" seçenekleri, daha fazla pratik yapmak isteyen öğrenciler için idealdir. Adaptif içerikler, öğrenci tarafından öğrenme sürecinde istatiksel olarak izlenebilir. Böylece öğrenci bu dizaynı tekrar değerlendirebilir.

3.2. İçerik Yapısı ve Üniteler

Rosetta Stone'un Arapça modülü, 12 ana üniteden ve her biri 4 alt konudan oluşur:

1- Dilin Temelleri: Temel Cümleler, Günlük Eşyalar, Renkler ve Boyutlar, Kıyafetler ve Miktarlar.
2- Selamlaşma ve Tanışma: Aile İlişkileri, Ev ve Çevresi, Nereli Olduğunuz, Benlik ve İyi Oluş.
3- İş ve Okul: Mekanlar ve Günün Zamanları, Planlama ve Ziyaretler, İnsanlar ve Ülkeler, Günlük Rutin.
4- Alışveriş: İhtiyaçlar ve İstekler, Para Birimi, Maliyet ve Tercihler, Fiyatlar ve Ödemeler, Karşılaştırma ve Zıtlıklar.
5- Seyahat: Varış Noktaları, Yönler ve Konum, Zaman, Varışlar ve Kalkışlar, Bugün ve Yarın Hava Durumu.
6- Geçmiş ve Gelecek: Yazışmalar, Anlam ve Kavrayış, Kariyerler, Resmi ve Resmi Olmayan Durumlar.
7- Arkadaşlar ve Sosyal Yaşam: Yönerge Verme ve Gerçekleştirme, Plan Yapma, Kutlamalar ve Kültür, Davetler ve Özürler.
8- Yemek ve Tatil: Evde Yemek / Dışarıda Yemek, Önemli Yerler ve Sanat, Duygular, Tatil Aktiviteleri.
9- Ev ve Sağlık: Yer-Yön İlişkileri, Ev İşleri, Spor ve Egzersiz, Yaralanmalar ve Sağlık

10- Yaşam ve Dünya: İhtiyaçlar ve Olasılıklar, Yaşam Olayları, Coğrafya ve İklim, Tanım ve Sahiplik.
11- Gündelik Şeyler: İnanç ve Görüş, Yanınıza Alacaklarınız, Ölçüm ve Kesirler, Mutfakta.
12- Mekanlar ve Etkinlikler: Politika ve Medya, Diller ve İş Dünyası, Öğrenme ve Hafıza, Bayram/Tatil Kutlamaları.

Rosetta Stone Arapça modülünün sunduğu konular, dilin temel unsurlarına (temel cümleler, günlük eşyalar, renkler) giriş yaparak, ardından iletişimsel becerilere (selamlaşma, tanışma, nereli olduğunuz) ve günlük yaşamla ilgili pratik bilgilere (iş, okul, alışveriş, seyahat) odaklandığı görülmektedir. Bu yaklaşım, dili "canlı bir iletişim vasıtası" olarak gören ve dil öğretimindeki temel becerilerin gelişimine önem veren modern yöntemlerle paralellik göstermektedir. Arapça öğretiminde "dört temel dil becerisini eşit ve dengeli bir şekilde kazandıracak" yeni yöntemlerin kullanımı zorunlu hale gelmiştir.[15]

Modülün "Geçmiş ve Gelecek", "Arkadaşlar ve Sosyal Yaşam", "Yemek ve Tatil" gibi üniteleri, öğrencilerin iletişim kurma ve kültürel etkileşim becerilerini geliştirmeye yönelik içerikler sunmaktadır. "Ev ve Sağlık", "Yaşam ve Dünya", "Gündelik Şeyler" ve "Mekanlar ve Etkinlikler" üniteleri ise kelime dağarcığını zenginleştirmeye ve farklı bağlamlarda dil kullanımını öğrenmeye katkıda bulunabilir.

3.3. Daldırma (Immersion) Yöntemi

Daldırma yöntemi, öğrencilerin, hedef dilin öğretim ve iletişim için kullanıldığı bir ortama yerleştirildiği bir dil öğretim yaklaşımıdır.[16] Bu yöntem, ikinci dil edinimini teşvik etmede önemli başarılar göstermiştir.[17] Daldırma programlarının temel özellikleri şunlardır:

- Hedef dile yüksek düzeyde maruz kalma (öğretim süresinin en az %50'si)
- Dilin anlamlı iletişim için kullanılmasına odaklanma
- Dil öğretiminin diğer ders konularıyla entegrasyonu
- Destekleyici ve düşük kaygılı bir öğrenme ortamı yaratma [18]

Daldırma programlarının, genellikle öğrencilerin ana dil gelişimini olumsuz etkilemeden, hedef dilde yüksek düzeyde akıcılık ve okuryazarlık sağladığı gösterilmiştir.[19]

Rosetta Stone, "Dinamik Daldırma" yaklaşımını kullanan bir dil öğrenme yazılımıdır. Bu yaklaşım, çeviri ve açık gramer öğretimini en aza indirirken veya ortadan kaldırırken, hedef dil girdisi ve görsel yardımların kullanımını vurgular.[20] Program, öğrencileri en başından itibaren yeni dilde "düşünmeye" teşvik ederek doğal dil edinme sürecini taklit etmeyi amaçlar.

Rosetta Stone'un yöntemi, daldırma yöntemiyle bazı ortak noktaları paylaşsa da birkaç farklılık ihtiva eder. Geleneksel daldırma programları tipik olarak şunları içerirken:

- Öğretmenler ve akranlarla etkileşim
- Çeşitli bağlamlarda anlamlı iletişim fırsatları
- Gramer, kelime bilgisi ve kültürel bilgiyi içeren kapsamlı bir müfredat

Rosetta Stone ise, öncelikle aşağıdakilere dayanan bir kişisel çalışma aracıdır:

- Bireyselleştirilmiş öğrenme
- Tekrarlayan alıştırmalar

---

[15] Detaylı bir değerlendirme için CEFR içerisinde verilen üretim, alımlama ve etkileşim becerileri incelenebilir: Avrupa Konseyi, *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme ve Değerlendirme Tamamlayıcı Cilt*, 2021.

[16] Russell Campell, "Immersion models of foreign language education.", *English Teaching* 50/3 (Fall 1995), 169-182.

[17] Cummins, "Immersion Education for the Millennium", 34.

[18] Gillian Lord, "Rosetta Stone for language learning: An exploratory study. IALLT Journal of Language Learning Technologies", *IALLT Journal of Language Learning Technologies* 46/1 (2016), 3-4.

[19] Cummins, "Immersion Education for the Millennium", 42.

[20] Lord, "Rosetta Stone for language learning: An exploratory study. IALLT Journal of Language Learning Technologies", 1.

- Sınırlı bir dil bağlamı yelpazesi

Rosetta Stone'un etkililiği üzerine yapılan araştırmalar karışık sonuçlar vermiştir. Bazı çalışmalar kelime edinimi için faydalı olabileceğini öne sürerken[21], diğerleri genel dil yeterliliğini geliştirmede sınıf içi öğretim kadar etkili olmadığını bulmuştur. Özellikle Lord, Rosetta Stone kullanan öğrencilerin, geleneksel sınıf ortamındaki öğrencilere kıyasla konuşma ve dil öğrenme stratejilerinde niteliksel farklılıklar gösterdiğini tespit etmiştir/ ortaya koymuştur. [22]

Daldırma yönteminin dil öğretimi için oldukça etkili bir yaklaşım olduğu aşikardır. Rosetta Stone, daldırma yönteminin bazı yönlerini içerir, ancak başarılı daldırma programlarının merkezinde yer alan etkileşimli ve iletişimsel unsurlardan yoksundur. Rosetta Stone, dil öğreniminin bazı yönleri için yararlı bir araç olabilirken, kapsamlı, sınıf temelli bir daldırma deneyiminin faydalarının yerini tam olarak alması pek olası değildir.

Sonuç, Değerlendirme ve Öneriler

Rosetta Stone'un Arapça modülü, dil öğreniminde teknolojinin sunduğu avantajları kullanarak öğrencilere kapsamlı bir öğrenme deneyimi sunmayı hedeflemektedir. Modülün içeriği, Arapça öğrenenlerin dilin temelinden başlayarak daha karmaşık konulara doğru ilerlemesine olanak tanıyan bir yapıya sahiptir. Günlük yaşama ve kültürel bağlamlara odaklanması, öğrencilerin pratik dil kullanımını geliştirmelerine yardımcı olurken, çeşitli öğrenme stillerine hitap eden etkileşimli alıştırmalar ve yapay zekâ destekli ses tanıma sistemi gibi özellikler, öğrenme sürecini daha etkili ve ilgi çekici hale getirmektedir.

Ancak, Rosetta Stone Arapça modülünün bazı yönleri geliştirilmeye açıktır. Özellikle, dil bilgisi açıklamalarının yetersizliği ve lehçe çeşitliliğine yeterince yer verilmemesi, öğrencilerin dilin karmaşıklığını anlamalarını ve farklı iletişimsel durumlarla başa çıkmalarını zorlaştırabilir. Bu nedenle, modülün daha kapsamlı bir dil bilgisi içeriği sunması ve Modern Standart Arapçanın yanı sıra yaygın olarak kullanılan lehçelere de yer vermesi önemlidir.

Rosetta Stone Arapça modülü, Arapça öğrenmek isteyenler için değerli bir kaynak olmakla birlikte, bazı sınırlamaları da beraberinde getirmektedir. Modülün güçlü yönleri şunlardır:

- **Kapsamlı içerik:** Modül, Arapça öğreniminin temelinden başlayarak çeşitli konuları kapsayan geniş bir içerik sunar.
- **Pratik odaklı yaklaşım:** Günlük yaşam durumlarına ve kültürel bağlamlara odaklanması, öğrencilerin pratik dil kullanımını geliştirmelerine yardımcı olur.
- **Etkileşimli ve ilgi çekici alıştırmalar:** Çeşitli öğrenme stillerine hitap eden etkileşimli alıştırmalar ve yapay zekâ destekli ses tanıma sistemi, öğrenme sürecini daha etkili ve ilgi çekici hale getirir.
- **Kullanım kolaylığı:** Mobil uyumluluk özelliği sayesinde öğrenciler, zaman ve mekândan bağımsız olarak pratik yapabilirler.

Modülün zayıf yönleri ise şunlardır:

- **Yetersiz dil bilgisi açıklamaları:** Dil bilgisi kuralları yeterince detaylı bir şekilde açıklanmadığı için öğrenciler, dilin karmaşıklığını anlamakta zorlanabilirler.
- **Lehçe çeşitliliğine sınırlı yer verilmesi:** Modül, Modern Standart Arapçaya odaklanmakta ve yaygın olarak kullanılan lehçeleri ihmal etmektedir. Bu durum, öğrencilerin farklı iletişimsel durumlarla başa çıkmalarını zorlaştırabilir. Yaygın olarak kullanılan lehçelerin bazıları için adaptasyon yapılabilir (Mısır, Şam ve Körfez lehçeleri).

[21] Mehmet Şanverdi, "The use of Rosetta Stone application for vocabulary improvement in English: A review study.", *In Language education and technology: Current trends and practices*, 2021, 85-91.

[22] Lord, "Rosetta Stone for language learning: An exploratory study. IALLT Journal of Language Learning Technologies", 22-24.

- **Kültürel bağlamın sınırlı entegrasyonu:** Modül, kültürel unsurları dil öğretimine yeterince entegre etmemektedir. Bu durum, öğrencilerin Arap kültürünü anlamalarını ve kültürel duyarlılıklarını geliştirmelerini engelleyebilir.
- **İletişimsel becerilerin sınırlı gelişimi:** Modül, daha çok bireysel öğrenmeye odaklandığı için öğrencilerin iletişimsel becerilerini geliştirmeleri için yeterli fırsat sunmayabilir.

Rosetta Stone Arapça modülünün etkililiğini artırmak için aşağıdaki öneriler dikkate alınabilir:

- **Dil bilgisi içeriğinin zenginleştirilmesi:** Modül, Arapça dil bilgisi kurallarını daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde açıklayan ek içerikler sunmalıdır. Bu içerikler, öğrencilerin dilin yapısını daha iyi anlamalarına ve doğru cümleler kurmalarına yardımcı olabilir.
- **Lehçe çeşitliliğine yer verilmesi:** Modül, Modern Standart Arapçaya ek olarak yaygın olarak kullanılan Mısır, Şam ve Körfez Arapçası gibi lehçelere de üst eğitim olarak yer vermelidir. Bu, öğrencilerin farklı iletişimsel durumlarla başa çıkmalarını ve gerçek hayatta daha etkili iletişim kurmalarını sağlayacaktır.
- **Kültürel entegrasyonun artırılması:** Modül, Arap kültürünü ve geleneklerini tanıtan daha fazla içerik sunmalıdır. Bu içerikler, öğrencilerin Arap kültürünü anlamalarına ve kültürel duyarlılıklarını geliştirmelerine yardımcı olabilir.
- **İletişimsel becerilerin geliştirilmesi:** Modül, öğrencilerin konuşma ve dinleme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olacak daha fazla etkileşimli alıştırma ve etkinlik sunmalıdır. Örneğin, sanal sınıf ortamları veya dil değişim platformları gibi araçlar kullanılabilir.
- **Karma öğrenme yaklaşımının benimsenmesi:** Modül, sınıf içi öğrenme ile çevrimiçi öğrenmeyi birleştiren karma bir öğrenme yaklaşımıyla desteklenmelidir. Bu yaklaşım, öğrencilerin hem bireysel öğrenme hem de etkileşimli sınıf ortamlarından yararlanmalarını sağlayacaktır.

Bu önerilerin uygulanması, Rosetta Stone Arapça modülünü daha etkili ve kapsamlı bir dil öğrenme aracı haline getirebilir ve öğrencilerin Arapça dilini daha başarılı bir şekilde öğrenmelerine yardımcı olabilir.

Kaynakça

Avrupa Konseyi. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme ve Değerlendirme Tamamlayıcı Cilt*, 2021.

Campell, Russell. "Immersion models of foreign language education." *English Teaching* 50/3 (Fall 1995), 169-182.

Cummins, Jim. "Immersion Education for the Millennium: What We Have Learned from 30 Years of Research on Second Language Immersion". *Learning through Two Languages: Research and Practice. Second Katoh Gakuen International Symposium on Immersion and Bilingual Education*. ed. Katoh Gakuen. 34-47. Japan, 1998.

Çelik, Nilgün- Kaban, Burcu. "Yabancı Dil Öğretiminde Kaygı Üzerine Yapılan Çalışmaların İncelenmesi". *Aydın Tömer Dil Dergisi* 7/2 (29 Eylül 2022), 151-182.

Lord, Gillian. "Rosetta Stone for language learning: An exploratory study. IALLT Journal of Language Learning Technologies". *IALLT Journal of Language Learning Technologies* 46/1 (2016), 1-35. https://doi.org/10.17161/iallt.v46i1.8568

Marangozoğlu, Cemal. *Arapça Öğretiminde Teknolojik İmkanlar Kullanmanın Önemi ve Rolü*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

MEB, DOGM. AİHLAD, Anadolu İmam Hatip Lisesi Arapça Dersi (9 ve 10. Sınıflar) Öğretim Programı. 19 (25 Şubat 2022).

MEB, DOGM. İADÖP, İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 VE 8. SINIFLAR) Öğretim Programı. 45123216-101-E.10248111 (26 Eylül 2016).

MEB, DOGM. OİYDAD, Ortaöğretim İkinci Yabancı Dil Arapça Dersi (9, 10, 11 VE 12. Sınıflar) Öğretim Programı. (2017).

MEB, TTKB. OKHDÇ, Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi. 56 (19 Şubat 2018).

Şanverdi, Mehmet. "The use of Rosetta Stone application for vocabulary improvement in English: A review study." *In Language education and technology: Current trends and practices*. 85-91, 2021.

TTKB. AİHLHDÇ, Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi. 39 (24 Ağustos 2023).

"İlahiyat Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası". 16 Nisan 2025. Erişim 16 Nisan 2025. https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041

"İslami İlimler Programı Bulunan Tüm Üniversiteler | YÖK Lisans Atlası". 2025. Erişim 16 Nisan 2025. https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=21300

"Rosetta Stone Arabic". IXL Learning, 1992.

"Rosetta Stone Arabic Review- It May Not Be Very Useful For Most". 03 Ekim 2023. Erişim 16 Nisan 2025. https://www.alllanguageresources.com/rosetta-stone-arabic/

"Rosetta Stone ile Dil Öğren- Google Play'de Uygulamalar". 2025. Erişim 16 Nisan 2025. https://play.google.com/store/apps/details?id=air.com.rosettastone.mobile.CoursePlayer&hl=tr

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Hızır Paşa Vakıfları ve Amasya Hızır Paşa Medresesi
Hızır Pasha Foundations and Hızır Pasha Madrasa

Muhammet OKUDAN

Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi.
Tokat, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Gaziosmanpaşa
University, Faculty of Islamic Sciences.
Tokat, Turkey

E-mail: ismailerken@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4327-4496

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	05.03.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	01.05.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Okudan, Muhammet. "Hızır Paşa Vakıfları ve Amasya Hızır Paşa Medresesi". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 133-145.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammet OKUDAN).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Hızır Paşa Vakıfları ve Amasya Hızır Paşa Medresesi

Öz: Hızır Paşa, Amasya'da 870/1465 yılında üç vakıf kurmuştur. Bu çalışmanın amacı Hızır Paşa Vakıfları hakkında daha önce bağımsız bir araştırmada ele alınmamış bilgileri, elde edilen veriler ışığında ortaya koymaktır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi ve Şer'iyye Sicillerinde bulunan belgeler incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır: Hızır Paşa bir medrese ve camii yaptırmış ve bu medrese ve caminin ihtiyaçlarının karşılanması için çeşitli kadrolar ihdas etmiştir. Torunun mezarında Kur'an-ı Kerim okunması ve kardeşi Yörgüç Paşa tarafından inşa edilen medresede görev alan müderris, muid ve öğrencilere ek ödeme yapılması vakfiyede belirtilen şartlar arasındadır. Muhasebe kayıtları incelendiğinde vakıfların varlığını Cumhuriyet dönemine kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. 870/1465 tarihli vakfiyeye göre Hızır Paşa, Suluova, Doğantepe (Günümüzde Amasya iline bağlı), Ladik (Samsun'a bağlı) ve Amasya merkezde çeşitli miktarlarda tarım arazisi, bağlar ve bahçeler ile iki han ve bir hamam vakfetmiştir. Vakfın kuruluşundan kısa bir süre sonra 1493 tarihinde Hızır Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa vakfa ek gelir getirmek üzere babasının vakfına on üç köy, iki mezra, yedi değirmen, bir tarımsal arazi ve bir dükkân bağışlamıştır. Vakıfların gelirleri genellikle vakfedilen köylerden hasat edilen buğday ve arpa gibi ürünler üzerinden hesaplanmıştır. Bununla birlikte vakfedilen han ve dükkanların kısmen de olsa gelir getirmeye devam ettiği görülmüştür. Giderlerin neredeyse tamamı yapıların tamir bakım ve onarımı ile çalışanların maaşlarının ödenmesine harcanmıştır. Vakfın yönetiminde bazı sorunlar yaşanmıştır. Bunlar arasında vakfiyede belirtilmeyen görevlere atama yapılması, mütevellilik şartlarını taşımayan kişilerin görevlendirilmesi, baskı sonucu görevlerinden ayrılmaya zorlanan bazı çalışanların yerlerine yeni görevlilerin atanması sayılabilir. Bu çalışmada Hızır Paşa Vakıflarının kuruluşu, yönetimi, gelir ve giderleriyle karşılaştığı sorunlar detaylı bir biçimde ele alınmıştır.
Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Amasya, Hızır Paşa, Vakıflar, Medrese, Cami.

Hızır Pasha Foundations and Hızır Pasha Madrasa

Abstract: İn 870/1465, Hızır Pasha established three foundations in Amasya. This study aims to provide information regarding the Hızır Pasha Foundations that has not previously been the focus of independent research, based on the data collected. Upon examination of the papers in the General Directorate of Foundations Archive, the Presidential Ottoman Archive, and the Sharia Records, the following findings were drawn: Hızır Pasha built a madrasah and a mosque and established various staff positions (such as *müderris* [professor] and *muid* [assistant instructor]) to meet the needs of these institutions. In addition, details regarding the salaries and tenure periods of the müderris and muid appointed in the madrasah constructed by his brother Yörgüç Pasha were incorporated into the waqf charter. The charter mandated the recitation of the Qur'ān at the burial site of Hızır Pasha's grandson, who was laid to rest within the same madrasah complex. It is acknowledged that the accounting records continued to reflect the existence of the foundation until the Republic of Turkiye. The revenues of the foundations were primarily derived from the agricultural yield—particularly wheat and barley—produced in the regions to which they were endowed. However, it has also been observed that the inns and shops included in the endowments continued to generate income, though to a limited extent. The bulk of the expenditures was allocated to employee salaries and the repair, maintenance, and preservation of the buildings. During this period, several irregularities occurred, such as: Appointing individuals to positions not explicitly specified in the endowment deed, Assigning roles to those who failed to meet trusteeship criteria, forcing certain officials to resign under pressure, followed by the installation of replacements. In this study, the establishment, management, income and expenses of Hızır Pasha Foundations and the problems they encountered are discussed in detail.
Keywords: İslamic History**,** Amasya, Hızır Paşa, Foundations, Madrasa, Mosque**.**

Giriş

Sözlükte durmak, durdurmak, alıkoymak anlamlarına gelen vakıf, terim anlam olarak ise bir menkul ve/veya gayrimenkulün sahibi tarafından dini, hayri ve sosyal bir amaç için sonsuza değin bağışlanması şeklinde tarif edilebilir.[1] İslam medeniyetinin en önemli unsurlarından biri olan bu kurum, Müslüman Türkler tarafından da benimsenmiş ve Osmanlı Devleti zamanında ise zirve noktasına ulaşmıştır. Fethedilen şehirler vakıflar aracılığıyla bayındır hale getirilmiş, eğitimden sağlığa, beledî hizmetlerden dini hizmetlere geniş bir alanda bu müessese hizmet vermiştir. Türklerin Anadolu'da ilk yerleştiği şehirlerden biri olması, çeşitli yerel hanedanların burada hüküm sürmesi son olarak da Osmanlı Devleti tarafından fethedildikten sonra şehzadelerin eğitildikleri sancak merkezi olması hasebiyle Amasya'da birçok vakıf kurulmuş ve bu vakıflar aracılığı ile şehir imar edilmiştir. Şehrin imarına vakıfları aracılığı ile katkı sunanlardan biri de Hızır Paşa'dır.

Yapılan incelemeler ve literatür taramasında Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Hızır Paşa'ya ait üç vakfiye bulunmuş, bu vakfiyelerle ilgili herhangi bir müstakil çalışma yapılmadığı da tespit edilmiştir. Bununla birlikte birkaç tezde medreseye kısaca değinilmiş ve/veya medresenin sanat tarihi açısından incelemesi yapılmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Adnan Gürbüz, *Toprak Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*;[2] Gözde Birsel Varol, *XIX. ve XX. Yüzyıla İntikal eden Amasya Medreseleri*;[3] Gediz Urak, *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapıların Analiz ve Değerlendirmesi*[4], Ersel Oltulu, *Amasya'nın Anıtsal Eserleri ve Hızır Paşa Külliyesi Restitüsyon ve Koruma Önerisi.*[5]

Bu çalışmada önce vakfiyelerden yola çıkarak, vâkıfın vakfiyelerinde kendisini nasıl tanıttığı, hangi hayır hizmetleri için bu vakıfları kurduğu, vakıfların devamlılığını sağlayabilmek için neleri bu vakıflara akar olarak bağladığı, kimlerin hangi görevlere ne şartlarla atandığı gibi konulara değinilecektir. İkinci olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Devlet Arşivleri Başkanlığı ve şer'iyye sicillerinde tespit edilebilen belgeler ve bazı muhasebe kayıtlarından yola çıkılarak, kuruluşundan varlığını devam ettirdiği XX. yüzyılın başlarına kadar vakfın ekonomik yapısı üzerinde durulacaktır. Son olarak da vakfa yapılan müdahalelerin neler olduğu, zamanla vakfiyedeki şartlara aykırı bir durumun ortaya çıkıp çıkmadığı gibi konular irdelenecektir. Böylece daha önce hiçbir çalışmaya konu olmayan vakfın kuruluşundan Cumhuriyet'e kadar olan dönemde hangi süreçlerden geçtiğini ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada bazı cümleleri daha anlaşılır kılmak (İngilizce özet de dahil olmak üzere) adına yapay zekâdan yararlanılmıştır.

1. Hızır Paşa Vakfiyeleri

Hızır Paşa'ya ait üç vakfiye vardır ve bu vakfiyelerde geçen ifadeler genel olarak şu özellikleri vurgular: Meliklere sultanlara nasihat eden güzel ahlak sahibi, harap olan hayratı onaran, hürlere ve kölelere ihsanda bulunan, Beyt-i Şerifî ziyaret eden, büyük emir Hacı Hızır Paşa; iyilik yapmayı çok seven, emir ve büyüklerin kendisiyle övündüğü, tarihi şahsiyetlerin üstün yaşayışlarını ve övünülecek şeyleri kendisinde toplamış, büyük devlet adamlarının ve sultanların nedimi, melik ve sultanların nasihatçisi ve yol göstereni, Beytullah'ı ziyaret etmiş en büyük Emir Hacı Hayreddin Hızır Paşa; hatırlı vezir Allah'ın lütuf ve inayetine çokça

[1] Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/475.

[2] Adnan Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993).

[3] Gözde Birsel Varol, *XIX. VE XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri* (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

[4] Gediz Urak, *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapıların Analiz ve Değerlendirmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

[5] Ersel Oltulu, *Amasya`nın Anıtsal Eserleri ve Hızır Paşa Külliyesi Restitüsyon ve Koruma Önerisi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006).

mazhar olan Hayreddin Hızır Paşa.[6] Özellikle askeri sınıfa mensup orta ve üst düzey yöneticilerin vakfiyelerinde genellikle vâkıfı öven ağdalı bir dil kullanılmıştır. Hızır Paşa'nın vakfiyeleri de aynı usul ile yazıldığı görülmektedir. Vakfiyelerinde meliklere sultanlara nasihat edip onlara nedimlik yaptığının vurgulanması, Hızır Paşa'nın sosyal statüsünü ve önemli bir devlet görevlisi olduğunu göstermektir. Ayrıca gerek yönetim katında gerekse toplum nezdinde saygın bir konumda olduğuna da atıf yapılmıştır. İyilik yapmayı çok seven, hürlere ve kölelere ihsanda bulunan ve harap hayratı onaran ifadeleri ise onun hayırseverliği şiar edindiğini belirtmektedir. Hacca gitmesinin ve güzel ahlak sahibi olmasının anlatılması ise onun dini değer ve ibadetlere bağlılığını ifade etmektedir. Vakfiyelerde belirtilen ve yukarıda değinilen üstün özelliklerin Allah'ın lütuf ve inayetine çokça mazhar olmasına bağlanması ise Hızır Paşa'nın mütevazı bir kişiliğe sahip olduğunun göstergesidir.

Vakfiyesi dışında Hızır Paşa ile ilgili detaylı bilgi Abdizade'nin Amasya Tarihi adlı eserinde bulunmaktadır. Buna göre: Hızır Paşa, Sultan II. Murad'ın lalası Yörgüç Paşa'nın kardeşidir. II. Murad döneminde III. vezirliğe kadar yükselmiş Fatih Sultan Mehmed'in tahta çıkmasıyla bu görevinden azledilmiştir. Daha sonra ise 1453 yılı Surre-i hümayûn Eminliği (hac kafilesi başkanı) görevine atanmıştır. Hac dönüşü Amasya'ya yerleşen Hızır Paşa Şubat 1484 yılında burada vefat etmiş, oğlu Mehmed Paşa'nın inşa ettirdiği külliyenin haziresine defnedilmiştir.[7] Hayatıyla ilgili tartışmalı olan konu ise onun soyunun Atabeyzadeler'e mi yoksa Gazimihaloğulları'na mı dayandığıdır.[8] Bununla birlikte birbirine yakın veya farklı dönemlerde birden fazla Hızır Paşa'nın varlığı, çalışmamıza konu olan vakfiyelerin Hayreddin Hızır Paşa'ya ait olup olmadığı konusunda da bir şüphe uyandırabilir. Vakfiyeler incelendiğinde ikisinde "hacı" olduğunun vurgulanması bir vakfiyede ise "neseben Yörgüç Paşa'nın kardeşi" olduğunun belirtilmesi, vakfiyelerin üçünde hicri 870 tarihinde tescil edilmesi ve kullanılan sıfatların birbiriyle örtüşüyor olması bu vakfiyelerin Yörgüç Paşa'nın kardeşi Hızır Paşa'ya ait olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Hızır Paşa'nın en erken tarihli vakfiyesi Evvail-i Muharrem 870 (24 Ağustos-2 Eylül 1465) tarihine ait olup Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 582 Numaralı defterin 257 sahifesinin 179. sırasında kayıtlıdır. Arapça kaleme alınan vakfiyeye göre Hızır Paşa kendi mülkü olan Meykereymos, İmir, Yağıbasan, Saraycık, Virancık, Bulutalanı köylerinde bulunan malikane hisselerini çeşitli oranlarda vakfetmiştir. Bu yerlerden elde edilecek gelir ile beş hafız istihdam edilecektir. Bu hafızlar vâkıfın torunu Şehit Oruç Bey b. Kasım Bey'in Amasya'da bulunan kabri başında pazartesi ve perşembe günleri Kuran-ı Kerim'den bir cüz okuyacaklardır. Hafızlarının sayısının hiçbir zaman beşten az ve beşten fazla olmayacak ve Kur'an-ı Kerim okudukları gün için birer akçe alacaklardır. Hızır Paşa, mütevelli olarak kendini atamış, kendisinden sonra en salih ve en dindar oğlunun bu göreve getirilmesini şart koşmuştur.[9]

İkinci vakfiye ise 21 Rebiülevvel 870 (11 Kasım 1465) tarihli olup Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde 609 numaralı defterin 228. sayfasının 272. sırasında bulunmaktadır. Arapça kaleme alınan vakfiyeye göre Hızır Paşa, Gümüşpazar Kazasına bağlı Maden Nahiyesi yakınlarında bulunan Tona mezrası ile Yalılar, Mağribler, Emirler, Yenice köylerinin tamamını, bütün hak ve hukukuyla, bağlı yol mezra, meraları ve samanlık, harman yeri, mesken yerleri, çeşmeleri, kuyuları, nehirleri, ağaçları, dağları, tepeleri, kerestelik ve baltalıkları vb. unsurları ile vakfetmiştir. Bu akarların hiçbir zaman satılamayacağı, hibe edilip rehin

[6] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 582, Sayfa No. 255, Sıra No. 178.; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 582, Sayfa No. 257, Sıra No. 179.; Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 609, Sayfa No. 228, Sıra No. 272.

[7] Hüseyin Hüsameddin Yaşar, *Amasya Tarihi*, ed. Recep Orhan Özel vd. (Samsun: Uğur Ofset, 2022), 1-4/144.

[8] Hayatı ve soyu birçok çalışmaya konu olduğu için detaya girilmemiştir. Bilgi için bk. M.Tayyib Gökbilgin, "Mihal-Oğulları", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979); Gözde BİRSEL Varol - Selim Özcan, "Atabeyzadelerin Amasya'nın Siyasi ve Sosyal Tarihindeki Yeri ve Önemi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (15 Ekim 2019), 3775-3798.

[9] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 582, Sayfa No. 257, Sıra No. 179.

bırakılamayacağı, bir yıldan daha fazla süreyle kiraya verilemeyeceği vakfiyede belirtilmiştir. Tevliyet görevi de birinci vakfiyede olduğu gibi yaşadığı sürece kendisine ait olması vefatından sonra da erkek evladının en salihine verilmesini talep etmiştir. İlk vakfiyede belirtilenden farklı olarak Hızır Paşa, nesli kesildikten sonra azatlı kölelerinin en salih ve en dindar olanına bu görevin tevdi edilmesini onların da nesilleri kesilirse dönemin yöneticilerinin uygun göreceği salih, dindar ve ulemadan birine bu görevin ulemadan birine koşmuştur.

Akarlardan elde edilecek gelirle önce vakfedilen yerlerin bakım onarımı yapılacak, artanın beşte biri mütevelliye verilecektir. Tevliyet[10] ücreti ödendikten sonra kalan gelir üç hisseye bölünecek, üçte ikisi neseben(biyolojik) kardeşi Yörgüç Paşa'nın Amasya'da yaptırmış olduğu medresenin müderrisine bir hissesinin ise muid[11] ve talebelere maaş olarak tahsis edilecektir. (Bu hissenin muid ve talebeler arasında nasıl dağıtılacağı mütevellinin takdirine bırakılmıştır) Muid ile talebeler mütevelli tarafından seçilip tayin edilecektir. Bu vakfiyede Yörgüç Paşa'nın oğlu, Hızır Paşa'nın yeğeni Emir Mustafa Bey'in vakfetmiş olduğu hamam ile ilgili de bir şart bulunmaktadır. Buna göre Mustafa Bey'in vakıf hamamından elde edilen gelirden Yörgüç Paşa Medresesi müderrisine rayiç, gümüş Sultan Mehmed parasından günlük dört akçe verilecektir.[12] Hızır Paşa'nın, Yörgüç Paşa Medresesinin müderrisine, muid ve talebelerine maaş ödemesi için vakıf oluşturmasından yola çıkarak, Yörgüç Paşa'nın medreseye gelir getirmek üzere vakfettiği akarların en azından bir kısmının çeşitli nedenlerden dolayı işlevsiz hale geldiği ve getiri sağlayamadığı sonucuna varılabilir.

2. Hızır Paşa Medresesi

Medresenin vakfiyesi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde 582 numaralı defterin 255. sayfasının 178. sırasında bulunmaktadır. Bu belge Arapça olarak H. 22 Rebiülevvel 870 (12 Kasım 1465) tarihinde kaleme alınmıştır. Vakfiyeye göre Hızır Paşa, Amasya şehir meydanında bulunan bağ ve bahçelerin hemen üst tarafında havası güzel, geniş bir alanda kendi en temiz malından bir medrese binası inşa edip, ulemanın ders vermesi ve ilmi talep edenlerin zengin, fakir ayırt etmeksizin istifade etmesi için vakfetmiştir.[13] Amasya'daki Medrese ve camiiler genellikle Yeşilırmak'ın hemen sağına ve soluna inşa edilmişken Hızır Paşa bu geleneğin dışına çıkarak şehrin kuzeybatısına bu yapıyı inşa etmesi şehri bu yöne geliştirmek istediğinin göstergesi olabilir.

Vâkıf, bu vakfa gelir getirmek üzere Argoma (Suluova) Nahiyesinde bulunan Meykoros/Mikros?, Küplüce, Halas, Karabuğra, Yenice, Kuşçular, Oyumağaç, Çakırcalı Köyleri ile Küçükoyumağaç, Eyübharmanı ve Çat mezraları; Simre Nahiyesinde (Havza) Ilıca, Beley, Sivrikise köyleri; Geldiglan-abad (Amasya Merkez Doğantepe Köyü) Nahiyesinde Doğan, Tekin, Başermeni, Çaçaran Dede, Karasinir(senir) Köyleri; Amasya Meydan'da Hekimbaşı Bağçesi, Hasanbey bağı ve tarıma elverişli birkaç kıta arazi; Medrese binası civarında bulunan çeşitli arazi ve bağlar; medreseye bitişik olarak inşa edilen bir hamam; Amasya bedesteni yakınlarında Hoca Bahşayış adıyla anılan bir han, Zincirlikaya mahallesinde de bulunan bir han, kale surlarına bitişik tarıma elverişli bir araziyi bütün hak ve hukuklarıyla vakfetmiştir.

Vakfettiği akarlardan elde edilecek gelirin beş hisseye bölünmesini isteyen Hızır Paşa, bu hisselerden mürtezika ve mütevelliye maaş dağıtılmadan medresenin, akaratın, çeşme ve suyollarının tamir ve diğer bakımlarının yapılmasını şart koşmuştur. Bu açıklamadan sonra vakfiyede, vakfa hangi kadroların ihdas edildiğini ve bu görevlilere ne kadar ücret ödenmesi gerektiği belirtilmiştir. Buna göre: Müderrise rayiç Sultan Mehmed meskukatından günlük on beş gümüş dirhem ve her sene büyük Osmanlı ölçeği ile yirmi ölçek buğday ve yirmi ölçek

[10] Vakfın vakfiyedeki şartlar doğrultusunda yönetilmesi işi. Yöneten kişiye ise mütevelli denir.
[11] Eskiden medreselerde okutulan dersleri ders saatlerinin dışında talebeye tekrarlamakla görevli olan müderris yardımcısına verilen isim.
[12] Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter No. 609, Sayfa No. 228, Sıra No. 272.
[13] VGMA., Defter No. 582, Sayfa No. 255, Sıra No. 178

arpa; mezkûr medresenin sekiz hücresinde kalan, ders için gelip giden talebeye her gün sekiz dirhem; medrese öğrencilerinden olmak şartıyla cami imamına günlük bir dirhem ve yıllık beş ölçek buğday; yine talebeden olmak şartıyla müezzine yıllık üç ölçek buğday; medresenin çeşitli ihtiyaçlarını da karşılayacak olan ekmekçiye günlük bir dirhem ve yıllık altı ölçek buğday; medresede eğitim gören öğrencilerin yemeğini hazırlayan aşçıya günlük bir dirhem ve yıllık üç ölçek buğday; cabilik[14] görevini üstlenecek güvenilir bir kişiye günlük iki dirhem, yıllık altı ölçek buğday verilecektir. Bununla birlikte yemeklerde kullanılmak üzere günlük dört dirhemlik et alınacak, yıllık yemeklik dokuz ölçek buğday, yine yıllık ekmeklik sekiz ölçek buğday ayrılacaktır. Bütün ödemeler yapıldıktan sonra fazla kalan para mütevelliye teslim edilecektir. Şayet herhangi bir yılda elde edilecek gelir bakım, onarım ve mürtezikanın vakfiyede belirtilen miktardaki maaşlarını ödemeye yetmez ise o zaman görevlilerin maaşlarından kesintiye gidilecektir.[15]

Hızır Paşa mütevelli olarak kendini atamış kendisinden sonra bu görevin erkek çocuklarına, erkek çocuklarının nesli kesilirse kız çocuklarına, onların da nesli kesilirse azatlı kölelerine tevdi edilmesini istemiştir.

Vakfiyede camiden bahsedilmemektedir. Klasik dönem medreselerine bakıldığında, bu yapıların genellikle cami ve imarethaneyle birlikte inşa edildiği görülmektedir. Bununla birlikte cami ve imarethanede kimlerin hangi şartlarla çalışacağı yukarıda değinildiği üzere vakfiyede belirtilmiştir. Yine cami, medrese ve imaretin varlığına ve o anki durumlarına ilişkin bilgiye Sultan Abdülaziz'in saltanatının ilk yıllarında Anadolu'ya teftiş için gönderdiği Ali Rıza Efendi'nin kayıtlarında da rastlamaktayız. Kayıtlara göre -H. 1276 (M.1859-1860)- cami taştan, medrese ise ahşaptan inşa edilmiştir. Her ikisi de sağlam olup hizmet vermeye devam etmektedir. İmarethane de ise maddi yetersizlikten dolayı yemek çıkarılamamakta Hızır Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa'nın vakfından pay alınıp sadece ekmek dağıtılmaktadır.[16]

Medrese ve Caminin 20. Yüzyılın başlarındaki durumu ile ilgili bilgiye ve tasvire ise Abdizade'nin Amasya tarihinde rastlamaktayız. Abdizade'nin verdiği bilgiye göre: Cami-i Şerif ufak, minaresi latiftir. Medresenin hemen doğu kısmına konumlandırılmıştır. Caminin önünde bir şadırvanı vardır. Medrese ise kâgirden inşa edilmiş olup küçük odaları ve güzel bir avlusu vardır. Her odanın önünde günümüzde tente diyebileceğimiz bir gölgeliği mevcuttur. [17]

Hızır Paşa Medresesi'nde görev yapan müderrisler başlangıçta tanınmış ilim adamları arasından belli bir silsileye göre görevlendirilirken, H. 1095 tarihinden itibaren bu sistem bozulmuş, 1115'te Hafız Hasan Efendi'nin müderris olmasıyla bu eski usul terk edilmiştir.[18] Eski usule göre atanmış meşhur hocalardan biri Şeyhşadili Muhiddin Mehmed Efendi'dir. Şeyhşadili, Özellikle Acem'den gelen bazı alimlerin Muaviye'ye yönelik ağır hakaretlere varan eleştirilerine karşı harekete geçmiş, Muaviye'ye lanet okuyanları, ona zemmedenleri şiddetle eleştirmiştir. İşin ilginç tarafı ise dönemin Amasya Sancakbeyi II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed'in de Muaviye'ye yapılan hakaretlere sessiz kalmasından dolayı bu tenkitlerden nasibini almasıdır. Bu eleştirileri üzerine Muhiddin Mehmed Efendi, Hızır Paşa Medresesi'ndeki görevinden alınarak Kastamonu'ya sürülmüştür.[19] Burada değinilmesi gereken husus ise tahtın en güçlü adayı olan sancakbeyinin bir müderris tarafından o tarihte eleştiriliyor olabilmesidir. Dönemin şartları düşünüldüğünde Doğudaki Şah İsmail tehlikesini daha da köpürtmemek için Şehzade Ahmed'in Muaviye'ye yönelik eleştirilere sessiz kaldığı da söylenebilir.

[14] Vakıf gelirlerini tahsil eden görevliye verilen ad.
[15] VGMA., Defter No. 582, Sayfa No. 255, Sıra No. 178
[16] İbrahim Serbestoğlu, "Ali Rıza Efendi'nin Teftişi Esnasında Canik ve Amasya Sancaklarında Dinî Yapıların İnşa ve Tamir Faaliyetleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (13 Ocak 2015), 131.
[17] Yaşar, *Amasya Tarihi*, 1-4/118.
[18] Yaşar, *Amasya Tarihi*, 1-4/167.
[19] Yaşar, *Amasya Tarihi*, 1-4/485.

Bu medresede eğitim gören talebelerle ilgili detaylı bilgi bulunmamaktadır. Vakfiyede sekiz öğrencinin eğitim alması şartı varken H. 1321 yılı maarif salnamesine göre medresede bir müderris beş öğrenci vardır. Aynı tarihli salnameye göre ise oğlu Mehmed Paşa'nın inşa ettirdiği medresede (Mehmed Paşa vakfiyesinde eğitim görecek öğrenci sayısını on ile sınırlandırmışken) otuz öğrenci eğitim görmektedir.[20] Öyle anlaşılıyor ki vakfın fiziki ve maddi yapısı zayıflamış ya da tercih edilen bir medrese olma özelliğini kaybetmiştir.

3. Vakfın Ekonomik Yapısı

Bu bölümde vakfın tespit edilebilen bazı muhasebe kayıtları incelenecektir. Buradan yola çıkarak vakfın kuruluşunda gelir getirmek üzere vakfa bağlanan akarlar sonraki dönemlerde varlığını devam ettirebilmiş mi? Görevli sayılarında ve maaşlarında nasıl bir değişim ortaya çıkmış? Vb. sorulara cevap aranacaktır.

870/1465 tarihli vakfiyeye göre Hızır Paşa, Argoma, Simre, Geldiglan-abad nahiyesi ve Amasya merkezde çeşitli miktarlarda arazi, bağ ve bahçe ile Amasya merkezde iki han ve bir hamam bina ettiği medresenin çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için vakfettiği görülmektedir. Vakfın kuruluşundan kısa bir süre sonra 1493 tarihinde Hızır Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa vakfa ek gelir getirmesi için 13 köy, 2 mezra 7 değirmen, 1 tarımsal arazi ve 1 dükkan akar olarak bağlamıştır.[21] Vakfiyenin dışında bu vakıfla ilgili ilk bilgiler 1520 tarihli tahrir defterinde yer almaktadır. Defter incelendiğinde vakfın Argoma, Simre ve Geldiklan-Abad'taki arazilerin büyük ölçüde vakfa gelir getirmeye devam ettiği anlaşılırken, Amasya merkezde bulunan hamam ve hanlardan bahsedilmemektedir. Aynı tahrir defterine göre akarlardan elde edilen gelirin beşte biri mütevelliye, günlük on beş dirhem, yıllık yirmi müdd[22] buğday ve on müdd arpa müderrise; sekiz talebeye günlük bir dirhem; imama günlük bir dirhem ve beş müdd buğday; müezzine üç müdd buğday; ekmekçi ve ferraşa günlük bir dirhem ve yıllık üç müdd buğday; aşçıya günlük bir dirhem ve üç müdd buğday ve cabiye iki dirhem ödenmiş, ayrıca et için günlük dört, mutfağın çeşitli ihtiyaçları için yıllık dokuz ve ekmek için yıllık on sekiz müdd buğday tahsis edilmiştir.[23]

Vakfın toplam geliri 1520 yılında yirmi üç bin üç yüz yetmiş akçe iken 1576 yılında bu rakam kırk bin altı yüz beş akçeye ulaşmıştır.[24] Bu artıştaki temel faktör enflasyon artışı olmalıdır. Bununla birlikte kurak ya da yağmurlu geçen sezonlardan sonra hasadın az ya da çok olması da göz ardı edilmemelidir.

16. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ortalarına kadar olan sürede herhangi bir muhasebe kaydı tespit edilememiştir. Bu durum belirtilen süre zarfında vakfın görevlerini yerine getirmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira, 1576 yılından 1800 yıllara kadar olan sürede vakfa yapılmış olan çeşitli atamaların kayıtlarına Osmanlı Arşivi'nde rastlamaktayız. Örnek vermek gerekirse 01 Muharrem 1080/1 Haziran 1669 tarihinde Hızır Paşa Camii hatiplik görevine[25] , 13 Zilhicce 118/18 Mart 1707 tarihinde habbazlığa,[26] 28 Cemazielahir 1211/ 29 Aralık 1796 yılında cabiliğe bir atama yapıldığı[27] belgelerden anlaşılmaktadır.[28] Bu tarihten

[20] Muhammet Okudan, "Amasya Mehmed Paşa Külliyesi", *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*, ed. Muhammet Okudan (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 133.

[21] Ömer Sait Türkmen, *Amasya Şehrinin Fiziki Oluşumunda Vakıfların Rolü (Xıı-Xvıı. Yüzyıl)* (Konya: Necmeddin Erbakan, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 132.

[22] Farklı yörelerde farklı kullanımı olan bir ölçü birimidir. İstanbul'da 1 müdd 513,2 kg'dır

[23] Ahmet Şimşirgil, *1520 Tarihli Tapu-Tahrir Defterine Göre Amasya Sancağı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1985), 101.

[24] Adnan Gürbüz, *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*, 228.

[25] Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*, No. 41, Gömlek No. 4724.

[26] Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*, No. 63, Gömlek No. 6870.

[27] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV]*, No. 285, Gömlek No. 14509.

[28] Aynı durum Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı için de geçerlidir. Detaylı bilgi için bkz. Ali Açıkel, "Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı (1543-1839) ve Çöreğibüyük Köyü Türbesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 103-125.

itibaren gerek şer'iyye sicillerinde gerek Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde gerekse Osmanlı Arşivi vakıf muhasebe kayıtlarında Hızır Paşa Vakfı muhasebesiyle ilgili birçok kayıt bulunmaktadır. Ancak biz bu kayıtlardan iki tanesine değineceğiz. Bunlardan ilki 1 Mart 1270/13 Mart 1854'den 28 Şubat 1270/12 Mart 1855 tarihine kadar olan dönemde tutulan muhasebe kaydıdır. Bu kayıtta detaylı bilgi verilmemiştir. Vakfın gelirleri buğday, arpa, karabakla, siez üzerinden kuruş olarak hesaplanmıştır. Bunlara ek olarak dükkân kiraları Sivas, Zile ve Hüseyinabad'taki köy bedelleri de belirtilmiştir. Ancak köylerin isimleri belirtilmediği için vakfiyedeki köy isimleri ile karşılaştırılamamıştır. Vakfiyede belirtilen hamam, muhasebe kaydında mevcut olmakla birlikte elde edilen gelir kısmında 0 (sıfır) kuruş yazmaktadır. Bunun muhtemel sebebi hamamın çeşitli nedenlerden dolayı kullanamaz hale gelmiş olması olabilir. Miladi 1855 yılı için toplam gelir 18276 kuruştur. Giderler kısmında da gelirler kısmında olduğu gibi detaylı bilgi verilmemiştir.

Değerlendirilen ikinci muhasebe kaydı 1304 yılına aittir. Vakfın, 1304 yılı muhasebesi, mütevellisi Mehmed Bey gözetiminde yapılmış, elde edilen gelirin 57.899(elli yedi bin sekiz yüz doksan dokuz) kuruş olduğu tespit edilmiştir. Bu gelirlerin büyük çoğunluğu vâkıfın vakfettiği köylerin tamam, nısf ve rubb malikanelerinden elde edilmiştir. Vâkıfın Amasya şehir merkezinde vakfettiği dükkanların bu tarihte kahve dükkanı olarak hizmet verdiği muhasebe kayıtlarından anlaşılmaktadır. Dükkân sayısı tam belirtilmemekle beraber "kahve dükkanları" ifadesi kullanılmış ve bu dükkanlardan elde edilen gelirin yıllık 1700 kuruş olduğu kayda geçmiştir. Hamam ve han gelir kalemi kısmında gösterilmiş ancak 1270 yılı muhasebesinde olduğu gibi gelir kısmında 0 kuruş yazılmıştır. Oysa Hızır Beyin vakfetmiş olduğu hamamın Amasya'da hanımlar arasında meşhur olduğu özellikle kadınların sünbül mevsiminde bu hamama gittikleri bundan dolayı hamamın isminin sünbül hamamı kaldığı bilinmektedir.[29] Köyler incelendiğinde vakfiyede olmayan bazı köylerin akarlar kısmına eklendiği görülmektedir. Mesela Mahmudlu Karyesi gibi.

Gider kısmına gelindiğinde bu kısım el-mesarifat başlığı altında sıralanmıştır. Buna göre taşrada olan varidatın tahsiliyesi 9599 kuruştur. Caminin tamiratı için 2500 kuruş, medresenin tamiratı için 2500 kuruş, cami ve medresenin aydınlatılması için ise 1300 kuruş harcanmıştır. 500 kuruş talebeye, 12480 kuruş ekmek bahasına, 1440 kuruş vakfın evladına, 456 kuruş hatibe ödenmiştir. Daha sonra bu kısım toplanarak 41.755 kuruş olarak belirtilmiştir.

4. Vakfa Yapılan Müdahaleler

Kamu yararına çalışan vakıfların yerine getirdikleri hizmetlerin aksamaması için devlet gerekli tedbirleri almış, yapılan müdahalelerin önlenebilmesi için ilgili yer kadılarına hükümler gönderilmiştir. Ahkam defterlerinde, şeri'yye sicil defterlerinde ve diğer bazı arşivlerde bunlarla ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Zaten vakfiyeler oluşturulurken vakfa müdahalelerin önlenmesi için manevi yaptırımı olan birtakım cümleler, ayet ve hadisler vakfiyeye yazılmaktaydı.[30] Bütün bunlara rağmen her dönemde, kolay kazanç kapısı olması, kötü yönetim, hakkından fazlasını kazanma isteği vb. nedenlerden dolayı vakıflarla ilgili usulsüzlükler gündeme gelmiştir.

Diğer vakıflarda olduğu gibi Hızır Paşa Vakfı ile ilgili birtakım müdahalelerin, usulsüzlüklerin varlığı incelenen belgelerden anlaşılmaktadır. Bu müdahaleleri beş başlık altında toplayabiliriz.

İlk sırada vakfın yönetimiyle alakalı yani mütevelli atamalarıyla ilgili yapılan müdahaleler gelmektedir. Bilindiği üzere vâkıflar, kimlerin hangi şartlarla mütevelli olacağını ve yapacağı bu hizmet karşılığında ne kadar ücret alacağını vakfiyede açık bir şekilde belirtmektedir.

[29] Yaşar, *Amasya Tarihi*, 1-4/118.

[30] Vakfiyelerin sonunda genellikle Bakara Suresinin 181. Ayeti yazılmaktaydı. Ayet şu şekildedir: Onu işittikten sonra kim değiştirirse günahı, yalnızca onu değiştirene ait olur. Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.

11 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicil Defteri'ndeki bir kayda göre Hızır Paşa Vakfı'nın evladiyet ve meşruiyet üzere mütevellisi olan Narin Hanım İstanbul'a gönderdiği dilekçesinde Kurt Mehmed isimli şahsın elinde beratı olmamasına rağmen mütevellilikten hisse talebinde bulunduğunu ifade etmiş ve bu kişinin vakfa müdahalesinin engellenmesini istemiştir. İstanbul'dan Amasya kadısına gönderilen yazı da yapılan incelemede mütevellilik hakkının Narin Hanım'ın uhdesinde olduğu belirtilmiş, Kurt Mehmed'in vakfa müdahalesinin engellenmesi emredilmiştir.[31]

Hızır Paşa, vakfiyesinde elde edilen gelirlerden önce, müessesat-ı hayriyenin ve vakfa gelir getiren akarların bakım-onarımının yapılmasını şart koşmuştur. Buna rağmen bazı mütevellilerin kendi çıkarlarını vakfın çıkarlarından önde tuttukları ve birtakım usulsüzlükler yaptıkları tespit edilmiştir. 28 Şevval 1116/23 Şubat 1705 tarihli belgede Hızır Paşa Vakfı mütevellisi Ali, vakfın köylerdeki gelirini erken toplamış ve vakfın akarlarından bir kısmını satmış ve bununla beraber mürtezikanın maaşını da tam ödememiştir. Bunun üzerine dönemin Amasya Kadısı, Ali'nin yaptığı usulsüzlüklerden dolayı mütevellilik görevinden alınıp yerine aynı kuşak ve derecede eşit olan Şeyh Ahmed ile Hüseyin bin Mustafa'nın atanması için merkeze yazı yazmıştır.[32]

Mütevelliliğe müdahale dışarıdan olacağı gibi zaman zaman içeriden de olabilmekteydi. Bir kuşak varlığını devam ettirirken sonraki kuşaktan birisinin mütevellilik görevine müdahale ederek görevi üstlenmeye çalışması da şikayetlere konu olmuştur. Hızır Paşa vakfı mütevelliliğine vakfiyedeki şartlara aykırı olarak üçüncü kuşakta olmasına rağmen kendisini mütevelli olarak atatan Ali isimli şahıs durumun ortaya çıkmasıyla görevden el çektirilmiş, yerine belgedeki ifadesiyle "batn-ı evvelde" bulunan Ali b. Ahmed atanmıştır.[33] Öyle anlaşılıyor ki mütevelli atamalarda usulsüzlük yapılmasına dikkat edildiği gibi hiyerarşiye de dikkat edilmiştir. Herhangi bir sebepten boşalan mütevellilik kadrosuna eşitler arasından atamanın yapılması gerekliliği ise özellikle vurgulanmıştır.[34]

İkinci müdahale şekli ise vakfiyede olmayan bir görevin ihdas edilmesi ve bu göreve atama yapılması şeklinde olmuştur. 3 Numaralı Sivas Ahkam Defteri'nde yer alan bir belgede Hızır Paşa Vakfı mütevellileri, Divan-ı Hümayun'a bir dilekçe göndermiştir. Bu dilekçede vakfiyede günlük üç akçe ve senelik iki müdd buğday karşılığı devirhanlık görevinin bulunduğunu, ancak devirhanlık görevini yerine getiren kişinin aynı zamanda muarriflik ve naathanlık görevlerini de yürüttüğü belirtilmiştir. Bu nedenle vakfiyede var olan üç devirhanlık görevinden ikisinin kaldırılarak, bu iki görev yerine vakfiyede olmayan muarriflik ve naathanlık görevinin ihdas edilmesini istemişlerdir. Ancak bu talepleri vakfiyedeki şartlara aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.[35] Buna rağmen hatiplik,[36] kitabet,[37] nazır,[38] hafız-ı kütüp,[39] gibi kadroların vakfiyede olmamasına rağmen sonradan ihdas edildiği de tespit edilmiştir.

Üçüncü olarak haksız yere vakfın herhangi bir görevlisinin istifa ettirilmesi ve yerine başka birinin atanması şeklindeki müdahalelerden bahsedilebilir. Vakıflarda görevliler genellikle kayd-ı hayat şartıyla atanmaktaydı. Dolayısıyla bir vakıfta mürtezikanın görevi vefat,

[31] Elif Tümer, *11 Numaralı Amasya Şer'iye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi Elif Tümer* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 308.
[32] Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*, No. 43, Gömlek No. 4890.
[33] Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*, No. 52, Gömlek No. 5818.
[34] Örneğin amcalar hayatta iken mütevellilik görevine yeğenler atanamazdı. Şayet böyle bir durum gerçekleşirse şikâyete konu olmakta, görev yeğenden alınıp ölenle aynı statüdeki şartları taşıyan kişiye verilmekteydi.
[35] Ömer Topçu, *3 Numaralı Sivas Ahkâm Defterine Göre 18. Yüzyıl Ortalarında Eyâlet-i Sivas'ta İlmiye Zümresi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 73.
[36] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Evkaf [C.EV]*, No. 394, Gömlek No. 19980.
[37] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Sultan Selim III [AE.SSLM.III]*, No. 142, Gömlek No. 8613.
[38] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Sultan Selim III [AE.SSLM.III]*, No. 381, Gömlek No. 22000.
[39] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF.]*, No. 7, Gömlek No. 340.

şehir değişikliği, hastalık vb. nedenlerle son bulmaktaydı.[40] Vefat eden kişinin yerine genellikle işin ehliyse çocukları, bazen de üçüncü bir kişi atanırdı. Hızır Paşa Vakfı'nda da işleyiş bu şekilde devam etmekteydi. Ancak bazı belgelerde yukarıda değindiğimiz türden müdahalenin olduğu tespit edilmiştir. Bu türden haksızlığa uğrayanlar ise genellikle İstanbul'a uğradıkları haksızlığı dile getiren bir dilekçe yazıp eski görevine iadesini istemişler, Merkezde gerekli incelemeler yapıldıktan sonra dilekçeyi yazan kişinin haklı olduğu tespit edilmişse, kendisine görevine iade edildiğine dair bir berat verilmiştir.[41]

Dördüncü olarak bazen mütevelli kendi gelirini artırmak için mürtezikanın alacağı ücretten kesinti yapmış, bazen de mürtezika vakfiyede belirtilen tamir ve gelirin yetmemesi durumunda maaşlardan kesinti yapılması şartına muhalefet etmiştir. Hızır Paşa, Hacıköy'de bulunan köylerin gelirinin onda birinin Yörgüç Paşa Medresesi müderrisine verilmesini vakfiyede belirtmesine rağmen, mütevelli, hakkı olmadığı halde, beşte birlik alacağını gerekçe göstererek müderrisin maaşından kesinti yapmıştır.[42] 23 Zilkade 987/11 Ocak 1580 tarihli bir belgede Hızır Paşa Vakfı mütevellisi, medrese müderrisini şikâyet etmiştir. Medrese ve imaretin tamire ihtiyacı varken müderrisin, maaşının kesilmemesi için tamire engel olduğu belirtilmiş ve müderrisin almış olduğu fazla paraya iade etmesi istenmiştir. Ancak müderris aldığı fazla parayı iade etmediği gibi, sohtalarla birlikte vakfa gelir getiren köyleri basmış ve vakfın zahirelerine de el koymuştur. Bunun üzerine Amasya kadısına hüküm gönderilerek medrese ve imaretin tamirine engel olan müderrisin uyarılması, el koyduğu vakfın fazla mallarının da iadesi hususunda gereğinin yapılması emrolunmuştur.[43] 8 Zilkade 991/23 Kasım 1583 tarihli bir belgede ise vakfın mütevellisi, Hızır Paşa Medresesi, imareti, hamamı ve su yolları, harap bir halde olduğu için restorasyon faaliyetine girmek istediğini ancak müderrisin (muhtemelen 1580 yılında şikayete konu olan müderrisle aynı kişi) buna mani olduğunu belirttikten sonra, kendisinin uyarılmasını istemiştir.[44] Öyle anlaşılıyor ki müderris bütün uyarılara rağmen vakfa müdahale etmeye devam etmiş ve daha fazla gelir elde etmek için tamiratına engel olmuştur. Daha sonrasında ne olduğu ile ilgili herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Bu durum akla celali isyanların içerisinde değerlendirilen suhte olaylarını getirmektedir. Belgelerin Miladi 1580 ve 1583 tarihli olması, müderrisin suhtelerle beraber köy arazilerini basıp ürünlere el koyması tipik bir suhte isyanının göstergesi sayılabilir.

Son olarak farklı vakıfların mütevellileri, kendi mütevelli oldukları vakfın akarları arasında yer almayan köy ve mezraların gelirlerine de el koymaya çalıştıkları görülmektedir. Tokat'da bulunan Pir Ahmed Vakfı'nın mütevellisi, Hızır Paşa Vakfı'na ait köylerin gelirine el koyması dolayısıyla Hızır Paşa Vakfı mütevellisi tarafından şikâyet edilmiştir. Başka bir belgede ise Hızır Paşa Vakfı köylerine diğer vakıflar tarafından yapılan müdahalenin engellenmesi için yazı gönderilmiştir.[45]

Sonuç

Bu makalede Hızır Paşa Vakıfları, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, şer'iyye sicilleri ve diğer ikinci el kaynaklar ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nde vezirlik, sürre-i hümayun eminliği gibi çeşitli görevlerde bulunan Hızır Paşa Hicri 870 tarihinde üç adet vakıf kurmuştur. Müessesat-ı Hayriye kabilinden olan cami ve medresesi erken klasik dönem Osmanlı mimarisiyle inşa edilmiştir.

[40] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Sultan Mustafa III [AE.SMST.III]*, No. 119, Gömlek No. 9175; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Sultan Mustafa III [AE.SMST.III]*, No. 175, Gömlek No. 13733.

[41] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Ahmed III [SAMD. III]*, No. 214, Gömlek No. 20708.; BOA, *[İE.EV]*, No. 52, Gömlek No. 5818.

[42] Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif [C.MF.]*, No. 183, Gömlek No. 9114.

[43] Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 41, Gömlek No. 789.

[44] Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 52, Gömlek No. 356.

[45] Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Sultan Mahmud I [AE.SMHD.I]*, No. 105, Gömlek No. 7476.

Vâkıf, medrese ve diğer vakıflara gelir getirmek üzere günümüzde Amasya ve Samsun il sınırları içerinde kalan birçok köyü vakfetmiştir. Oğlu Mehmed Paşa döneminde ise Sivas ve Yozgat'ta bulunan bazı köyler bu vakıflara eklenmiştir. Bunlara ek olarak han, hamam ve çeşitli dükkanlar da akarlar arasında bulunmaktadır.

Bu akarlardan elde edilen gelir vakfın hizmetlerini yerine getirmek, istihdam edilen mürtezikanın maaşlarını ödemek, vakıf binaların bakım onarımını yapmak için kullanılmıştır. Vakıf gelirlerinin büyük kısmı tarım arazilerinden elde edilmiştir. Şehir merkezinde bulunan ticari işletmelerin gelirleri daha düşük seviyede kaldığı muhasebe kayıtlarından tespit edilmiştir.

Muhasebe kayıtları incelendiğinde vakfın hizmetlerini Cumhuriyet'e kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Zaten Hızır Paşa, vakıf hizmetlerinin sürdürebilirliği için çeşitli akarlar bağlamıştır. Günümüzde medreseden geriye, beraber inşa edildiği düşünülen camisi kalmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce birkaç kez restore edilen yapı ibadete açık olup Hızır Paşa Camii olarak hizmet vermeye devam etmektedir.

Vakfa birçok müdahalenin yapıldığı, ahkam defterleri, şer'iyye sicil defterleri ve diğer arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Özellikle mütevelli atamaları ve diğer murtezikanın görevlendirmelerinde bu müdahaleler açık bir şekilde görülmektedir.

Kaynakça

Açıkel, Ali. "Tokat Şeyh Pir Havend Zaviyesi Vakfı (1543-1839) ve Çöreğibüyük Köyü Türbesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 85 (2018), 103-125.

Gürbüz, Adnan. *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.

Şimşirgil, Ahmet. *1520 Tarihli Tapu-Tahrir Defterine Göre Amasya Sancağı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1985.

Birsel, Varol, Gözde. *XIX. VE XX. Yüzyıla İntikal Eden Amasya Medreseleri*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Ahmed III [SAMD. III]*. No. 214, Gömlek No. 20708. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Mahmud I [AE.SMHD.I]*. No. 105, Gömlek No. 7476. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Mustafa III [AE.SMST.III]*. No. 119, Gömlek No. 9175. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Mustafa III [AE.SMST.III]*. No. 175, Gömlek No. 13733. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Selim III [AE.SSLM.III]*. No. 142, Gömlek No. 8613. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Selim III [AE.SSLM.III]*. No. 381, Gömlek No. 22000. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 41, Gömlek No. 789. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 52, Gömlek No. 356. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV]*. No. 285, Gömlek No. 14509. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Evkaf [C.EV]*. No. 394, Gömlek No. 19980. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF.]*. No. 7, Gömlek No. 340. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif [C.MF.]*. No. 183, Gömlek No. 9114. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*. No. 41, Gömlek No. 4724. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*. No. 63, Gömlek No. 6870. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*. No. 43, Gömlek No. 4890. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Vakıf [İE.EV]*. No. 52, Gömlek No. 5818. https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/

Gökbilgin, M. Tayyib. "Mihal-Oğulları". *İslam Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Okudan, Muhammet. "Amasya Mehmed Paşa Külliyesi". *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*. ed. Muhammet Okudan. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1., 2020.

Oltulu, Ersel. *Amasya`nın Anıtsal Eserleri ve Hızır Paşa Külliyesi Restitüsyon ve Koruma Önerisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 2006.

Serbestoğlu, İbrahim. "Ali Rıza Efendi'nin Teftişi Esnasında Canik ve Amasya Sancaklarında Dinî Yapıların İnşa ve Tamir Faaliyetleri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (13 Ocak 2015), 117-139. https://doi.org/10.18498/amauifd.57034

Topçu, Ömer. *3 Numaralı Sivas Ahkâm Defterine göre 18. Yüzyıl Ortalarında Eyâlet-i Sivas'ta İlmiye Zümresi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tümer, Elif. *11 Numaralı Amasya Şer'iye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi Elif Tümer*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Türkmen, Ömer Sait. *Amasya Şehrinin Fiziki Oluşumunda Vakıfların Rolü (Xıı-Xvıı. Yüzyıl)*. Konya: Necmeddin Erbakan, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Urak, Gediz. *Amasya'nın Türk Devri Şehir Dokusu ve Yapıların Analiz ve Değerlendirmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Varol, Gözde Birsel- Özcan, Selim. "Atabeyzadelerin Amasya'nın Siyasi ve Sosyal Tarihindeki Yeri ve Önemi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/4 (15 Ekim 2019), 3775-3798. https://doi.org/10.33206/mjss.485672

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 582, Sayfa No. 255, Sıra No. 178.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 582, Sayfa No. 257, Sıra No. 179.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 609, Sayfa No. 228, Sıra No. 272.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 582, Sayfa No. 257, Sıra No. 179.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. Defter No. 609, Sayfa No. 228, Sıra No. 272.

Yaşar, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. ed. Recep Orhan Özel vd. 12 Cilt. Samsun: Uğur Ofset, 1., 2022.

Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/475. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | **Volume: 2** **Sayı** | العدد | **Issu: 2** **Haziran** | حزيران | **June 2025**

Şeyh Ebu Müzeyrik ve Tefsirdeki Yöntemi: İrşâdu'l-Hayrân ilâ Tevcîhâti'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerinden Bir İnceleme

الشيخ أبو مزيريق ومنهجه في التفسير من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن

Shaykh Abu Muzayriq and His Tafsir Methodology through His Book Irshad al-Hayran ila Tawjihat al-Qur'an

Muhammad EBUREESH

Dr., Vakıflar, İslami İşler ve Mukaddesat Bakanlığı. Amman, Ürdün.

E-mail: alreesha287@gmail.com

Dr., Ministry of Awqaf, Islamic Affairs and Holy Places. Amman, Jordan.

ORCID: 0009-0006-7680-615X

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	07.04.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	02.05.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Ebureesh, Muhammad. "الشيخ أبو مزيريق ومنهجه في التفسير من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 146-166.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammad EBUREESH).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Şeyh Ebû Müzeyrik ve Tefsirdeki Yöntemi: İrşâdu'l-Hayrân ilâ Tevcîhâti'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerinden Bir İnceleme *

Öz: Çalışma, Mağrip'in önde gelen âlimlerinden, Libyalı Şeyh Ahmed Abu Muzeyrik'in eserlerine modern bir yorum getirmektedir. Şeyhin kitabı "İrşadü'l-Hayran", tam teşekküllü ilk Libya Kur'an tefsiri olma özelliğini taşımaktadır. Şeyhin bu eseri yazması yirmi yılını almıştır ve bu tefsir, kendine özgü metodolojisiyle birçok fayda ve geniş kapsamlı ilimler içermektedir. Müellif, tefsirinde tüm çabasını ortaya koymuş, üstün ilmi yeteneklerini sergilemiş, yüksek ilmi mertebesini, eğitimsel yaklaşımını ve öncü reformist yönelimlerini açıkça ortaya koymuştur. Çalışma, Şeyh Ebu Muzeyrik'in tefsir ve Kur'an ilimlerindeki metodolojisini "İrşadü'l-Hayrân ila Tevcihati'l-Kur'an" adlı eseri üzerinden incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, Ebu Muzeyrik'in kişisel ve ilmi hayatına dair kısa bir biyografi sunulmuş, tefsirinin önemi ve eski-modern kaynaklarının çeşitliliği açısından tanıtımı yapılmıştır. Ayrıca, müellifin Kur'an'ı Kur'an'la ve sünnetle tefsir etmeye verdiği önem, dilbilimsel yaklaşımları (kelime anlamları, nahiv ve belagat sanatları), diğer tefsirlerden ayıran ayetlerden çıkarılan Kur'ani yönlendirmelere verdiği önem ve fıkhi hükümlere ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi üzere iman meselelerine verdiği dikkat açıklanmıştır. Yazarın ele aldığı Kur'an ilimleri şunlardır: Mekki ve Medeni ayetler, ilk ve son inen ayetler, nüzul sebepleri, nâsih ve mensûh, Kur'an kıraatleri, İsrailiyat, sureler arasındaki münasebetler, Kur'an'ın mübhematı. Çalışma sonucunda elde edilen temel bulgular şunlardır: "İrşadü'l-Hayrân", Libya Arap ülkesinde tamamlanmış ilk Kur'an tefsiridir. Müellif, tefsirinde iki değerli eseri bir araya getirmiştir: Doğu'dan Seyyid Kutub'un "Fi Zilali'l-Kur'an" ve Mağrip'ten İbn Aşur'un "Et-Tahrir ve't-Tenvir" tefsirlerini. Eser, dilbilimsel ve beyani tefsire ve münasebetler ilmine özel bir önem vermiştir. "İrşadü'l-Hayran" tefsiri, "övgüye değer rey ile tefsir" kategorisine girmektedir. Tefsir, batıl İsrailiyat, hurafeler, boş inanışlar ve zayıf hadislere dayanmamasıyla öne çıkmaktadır. Ayetlerden çıkarılan Kur'ani yönlendirmelerin vurgulanmasıyla kendini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Metodoloji, İsrailiyat, İrşâdü'l-Hayrân, Ebû Muzeyrik.

الشيخ أبو مزيريق ومنهجه في التفسير من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن *

ملخص: تناولت الدراسة تفسيرًا معاصرًا لِعَلَم من علماء المغرب العربي، وهو الشيخ أحمد أبو مُزيريق، أحد أعيان القطر الليبيّ، حيث يُعدّ كتابه إرشاد الحيران أول تفسير ليبي للقرآن الكريم كاملًا، استغرق الشيخ في تأليفه عشرين عامًا، سلك فيه منهجًا متميّزًا، فجاء محتويًا على مزايا عظيمة، متضمّنًا علومًا كثيرة، وفوائدَ جمّة، وقد بذل في تفسيره قصارى جهده، فتجلّت فيه مواهبه العلميّة الفذّة، وتبيّن من خلاله علوّ كعبه، ومنهجه التربويّ، وتوجيهاته الإصلاحيّة الرائدة. وتهدف الدراسة إلى تعرّف منهج الشيخ أبي مُزيريق في التفسير وعلوم القرآن من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن، حيث تناولت الدراسة ترجمة موجزة عن أبي مُزيريق من الناحية الشخصية والعلمية، والتعريف بتفسيره من حيث أهميته وتنوع مصادره القديمة والمعاصرة، كما أوضحت منهجه الذي سار عليه واتّبعه في التفسير من حيث عنايته بتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وعنايته باللغة العربية من حيث بيان المفردات والصنعة النحوية والبلاغية، وكذلك عنايته بالتوجيهات القرآنية المستنبطة من الآيات التي تميز بها تفسيره عن كثير من التفاسير الأخرى، وأشرت إلى عنايته بالأحكام الفقهية ومسائل الإيمان على مذهب أهل السنة والجماعة. وقد أشرت إلى مباحث علوم القرآن التي تعرض لها المؤلف، وهي: المكي والمدني، وأول وآخر ما نزل، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات القرآنية، والإسرائيليات، والمناسبات بين السور، ومبهمات القرآن. وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها: أنه أول تفسير كامل للقرآن في القطر العربي الليبي، وقد جمع في تفسيره بين تفسيرين قيمين أحدهما مشرقي وهو في ظلال القرآن والآخر مغربي وهو التحرير والتنوير، واهتم بالتفسير اللغوي والبياني وعلم المناسبات، ويُعدّ تفسير إرشاد الحيران من قبيل التفسير بالرأي المحمود، وتميز بعدم اعتماده في تفسيره على الإسرائيليّات الباطلة، والخرافات والخزعبلات، والأحاديث الواهية. وتميز بإبراز التوجيهات القرآنية المستنبطة من الآيات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المنهجية، الإسرائيليات، إرشاد الحيران، أبو مُزيريق.

* Bu çalışma Dr. Fethi el-Ubeyd danışmanlığında 2023/2024 eğitim-öğretim yılında tamamladığımız "Şeyh Ahmed Ebû Muzeyrik'in İrşâdü'l-Hayrân ilâ Tevcîhâti'l-Kur'ân Adlı Eseri Bağlamında Tefsir ve Kur'an İlimlerindeki Tercihleri: Mukayeseli Bir İnceleme" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Zeytune Üniversitesi, Tunus, 2024).

* أُعِدَّ هذا البحث استنادًا إلى أطروحة الدكتوراه التي أتممناها في العام الدراسي 2024/2023 بإشراف الدكتور فتحي العبيد، بعنوان: "اختيارات الشيخ أحمد أبي مزيريق في التفسير وعلوم القرآن من خلال كتابه إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن دراسة مقارنة" (أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، 2024).

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Interpretative and Qur'anic Sciences Preferences of Shaykh Ahmad Abu Muzayriq through His Work Irshad al-Hayran ila Tawjihāt al-Qur'an: A Comparative Study", supervised by Dr. Fathi Al-Obaid (Ph.D. Dissertation, University of Ez-Zitouna, Tunisia, 2024).

Shaykh Abu Muzayriq and His Tafsir Methodology through His Book Irshad al-Hayran ila Tawjihat al-Qur'an *

Abstract: This study offers a contemporary analysis of the exegetical approach of Sheikh Ahmad Abu Muzayriq, a prominent scholar from the Maghreb and one of Libya's distinguished intellectual figures. His work, Irshad al-Hayran, is regarded as the first complete Libyan exegesis (tafsir) of the Holy Qur'an. Sheikh Abu Muzayriq devoted twenty years to compiling this work, adopting a unique methodology that resulted in a text of considerable merit, encompassing broad knowledge and numerous insights. His tafsir reflects his exceptional scholarly capabilities, deep expertise, pedagogical vision, and pioneering reformist orientation. The aim of this study is to examine Sheikh Abu Muzayriq's methodology in Qur'anic exegesis and related sciences through his book Irshad al-Hayran ila Tawjihat al-Qur'an. It begins with a concise biography of the author, outlining his personal background and scholarly journey. The study then introduces his tafsir, highlighting its significance and the diversity of both classical and contemporary sources he employed. A central focus is placed on the methodological principles he applied—most notably, interpreting the Qur'an through the Qur'an and the Sunnah. The study also underscores his precise attention to the Arabic language, including lexical meanings, grammatical structures, and rhetorical dimensions. His distinctive emphasis on extracting Qur'anic directives from the verses sets his work apart from many other exegetical efforts. Additionally, the study sheds light on his treatment of jurisprudential rulings and theological matters in accordance with the doctrine of Ahl al-Sunnah wa'l-Jama'ah. The research further explores the Qur'anic sciences addressed in his work, including: Makki and Madani verses, the chronology of revelation (first and last verses), causes of revelation (asbab al-nuzul), abrogation (naskh wa mansukh), variant readings (qira'at), Isra'iliyyat (Biblical traditions), thematic and structural connections between surahs (munasabat), and ambiguous elements in the Qur'an (mubhamat al-Qur'an). The study concludes with several key findings, the most significant being that Irshad al-Hayran constitutes the first comprehensive tafsir produced in Libya. It synthesizes elements from two major interpretive traditions—Eastern (e.g., Fi Zilal al-Qur'an) and Western (e.g., Al-Tahrir wa al-Tanwir) schools. The tafsir demonstrates particular strength in linguistic, rhetorical, and structural analysis, and embodies a praiseworthy form of rational interpretation (tafsir bi al-ra'y al-mahmud). It is notably free from fabricated Isra'iliyyat, myths, superstitions, and weak narrations. A hallmark of the work is its focus on deriving actionable Qur'anic directives directly from the text.

Keywords: Tafsir, methodology, Isra'iliyyat, Irshad al-Hayran, Abu Muzayriq.

مقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد حظي القرآن بعناية العلماء منذ فجر الإسلام وحتى عصرنا هذا، حيث أولاه العلماء عنايةً خاصة، فعكفوا عليه حفظًا وتعلّمًا وتعليمًا وشرحًا وتفسيرًا، وقد تنوعت مناهجهم في تفسير كتاب الله ما بين مطوّل ومختصر، ومفسّر بالأثر وآخر بالرأي.

ومن هؤلاء العلماء الذين خدموا كتاب الله في العصر الحديث، فضيلة الشيخ أحمد أبي مُزيريق، حيث قام بتفسير القرآن الكريم كاملًا، في كتاب فريد سمّاه: "**إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن**"، ويعدّ تفسيره إضافة إلى المكتبة القرآنيّة والإسلاميّة.

ونظرًا لأهمية هذا التفسير وما فيه من المباحث اللُّغويّة، والإعرابيّة، والأحكام والتوجيهات الشرعيّة، والأساليب البلاغيّة، تأتي هذه الدراسة لتبيّن المنهج الذي سار عليه الشيخ في تفسيره لكتاب الله، وكيف تناول مباحث علوم القرآن.

فمشكلة البحث تدور حول منهجية أبي مُزيريق في تفسيره من خلال كتابه إرشاد الحيران، وهل سار فيها على خطى من تقدمه من المفسرين أم خالفهم، وهل التزم هذه المنهجية في ثنايا كتابه أم لا؟

وأمّا المنهج المتّبع في هذه الدراسة فهو المنهج الاستقرائي التحليلي لكلام أبي مُزيريق في تفسيره؛ بغية الوصول إلى المنهج الذي اتّبعه وسار عليه في إرشاد الحيران.

وقد اقتضت المنهجيّة العلميّة أن يكون البحث من مقدمةٍ، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

الأول في التعريف بالشيخ أبي مُزيريق وتفسيره، والثاني منهج الشيخ أبي مُزيريق في تفسيره، والثالث منهجه في مباحث علوم القرآن، وخاتمة أبرزت فيها النتائج التي توصل إليها الباحث.

1. التعريف بالشيخ أبي مُزيريق وتفسيره

1.1 اسمه ومولده

هو الشيخ أحمد عبد السلام محمد أبو مُزيريق، مفسّر، فقيه، لغويّ، أديب، مشارك في العديد من العلوم، من بينها: التفسير، والحديث، والفقه، وعلوم العربيّة. وُلِد سنة 1345ه - 1929م في قرية (رأس علي) بمدينة مصراتة الليبيّة.

1.2 نشأته العلميّة

ذكر أبو مُزيريق شيئًا عن طفولته ونشأته الأولى، حيث كان تحت رعاية جدّه لأبيه، وكان لجدّه مكان يجتمع فيه خواصّه وأصدقاؤه، وعندما تعلم القراءة كان يقرأ لهم القصص، وكتب التاريخ، وكان يزاول مع جدّه الحرث والحصاد، والرعي، وعلمه ركوب النخل للتّأبير وجَنْي الرّطب.

وقد درس الشيخ القرآن في سنّ مبكّرة، حيث ألحقه والده بمسجد قريته ليتعلم القرآن الكريم على يد الشيخ علي الشريف المغربي، فحفظ عليه جزءًا يسيرًا، ثم انتقل بعدئذٍ إلى زاوية البَي بمصراتة المدينة، وأكمل فيها حفظ ما تبقّى من كتاب الله على يد شيخه الثاني علي حسن المنتصر، وكان عمره آنذاك قريبًا من ثلاث عشرة سنةً.

وبقي الشيخ بزاوية الْبِي يقرأ القرآن، ويتقن حفظه، ويُكتِّب الطلاب، وهو شبل صغير حتى سنة 1943م.

وبعدما أتمّ حفظ القرآن أقبل على طلب العلم، فكان يحضر دروس العلم، فسمع شيئًا من تفسير الجلالين بحاشية الصاوي والجمل، وسمع الشروح من العلماء في كافّة العلوم الشرعيّة من لغة وفقه وعربية وغيرها.

وفي بداية العقد الثالث من حياته تولّى الإمامة والخطابة وتعليم القرآن، وبعد افتتاح معهد القواريري الديني التحق به الشيخ وتحصّل منه على الشهادة الابتدائية، وبعد افتتاح القسم الثانوي بالمعهد نال منه الشهادة الثانوية، ثم انتقل بعدها إلى مدينة البيضاء لمواصلة دراسته الجامعيّة بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية ونال منها الليسانس، ثم التحق الشيخ

بالدراسات العليا بـ"معهد الجغبوب"، ودرس فيه مدة عام ونصف، وبعد ذلك توقفت الدراسة في ذلك المعهد، فانتقل إلى معهد المعلمات بالبيضاء مدرّسًا مدّة سنة واحدة، ثم نُقِلَ إلى معهد القراءات بالبيضاء أيضًا، ومكث فيه زهاء ثلاث سنين، ثم آب الشيخ إلى مدينته مصراتة، وعيّن مديرًا بمدرسة "رأس علي القرآنية" وفي الوقت نفسه أسندت إليه الخطابة بمسجد أبي شحمة، ومكث فيه مدة أربع عشرة سنة، ثم تحوّل إلى مسجد قريته "رأس علي" إمامًا وخطيبًا، وإضافة إلى ذلك كان مدرسًا بـ"معهد القواريري" وبالثانوية الاجتماعية يؤدي رسالته التعليمية والتربوية لطلابه الذين نهلوا عنه، وأفادوا منه.

1.3 شيوخه

1. الشيخ الطيب العربي المسلاتي: كان الشيخ أبو مزيريق يحضر له أحيانًا في التفسير من كتاب تفسير الجلالين بحاشية الصاوي والجمل.

2. الشيخ محمد حسن بن عبد الملك: وسمع منه شرحه لمتن العاصمية في الأحكام، والسّلم في المنطق، وفي البلاغة: السمرقندية، والجوهر المكنون.

3. محمد علي السهولي: أخذ عنه فيها الفقه المالكيّ، فدرس عليه حاشية الصفتي على العشماوية، وابن حمدون، والرسالة، وأقرب المسالك، وأمّا في علم العربية فدرس عليه شرح وحاشية خالد الأزهري على الآجرّومية، والأزهرية، والقطر، وشرح ابن عقيل، وغيرها.

4. الأستاذ الدكتور محمد السّماحي المصريّ الأزهريّ، وكان مفسّرًا أصيلًا في تقرير علم التفسير، ومن هذا الشيخ الجليل أخذ أبو مزيريق نهجه الأصيل في التفسير.

1.4 كتبه وآثاره العلميّة

للشيخ أبي مُزيريق مؤلفات عدّة تدّل على علمه وسعة اطّلاعه، منها:

- تفسير "إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن"، وهذا الكتاب يأتي في مقدمة كتبه، وسيأتي التعريف به عن قرب.
- كشف المغطّى من حقائق المُوَطّا.
- شرح منظومة الفطيسي في الفقه المالكي.
- كشف الغطاء عمّا وقع في المآتم من أخطاء.
- المنتخب من أحاديث لسان العرب.[2]

1.5 وفاته

وبعد مسيرة علميّة زاخرة بالإنتاج العلميّ، والاعتكاف على خدمة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، قضاها وعاشها الشيخ للعلم طالبًا ومعلمًا، ومرشدًا ومربيًا، في قاعات الدرس، وعلى المنابر، وفي مجالسه الخاصّة والعامّة، وافاه الأجل، حيث توفي الشيخ أحمد أبو مُزيريق يوم الاثنين 1 ربيع الأول عام 1431ه، الموافق: 2010/2/15م، ودفن بمسقط رأسه بمدينة مصراتة.[3]

1.6 التعريف بتفسير إرشاد الحيران ومصادره

هو تفسير كامل للقرآن الكريم، يقع في اثني عشر مجلدًا، بذل فيه الشيخ جهدًا كبيرًا في جمعه، وأودع فيه مجموعة من العلوم كاللّغة، والنحو، والبلاغة، ويعتبر تفسير أبي مُزيريق الموسوم بـ"إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن" من التفاسير المطوّلة، والذي يعتبر منهجًا تفسيريًّا معاصرًا بحقّ، يرشد كلّ حيران ومتردّد فيما أشكل عليه من الآيات القرآنيّة الكريمة، بعبارة سهلة واضحة، بعيدًا عن الخلافات والاحتمالات. وتفسيره يعد من قبيل التفسير بالرأي، وقد سار المؤلف في تفسيره معتمدًا

[2] أحمد عبد السلام أبو مزيريق، *إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن*، مقدمة الناشر (لبنان: دار المدار الإسلامي، 2011)، 1/11-27.

[3] مجموعة من الباحثين، "مؤتمر جهود العلماء الليبيّين في خدمة المذهب المالكي في القديم والحديث" *مجلّة الجامعة الأسمرية* (2019)، 358.

على قراءة قالون عن نافع، ولم يخرج عنها إلى غيرها من القراءات، والتزم فيه المذهب المالكيّ، الذي اعتمده في المسائل الفقهية، وقد مكث عشرين سنة في تأليف هذا السِّفْر المبارك، وله مزايا انفرد بها دون غيره من التفاسير.

ولـمّا قرأت تفسير الشيخ وأمعنت النّظر فيه، وفي التفاسير الأخرى، إضافة إلى ما صرّح به في مقدمته تبيّن لي أنّ الشيخ ألّف تفسيره معتمدًا على مصادر ومراجع شتّى، وفيما يأتي أذكرها مجملة، وجوانب الإفادة منها، وهي على النحو الآتي:

أولًا: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، (ت. 310ه/ 923م)، وقد نصّ الشيخ عليه في المقدمة، هذا وقد أفاد منه كثيرًا.

ثانيًا: مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي، (ت. 606ه/1210م)، وقد أفاد منه في ربط الآيات.

ثالثًا: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات النسفي، (ت. 710ه/1310م)، وقد أفاد من توجيهاته القيّمة المحكمة.

رابعًا: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (ت. 774ه/1373م)، وقد أفاد منه في اختياراته، ومن اعتماده في تفسير القرآن بالقرآن.

خامسًا: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للنيسابوري، (ت. 850ه/1446م)، وقد استفاد من لفتاته القيّمة.

سادسًا: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي، (ت. 1270ه/1854م)، وقد أفاد منه في إعراب بعض المسائل النحوية، ويثني الشيخ على دقّته في الإعراب.

سابعًا: تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، (ت. 1354ه/1935م)، واستفادته منه إجمالية وليست نقليّة.

ثامنًا: في ظلال القرآن، لسيّد قطب، (ت. 1386ه/1966م)، وقد استفاد منه في توجيهات القرآن والتصوير الفني للقرآن، ونقل منه كثيرًا في تفسيره.

تاسعًا: التحرير والتنوير، لابن عاشور، (ت. 1393ه/1973م)، وقد أسهب في النقل منه في مسائل اللّغة والبلاغة، وقد نصّ الشيخ في اعتماده عليه في المقدمة.[4]

ولم يقتصر الشيخ أبو مُزيريق على هذه الكتب فحسب، بل زيّنَ تفسيره بما أملاه عليه علمه، وما سطّره ببنانه، وخطّه بقلمه، وطرّزه بنكات بيانية قيّمة، ولطائف رائعة، واستنباطات دقيقة، من بُنيّات فكره، كلّ هذا في أسلوب رائع موجز حتى غدا روضة تسرّ النّاظرين، وماءً عذبًا يروي ظمأ العلماء والدارسين.

2. منهج الشيخ أبي مزيريق في تفسيره

لكلّ مفسّر منهج خاص[5]، وطريقة معينة يسلكها ويتّبعها في تفسيره، وقد يبيّن هذا المنهج في مقدّمة تفسيره، فيسهل على الدارس أنْ يقف حينئذٍ على منهجه من غير مشقّة ولا كبير عناء، وقد لا يذكر المفسّر في مقدّمة تفسيره منهجه وطريقته التي سلكها في تفسيره، الأمر الذي يدعو الدارس إلى أن يسبر تفسيره ويقرأه قراءة متأنية تمكّنه من الوقوف على منهجه الذي سار عليه والطريق التي خطا عليها وسلكها.

وكان الشيخ أحمد أبو مُزيريق ممّن سهّل على الدارسين الوقوف على لمحات من منهجه الذي رسمه وخطّه في مقدمة تفسيره، ممّا كفى العلماء والدارسين والباحثين إلى حدٍّ ما مؤونة البحث والتنقيب عن منهجه، فوضع قدم الدارس على الطريق. وقد بيّن أبو مُزيريق في مقدمة تفسيره شيئًا من منهجه الذي سلكه، وليته فصّل فيه أكثر؛ لكي يكون واضحًا جليًّا لكلّ من يقرأ تفسيره ويتعامل معه.

---

[4] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، مقدمة الناشر، 20/1.

[5] والمراد بمنهج المفسّر: هو الأسس والقواعد التي سار عليها والتزمها في أثناء تعامله وتفسيره للقرآن الكريم، فلم يخالفها ولم يخرج عنها. يُنظر: صلاح الخالدي، *تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين* (دمشق: دار القلم، 1429ه/2008م)، 17.

وبعد قراءة تفسيره وسبر مسائله واختياراته أستطيع القول: إنّ الشيخ أبا مُزيريق قد سلك في كتابه إرشاد الحيران منهجًا متميّزًا، فجاء محتويًا على مزايا عظيمة، متضمّنًا علومًا كثيرة، وفوائدَ جمّة، وقد بذل في هذا التفسير قصارى جهده، فتجلّت فيه مواهبه العلميّة الفذّة، وتبيّن من خلاله علو كعبه، ومنهجه التربويّ، وتوجيهاته الإصلاحيّة الرائدة، إضافةً إلى ما استنتجته من خلال قراءة كتابه: إرشاد الحيران، ممّا يمكن إبراز معالم منهجه في تفسيره، فكانت على النحو الآتي:

2.1 منهجه في تفسيره بشكل عام

التزم الشيخ أبو مُزيريق طريقة في تفسيره، وهي أنّه يثبت النصّ القرآنيّ في بداية كلّ موضوع مستقل، واضعًا له عنوانًا واحدًا مناسبًا لموضوع الآيات، ثم يقوم بدراسة هذا النصّ وتقسيمه إلى أربعة مباحث: فيتناول في المبحث الأول: المفردات اللُّغويّة المتعلقة بالآيات، حيث يقوم ببيان كلّ لفظة غريبة. وفي المبحث الثاني: يتناول إعراب جميع الكلمات الواردة في الآيات، ويختار مذهب جمهور النحاة، دون الخوض في الخلافات النحويّة، والتشعبات التي لا طائل تحتها، والتي توقع القارئ في اللّبس والحَيرة. وفي المبحث الثالث: يتناول الأسلوب البلاغيّ، يذكر فيه وجه ارتباط السورة بما قبلها، وما في الآيات من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل ووصل وفصل، وما يتفرع عن ذلك من استعمال حقيقي أو مجازي، وكلّ ما يتعلق بالآية من بيان وبلاغة بأسلوب جميل وعبارة رشيقة. وفي المبحث الرابع: يتناول خلاصة المعنى العامّ، وما فيه من التوجيهات والأحكام، يذكر فيه خلاصة المعنى الذي توجّه إليه الآيات والمستفاد منها، وما فهمه الشيخ منها، وما في الآيات من إرشادات وتوجيهات.

2.2 تفسير القرآن بالقرآن

إنّ تفسير القرآن بالقرآن من أفضل طرق التفسير، ولكنّ المفسرين في ذلك بين مقلّ ومكثر، وبين متّخذ ذلك منهجًا في تفسيره، وبين من تعرّض له من غير أن يكون منهجًا له، والناظر في تفسير الشيخ أبي مُزيريق يلاحظ أنّه كان يفسّر الآية بالقرآن في مواطن كثيرة، متأثرًا بمسلك ابن كثير في تفسيره، إلّا أنّه لم يكن منهجًا مطّردًا في تفسيره.

ومن أمثلة ذلك، ما ذكره في تفسير قول الله جلّ وعلا: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} (الفاتحة: ٧)، حيث قال الشيخ أبو مُزيريق: "فنجدها تعطينا نموذجًا رائعًا على من وفّقه الله، واهتدى وطلب الزيادة من هذا الهدى. فمن هم الذين أنعم الله عليهم؟ وما هو صراطهم؟ هم الذين أنعم الله عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين، وصراطهم هو الإسلام...".[6]

فالشيخ يشير بكلامه إلى قول الله: {وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ..} (النساء: ٦٩).

قال ابن عباس: "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِطَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ، مِنْ مَلَائِكَتِكَ، وَأَنْبِيَائِكَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ، وَالصَّالِحِينَ؛ وَذَلِكَ نَظِيرُ قوله: وذكر الآية".[7]

ومن ذلك أيضًا ما ذكره عند آية: {فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ} (البقرة: ٣٧)، ذكر الشيخ أنّ الكلمات التي تلقّاها آدم عليه السلام من ربّه بطلب العفو هي قوله: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} (الأعراف: ٢٣).[8]

وبيّن أنّ المراد بالشجرة الملعونة في قوله تعالى: {وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ} (الإسراء: ٦٠)، هي شجرة الزّقوم المذكورة في قوله تعالى: {أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ (62) إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ (63)} (الصافات: 62 – 63).[9]

---

[6] أبو مُزيريق، *إرشاد الحيران*، 44/1.

[7] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422هـ/2001م)، 177/1؛ إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ/1999م)، 140/1.

[8] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 104/1.

وبعد هذه الجولة السريعة في ثنايا تفسير إرشاد الحيران، أستطيع أنْ أسجّل ميزة من مزايا هذا التفسير المبارك وهي: أنّ الشيخ كان شديد الحرص على تفسير الآيات الواردة بآيات أخرى، ويجمع بين الآيات المتشابهة في المعنى، والمتّحدة في الموضوع، ما أضفى على كتابه رونقًا وجمالًا.

2.3 تفسير القرآن بالحديث النبويّ:

كما أنّ القرآن وحي من الله، كذلك السنة النبويّة وحي من الله تعالى، جاءت مبيّنة للقرآن وموضحة له، تكشف غوامضه، وتجلّي معانيه، وتشرح ألفاظه، وتوضّح المجمل، وتقيّد المطلق، وتخصّص العام، فالله جلّ وعزّ أوكل إلى رسوله صلى الله عليه وسلم مهمة تبيين ما في القرآن، "والذكر اسم واقع على كلّ ما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم، من قرآن، أو من سنةٍ وحيٍ يبيّن بها القرآن".[10]

وقد راعى الشيخ أبو مزيريق هذا الجانب في كثير من مواطن تفسيره، إلا أنّ ذلك لم يكن منهجًا مطَّردا، ومن الأمثلة التطبيقيّة على ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ} (الفاتحة: ٧).

قال الشيخ: "هذا الكلام شامل لفرق الكفر والفسوق والعصيان؛ فالمغضوب عليهم جنس الفِرَق التي تعمّدت ذلك، واستخفّت بالدّيانة عن عمد، أو عن تأويل بعيد جدًّا، والضّالون جنس الفِرَق التي أخطأت الدّين، واتّخذت عقلها هاديًا لها، واكتفت به دون إصغاء لدعوة الرّسل، وكلا الفريقين مذموم، لأنّنا مأمورون باتّباع سبيل الحقّ، وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول، والنصارى من الفريق الثاني، على ما ورد في الأثر"،[11] فهو يشير إلى ما روي عن عدي بن حاتم أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قَالَ: "فَإِنَّ اليَهُودَ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ، وَإِنَّ النَّصَارَى ضُلاَّلٌ".[12]

ولمّا فسّر قوله تعالى: {بَلى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} (البقرة: ١١٢)، قال: "والمراد بالإحسان هنا الإحسان الشرعي، كما بيّنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوابه لجبريل: "أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك"،[13] ومعناه الإخلاص والإتقان".[14]

وأيضاً: ما ذكره عندما فسّر آية: {حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطى} (البقرة: ٢٣٨)، قال مبيناً المراد بالصلاة الوسطى: "وخصّ من بينها الصلاة الوسطى، والمعلوم بين العلماء الاختلاف في تعيينها بالذات، والمعلوم من مذهب الإمام مالك أنّها صلاة الصبح، ويؤيّد هذا المذهب ما يلي: أفضلية الصبح ثابتة بالقرآن والسنة، ومدارك الوجدان، ففي القرآن: {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً }(الإسراء: ٧٨)، وفي الحديث الصحيح أنّ ملائكة الليل وملائكة النهار يجتمعون في صلاة الصبح".[15]

ولمّا فسّر قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ} (المائدة: ١٠١)، بيّن أنّه قد ورد في معنى هذه الآية أحاديث صحيحة، ذكرها المفسرون في كتبهم، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي

---

[9] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 338/12. وينظر أيضًا:132/1، 214/2، 257/2، 200/3، 225/3، 315/3، 412/3، 463/3، 37/4، 354/5، 376/5، 428/5، 9/6، 437/6، 404/7، 80/8، 107/8، وغيرها.

[10] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت)، 122/1.

[11] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 39/1.

[12] محمد بن عيسى الترمذي، *السنن*، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1418ه/1998م)، "أبواب التفسير"، 2 (رقم 2953)؛ سليمان بن داود بن الجارود، *مسند أبي داود الطيالسي*، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر، 1420ه/1999م) (رقم 1135). وهو حديث حسن.

[13] محمد بن إسماعيل البخاري، *الجامع الصحيح*، تحقيق: جماعة من العلماء (لبنان: دار طوق النجاة، 1422ه/2001م)، "الإيمان"، 36 (رقم 50).

[14] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 239/1.

[15] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 437/1. والحديث رواه البخاري، "مواقيت الصلاة"، 15 (رقم 555)؛ مسلم بن الحجاج، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1374ه/1955م)، "المساجد"، 632.

الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ".[16] [17]

ومن خلال ما تقدّم نجد أنّ الشيخ كان يفسّر الآية في بعض الأحيان بما جاء عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، ولم يكن له طريقة واحدة في تعامله مع الحديث، ومنهجه في ذلك، أنّه تارة يستدلّ بالحديث فيذكره، وتارة أخرى يذكره بالمعنى، وفي أحيان أخرى يشير إليه من غير ذكره، كقوله مثلًا: "وأولها حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح البخاري رحمة الله عليه"[18]، وغالبًا لا يذكر مَنْ خرّج الحديث، ولا يحكم على الحديث بالصحّة أو الضّعف إنْ كان في غير الصحيحَيْن.

2.4 عنايته باللّغة العربيّة وعلومها:

أولى العلماء عمومًا والمفسرون بصفة خاصّة الجانب اللُّغويّ عناية منقطعة النظير، وجعلوه من الأسس التي اعتمدوا عليها أثناء تعاملهم مع كتاب الله تعالى الذي نزل بلغة العرب، وصرّحوا أنّ اللُّغة العربيّة ضرورية للمفسّر، قال الزركشي: "واعلم أنّه ليس لغير العالم بحقائق اللُّغة وموضوعاتها تفسير شيء من كلام الله، ولا يكفي في حقّه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركًا، وهو يعلم أحد المعنيين، والمراد المعنى الآخر".[19]

والشيخ أبو مُزيريق راعى هذا الأمر أثناء تفسيره لكتاب الله، وظهر ذلك جليًّا في كتابه. وتتّضح عنايته باللُّغة من خلال ما يأتي:

- **عنايته ببيان معاني المفردات:**

والشيخ أبو مُزيريق في تفسيره لكلام الله يبيّن معاني المفردات؛ كي يتّضح المعنى المقصود لدى القارئ، وكان يعقد للنصّ القرآنيّ الذي يذكره في بداية كلّ موضوع مبحثًا يسميه: مبحث المفردات اللّغوية. يذكر فيه معاني الألفاظ الغريبة والتي تحتاج إلى بيان.

فمثلًا في بيان معنى الحمد، قال: "الثناء على الجميل الاختياري، وبهذا التعريف يخالف المدح".[20]

فنلاحظ أنّ الشيخ هنا عرّف الحمد، وفرّق بينه وبين المدح، فالحمد يكون على الجميل الاختياري، كالكرم والشجاعة وحسن الخلق، أمّا الجميل غير الاختياري، كحسن الصورة، وجمال الوجه، وطول القامة، فالثناء عليه يسمّى مدحًا ولا يسمّى حمدًا.

وقال في بيان معنى الشّيطان، "الشياطين جمع شيطان، وهو المتمرّد من الجنّ، وأصل إطلاقه على إبليس، ويطلق على المفسد ومثير الشرّ، وأطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق".[21]

وفي معنى الفاسقين، قال: "أصل الفسق: الخروج يقال: فسقت الرطبة عن قشرها، والفأرة من جحرها، والمراد هنا: الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة".[22]

وقد وضع هذا المنهج وسار عليه في تفسيره من فاتحته إلى خاتمته، مبيّنًا معانيَ المفردات الغريبة، معرضًا عن تفسير ما ظهر معناه من المفردات.

---

[16] مسلم، "الحج"، 1337.

[17] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 445/3. وينظر أيضًا: 419/2، 421/2، 471/2، 474/2، 475/2، 476/2، 69/3، 103/3، 128/3، 382/3، 402/3، 229/5.

[18] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 385/12.

[19] محمد بن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (لبنان: دار المعرفة، 1376ه/1957م)، 295/1.

[20] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 34/1.

[21] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 55/1.

[22] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 77/1.

وفي كثير من الأحيان يبيّن الفروق اللُّغوية للمفردات المتقاربة، ومن أمثلته، ما ذكره عند تفسير لآية الحيض، حيث قال: "القِربان: بكسر القاف، مصدر قرِب بكسر الراء، ومضارعه يقرَب بفتح الراء، ومعناه الجماع".[23]

وقال في مبحث الأسلوب البلاغيّ: "جاء النهي عن قربانهنّ تأكيدًا للأمر باعتزالهنّ وتنبيهًا للمراد من الاعتزال -ثم قال- ويكنى عن الجماع بالقربان، مصدر قرِب يقرَب، أمّا قرُب يقرُب فهو بمعنى الدنوّ".[24]

ثم أخذ يفرّق بين يطهرنَ ويتطهّرن، فقال: "والطهر مصدر طهُر، وهو النقاء من الوسخ والقذارة، {فإذا تطهرن} التّطهر هنا الغسل الشرعي بعد انقطاع دم الحيض".[25]

- **عنايته بالصّنعة النحويّة:**

والشيخ أبو مُزيريق يعرض للصناعة النحوية في تفسيره، ومنهجه في ذلك أنّه يعرب النّصّ القرآنيّ في بداية كلّ موضوع مستقل، في مبحث يسميه: مبحث الإعراب، فيقوم بإعراب جميع الآيات التي يوردها، ولا يترك منها شيئًا، وقد اصطفى الوجه الإعرابي المشهور عند الجمهور، دون الخوض في الخلافات النحوية والتشعبات التي لا طائل تحتها، والتي توقع القارِئ في اللّبس والحَيرة.

- **عنايته بالبلاغة العربيّة، وأساليب البيان:**

كان الشيخ فارسًا في هذا المضمار، ومنهجه في ذلك أنّه كان يعقد للنّصّ القرآنيّ الذي يذكره في بداية كلّ موضوع مبحثًا يسميه: مبحث الأسلوب البلاغي، يذكر فيه وجه ارتباط السورة بما قبلها وما في الآيات من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل ووصل وفصل، وما يتفرع عن ذلك من استعمال حقيقي أو مجازي، وكلّ ما يتعلق بالآية من بيان وبلاغة، بأسلوب جميل وعبارة رشيقة، فجاء تفسيره حافلًا بمسائل البلاغة ونكتها وفنونها، وكثر إيراده للمصطلحات البلاغية، كالتذييل، والفذلكة، والاحتراس، والقصر، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير، وبراعة المقطع، وأسلوب الحكيم، وفحوى الخطاب، والفاء الفصيحة، والاحتباك، إلى غير ذلك.

قال عقب ذكر البسملة في مبحث الأسلوب البلاغيّ ما نصّه: "حذف متعلَّق الجار والمجرور؛ ليكون حسب الغرض المطلوب من الكلام المفتتح به، مع ما فيه من الإيجاز، وقدّم اسم الله على الرحمن؛ لإثارة الهيبة في قلب المتكلم أو السامع، لما في اسم الجلالة من العظمة والهيبة والرهبة، وقدّم الرحمن على الرحيم؛ لأنّ الرحمن خاصّ بالله فاقترن به، ولِما في الرحمن من رغبة الرحمة، ليقابل الرهبة والهيبة، فـ"الله" يدلّ على الجلال، و"الرحمن" يدلّ على الجمال، و"الرحيم" يدلّ على تعدد التعلق، فيتعلق بالله من حيث رحمانيته، ويتعلق بغيره من حيث رحمته... يهبها لمن يشاء من عباده، فقد وَصف بها رسولَه محمدًا صلى الله عليه وسلم {بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ }(التوبة: ١٢٨)، ووصف بها أصحابه {وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ }(الفتح: ٢٩)، وفي الحديث الشريف "الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهمُ الرَّحمنُ".[26] [27]

وعند تفسير قوله تعالى: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} (البقرة: ٣٠)، قال الشيخ: "أوثرت الجملة الاسميّة؛ لإفادة الدّلالة على الثبات".[28]

---

[23] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 401/1.

[24] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 417/1.

[25] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 401/1. وينظر أيضًا: 23/4، 381/3، 232/4، 355/4، 161/7، 352/7 105/8، 409/10، 106/12، 174/12.

[26] أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، *المسند*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421ه/2001م)، 33/11 (رقم 6494)؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، *السنن*، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، محَمَّد كامِل قره بللي، (دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ - 2009م)، "الأدب"، 65 (رقم 4941)؛ الترمذي، "أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"، 16 (رقم 1924).

[27] أبو مُزيريق، *إرشاد الحيران*، 29/1، 30.

[28] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 102/1.

2.5 عنايته بالتّوجيهات وما فيها من الأحكام المستنبطة من الآيات:

اعتنى الشيخ في تفسيره بما في الآيات من توجيهات وهدايات، ومنهجه في ذلك أنّه كان يختم كلّ نصّ قرآنيّ يذكره في بداية كلّ موضوع بمبحث يسميه: خلاصة المعنى العام، وما فيه من التوجيهات والأحكام؛ وكانت هذه التوجيهات القيّمة سمة بارزة وعلامة فارقة، ميّزت كتابه عن غيره من التفاسير التي لم تُعنَ بمثل هذه التوجيهات.

2.6 ذكر المسائل والأحكام الفقهية دون توسع:

كان الشيخ يتعرّض أحيانًا للمسائل الفقهية، ويذكر المذاهب الفقهية فيها، كالحنفية والشافعية والحنابلة، ويميل إلى ترجيح مذهب المالكية باعتباره مالكيًا، ويذكر أدلّتهم أحيانًا، ويهمل أدلّة المخالفين في أكثر الأحايين، وأحيانًا يُلمّح إلى الخلاف، ولا ينسبه إلى مذاهب العلماء، وفي أحيان كثيرة يُعرض عن التفصيلات الفقهية.

ومن أمثلة ذكره للخلاف دون توسع، ما ذكره في حكم البسملة، هل هي آية من الفاتحة ومن كلّ سورة أم لا؟ فذكر مذهب مالك والشافعي وغيرهما، وخلص إلى ترجيح مذهب مالك، ولم يذكر أدلّة الجميع.[29]

وأحيانًا يذكر مذاهب العلماء من غير ترجيح ولا ذكر للأدلّة، ومن ذلك ما ذكره في حكم العمرة أهي واجبة أم لا؟ فذكر أنَّ مالكًا وأبا حنيفة قالا بسنيتها، بينما ذهب الشافعي وأحمد بالقول بوجوبها، ثم ذكر مسألة الإحصار، ولم يفصّل القول فيها، وأحال القارئ إلى بحث هذا الحكم في كتب الفقه.[30]

ومثال آخر ذكره عند تفسيره لمعنى القروء قال: "وهي الأطهار عند مالك، وهو مذهب أهل المدينة وجمهور أهل الأثر، وهو أيسر وأقلّ مدة في التّربّص، وهو مراعى فيه أنّ الطّلاق لا يكون إلا في طهر، أمّا القول الآخر فالعدّة عنده لا بدَّ أنْ تكون بعد ثلاث حيضات".[31]

فنرى أنّه صرّح بمذهب مالك وأهمل القول الآخر، واختار مذهب المالكية بما يظهر من عبارته، ولم يذكر أدلّته.

ومجمل القول، أنَّ الشيخ اعتمد في تفسيره المذهب المالكيّ فيما يتعلق بالمسائل الفقهيّة، كما صرّح بذلك في المقدّمة، ومنهجه في ذلك أنّه يذكر الأحكام الفقهيّة مجملة، ولا يذكر الخلاف غالبًا، وإذا ذكره فبصورة مجملة، وهذا يعتبر من محاسن تفسيره، فالشيخ لم يقع فيما وقع فيه بعض المفسرين الذين حوّلوا درس التفسير إلى درس فقهي.

2.7 خوضه في مسائل الإيمان:

الشيخ أبو مُزيريق أشعري العقيدة، وقد ظهر ذلك في ثنايا تفسيره ظهوراً بيّنًا، ومنهجه في ذلك أنّه في مسائل الإيمان، كإثبات الوحدانية، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر، كان يقرّر ويختار مذهب أهل السنّة والجماعة، وحينما يتناول الآيات التي فيها ذكر الصفات الخبريّة، عن المولى عزّ وجلّ يفسّرها على منهج الأشاعرة، وهو في غالب الأحيان يجنح إلى مذهب التأويل، وأحيانًا يترك الخوض فيها، وأحيانًا يقول: هذا من الأمور الغيبية التي استأثر الله بعلمها.

ومن أمثلة انتصاره لمذهب أهل السنة والجماعة في مسائل الإيمان، ما ذكره في معرض تفسير قوله تعالى: {إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ} (القيامة: ٢٣)، بأنّها ناظرة إلى ربها بالمشاهدة، وفيه ردّ ضمني على المخالفين من المعتزلة وغيرهم.[32]

وذكر عند تفسير آية: {وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ} (المائدة: ٤١)، أنّ معنى الإرادة في الآية: قضاؤها عليه في الأزل.[33]

---

[29] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 32/1.

[30] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 362/1.

[31] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 429/1؛ وينظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد عبد القادر (لبنان: دار الكتب العلمية، 1424ه/2003م)، 251/1.

[32] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 203/12.

[33] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 335/3.

ومن أمثلة تأويله لصفات الله جلّ وعلا أنّه حينما فسّر قوله تعالى: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ} (الفاتحة: ٧)، قال: "والمراد بالغضب: غضب الله، وهو على العموم يرجع إلى معاملة الحائدين عن هديه، العاصين لأوامره، فيترتب عليه الانتقام".[34] فأوّل الغضب بإرادة الانتقام.

وذكر أيضًا في تأويل قول الله تعالى: {بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ} (المائدة: ٦٤)، أنّها كناية عن سعة الجود مع الدّقة والضّبط المقصود.[35] وأوّلَ العرش بملك الله العالي السّامي.[36] وأوّل الفوقية بأنها فوقية ملك وتصرف.[37]

3. منهج الشيخ أبي مُزيريق في مباحث علوم القرآن

وهي المباحث المتعلّقة بالقرآن الكريم من حيثُ نزوله وترتيبه، وجمعه وكتابته، وقراءاته، وإعجازه وتفسيره، ومعرفة المكيّ والمدنيّ، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، إلى غير ذلك.

وأبو مُزيريق اعتنى في تفسيره بكثير من المباحث المتعلّقة بعلوم القرآن، ومنهجه في ذلك أنّه يعرض لها في ثنايا التفسير بعبارات مجملة، بعيدًا عن ذكر الخلافات والإشكالات، وتظهر عنايته من خلال ما يأتي:

3.1 عنايته بالمكيّ والمدنيّ:

اختلف العلماء في ضابط المكيّ والمدنيّ، وأرجح الأقوال في ذلك: أنّ المكيّ ما نزل من القرآن قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، والمدنيَّ ما نزل من القرآن بعد الهجرة ولو في مكة، كالآيات التي نزلت في حجة الوداع.[38]

إنّ ممّا يعين على فهم كتاب الله تعالى وتفسيره معرفةَ المكيّ والمدنيّ؛ لذلك اهتمَّ به العلماء اهتمامًا كبيرًا، وفي مقدّمتهم الصحابة عليهم من الله الرضوان، حتى قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "وَاللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ غَيْرُهُ، مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أُنْزِلَتْ، وَلاَ أُنْزِلَتْ آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيمَ أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ، تُبَلِّغُهُ الإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ".[39]

وقلما تجد كتابًا أُلف في التفسير أو في علوم القرآن إلا ويتناول فيه مصنفه المكيّ والمدنيّ، وعندما قرأت تفسير إرشاد الحيران، رأيت الشيخ أبا مُزيريق يذكر المكيّ والمدنيّ، وليس له في ذلك منهج مطّرد، ويمكن إجمال منهجه فيما يأتي:

أحيانًا يصدّر السورة بالقول بمدنيّتها وقبل الشروع في تفسيرها، كما صنع في سورة البقرة،[40] وآل عمران،[41] والفتح،[42] أو يصدّرها بالقول بمكّيّتها كما فعل في سورتي سبأ،[43] وفصّلت.[44]

---

[34] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 39/1.

[35] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 380/3.

[36] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 7/6.

[37] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 500/6.

[38] الزركشي، *البرهان*، 187/1؛ جلال الدين السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394ه/1974م)، 37/1.

[39] البخاري، "فضائل القرآن"، 8 (رقم 5002).

[40] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 48/1.

[41] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 83/2.

[42] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 83/11.

[43] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 495/9.

[44] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 337/10.

وأحيانًا يصرّح بمكيّة السّورة في ثنايا التفسير، كما صنع في سورة الأنعام،[45] ويونس،[46] وهود،[47] ويوسف،[48] والرعد،[49] والكهف،[50] والأنبياء،[51] والفرقان،[52] والشعراء،[53] والنمل،[54] والقصص،[55] والشورى،[56] والمطففين،[57] وكذلك تصريحه بمدنية سورتي الأنفال،[58] والحجرات،[59] في ثنايا التفسير.

وفي موطن آخر فسّر سورًا معيّنة، وبعد أن فرغ من تفسيرها صرّح بمدنيتها، كما صنع في الجزء الثامن والعشرين، وسُوَرُه: المجادلة، والحشر، والممتحنة، والصف، والجمعة، والمنافقون، والتغابن، والطلاق، والتحريم.[60]

وفي موطن آخر صرّح بمكيّة السّور قبل الشروع في تفسيرها، كما صنع في الجزء التاسع والعشرين، وسُوَرُه: الملك، والقلم، والحاقّة، والمعارج، ونوح، والجنّ، والمزّمّل، والمدثّر، والقيامة، والإنسان، والمرسلات.[61]

وفي أكثر الأحيان لا يصرّح بالقول بمكيّة السورة أو مدنيّتها، بل يشير إلى ذلك إشارة، ويلمّح إلى ذلك بذكر ما تمتاز به السّور المكيّة والمدنيّة، وهذا ما فعله في باقي سور القرآن الكريم، فمثلاً: يصدّر السورة بعنوان يُفهم منه أنّ هذه السورة مكيّة، كما صنع في سورة يس حيث قال: "موضوعات هذه السورة: صحّة الرّسالة، وحقيقة التوحيد، ووقوع البعث بالأدلّة المشهورة".[62]

وفي كثير من الأحيان يذكر موضوعات السّور المكيّة والمدنيّة وخصائصهما في موطن ما من تفسيره، ثم يذكر هذه الموضوعات عندما يتناول تفسير سورة معينة، فيستدلّ القارئ بهذا الصنيع أنّ الشيخ يشير إلى مكيّتها أو مدنيّتها.

ومجمل القول أنّ الشيخ أبا مُزيريق كانت له عناية في تفسيره بالمكيّ والمدنيّ، ولفظه في ذلك كان صريحًا في كثير من الأحيان، وتلميحًا في أكثرها.

3.2 موقفه من أوّل ما نزل من القرآن وآخر ما نزل:

هذا من المباحث التي اعتنى به العلماء والمفسرون وحرَّروه في مصنفاتهم، والشيخ أبو مُزيريق ذكر في تفسيره أوّل ما نزل وآخر ما نزل من القرآن، وله في ذلك اختيارات:

---

[45] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 474/3.
[46] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 318/5.
[47] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 458/5.
[48] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 172/6.
[49] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 307/6.
[50] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 249/7.
[51] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 26/8.
[52] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 417/8.
[53] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 520/8.
[54] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 51/9.
[55] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 143/9.
[56] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 405/10.
[57] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 295/12.
[58] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 55/5.
[59] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 130/11.
[60] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 53/12.
[61] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 54/12.
[62] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 54/10.

فاختار الشيخ أنّ أوّل وقت نزول القرآن كان في ليلة القدر، مستدلًا بقوله تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} (القدر: ١).[63] ويرى أنّ أصحّ الروايات في أوّل ما نزل من الوحي على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدر سورة العلق، مستدلًا بما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها.[64]

واختار أنّ من أوائل ما نزل من القرآن سورة الكوثر،[65] وسورة المسد،[66] وأنّ أوّل سورة ابتدأ نزولها في المدينة سورة البقرة،[67] وأنّ آخر ما نزل من سور القرآن سورة الفتح والنصر.[68]

ويرى أنّ آخر ما نزل من كتاب الله تعالى آية: {وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ} (البقرة: ٢٨١)، مستدلًّا بقول ابن عباس رضي الله عنهما: بأنّها آخر آية نزلت.[69] ويرى الشيخ أنّ فترة نزول القرآن استمرّت ثلاثًا وعشرين سنة.[70]

3.3 ذكر أسباب النّزول:

سبب النزول: هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثة عنه، أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه.[71]

وقد اهتمّ العلماء بموضوع أسباب النزول، وألّفوا فيه مؤلفات، وهم فيه بين مقلّ ومستكثر. وأسباب النزول منها الصّحيح، والضّعيف، ومنها الموضوع، وحينما قرأت تفسير إرشاد الحيران تبيّن لي بجلاء أنّ الشيخ أبا مُزيريق لم يُولِهِ عنايتَه، ولا يذكر سبب نزول الآيات إلّا قليلًا، وفي بعض الأحيان لا يصرّح به، بل يلمّح له.

فمن أمثلة ما صرّح بسبب نزوله، ما ذكره في سبب نزول آية: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ} (النساء: ٥١)، فذكر أنّها نزلت في كعب بن الأشرف، حينما قدم مكة وقال لأهل مكة: أنتم خير منه.[72]

ومن أمثلة تلميحه إلى سبب النزول ما ذكره عند تفسير آية: {يا أيها الذين آمنوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ} (المائدة: ١٠١)، حيث ذكر أنّ هذا ما وقع فعلًا من بعض الصّحابة، حينما سألوا النبي عليه الصلاة والسلام عن أمور شخصيّة، وحصل ذلك أيضًا من المنافقين، حينما كانوا يسألونه استهزاءً.[73]

وأحيانًا يمسك عن القول بسبب النزول، ويرى من الأحسن عدم الخوض؛ ليبقى النصّ سليمًا من الاحتمالات والملابسات! كما صنع في سبب نزول صدر سورة التحريم.[74]

وفي مواطن كثيرة يُعرض عن سبب النّزول، فلا يذكره تصريحًا ولا تلميحًا، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

عندما فسّر قوله تعالى: {قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ} (البقرة: ٩٧)، لم يذكر سبب النزول، ولم يُشر إليه إطلاقًا.[75]

---

[63] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 389/12.

[64] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 385/12.

[65] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 488/6.

[66] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 436/12.

[67] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 48/1.

[68] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 488/6، 436/12.

[69] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 68/2.

[70] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 386/12.

[71] مناع بن خليل القطان، *مباحث في علوم القرآن* (السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421هـ/2000م)، 77.

[72] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 47/3،46؛ وينظر تخريج الحديث في: أحمد بن حجر العسقلاني، *العجاب في بيان الأسباب*، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس (السعودية: دار ابن الجوزي، 1418ه)، رقم، 306؛ مقبل بن هادي الوادعي، *الصحيح المسند من أسباب النزول* (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1408هـ/1987م)، 67.

[73] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 444/3. والحديث رواه البخاري في "تفسير القرآن"، 119، (رقم 4621).

وينظر أمثلة أشار فيها إلى سبب النزول، ولم يصرّح به المواضع الآتية: 122/11، 124/11، 149/11، 267/12، 431/12.

[74] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 46/12.

[75] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 205/1.

وأعرض عن ذكر سبب نزول قوله: {وَما نَتَنَزَّلُ إِلَاّ بِأَمْرِ رَبِّكَ} (مريم: ٦٤).[76]

ومن خلال ما تقدّم ذكره يتبيّن أنّ أبا مزيريق لم يُعوّل على أسباب النزول أثناء تفسيره للقرآن، ولم يهتمّ بها كثيرًا، وتنوّع منهجه عند ذكرها، ففي بعض الأحيان يصرّح بسبب النزول، وأحيانًا يشير إليه من غير ذكر، وفي أكثر الأحيان يُعرض عن ذكره كليًّا.

3.4 موقفه من الناسخ والمنسوخ:

النسخ: هو رفع الحكم الشرعيّ المتقدّم بدليل شرعيٍّ متأخّر.[77] وهو من الموضوعات المهمّة التي أَوْلاها العلماء عنايتهم، وبيّنوا أهميته في فهم أحكام الدين، ولا يكاد علم من علوم الشريعة إلا وللنسخ فيه مدخل، فقد تناوله المفسّرون، والفقهاء، والمحدّثون، والأصوليّون، وألّفوا فيه كتبًا، وفصّلوا فيه القول، وقد تعرّض الشيخ أبو مُزيريق للنسخ في ثنايا تفسيره، إلا أنّ منهجه في ذلك يتّسم بالإجمال وعدم التفصيل، وفي بعض الأحيان يصرّح بالنسخ، وأحيانًا يعبّر عنه بلفظ التدرّج في التشريع، وأحيانًا يشير إليه من غير تصريح، وفي كثير من المواطن يفسّر الآية من غير تعرّض له.

ومن أمثلة تناوله للنسخ بلفظ صريح، وإثبات وقوعه في كتاب الله، ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى: {الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ} (البقرة: ١٨٠)، قال: "ثمّ إنّ آية المواريث التي في سورة النساء بيّنت ميراث كلّ قريب معيّن، فلم يبق حقّه موقوفًا على إيصاء الميت له، بل صار حقّه ثابتًا معيّنًا، رضي الميت أم كره، فيكون تَقَرُّرُ حكم الوصيّة في أولّ الأمر استئناسًا لمشروعيّة فرائض الميراث، وبالفرائض نُسخ وجوب الوصيّة التي اقتضته هذه الآية، وبقيت الوصيّة مندوبة. وقد اتّفق علماء الإسلام أنّ الوصية لا تكون لوارث، وقد اتّفق جمهورهم على أنّها لا تكون أكثر من الثلث".[78]

ومن أمثلة تعبيره عنه بلفظ التّدرج كعبارة مرادفة للنسخ، أنّه عند تفسيره لقول الله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ }(البقرة: ٢٤٠)، قال: "في هاتين الآيتين حكمان كان معمولًا بهما قبل تكملة أحكام العدّة، وقبل تكملة أحكام الطلاق، وهو ما يعرف بالتدرّج في التشريع، وهو كثير في غير هذين الحكمين، مرّ بنا حكم القصاص، وحكم الوصيّة، وحكم الصيام، وحكم الجهاد، وحكم الحجّ، وحكم الخمر والميسر، وسيمرّ بنا حكم الرّبا، وحكم حدّ الزّنا".[79]

ومن أمثلة إشارته للنسخ من غير تصريح، ما ذكره عند تفسير قوله: {الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً} (الأنفال: ٦٦)، قال: "هذا التخفيف جاء بعد الحكم الأول مراعاة لما يقتضيه الحال من قلّة وكثرة، فكان التخفيف الآن مناسبًا ليسر هذا الدين، روعي في هذا الوقت ولم يراع قبله لمانع منع من مراعاته، وهذا الحكم الأخير ماض لن يلحقه تغيير".[80]

ومن أمثلة عدم تعرضه له، والاكتفاء بتفسير الآية ما ذكره عند قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ} (البقرة: ١١٥).[81]

وخلاصة الأمر في موضوع النسخ عند الشيخ أبي مزيريق أنّه تطرّق له في تفسيره، إلا أنّه لم يبالغ في الآيات المنسوخة، كما فعل كثير من العلماء، ولم يبطل النسخ من أساسه، كما فعل كثير من المعاصرين، بل كان متوسطًا، والذي وقفت عليه في تفسيره وصرّح بنسخه موضعان، وعبّر في أكثر من موضع بأنّه من باب التدرّج، وقوله في ذلك محتمل بأنّه يقصد النسخ أو عدمه.

---

[76] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 385/7. وينظر أيضًا: 176/1، 181، 238/1، 369/12.

[77] محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت)، 176/2.

[78] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 343/1.

[79] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 438/1. وينظر أيضًا: 448/2.

[80] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 134/5.

[81] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 241/1. وينظر أيضًا: 384/1.

3.5 موقفه من القراءات القرآنيّة:

للقراءات القرآنيّة أثر كبير في تفسير القرآن الكريم، واستجلاء معانيه، واستنباط الأحكام الشرعيّة خصوصًا، ومن خلالها يتوصل إلى ترجيح بعض الأقوال على بعض، قال الألوسي في معرض حديثه عمّا يحتاجه التفسير: "علم القراءات، لأنّه به يعرف كيفية النّطق بالقرآن، وبالقراءات ترجّح بعض الوجوه المحتملة على بعض".[82]

وأبو مُزيريق لا يتعرّض للقراءات غالبًا أثناء التفسير، ولا يشير إليها إلا قليلًا، وفي حال ذكره لها لا ينسبها إلى مَن قرأ بها من أصحاب القراءات، ويقوم أحيانًا بتوجيه القراءة عند ذكرها، ومن الأمثلة على ذلك: أنّه لمّا فسّر قوله تعالى: {قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً }(البقرة: ٦٧)، قال: "تتّخذ: مضارع اتّخذ، وهو افتعال من الأخذ، فصيغة الافتعال فيه دالة على التّكلف للمبالغة في تحصيل الفعل، قلبت الهمزة الأصليّة تاء لقصد الإدغام تخفيفًا، وليّنوا الهمزة، ثم اعتبروا التّاء كالأصليّة، فربّما قالوا: تخذ بمعنى اتخذ، وقرئ بالوجهين قوله: {قالوا لو شئت لَتَّخذت -لتَخِذْتَ- عليه أجرا}(الكهف: ٧٧).[83] [84]

وأيضًا: عند تفسيره لقوله تعالى: {وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهؤُلاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ} (المائدة: ٥٣)، قال: "قرأ الجمهور يقول بدون واو في أوّله، فهو بيان مستأنف ناشئ جوابًا لمن يسأل: ماذا يقول الذين آمنوا حينئذ؟".[85]

ولمّا فسّر قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهادَةُ بَيْنِكُمْ} (المائدة: ١٠٦)، قال: "بَيْنَ اسم مكان مبهم متوسط بين شيئين، وهنا خرج عن الظرفيّة إلى مطلق الاسميّة، مثل قوله: {لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنُكُم} (الأنعام: ٩٤)، في قراءة مَن قرأ بينُكم بالرفع".[86]

ومجمل القول في منهجيّة الشيخ في إيراد القراءات خلال التفسير، أنّه مقلّ في ذلك، وهذه من المآخذ التي تؤخذ عليه في تفسيره، قال ابن عاشور مبينًا أهميّة القراءات ومشيرًا إلى النّوع الذي ينبغي العناية به في أثناء التفسير: "وأنا أرى أنّ على المفسّر أن يبيّن اختلاف القراءات المتواترة؛ لأنّ في اختلافها توفيرًا لمعاني الآية غالبًا، فيقوم تعدّد القراءات مقام تعدّد كلمات القرآن".[87]

3.6 موقفه من الروايات الإسْرائيليّة:

وهي تلك الأخبار والقصص التي تنسب إلى بني إسْرائيل، والتي ذكرها المفسرون والمؤرخون في كتبهم.[88]

وقد اختلفت مواقف العلماء -لا سيّما المفسرون- في رواية الإسْرائيليّات، فمنهم من رواها مقرونة بأسانيدها كالطبري، ومنهم من رواها وأكثر منها دون ذكر لأسانيدها كالبغوي، ومنهم من فصّل فيها كابن كثير، ومن العلماء من بالغ في ردّها ولم يجعلها تفسيرًا للقرآن العظيم، كمحمد رشيد رضا، وكان الشيخ أبو مُزيريق من أولئك العلماء الذين ردّوها،

---

[82] شهاب الدين محمود الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تحقيق: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 7/1.

[83] فقرأ نافع، وعاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائي، بفتح الخاء، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، بكسرها. ينظر: أبو بكر بن مجاهد، *السبعة في القراءات*، تحقيق: شوقي ضيف (مصر: دار المعارف، 1400هـ)، 396.

[84] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 152/1.

[85] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 366/3. وهي قراءة: ابن كثير، ونافع، وابن عامر، وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي بإثبات الواو. ينظر: ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، 245؛ محمد بن يوسف، أبو حيان، *البحر المحيط*، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420ه)، 211/7.

[86] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 437/3. وهي قراءة: ابن كثير، وأبي عمرو، وعاصم في رواية أبي بكر، وابن عامر، وحمزة، وقرأ نافع، والكسائي، وعاصم في رواية حفص بالنّصب. ينظر: ابن مجاهد، *السبعة في القراءات*، 263؛ أحمد بن يوسف، السمين الحلبي، *الدرّ المصون*، تحقيق: أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم، د. ت)، 55/5.

[87] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 56/1.

[88] محمد بن محمد أبو شُهبة، *الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير* (مصر: مكتبة السنة، 1408ه)، 12؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (الأردن: عالم الكتب، 1429ه/2008م)، 91/1.

وأعرضوا عنها جملة وتفصيلًا، فلم يذكرها في تفسيره البتّة، بل كان يحذّر منها كلما اقتضى المقام ذلك، وشواهد ذلك أكثر من أن تحصى، وأكتفي بمثال:

قال في معرض حديثه عن بقرة بني إسرائيل: وهذا هو سياق الآية، وهذا ما يظهر من توجيهات القرآن، بعيدًا عمّا يذكر المفسرون عن ابن عباس وغيره من قصة البقرة المنقولة عن الروايات الإسرائيليّة، التي لا يطمئن إليها الباحث المنصف، بل إنّ أكثر تلك الروايات مكذوبة عليه، ولا تصحُّ نسبتها عنه.[89]

وهكذا مشى الشيخ أبو مُزيريق على هذا المنهج الذي اختطّه ورسمه، من أوّل التفسير إلى نهايته، مبتعدًا عن إيرادها، منزّها تفسيره منها، معلنًا جفاءه لها، محذّرًا منها، مُشِيدًا بكلّ مَن وقف ضدّها موقفَ الناقد البصير، ونبّه عليها وما فيها من الشرّ المستطير.

3.7 عنايته بالمناسبات بين السّور:

كما أنّ العلم بسبب نزول الآية له أثر كبير في معرفة المعنى، والوقوف على مراد المُنْزِل –وهو الله جلّ وعلا– كذلك فإنّ معرفة المناسبات بين الآيات والسور يساعد على حسن التأويل، ودقّة الفهم.[90]

والمراد بالمناسبة: بيان وجه الارتباط بين الجُمَل في الآية الواحدة، أو بين الآية وغيرها من الآيات، أو بين السّورة وغيرها من السّور.[91]

والخوض في هذا العلم بحاجة إلى فهم سديد، وتذوق دقيق لنظم القرآن، ومعرفة بمواطن بيانه المعجِز، وذهن وقّاد ومشرق.

والشيخ أبو مُزيريق شديد العناية بذكر المناسبات بين الآيات والسّور، فلا يستفتح تفسير سورة إلّا ويتكلم عن وجه المناسبة بينها وبين السورة التي قبلها، وبين آخر السورة ومطلعها، ممّا أضفى هذا الصنيع على تفسير إرشاد الحيران جمالًا ورونقًا. ومن أمثلة بيانه للمناسبة بين السورتين:

حينما أنهى تفسير سورة العلق، وشرع في تفسير سورة القدر قال مبيّنًا وجه المناسبة بينهما: "لمّا كانت الآيات الأولى من سورة العلق أوّلَ ما نزل من القرآن، بيّنت سورة القدر وقت نزوله في ليلة القدر في شهر رمضان".[92]

وحينما شرع في تفسير البيّنة ذكر وجه الارتباط بينها وبين سورة القدر، فقال: "لمّا كانت سورة القدر بيّنت وقت نزول أوّل القرآن، وكانت سورة العلق بيّنت أوّل ما نزل من القرآن، بيّنت سورة البيّنة الغرض من نزول القرآن، وموقف اليهود والنصارى والعرب منه".[93]

وقد تكون المناسبة بين فواتح السّور وخواتمها، ومن أمثلته:

وقال في خاتمة تفسير سورة الأنعام مبيّنًا وجه ارتباط المقطع بالمطلع: "ومن لطائف القرآن الاقتصار على وصف سريع العقاب على مؤكد واحد، وتعزيز وصف الغفور الرحيم بمؤكدات ثلاثة: إنّ، ولام الابتداء، والتّوكيد اللفظي في الغفور الرحيم؛ ليطمئنّ أصحاب العمل الصالح إلى مغفرة الله ورحمته، وليستدعي أهل الإعراض والصّدوف إلى الإقلاع عمّا هم فيه من الحيف والزيوف. وفي هذا الكلام براعة المقطع، وفيه ردّ العَجُزِ على الصَّدر، وهو ربط آخر الكلام بأوله".[94]

---

[89] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 164/1. وينظر أيضا: 452/1، 454/1، 326/3، 464/3، 311/4، 84/6، 260/7، 535/9.

[90] منّاع القطان، *مباحث في علوم القرآن*، 96.

[91] مناع القطان، *مباحث في علوم القرآن*، 96.

[92] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 389/12.

[93] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 394/12.

[94] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 250/4.

وهكذا سار الشيخ على هذا المنهج والتزمه من بداية تفسيره إلى نهايته، مبيّنًا وجه المناسبة بين السّور، محاولًا الرّبط بينها من غير تكلّف مفرط، ولا إهمال مفرّط، موضّحًا ذلك الوجه بعبارة سهلة مقبولة، تَسرُّ القارئ وتضع يده على وجهٍ من وجوه بيانه المُعجِز.

3.8 موقفه من مُبهمات القرآن:

وهي: "كلُّ لفظ ورد في القرآن الكريم من ذكر مَنْ لمْ يُسمِّه الله فيه باسمه العلم، من نبيٍّ أو وليٍّ أو غيرهما، من آدميٍّ أو ملكٍ أو جنيٍّ أو بلدٍ أو كوكبٍ أو شجر، أو حيوان له اسم علم، أو عدد لم يُحدّد، أو زمن لم يبيَّن، أو مكان لم يُعرف".[95]

وقد نهج أبو مُزيريق في تفسيره منهجًا يُشكر عليه، ويُعطي تفسيره ميزة خلت منها كثير من كتب التفسير، فوجدته لا يخوض في مُبهمات القرآن بالتفصيل، ولا يدخل في جزئيات سكت عنها القرآن، وأعرض عنها الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا الروايات الموضوعة أو الضّعيفة بكافية عنده حتى يزجّ بها في تفسيره، ولا الأخبار الإسرائيليّة بمقبولة لديه، ومن أمثلة ذلك:

عندما فسّر قوله تعالى: {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَهِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها} (البقرة: ٢٥٩) نجده يسأل فيقول: "مَن هو الذي مرّ على القرية؟ ما هذه القرية التي مرّ عليها وهي خاوية على عروشها؟ - ثم يستأنف حديثه فيقول- إنّ القرآن لم يفصح عنها شيئًا، ولو شاء لأفصح"،[96] ويمضي الشيخ في تفسير الآية معرضًا عمّا وقع فيه كثير من المفسرين.

ولـمّا فسّر قوله جلّ وعزّ: {وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ} (الأعراف: ١٦١)، ذكر أنّ القرآن لم يُعيّن اسم هذه القرية؛ لأنّ ذلك ليس فيه مزيد فائدة، ولا يزيد في مغزى القصة شيئًا.[97]

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة مع الشيخ أبي مُزيريق في تفسيره، وصلت إلى عدد من النتائج، التي تبرز القيمة العلميّة لتفسيره، ويمكن إجمالُ أهمّها فيما يأتي:

- أولًا: من أهمّ مزايا تفسير "إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن" أنّه يُعدّ أوّل تفسير ليبيّ للقرآن الكريم كاملٍ مطبوعٍ.
- ثانيًا: جمع أبو مزيريق في تفسيره بين تفسيرين قيّمين، بين الظلال، والتحرير والتنوير، الأول مشرقي، والثاني مغربيّ، صهرهما معًا، واستخرج منهما تفسيرًا بديعًا.
- ثالثًا: يُعدّ تفسير إرشاد الحيران من قبيل التفسير بالرأي المحمود.
- رابعًا: بَرَعَ الشيخ في اللُّغة وعلومها، وظَهَرَ هذا جليًّا من خلال تفسيره واختياراته.
- خامسًا: الإعراض عن الخوض في الخلافات الفقهيّة وتفاصيلها، وعن المسائل التي لا طائل تحتها، ولا فائدة مرجوّة منها.
- سادسًا: سَلِمَ تفسيرُ إرشاد الحيران من الإسرائيليّات الباطلة، والخرافات والخزعبلات، والأحاديث الواهية.
- سابعًا: اهتمام الشيخ ببيان وجه المناسبات بين الآيات والسور.

[95] أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي، *التعريف والإعلام بما أُبهم في القرآن من الأسماء والأعلام*، تحقيق: محمود ربيع (مصر: مكتبة الأزهر الكبرى، 1938م)، 8.

[96] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 19/2.

[97] أبو مزيريق، *إرشاد الحيران*، 491/4، وينظر أيضًا: 221/3، 304/3، 484/4، 264/7، 343/7.

قائمة المراجع

الألوسي، شهاب الدين محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. تحق. علي عطية. 16 مجلداً. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحق. جماعة من العلماء. 9 مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة،2001م.

الترمذي، محمد بن عيسى. *السنن*. تحق. بشار عواد معروف. 6 مجلدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

التهانوي، محمد بن علي. *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. تحق. علي دحروج. مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1996م.

ابن جُزيّ، محمد بن أحمد. *تقريب الوصول إلى علم الأصول*. تحق. محمد إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد. *العجاب في بيان الأسباب*. تحق. عبد الحكيم الأنيس. مجلدان. السعودية: دار ابن الجوزي، 1418ه.

ابن حزم، علي. *الإحكام في أصول الأحكام*. تحق. أحمد محمد شاكر. 8 مجلدات. بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. *المسند*. تحق. شعيب الأرنؤوط، وآخرون. 50 مجلداً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421م.

أبو حيان، محمد بن يوسف. *البحر المحيط*. تحق. صدقي محمد جميل. 10 مجلدات. بيروت: دار الفكر، 1420ه.

الخالدي، صلاح. *تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين*. دمشق: دار القلم، 2008م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. *السنن*. تحق. شعَيب الأرنؤوط وآخرون. 7 مجلدات. لبنان: دار الرسالة العالمية، 2009م.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. مجلدان. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د.ت.

الزركشي، محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. تحق. أبو الفضل إبراهيم. 7 مجلدات. لبنان: دار المعرفة، 1957م.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. *الدرّ المصون*. تحق. أحمد محمد الخراط. 11 مجلداً. دمشق: دار القلم.

السيوطي، عبد الرحمن. *الإتقان في علوم القرآن*. تحق. محمد إبراهيم. مجلدان. مصر: الهيئة المصرية، 1974م.

أبو شُهبة، محمد بن محمد. *الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير*. مصر: مكتبة السنة، 1408ه.

الطبري، محمد، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحق. د. عبد الله التركي. 26 مجلداً. مصر: دار هجر، 2001م.

الطيالسي، سليمان. *مسند أبي داود الطيالسي*. تحق. الدكتور محمد التركي. 4 مجلدات. مصر: دار هجر، 1999م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*. 30 مجلداً. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ.

ابن عبد البر، يوسف. *جامع بيان العلم وفضله*. تحق. أبي الأشبال الزهيري. مجلدان. السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن*. تحق. محمد عبد القادر. 4 مجلدات. لبنان: دار الكتب العلمية، 2003م.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*، 4 مجلدات. الأردن: عالم الكتب، 2008م.

القزويني، محمد بن عبد الرحمن. *الإيضاح في علوم البلاغة*. تحق. محمد خفاجي. 3 مجلدات. بيروت: دار الجيل، د.ت.

القطان، مناع. *مباحث في علوم القرآن*. السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2000م.

ابن كثير، إسماعيل. *تفسير القرآن العظيم*. تحق. سامي بن محمد سلامة. 8 مجلدات. السعودية: دار طيبة، 1999م.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى. *السبعة في القراءات*. تحق. شوقي ضيف. مصر: دار المعارف، مصر، 1400هـ.

مجموعة من الباحثين، "مؤتمر جهود العلماء الليبيّين في خدمة المذهب المالكي في القديم والحديث" *مجلّة الجامعة الأسمرية* (2019).

أبو مُزيريق، أحمد. *إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن*. 12 مجلداً. لبنان: دار المدار الإسلامي، 2011م.

مسلم، بن الحجاج. *الجامع الصحيح*، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي، 5 مجلدات. لبنان: دار إحياء التراث العربي،1955م.

الوادعي، مقبل بن هادي. *الصحيح المسند من أسباب النزول*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1987م.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Alî Atiyye, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415 h.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Bir grup âlim, 9 Cilt. Lübnan: Dâr Tûku'n-Necât, 2001.

Cemâatün mine'l-Bâhithîn. "Mu'temer Cuhûdi'l-'Ulemâi'l-Lîbiyye fî Hidmeti'l-Mezhebi'l-Mâlikî fi'l-Kadîmi ve'l-Hadîs," *el-Câmi'atü'l-Esmeriyye Mecellesi*, 2019.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kara Belli, 7 Cilt. Lübnan: Dâru'r-Resâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sadkî Muhammed Cemîl, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420 h.

Ebû Muzeyrik, Ahmed. *İrşâdu'l-Hayrân ilâ Tevcîhâti'l-Kur'ân*, 12 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Medâr el-İslâmî, 2011.

Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâîliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kutubi't-Tefsîr*. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1408 h.

Hâlidî, Salâh. *Ta'rîfu'd-Dârisîn bi-Menâhici'l-Müfessirîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2008.

İbn Abdilberr, Yûsuf. *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1994.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîru'l-'Akli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984 h.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *Takrîbu'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed. *el-'Acâbu fî Beyâni'l-Esbâb*, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs, 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1418 h.

İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421 h.

İbn Hazm, Alî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.

İbn Kesîr, İsmâ'îl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, 8 Cilt. Suudi Arabistan: Dâr Taybe, 1999.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *es-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1400 h.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir, 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Îdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, thk. Muhammed Hafâcî, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkī, 5 Cilt. Lübnan: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Mu'âsıra*, 4 Cilt. Ürdün: Âlemü'l-Kütüb, 2008.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durrü'l-Masûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Süyûtî, Abdü'r-Rahmân. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 2 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1974.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî, 26 Cilt. Mısır: Dâr Hicr, 2001.

Tehânavî, Muhammed b. Alî. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, thk. Ali Dahruç, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lubnân, 1996.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbü'l-İslâmî, 1998.

Tıyâlisî, Süleyman. *Müsned Ebî Dâvûd et-Tıyâlisî*, thk. Muhammed et-Türkî, 4 Cilt. Mısır: Dâr Hicr, 1999.

Vâdi'î, Mukbil b. Hâdî. *es-Sahîhu'l-Müsned min Esbâbi'n-Nüzûl*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1987.

Zerkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilu'l-'Irfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, 7 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Ortaokul Öğrencilerinin Benlik Saygısının İncelenmesi: Türkiye ve İngiltere'de Karşılaştırmalı Ampirik Bir Araştırma

Explorıng Secondary School Students' Self-Esteem: A Comparatıve Empırıcal Study in Turkiye and England

Hümeyra GÜLERYÜZ ERKEN

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Özel Kalem Müdürlüğü,
Ankara, Türkiye

E-mail: humeyraguleryuz@gmail.com

Dr., Ministry of National Education,
Private Secretariat,
Ankara, Turkiye

ORCID: 0000-0002-4207-9883

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	17.04.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	07.05.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Erken, Hümeyra Güleryüz. "Explorıng Secondary School Students' Self-Esteem: A Comparatıve Empırıcal Study in Turkiye and England". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 167- 180.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hümeyra GÜLERYÜZ ERKEN).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Ortaokul Öğrencilerinin Benlik Saygısının İncelenmesi: Türkiye ve İngiltere'de Karşılaştırmalı Ampirik Bir Araştırma*

Öz: Bu çalışma, Kısa Form Coopersmith Benlik Saygısı Envanteri'nin (SEI) psikometrik özelliklerini Türkiye ve İngiltere'deki ortaokul öğrencileri arasında araştırmaktadır. Yaygın olarak kullanılan bir benlik saygısı ölçeği olan SEI, yaşları 11 ila 14 arasında değişen toplam 2388 öğrenciye İngiltere'de, 3506 öğrenciye ise Türkiye'de uygulanmıştır. Çalışma, benlik saygısı puanlarındaki cinsiyet farklılıklarına odaklanarak SEI'nin her iki ülkedeki güvenilirliğini ve geçerliliğini incelemiştir. Çalışmanın bulguları, SEI'nin hem İngilizce hem de Türkçe versiyonlarının tatmin edici bir iç tutarlılık güvenilirliği gösterdiğini ortaya koymaktadır. İngiltere'de cinsiyetler arasında önemli bir farklılık gözlenirken, Türkiye'de böyle bir farklılık tespit edilmemiştir. Bulgular, SEI'nin farklı kültürel bağlamlarda benlik saygısını ölçmek için güvenilir bir araç olduğunu göstermekte ve benlik saygısı araştırmalarında kültürel faktörlerin dikkate alınmasının önemini vurgulamaktadır. Bu çalışma, ergenler arasında benlik saygısının anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamakta ve cinsiyet ve kültürel farklılıkların benlik saygısı gelişimi üzerindeki etkisine dair içgörüler sunmaktadır.
Anahtar Kelimeler: Eğitim, Öz-saygı, Ortaokul, Karşılatırmalı Çalışma, İngiltere, Türkiye.

Explorıng Secondary School Students' Self-Esteem: A Comparatıve Empırıcal Study in Turkiye and England*

Abstract: This study investigates the psychometric properties of the Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory (SEI) among secondary school students in Turkey and England. The SEI, a widely utilised measure of self-esteem, was administered to a total of 2388 students in England and 3506 students in Turkey, with ages ranging from 11 to 14 years. The study examined the reliability and validity of the SEI in both countries, with a focus on gender differences in self-esteem scores. The findings of the study suggest that both the English and Turkish versions of the SEI demonstrate satisfactory internal consistency reliability. While a significant gender disparity was observed in England, no such disparities were identified in Turkey. The findings suggest that the SEI is a reliable tool for measuring self-esteem in diverse cultural contexts and highlight the importance of considering cultural factors in self-esteem research. This study makes a significant contribution to the understanding of self-esteem among adolescents and provides insights into the impact of gender and cultural differences on self-esteem development.
Keywords: Education, Self-esteem, Secondary Schools, Comparative Study, England, Turkiye.

* Bu çalışma 30.06.2020 tarihinde tamamladığımız "Exploring Secondary School Students' Perceptions of Respectful Attitudes and Respectful Behaviours: A Comparative Empirical Study in Turkey And England" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Warwick Üniversitesi, Coventry, Birleşik Krallık, 2020).

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Exploring Secondary School Students' Perceptions of Respectful Attitudes and Respectful Behaviours: A Comparative Empirical Study in Turkey And England", (Ph.D. Dissertation, University of Warwick, Coventry, United Kingdom, 2020).

Introduction

The aim of this research is to report on the psychometric properties of the Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory (SEI), which is one of the scales included in the 'You and Your Values' questionnaire. This questionnaire is used as a research instrument in the thesis titled 'Exploring Secondary School Students' Perceptions of Respectful Attitudes and Respectful Behaviours: A Comparative Empirical Study in Turkey and England'.

The paper first will focus on how the Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory was designed and then will explore the psychometric properties of Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory within the data collected among 2388 11-14 year-old students in England, and 3506 11-14 year-old students in Turkey.

The Coopersmith (1967) SEI is used widely to measure self-esteem. It was developed as a 58-item instrument for use among 8- to 10-year-old children. The instrument contained 50 items which are comprise subscales that measure attitudes toward the general self and self-esteem as derived from parents, peers, and school. In addition, it includes an 8-item lie scale (Roberson & Miller, 1986; Myhill & Lorr, 1978). Coopersmith (1981) developed the 25-item school short form for use among school pupils and 25-item short form for use among adults when the time for completion is limited (Hills, Francis, & Thomas, 2007).

From the time when the Coopersmith (1967) Self-esteem Inventory (SEI) was developed to the present time, a number of studies examined the psychometric properties of it. Johnson, Redfield, Miller, and Simpson (1983) examined the construct validity of Coopersmith SEI, by inventory 105 fifth-grade students to complete the SEI [2] together with the Piers-Harris Children's Self-Concept Scale (CSCS) [3], and the Behavioural Academic Self-esteem Scale (BASE) [4]. According to the results, the SEI, the CSCS, and the BASE were measuring the same construct. In addition, the Cronbach alpha coefficient was .86.

Roberson and Miller (1986) investigated the internal structure of the Coopersmith SEI (1967) by using the principal components factor analytic method. The data were collected among 1397 Year 6, Year 7, and Year 8 students. Results of the factor analyses showed the factorial complexity and ten factors emerged in the analysis. However, the most meaningful structure was provided by the eight-factor solution. Hence, this study confirmed that the SEI is a complex instrument in terms of factors.

Francis and Wilcox (1995) examined the relationship between Rosenberg (1965) Self-esteem Scale and Coopersmith (1967) SEI, which is the longest established and most used measures of self-esteem. The short-form 25-item Coopersmith SEI and the 10-item Rosenberg Self-esteem Scale were answered by 802 16-year-old students in England. The internal reliability coefficients α of the Coopersmith (1967) SEI were .73. In terms of the correlation between Rosenberg (1965) Self-esteem Scale and the Coopersmith (1967) SEI, similar correlation scores (-.47 among boys and -.54 among girls) were found to previous studies.

Robbins, Francis, and Williams (2007) investigated the relationship between the Coopersmith SEI and church attendance among 12- to-16-year-old students in Wales. The Coopersmith SEI (1981), the Lie Scale from the short-form Junior Eysenck Personality Questionnaire Revised (Corulla, 1990), and a four-point measure of the frequency of church attendance (never, sometimes, monthly, weekly) was completed by 279 young people (123 males and 156 females). The Cronbach alpha coefficient of the Coopersmith SEI (1981) was found as .80. According to the Pearson correlation coefficients, the data indicated no significant

[2] Stanley Coopersmith, *The antecedents of self-esteem, San Francisco, 1967* (San Francisco: Freeman, Cooper & Co. therapy for severe head trauma. As so often happens …, 1967).

[3] Ellen V. Piers, *Piers-Harris children's self-concept scale* (Nashville: Counselor Recordings and Tests Nashville, TN, 1969).

[4] Stanley Coopersmith - Ragnar Gilberts, *Behavioral Academic Self-esteem: BASE.* (Consulting Psychologists Press, 1982).

correlation between self-esteem and age (r = -.07, *ns*), no significant correlation between self-esteem and social desirability (r = -.01, *ns*), a significant negative correlation between self-esteem and sex (r = -.16, $p < .01$), and a significant positive correlation between self-esteem and church attendance (r = +.17, $p < .01$).

Looking at the historical background, self-esteem has been widely investigated, employing the Coopersmith Self-esteem Inventories among students. A number of studies have investigated the correlation between self-esteem and aggression, reading ability and mental health (Boyes, Tebbutt, Preece, & Badcock, 2018), school attachment [5], social problem-solving skills and empathy [6], learning strategies, intellectual functioning and academic achievement [7], gender difference [8], body piercing, tattooing, and body investment [9], and thinking styles [10].

Besides these studies, Francis (1997) started to explore the different aspects of self-esteem by investigating the relationship between personality and self-esteem by using the Eysenck scales and the Coopersmith Self-esteem Inventories which had not been investigated before. His research was a significant starting point for looking at self-esteem from a new perspective. In that research, the 25-item short form of the Coppersmith Self-Esteem Inventory (Coopersmith, 1981) and the Junior Eysenck Personality Inventory [11], which measure Extraversion, Neuroticism, and Lie scales, were completed by 802 (314 male, 488 female) 16-year-old pupils in England. The Cronbach alpha coefficient of the Coopersmith SEI (1981) was found as .73. This study demonstrated that, according to the items selected by the five psychologists who constructed the measure, the profile of individuals scoring high on the Coopersmith Self-esteem Inventory, was associated with social conformity, extraversion, and emotional stability. Hence, the characterisation of self-esteem measured by the Coppersmith SEI may implicitly discriminate against introverts. I am inclined to think that Francis (1997) opened a significant discussion about personality and self-esteem with this paper.

Another issue discussed in relation to self-esteem was gender. Gender is one of the significant variables identified in the literature for the adolescent`s development of self-esteem. In the previous studies, there is no consensus about sex differences in self-esteem ratings [12].

Francis, James, and Jones (1998) investigated whether there is gender bias or not in the short form Coopersmith Self-Esteem Inventory. The 25-item short form of the school version of the Coopersmith Self-Esteem Inventory [13] was completed by 802 (314 boys, 488 girls) 16-year-old students in England. According to overall data, the boys recorded a mean score of 17.0

[5] F.S. Çakar - Z. Karataş, "Adolescents' self-esteem, school anger and life satisfaction as predictors of their school attachment", *Egitim ve Bilim* 42/189 (2017), 121-136.

[6] E. Uzunkol - S. Yel, "Effect of value education program applied in life studies lesson on self-esteem, social problem-solving skills and empathy levels of students", *Egitim ve Bilim* 41/183 (2016), 267-292.

[7] A. Arbabisarjou vd., "The relationship between self-esteem and academic achievementmotivation in university students", *International Journal of Pharmacy and Technology* 8/2 (2016), 12353-12360; O.M.F. González vd., "Learning strategies and self-esteem. relationship between staying and dropping out secondary school [Estrategias de aprendizaje y autoestima. Su relacion con la permanencia y desercion universitaria]", *Estudios Pedagogicos* 35/1 (2009), 27-45; J. Seabi, "Relating learning strategies, self-esteem, intellectual functioning with academic achievement among first-year engineering students", *South African Journal of Psychology* 41/2 (2011), 239-249.

[8] V. Ponsoda vd., "Gender Differences in the Coopersmith Self-Esteem Inventory: The Incidence of Differential Item Functioning", *Journal of Individual Differences* 29/4 (2008), 217-222.

[9] L. Carroll - R. Anderson, "Body piercing, tattooing, self-esteem, and body investment in adolescent girls", *Adolescence* 37/147 (2002), 626-637.

[10] L.-F. Zhang, "Thinking styles, self-esteem, and extracurricular experiences", *International Journal of Psychology* 36/2 (2001), 100-107.

[11] S. B. G. Eysenck, "A new scale for personality measurements in children", *British Journal of Educational Psychology* 35/3 (1965), 362-367.

[12] P.L. Chapman - A.K. Mullis, "Readdressing gender bias in the coopersmith self-esteem inventory-short form", *Journal of Genetic Psychology* 163/4 (2002), 403-409.

[13] S Coopersmith, *Self-Esteem Inventories* (Palo Alto: CA: Consulting Psychologists Press, 1981).

and girls recorded a mean score of 15.8. The boys recorded a significantly higher self-esteem than the girls (F= 12.1, $p < .001$). In addition, according to the individual item endorsement by males and females, while 11 of the 25-items distinguish between boys and girls, 14 of the items do not. In that point, [14] went beyond the previous researches and argued that some specific items may cause this difference. He argues that, while ten items discriminate in favour of males recording a higher self-esteem score, one item discriminates in favour of females recording a higher self-esteem score. He also advised for further research in different age groups and cultures to be confident about this generalisation.

Francis (1997) continued to explore the relationship between self-esteem and personality and the relationship between self-esteem and the gender to extend the findings of (Chapman & Mullis, 2002). In that research, 166 (82 boys, 84 girls) Year 5 and Year 6 students completed the 25-item short form of the Coopersmith Self-Esteem Inventory (Coopersmith, 1981) and 48-item short form of the Revised Junior Eysenck Personality Questionnaire (Corulla, 1990). The Cronbach alpha coefficient of the Coopersmith SEI (1981) was found as .74. According to the statistics, Coopersmith's model of self-esteem is associated with being male, and positively correlated with extraversion scores and lie scale scores and negatively correlated with scores on neuroticism and psychoticism.

Chapman and Mullis (2002) explored gender bias in the short form of the Coopersmith Self-Esteem Inventory by replicating the study by Francis, James, and Jones (1998). The Coppersmith SEI was completed by 361 (146 boys, 215 girls) Year 7 – Year 12 students residing in rural communities in a southern state where family socioeconomic status is generally categorised as lower to middle class. According to these data, the Cronbach alpha coefficient of the Coopersmith SEI was .76 for boys and .81 for girls. Moreover, there is no significant difference in the global self-esteem scores of male and female adolescents. However, the significant gender differences were found for 6 items out of the 25; 5 of the 6 items favoured male participants reporting higher global self-esteem and 1 item favoured female participants. When they compared these results with Francis, James, and Jones's (1998) results, they have similar results for just 4 items that favoured boys. They argue that these differences might be related to age differences in two studies or cultural contexts in the United States, England, and rural, etc.

Another significant study about Coopersmith (SEI-SSF) was the Welsh translation of it. Hills, Francis, and Thomas (2007) investigated the psychometric properties and factor structure of the Welsh translation of the school short form of the Coopersmith (SEI-SSF). Although SEI-SSF was used widely as a measure of global self-esteem, its internal structure was not examined in the previous studies. Hills, Francis, and Thomas (2007) have examined the internal structure of the Coopersmith SEI-SSF by exploratory and confirmatory factor analysis among 3000 adolescents in the UK. Three clear sub-scales were identified as personal SE, SE derived from parents, and SE derived from peers. For the present research, the Welsh version of the Coopersmith SEI-SSF, which consists of 25 items, was completed by 681 (329 boys, 352 girls) Year 4, Year 5, and Year 6 students in Wales. According to the analysis, 3 factors have been shown. However, 6 items had factor loadings less than the applied cut-off value 0.35 so these items were discarded. These three factors were identified as SE derived from parents (F1), SE derived from peers (F2), and SE derived from personal (F3). The Cronbach alpha coefficient of the Coopersmith SEI-SSF was .66. Moreover, after the removal of six redundant items the shortened the Welsh translation of the Coopersmith SEI-SSF, was closely correlated ($r = .97$, $p < .001$) with the 25 items full-length scale and was statistically robust. On the basis of this study, Hills, Francis, and Thomas (2007) commend the Welsh-language version of

[14] Leslie J Francis, "Self-esteem as a function of personality and gender among 8–11 year olds: is coopersmith's index fair?", *Personality and individual differences* 25/1 (1998), 159-165.

Coopersmith SEI-SSF for use by clinical psychologists, educational psychologists, among schoolchildren who are first-language Welsh speakers.

Hills, Francis, and Jennings (2011) investigated the internal structure of the school short form Coopersmith SEI-SSF, according to the literature survey that factor structure of the instrument appears not to have been analysed. Hence, this study aimed to establish whether the school short-form Coopersmith Self-Esteem Inventory has an internal structure that might extend the usefulness of the measure beyond its general application as a measure of global self-esteem. As a part of a larger questionnaire, the 25-item Coopersmith SEI-SSF was completed by 3506 (1531 boys, 1525 girls) 13- to 15-year-old secondary school students in Cornwall. According to the data, the mean score was greater for boys (M = 16.07, SD = 5.09) than for girls (M = 13.99, SD = 5.34) and independent *t* tests demonstrated that the differences were highly significant (t = 11.03, $p < .001$). Coopersmith SEI-SSF reached the threshold of .70 proposed by Kline (1993) for the internal consistency reliability (Cronbach's α = .83). However, according to the item-rest-of test correlations, some items correlated poorly with the sum of the remaining items. According to the Exploratory Factor Analyses, 6 items had factor loadings less than the applied cut-off value 0.35; all of these items appeared to be marginally associated with the first factor, had low communalities ranging from .03 to .15, and accordingly were discarded. The three factors emerged as personal self-esteem (F1), self-esteem derived from parents (F2), and self-esteem derived from peers (F3). After these analyses, 3 main conclusions were derived from this study. First, the correlation between the original 25-item Coopersmith SEI-SSF and the 19-item scale was high ($r = .97$). Hence, the present study did not call into question the findings of previous studies that used the 25-item Coopersmith SEI-SSF. Second, the original 25-item Coopersmith SEI-SSF was designed to provide a more economical instrument for research purposes and provide a shorter instrument when the time was limited for administration. However, this study and the previous research by Hills, Francis, and Thomas (2007) argues that there are redundant items in the 25-item Coopersmith SEI-SSF, and this situation does not support the main aim of the short form design. Third, according to present findings, the revised scale contains three clear factors as personal self-esteem, self-esteem derived from parents, and self-esteem derived from peers. This is an improvement on the 25-item short-form, which does not allow differentiation among the major sources of self-esteem (Coopersmith, 1981).

The Coopersmith SEI (Coopersmith, 1981) has been used widely to measure self-esteem in different countries such as England [15], Alabama [16], Florida [17], United States [18] and it also was used for the first time in Turkey by Onur (1981). Before using the inventory, all items of the SEI were translated to Turkish by some Bogazici University students and these items were investigated by three scholars. They grouped all items under high self-esteem and low self-esteem. In addition, one item was discharged because they could not agree on it. Finally, the Turkish version of Coopersmith SEI was shaped as 57 items. Güçray (1989) investigated "the effect of personal characteristics, variables related with the institution and how parental and substituting parental attitudes have been perceived by children; on the self-esteem development of 9- to 11-year-old children who stay with their parents or in institutions". He first tested the reliability with test-retest method and 51 (23 male, 28 female) students completed the SEI. Cronbach's α was .70. Subsequently, he conducted the Turkish version of Coopersmith SEI

[15] Leslie J. Francis, "Coopersmith's Model of Self-Esteem: Bias Toward the Stable Extravert?", *The Journal of Social Psychology* 137/1 (1997), 139-142.

[16] Terry G. Roberson - Edith Miller, "The Coopersmith Self-esteem Inventory: A factor analytic study", *Educational and Psychological Measurement* 46/1 (1986), 269-273.

[17] Chapman - Mullis, "Readdressing gender bias in the coopersmith self-esteem inventory-short form".

[18] J. Myers vd., "Promoting self-esteem in adolescents: The influence of wellness factors", *Journal of Counseling and Development* 89/1 (2011), 28-36.

among 583 (242 stay in institutions, 341 stay with their parents) 9- to-11-year-old students in Ankara and Adana cities. Cronbach's α was .83, which is similar to the previous studies conducted using the English version of SEI [19].

The Turkish version of the Coopersmith Self-Esteem Inventory has been used in Turkey widely after this adaptation. It is really difficult to mention all of them here, hence I am going to mention some of them applied to different analysis or conducted among different ages.

Güloğlu and Aydın (2001) explored the factor structure of the Turkish version of the Coopersmith Self-Esteem Inventory. The main reason of this research was to test the factor structure of SEI because although there was some research about reliability and validity of the Turkish version of SEI, there was no study about the factor structure. Hence, investigation of this will be helpful for the following researchers. In that research, the Turkish version of SEI adopted by Gucray (1989) was completed by 440 Y5 students. The overall data showed that the SEI had a 21-factor highly complex factor structure. However, 10 factors out of 21 seemed theoretically meaningful. These results seemed consistent with the results found by Roberson and Miller (1986). Güloğlu and Aydın (2001) indicate that this study might be a good starting point for further research.

Çevik (2007) investigated the friendship characteristics of third grades secondary school students. In addition, self-esteem was explored regarding some of the friendship characteristics. The data were collected among 532 high school students in Adana city by conducting the Friendship Relation Questionnaire and the Coopersmith Self-Esteem Inventory, which is adapted to Turkish by Özoğul (1988). For the reliability, the SEI was conducted first among 125 (55 male, 70 female) students and Cronbach's α was found .82. For the validity, the Rosenberg self-esteem scale was used and the meaningful correlation was found between them (r=.71, p＜.001). According to the main data, there is no significant difference between boys and girls.

Merter (2013) investigated the relationship between the social emotional learning and the self -esteem of secondary school students. The Social Emotional Learning Scale and the Coopersmith Self-Esteem Inventory were completed by 150 (60 male, 90 female) secondary school students in Istanbul city. According to the overall data, there is a significant difference between boys and girls and girls recorded high self-esteem score than boys (t = -2,87, p＜.01). In addition, there was no significant difference between age groups 11- to 14-year-old.

Karabulut (2014) explored "the correlation between the self-perception for the played instrument for the students of fine arts high school and their self-esteem level in a descriptive pattern". For the study, the Self-Perception Scale for the Instrument Played and the Coopersmith SEI was adopted to Turkish language by Pişkin (1996) were completed by 1200 (415 male, 785 female) Y11 students. According to the overall data, the mean score was 16.32 and standard deviation score was 4.20. In addition, there was a significant correlation between the self-perception for the played instrument for the students of fine arts high school and their self-esteem level (r = .27, p＜.01).

1. Method

Indices

The Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory, developed by Coopersmith (1981), proposes a twenty-five-item index to measure self-esteem. Each item was scored on a two-point scale: Yes (1), No (0).

Procedure

The data were collected among 5894 11- to 14-year-old secondary school students (2388 from England, 3506 from Turkey), which is Year 7, Year 8, Year 9 in England and Year 6,

[19] S. Sonay Güçray, *Çocuk yuvası ve ailesi yanında kalan 9, 10, 11 yaş çocuklarının öz-saygı gelişimini etkileyen bazı faktörler* (Ankara: Hacettepe Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989).

Year 7, Year 8 in Turkey, for this study. The schools were chosen mainly from state-maintained / religious and non-religious schools in each country. Questionnaires were administered under class teachers` examination. All participants were assured of anonymity and confidentiality and given the opportunity not to participate or opt out in the survey.

The main survey was conducted in England (mainly from London, West Midlands, Gloucestershire, Greater Manchester, Lancashire, Nottinghamshire) and seven regions of Turkey (Aegean, Black Sea, Central Anatolia, Eastern Anatolia, Marmara, Mediterranean, South-eastern Anatolia).

The Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory was adapted to the Turkish language. All 25 items of The Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory were translated into Turkish, and back translated into English for the data collection in Turkey. The first pilot study among 196 secondary school students was conducted in Turkey.

Participants

For the main data collection in England, 2388 students completed the Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory. In terms of sex, of the 2388 responses, 844 were male and 1531 were female and the remaining 13 did not disclose their sex. In terms of grade, of the 2388 responses, 926 were Year 7, 690 were Year 8, 767 were Year 9, and the remaining 5 did not disclose their grade.

For the main data collection in Turkey, 3506 students completed the Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory. In terms of sex, of the 3506 responses, 1505 were male, 1996 were female, and the remaining 5 did not disclose their sex. In terms of grade, of the 3506 responses, 1102 were Year 6, 1224 were Year 7, and 1178 were Year 9, and the remaining 2 did not disclose their grade.

Analysis

For the overall data, the internal consistency reliability of the Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory (SSI-SSF) was analysed by Cronbach's alpha coefficient (Cronbach, 1951) as two groups namely England and Turkey and males and females. The individual items' scores were summed to provide a measure of self-esteem inventory and the mean and standard deviation of the self-esteem scale were computed for the sex and the two countries.

2. Results

The Short Form Coopersmith Self-Esteem Inventory achieved a Cronbach alpha coefficient of .85 in England and .81 in Turkey and reached the threshold of .70 proposed by Kline (1993) for the acceptable internal consistency reliability (Table 1).

Table 1 *Short Form Coopersmith Self-Esteem scale: scale properties*

	N	Alpha	Mean	*SD*
Self-Esteem Scale				
England	2114	.85	16.18	5.35
Turkey	3395	.81	15.95	4.93

Table 2 represents the item rest-of-test correlations for England and Turkey. The item rest-of-test correlations in England ranged between .25 and .56, in Turkey .02 and .54.

Table 2 *Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory item rest of test correlations – England / Turkey*

	England	Turkey
	r	*r*
I often wish I were someone else*	.53	.46
There are lots of things about myself I'd changes if I could*	.45	.40
I have a low opinion of myself*	.56	.54
I often feel upset in school*	.47	.38
I get easily upset at home*	.49	.35
Things are all mixed up in my life*	.52	.46
I often get discouraged in school*	.44	.47
It is pretty tough to be me*	.46	.52
I am not as nice looking as most people*	.50	.47
It takes me a long time to get used to anything new*	.28	.18
I give in very easily*	.37	.33
I find it hard to talk in front of the class*	.30	.34
I can make up my mind without too much trouble	.25	.24
Things usually do not bother me	.30	.02
I can't be depended on*	.25	.24
My parents expect too much of me*	.40	.08
I usually feel as if my parents are pushing me*	.26	.40
My parents understand me	.44	.46
My parents usually consider my feelings	.36	.38
There are many times when I would like to leave home*	.44	.46
I am popular with kids my own age	.37	.31
I am a lot of fun to be with	.31	.29
If I have something to say I usually say it	.28	.30
Kids usually follow my ideas	.27	.18
Most people are better liked than me*	.45	.41

Note * these items are reverse coded

Reported SSI-SSF scores ranged from a minimum of 1 to a maximum of 25 (theoretical range 0-25) in England for males (M=16.97, sd=4.92) and females (M=15.78, sd=5.51) and from a minimum of 2 to a maximum of 25 for males (M=15.90, sd=4.71) and from a minimum of 1 to a maximum of 25 for females (M=15.98, sd=5.09) in Turkey. The average scores were in excess of the theoretical mid-point of the scale, which might suggest that many respondents of boys and girls tended to take an over-favourable view of their level of SE. While the average scores for boys and girls in England were shown by an independent *t* **test** to be significantly different, the average scores for boys and girls in Turkey are not significantly different (Table 3).

Table 3 *Mean scale scores by sex among English and Turkish participants (T-test)*

	England			Turkey		
	N	Mean	*SD*	*N*	Mean	*SD*
Male	703	16.97	4.92	1427	15.90	4.71
Female	1403	15.78	5.51	1964	15.98	5.09
	t =4.85, p < .001				*t =.47, p* < NS	

According to the literature, some items of SSI-SSF have gender bias[20]. Table 4.4.4 proceeds to examine the individual item endorsement by males and females. These statistics indicate that 18 of the 25-items distinguish between the responses of boys and girls, while 8 of the items do not in England and 13 of the 25-items distinguish between the responses of boys and girls, while 12 of the items do not in Turkey.

Looking at the negative items for England, there is significant difference between males and females in the following items, and girls are more likely to agree with: `I often wish I were someone else`, `There are lots of things about myself I`d changes if I could`, `I have a low opinion of myself`, `I often feel upset in school`, `I get easily upset at home`, `Things are all mixed up in my life`, `It is pretty tough to be me`, `I am not as nice looking as most people`, ` It takes me a long time to get used to anything new`, ` I give in very easily`, ` I find it hard to talk in front of the class`, ` There are many times when I would like to leave home`. Looking at the positive items, girls are less likely to agree with the following statements: ` I am a lot of fun to be with`, `Kids usually follow my ideas`, however, one-item discriminates in favour of girls. Girls are less likely to agree with the following negative statement: ` I usually feel as if my parents are pushing me` (Table 4).

Table 4 *Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory item endorsement English Males-Females*

	England			
	Males	*Females*		
	%	*%*	x^2	*p <*
I often wish I were someone else*	27	43	51.36	.001
There are lots of things about myself I'd changes if I could*	57	66	16.96	.001
I have a low opinion of myself*	28	36	14.61	.001
I often feel upset in school*	19	26	11.24	.01
I get easily upset at home*	16	28	37.74	.001
Things are all mixed up in my life*	32	40	13.97	.001
I often get discouraged in school*	21	23	0.62	NS
It is pretty tough to be me*	28	38	21.42	.001
I am not as nice looking as most people*	33	46	31.04	.001
It takes me a long time to get used to anything new*	33	39	6.90	.01
I give in very easily*	24	31	14.00	.001
I find it hard to talk in front of the class*	38	45	11.54	.01
I can make up my mind without too much trouble	38	45	10.19	.01
Things usually do not bother me	42	53	22.19	.001
I can't be depended on*	25	24	0.12	NS
My parents expect too much of me*	35	34	0.13	NS
I usually feel as if my parents are pushing me*	40	34	9.46	.01
My parents understand me	18	23	7.59	.01
My parents usually consider my feelings	20	21	0.40	NS
There are many times when I would like to leave home*	25	29	4.05	.05
I am popular with kids my own age	42	43	0.40	NS
I am a lot of fun to be with	23	15	18.52	.001

[20] Francis, "Coopersmith's Model of Self-Esteem"; Leslie J. Francis, "Self-esteem as a function of personality and gender among 8–11 year olds: is coopersmith's index fair?", *Personality and individual differences* 25/1 (1998), 159-165.

	England			
	Males	*Females*		
	%	*%*	x^2	*p* <
If I have something to say I usually say it	34	34	0.01	NS
Kids usually follow my ideas	54	49	4.94	.05
Most people are better liked than me*	54	56	0.73	NS

Note * these items are reverse coded
p< .05; *p*<.01; *p*< .001

Looking at Turkey, the results are considerably different from England. The boys recorded a mean score of 15.90 (sd, 4.7) and girls recorded a mean score of 15.98 (sd, 5.0) and there is no significant difference boys and girls. However, some individual items indicate that there are significant differences between boys and girls. Looking at the negative items, there is a significant difference between boys and girls in 9 items out of 17 items and just in 2 items girls are more likely to agree with the following statements: `I often feel upset in school` and ` It takes me a long time to get used to anything new`. Looking at the positive items, there is a significant difference between boys and girls in 4 items out of 8 items and just in 2 items girls are more likely to agree with the following statements: `I can make up my mind without too much trouble`, `Things usually do not bother me` (Table 5).

Table 5 *Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory item endorsement Turkish Males-Females*

	Turkey			
	Males	*Females*		
	%	*%*	x^2	*p* <
I often wish I were someone else*	30	33	2.81	NS
There are lots of things about myself I'd changes if I could*	54	53	0.53	NS
I have a low opinion of myself*	23	25	1.75	NS
I often feel upset in school*	53	43	34.53	.001
I get easily upset at home*	36	40	6.61	.05
Things are all mixed up in my life*	35	35	0.01	NS
I often get discouraged in school*	33	35	0.60	NS
It is pretty tough to be me*	31	32	0.04	NS
I am not as nice looking as most people*	34	35	0.68	NS
It takes me a long time to get used to anything new*	36	39	4.16	.05
I give in very easily*	15	18	3.61	NS
I find it hard to talk in front of the class*	42	38	5.83	.05
I can make up my mind without too much trouble	35	50	74.93	.001
Things usually do not bother me	62	71	29.65	.001
I can't be depended on*	24	19	12.10	.01
My parents expect too much of me*	61	57	5.94	.05
I usually feel as if my parents are pushing me*	46	36	34.56	.001
My parents understand me	31	32	0.43	NS
My parents usually consider my feelings	27	26	0.31	NS
There are many times when I would like to leave home*	38	33	9.26	.01
I am popular with kids my own age	20	16	7.48	.01
I am a lot of fun to be with	17	12	15.89	.001

	Turkey			
	Males	*Females*		
	%	*%*	x^2	*p <*
If I have something to say I usually say it	43	43	0.00	NS
Kids usually follow my ideas	51	51	0.02	NS
Most people are better liked than me*	37	33	4.06	.05

Note * these items are reverse coded

$p < .05$; $p < .01$; $p < .001$

Conclusion

The present study aims to report the psychometric properties of the Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory, a widely used measure of children`s global SE, which is one of the instruments in the 'You and Your Values' questionnaire.

For the present research, the data was collected from 5894 11- to 14-year-old secondary school students (2388 from England, 3506 from Turkey). In terms of sex, of the 5894 responses, 2349 is male (39,9%) and 3527 is female (59.8%), and the remaining 18 did not disclose their sex.

It has been shown that the present English version and the Turkish language adaptation of the Short Form Coopersmith Self-esteem Inventory provide satisfactory internal consistency reliability like the previous studies. According to *t* test results, while there is a significant difference between males and females in England, there is no significant difference between males and females in Turkey. In addition, this study explored that like previous studies (Chapman & Mullis, 2002; Francis, 1997, 1998; Francis, James, and Jones, 1998) 17 of 25-items in England, 13 of the 25-items in Turkey distinguished responses between boys and girls. On the basis of these new results, the school short form of the Coopersmith SEI has high confidence to use.

Bibliography

Arbabisarjou, A. vd. "The Relationship between Self-Esteem and Academic Achievementmotivation in University Students". *International Journal of Pharmacy and Technology* 8/2 (2016), 12353-12360.

Boyes, M.E. vd. "Relationships between Reading Ability and Child Mental Health: Moderating Effects of Self-Esteem". *Australian Psychologist* 53/2 (2018), 125-133. https://doi.org/10.1111/ap.12281

Carroll, L. - Anderson, R. "Body Piercing, Tattooing, Self-Esteem, and Body İnvestment in Adolescent Girls". *Adolescence* 37/147 (2002), 626-637.

Chapman, P.L. - Mullis, A.K. "Readdressing Gender Bias in the Coopersmith Self-Esteem İnventory-Short form". *Journal of Genetic Psychology* 163/4 (2002), 403-409. https://doi.org/10.1080/00221320209598692

Coopersmith, S. *Self-Esteem Inventories*. Palo Alto: CA: Consulting Psychologists Press, 1981. https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Coopersmith,+S.+(198+1).+Self-Esteem+inventories.+Palo+Alto,+CA:+Consulting+Psychologists+Press.&ie=UTF-8&oe=UTF-8

Coopersmith, Stanley. *The Antecedents of Self-Esteem, San Francisco, 1967*. San Francisco: Freeman, Cooper & Co. Therapy for severe head trauma. As so often happens …, 1967.

Coopersmith, Stanley - Gilberts, Ragnar. *Behavioral Academic Self-esteem: BASE.* Consulting Psychologists Press, 1982.

Çakar, F.S. - Karataş, Z. "Adolescents' self-esteem, school anger and life satisfaction as predictors of their school attachment". *Egitim ve Bilim* 42/189 (2017), 121-136. https://doi.org/10.15390/EB.2017.6573

Çevik, Gülşen Büyükşahin. "Lise 3. sınıf öğrencilerinin arkadaşlık ilişkileri ve benlik saygılarının bazı değişkenler açısından incelenmesi". *Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana*.

Donmez, K.H. "A comparative look at aggression and self-esteem among turkish versus international super and premier league soccer players playing in Turkey". *Universal Journal of Educational Research* 6/11 (2018), 2484-2491. https://doi.org/10.13189/ujer.2018.061112

Eysenck, S. B. G. "A new scale for personality measurements in children". *British Journal of Educational Psychology* 35/3 (1965), 362-367.

Francis, Leslie J. "Coopersmith's model of self-esteem: Bias toward the stable extravert?" *The Journal of social psychology* 137/1 (1997), 139-142.

Francis, Leslie J. "Coopersmith's Model of Self-Esteem: Bias Toward the Stable Extravert?" *The Journal of Social Psychology* 137/1 (1997), 139-142. https://doi.org/10.1080/00224549709595425

Francis, Leslie J vd. "Is there gender bias in the short-form Coopersmith Self-Esteem Inventory?" *Educational Research* 40/1 (1998), 83-89.

Francis, Leslie J. "Self-esteem as a function of personality and gender among 8–11 year olds: is coopersmith's index fair?" *Personality and individual differences* 25/1 (1998), 159-165.

Francis, Leslie J. "Self-esteem as a function of personality and gender among 8–11 year olds: is coopersmith's index fair?" *Personality and individual differences* 25/1 (1998), 159-165.

Francis, Leslie J. - Wilcox, Carolyn. "Self-Esteem: Coopersmith and Rosenberg Compared". *Psychological Reports* 76/3 (Haziran 1995), 1050-1050. https://doi.org/10.2466/pr0.1995.76.3.1050

González, O.M.F. vd. "Learning Strategies and Self-esteem. Relationship Between Staying and Dropping Out Secondary School [Estrategias de Aprendizaje y Autoestima. Su Relacion Con la Permanencia y Desercion Universitaria]". *Estudios Pedagogicos* 35/1 (2009), 27-45. https://doi.org/10.4067/S0718-07052009000100002

Güçray, S. Sonay. *Çocuk yuvası ve ailesi yanında kalan 9, 10, 11 yaş çocuklarının öz-saygı gelişimini etkileyen bazı faktörler*. Ankara: Hacettepe Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Güloğlu, Berna - Aydın, Gül. "Coopersmith Özsaygı Envanteri'nin Faktör Yapısı". *Eğitim ve Bilim* 26/122 (2001).

Hills, Peter R vd. "The psychometric properties and factor structure of a Welsh translation of the school short form of the Coopersmith Self-esteem Inventory". *Research in Education* 78/1 (2007), 103-109.

Hills, Peter R. vd. "The School Short-Form Coopersmith Self-Esteem Inventory: Revised and Improved". *Canadian Journal of School Psychology* 26/1 (Mart 2011), 62-71. https://doi.org/10.1177/0829573510397127

Karabulut, Gülbahar. *Güzel Sanatlar Lisesi Müzik Bölümü öğrencilerinin çalgiya Yönelik Benlik Algilari ile Genel Benlik Saygilari Arasindaki ilişkinin incelenmesi*. Ankara, 2014.

Kline, P. *Handbook of test construction*. London: Routledge, 1993.

Merter, Kübra. *Ortaokul öğrencilerinin sosyal duygusal öğrenme becerileri ve benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi (Maltepe ilçesi örneği)*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Myers, J. vd. "Promoting self-esteem in adolescents: The influence of wellness factors". *Journal of Counseling and Development* 89/1 (2011), 28-36. https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2011.tb00058.x

Onur, E. P. *Pre-condition of self-esteem in children*. University of Istanbul, 1981.

Özoğul, S. N. *Annenin çalışmasının ve bazı bireysel niteliklerin çocuğun özsaygısına etkisi*. Ankara, 1988.

Piers, Ellen V. *Piers-Harris children's self-concept scale*. Nashville: Counselor Recordings and Tests Nashville, TN, 1969.

Pişkin, Metin. *Self-esteem and locus of control of secondary school children both in England and Turkey.* Leicester: University of Leicester, 1996.

Ponsoda, V. vd. "Gender Differences in the Coopersmith Self-Esteem Inventory: The Incidence of Differential Item Functioning". *Journal of Individual Differences* 29/4 (2008), 217-222. https://doi.org/10.1027/1614-0001.29.4.217

Robbins, Mandy vd. "Church attendance and self-esteem among adolescents". *The British Psychological Society. Welsh Branch* 20 (2007), 4-5.

Roberson, Terry G. - Miller, Edith. "The Coopersmith Self-esteem Inventory: A factor analytic study". *Educational and Psychological Measurement* 46/1 (1986), 269-273.

Rosenberg, Morris. "Rosenberg self-esteem scale (SES)". *Society and the adolescent self-image*.

Seabi, J. "Relating learning strategies, self-esteem, intellectual functioning with academic achievement among first-year engineering students". *South African Journal of Psychology* 41/2 (2011), 239-249. https://doi.org/10.1177/008124631104100212

Uzunkol, E. - Yel, S. "Effect of value education program applied in life studies lesson on self-esteem, social problem-solving skills and empathy levels of students". *Egitim ve Bilim* 41/183 (2016), 267-292. https://doi.org/10.15390/EB.2016.5550

Zhang, L.-F. "Thinking styles, self-esteem, and extracurricular experiences". *International Journal of Psychology* 36/2 (2001), 100-107. https://doi.org/10.1080/00207590042000128

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية
ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH
e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Yûsuf-ı Aczî İsimli Bir Şâire Ait Manzûm İlmihâl: Manzûme-i İsm-i Celâl

A Verse Catechism Attributed to the Poet Yûsuf-ı Aczî: Manzûme-i İsm-i Celâl

Mehmet Halit AYAR

Arş.Gör.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Kahramanmaraş, Türkiye
E-mail: mehmethalitayar@gmail.com

Dr. Res. Asst., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology.
Kahramanmaraş, Turkey
ORCID: 0009-0005-8489-9694

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	01.05.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	21.05.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Ayar, Mehmet Halit. "Yûsuf-ı Aczî İsimli Bir Şâire Ait Manzûm İlmihâl: Manzûme-i İsm-i Celâl". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 181- 206.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.
This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.
It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Halit AYAR).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.
هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Yûsuf-ı Aczî İsimli Bir Şâire Ait Manzûm İlm-i Hâl: Manzûme-i İsm-i Celâl

Öz: Bu makale, Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Bölümü'nde 140 numarayla kayıtlı bulunan, "Aczî" mahlaslı Yûsuf adlı bir müellife ait Manzûme-i İsm-i Celâl isimli manzûm ilmihalin tanıtımını ve edebî açıdan değerlendirmesini konu edinmektedir. Çalışmada, öncelikle ilmihâl kavramının tarihî gelişimi, dinî-teorik temelleri ve edebî yönüyle Türk-İslâm kültüründeki yeri ele alınmış; ardından söz konusu eserin şekil, muhteva ve dil özellikleri analiz edilmiştir. Hece ölçüsüyle ve dörtlükler hâlinde yazılmış bu metin, özellikle halkın kolaylıkla anlayabileceği bir üslupla kaleme alınmış olması yönüyle manzûm ilmihâl geleneği içerisinde dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir. Didaktik ve dinî içeriğiyle ilâhî türüyle de ilişkili bulunan gayet açık ve ezberlenebilir bir dil kullanılarak kaleme alınmış bu eser, mükelleflerin sorumlu olduğu ilmihâl bilgilerini sade, anlaşılır ve akıcı bir üslupla sunmasının yanı sıra muhtemelen Anadolu sahasındaki genel halk kitlelerinde Ehl-i sünnet itikadıyla birlikte Hanefî mezhebine bağlılık bilincini yerleştirme ve bu bağlılığı pekiştirme amacı taşımaktadır. Bu yönüyle, yalnızca bireysel dindarlığı değil, mezhep merkezli kolektif kimliği de tahkim etmeyi hedefleyen bir metin olarak öne çıkmakta ve ilmihâl geleneğinin halkla buluştuğu noktada edebî bir araç olarak şiirin üstlendiği öğretici ve inşa edici işlevi yansıtmaktadır. Bu bağlamda eser, ilmî faydasının ötesinde, sosyal-dinî aidiyetlerin aktarımında kullanılan işlevsel bir vasıta olma niteliğiyle de önem arz etmektedir.
Anahtar Kelimeler: Türk-İslam edebiyatı, Yûsuf-ı Aczî, İlmihâl, Manzûm, Mezhep, Hanefî.

A Verse Catechism Attributed to the Poet Yûsuf-ı Aczî: Manzûme-i İsm-i Celâl

Abstract: This article introduces a literary analysis of Manẓūme-i Ism-i Celāl, a versified ilmihal (manual of basic Islamic creed and law) authored by Yūsuf, who wrote under the pen name "Aczî." The work is preserved in the Süleymaniye Library, Kasidecizâde Collection, under manuscript number 140. The study begins by discussing the historical development of the ilmihal genre, its religious and theoretical foundations, and its role within the literary and cultural framework of the Turkish-Islamic tradition. It then proceeds to analyze the formal structure, content, and linguistic features of the work in detail. Composed in quatrains and employing syllabic meter, the text stands out within the tradition of versified ilmihals for its accessible style, crafted to be easily understood by the general public. Characterized by its didactic and religious content, and closely associated with the ilâhî (devotional hymn) genre, this work conveys essential ilmihal knowledge—required of all morally accountable believers—with clarity and fluency. It likely aimed to instill and reinforce adherence to Sunnī theology and the Ḥanafī school of jurisprudence among the broader Anatolian populace. In this respect, the work stands out as a text that not only fosters individual piety but also strengthens a madhhab-centered collective identity. It reflects the instructive and constructive role of poetry as a literary medium through which the ilmihal tradition reaches the people. Thus, beyond its scholarly value, the text is significant for its capacity to convey and reinforce socio-religious affiliations within the community.
Keywords: Turkish-Islamic literature, Yūsuf-i Aczī, Ilmihal, Versified, Madhhab, Ḥanafī.

Giriş

Lügat mânâsı itibarıyla "davranış bilgisi" anlamına gelen "ilm-i hal", bir kavram olarak insanın Rabbine, kendisine, içinde yaşadığı topluma ve çevreye karşı sorumluluklarını ifa etmesinde rehberlik etmeyi amaçlayan, sistematik ve derli toplu bir bilgiler bütünüdür. Diğer bir ifadeyle ilmihâl, aklî melekeleri yerinde olan ve yükümlülük bilincine sahip her müslümanın dinî, ahlâkî ve sosyal vecibelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için evvel emirde öğrenmesi gereken iman, ibadet, ahlak ve muamelata dair bilgiler manzûmesidir.[1] Bununla birlikte, ilmihâl kelimesi yalnızca bireyin dinî sorumluluklarını yerine getirmesi için gereken bilgileri değil, bu bilgileri sade ve anlaşılır bir şekilde sunan eserlerin adı olarak da kullanılmıştır. Bu anlamda ilmihâl, Osmanlı Anadolusu'nda, temel dinî bilgileri ihtiva eden kitaplara verilen yaygın bir isim olmuş[2] ve Müslümanların inanç esaslarını, ibadet pratiklerini, gündelik hayatın inceliklerini ve ahlâki erdemleri kavrayıp özümsediği, bir nevî dinî kılavuz ve el kitabı mahiyeti kazanmıştır. Nitekim *Kâmûs-ı Türkî*'de ilmihâl, "akâidin, kavâid-i esâsiye ve ibtidaîyesi ile namaz ve abdest ve sâir mâlûmat-ı dîniyyeyi çocuklara öğretmeye mahsûs kitap"[3] şeklinde tanımlanmıştır. Bu doğrultuda ilmihâller, İslamî eğitimin ilk basamağı olarak en yaygın öğretim kaynaklarından biri hâline gelmiş ve Müslümanlar, ilk dinî bilgilerini ilmihâl türü eserler yoluyla öğrenmişlerdir.

İlmihal literatürünün teşekkül süreci, esasen klasik fıkıh eserlerine dayanan daha geniş kapsamlı bir ilmî zeminde şekillenmiştir. İlk dönemlerde dinî-hukukî bilgiler, mezhep imamlarının kaleme aldığı ayrıntılı metinlerde kapsamlı bir şekilde ele alınmış; zamanla yapılan şerh ve haşiyelerle bu metinlere açıklık ve derinlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu eserlerin sahip olduğu dilsel ve kavramsal yoğunluk, doğrudan halkın istifadesine sunulmasında birtakım güçlükler doğurmuştur. Bu bağlamda, halkın temel dinî bilgi ihtiyacını karşılamak üzere daha sade ve özlü içeriklere sahip olan akaid ve fıkıh risaleleri, muhtasarlar ve fetva mecmuaları öne çıkmıştır. Henüz ilmihâl geleneği kurumsallaşmadan önce yahut onunla eşzamanlı olarak ortaya çıkan bu eserler, ilmihâlin gelişimine öncülük etmiş; daha sonra klasik anlamda ilmihâl kitaplarının teşekkülüne önemli katkılar sağlamıştır.[4]

İlmihâl geleneğinin teşekkülünde belirleyici olan en temel saik, dinî bilginin herkes tarafından anlaşılabilir bir sadelikle sunulması ihtiyacı olmuştur.[5] Müellifler, okuyuculara temel dinî ilkeleri açık ve etkili bir şekilde aktarmayı hedefleyerek, ilmihâlleri rafine bilgiler içeren, sade ve anlaşılır bir üslupla yazmaya özen göstermiştir. Bu çerçevede, dinî bilginin yalın, anlaşılır ve toplumun farklı katmanlarına hitap edebilecek bir biçimde sunulmasında; dili hem estetik bir araç hem de işlevsel bir vasıta olarak kullanan edebiyatın ifade kudretinden ve zengin anlatım biçimlerinden istifade edilmiştir. Bu bağlamda, ilmihâl bilgilerinin toplumun farklı katmanlarına aktarılmasında edebiyatın sunduğu ifade imkânları, özellikle şiir sanatı aracılığıyla en parlak ve tesirli biçimde tezahür etmiş. Ritmik yapısı, ahenkli dili ve ezberlemeye elverişli tabiatı sayesinde şiir, ilmihâl bilgilerinin hem hafızalarda kalıcılığını sağlamış hem de sözlü

[1] Hayreddin Karaman v.dğr., *İlmihal (İman ve İbadetler)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 1/XIX.; Hatice K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 22 (Ocak 2002), 26.; Adnan Memduhoğlu, "İlmihâl Edebiyatının Serencâmı", *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 23.

[2] K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", 26.

[3] Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1317), 947.

[4] Ayrıntılı bilgi için bkz. Memduhoğlu, "İlmihâl Edebiyatının Serencâmı".

[5] K. Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", 26, 31, 45.

kültür ortamlarında geniş halk kitlelerine aktarılmasını mümkün kılmıştır. Bu çerçevede neşv ü nemâ bulan manzûm ilmihâller, dinî bilgileri hem öğretici hem de estetik bir kıvamla sunan birer irfan menbaı hâline gelmiş; halkın dilinde, zihninde ve gündelik hayatında karşılık bulan canlı metinler olarak ilmihâl geleneğinin kökleşmesine mühim katkılar sunmuştur.

Bu çalışmada, manzûm ilmihâl geleneğinin henüz akademik incelemelere konu edilmemiş örneklerinden biri olan *Manzûme-i İsmi Celâl* adlı eser ele alınacaktır. Çalışmanın temel gayesi, söz konusu manzûmenin ilmî çevrelere tanıtılmasını sağlamak ve manzûm ilmihâl literatürüne mütevazı bir katkıda bulunmaktır. Bu doğrultuda, eserin müellifi, telif tarihi, yazılış amacı ve içerik yapısı ayrıntılı biçimde değerlendirilecek; nazım biçimi ve dil özellikleri gibi şekil unsurları da göz önünde bulundurularak eserin ilmihâl geleneği içindeki edebî konumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, eserin tespit edilen nüshasına dair bilgiler sunulacak ve transkripsiyonlu metni araştırmacıların istifadesine sunulmak üzere çalışmanın sonuna eklenerek ilmî literatüre kazandırılacaktır.

1. Nüsha Tavsifi

Eserin tespit edilebilen tek nüshası, Süleymâniye Kütüphanesi Kasidecizâde Bölümü'nde 140 numara ile kayıtlı olup, toplam 14 varaktan meydana gelmektedir. Nüsha harekeli nesih hattıyla kaleme alınmış olup fasıl başlıklarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Nüshanın 13 satır halinde tertiplenmiş olan her bir varağı, 216 x 165 mm dış ölçülere ve 160 x 102 mm boyutlarında bir yazı alanına sahiptir. Nüshanın başlangıcını ve sonunu teşkil eden mısralar ise şöyledir:

Başı:

Ḥamd ol ḫallāḳ-ı celīle
Ki kendin bildürdi Allāh

Sonu:

Üstāẕın anda bulaydı
İd-i ekbere ireydi

Nüshada müstensihe dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu nedenle, eserin müellif hattı mı yoksa istinsah bir nüsha mı olduğu hususunda kesin bir kanaat bildirmek mümkün değildir. Bununla birlikte derkenarlarda yer alan minhuvat kayıtları, nüshanın istinsah yoluyla elde edildiğine işaret etmektedir. Söz konusu kayıtlarda, çoğunlukla "ط/ṭı", "ن/nūn", "ج/cīm" gibi nüsha remizlerini andıran harflerin altına, ilgili mısradaki ibarenin alternatif bir biçimi yazılmış ve "nüsha" (نسخة) kaydı düşülmüştür. Kimi yerlerde ise herhangi bir remiz kullanılmaksızın açıklayıcı notlar eklenmiştir. Nüsha, bu özellikleri itibariyle ilk bakışta bir mukabele nüshası intibaı uyandırmaktadır; ancak klasik mukabele nüshalarında müşahede edilmesi beklenen bazı ayırt edici unsurların eksikliği de dikkat çekmektedir. Zira mukabele nüshalarında görülen, farklılık ve fazlalıkların metin içerisinde hususi işaretlerle gösterilmesi, eksik yahut hatalı ifadelerin altının çizilerek sayfa kenarına صح gibi tashih işaretlerinin konulması gibi uygulamalara[6] bu nüshada rastlanmamaktadır. Ayrıca, bazı kenar notlarının, bulundukları varaktan farklı varaklardaki ibarelerle ilişkili olduğu gözlemlenmiştir. Bütün bu hususlar, söz konusu nüshanın, muhtevaya tam anlamıyla vâkıf olmayan bir hattat tarafından, bir mukabele nüshasından istinsah edilmiş olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir.

[6] Ayrıntılı bilgili için bkz. Selami Ece, *Klasik Türk Edebiyatında Araştırma Yönetemleri I-II* (Erzurum: Eser Basım Yayınları, 2015), 372-379.

2. Eserin Adı ve Müellifi

Eser, kütüphane kataloğunda "İlm-i Hâl" şeklinde genel bir başlık altında kayıtlıdır. Ferağ kaydı bulunmayan nüshanın dış ve iç kapağında da adına ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte, metin kısmı incelendiğinde müellifin, biri fasıl başlığında, diğeri ise manzume içerisinde olmak üzere iki farklı yerde eserini "Manzûme-i İsm-i Celâl" şeklinde andığı görülmektedir. Dolayısıyla, eserin isminin "Manzûme-i İsm-i Celâl" olduğu anlaşılmaktadır.

[1^{b}]
ʿİlm-i Ḥāl fī Faṣl-ı Muḳaddime-i **Manẓūme-i İsm-i Celāl**

[2^{a}]
Bunun ismüdür ʿilm-i ḥāl
Manẓūme-i İsm-i Celāl
Ḥalāvetde bir gömeç bāl
Lezzetin bildüre Allāh

Aynı şekilde, dış ve iç kapakta müellife ilişkin herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak metin kısmında, müellifin bir yerde "Yûsuf-ı 'Aczî" ismiyle, iki yerde ise yalnızca "'Aczî" mahlasıyla kendisini andığı görülmektedir. Bu durum, müellifin adının "Yûsuf", mahlasının ise "'Aczî" olduğunu ortaya koymaktadır.

[13a]
İnanup iḳrār eyledi
Pür ḳuṣūr **Yūsuf-ı ʿAczī**
Īmānım ḥıfẓ it ilāhī
Emānet eyledim Allāh

[13b]
Keremiñle ʿ**Aczī** maġrūr
ʿAfv it lüṭfiñla Yā Ġafūr
Eyle firdevsiñle mesrūr
Bi-lā ḥisābin Yā Allāh

[14a]
Ruʾyetuʾllāha ereydi
Maṭlabın temām bulaydı
Bu ʿAczī bunı naẓm itdi
Naẓımda liʾllāh ʿazm itdi

Ne var ki tezkire ve tabakat kitaplarında "Aczî" mahlasını kullanan "Yûsuf" isminde bir şaire veya bu isimlerden herhangi biriyle ilişkilendirilebilecek bir manzûm ilmihâl müellifine rastlanmamıştır.

3. Eserin Telif Tarihi ve Sebebi

Nüsha üzerinde, telif veya istinsah tarihine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Eserin muhtevasında da telif zamanına ilişkin bir bilgiye yer verilmediği görülmüştür.

Eserin telif sebebi, bulûğa ermiş mükellefler tarafından okunup ezberlenmesi, onların hayır duasına mazhar olunması ve nihayetinde Allah'ın af ve mağfiretine erişilmesi şeklinde ifade edilmiştir.

4. Eserin Muhtevası

Eserde, mukaddimeyle başlayan ve dua muhtevalı bir hâtimeyle sona eren, manzûm 26 fasıl bulunmaktadır. Eserin sonunda ise büyük mezhep imamlarının ve müctehidlerin fıkıh ilmini aktarma ve geliştirme sürecini tasvir eden bir manzûme yer almaktadır.

Eserdeki başlıklar ve başlıkların muhtevası şu şekildedir:

1. Fasıl: ʻİlm-i Ḥāl fī Faṣl-ı Muḳaddime-i Manẓūme-i İsm-i Celāl

Mukaddimeden oluşan bu fasılda, ilm-i hâl bilgisinin önemi vurgulanmıştır. Müellif, Allah'a hamd ve şükürle başladığı mukaddimede, Hz. Muhammed'e (sav), ehl-i beyte, ashaba ve Ehl-i sünnet müminlere salât ve selam ettikten sonra ilmihâl bilgilerini öğrenmenin öneminden bahsetmiştir. Kadın, erkek büluğa ermiş her mükellefin farz olan ibadetleri yerine getirmesi gerektiğini vurgulanmış, cehalet ve ihmalkârlığın tehlikelerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, kaleme aldığı ilmihâlin sade ve hoş bir üsluba sahip olduğunu ve ezberlenmesinin faydalı olacağını ifade etmiştir.

2. Fasıl: Faṣl-ı Īmān-ı İcmāl

İmanın temel esasları ele alınmıştır. İnsanlara, iman konusunda ihmalkâr davranmamaları gerektiği hatırlatılarak, yalnızca gerçek iman sahiplerinin cennete gireceği belirtilmiştir. Allah'ın birliği ve kâinatın tek yaratıcısı olduğu vurgulanırken, O'nun tek mâbut ve mutlak hâkim olduğu ifade edilmiştir. Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliği kesin bir gerçek olarak kabul edilmiş ve onun getirdiği vahyin tamamına kalpten inanmanın önemi üzerinde durulmuştur. İslam'ın hak din olduğu, Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğu ve Müslümanların kıblesinin Kâbe olduğu anlatılarak, kişinin kendisini bu inanç doğrultusunda tanımlaması gerektiği vurgulanmıştır.

3. Fasıl: Faṣl-ı İcmāl-i Ehl-i sünnet

Bu fasılda umûmiyetle Ehl-i sünnet inancına bağlılığın ve Hanefî mezhebine tabi olmanın gereği üzerinde durulmuştur. Ebu Hanife'nin fıkhî görüşlerine uyulması gerektiğini belirten müellif, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat'in hak mezhep olduğunu, diğer yolların ise batıl sayıldığını ifade etmiştir. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "Benim ve ashabımın yolu budur" sözüyle temellendirmiştir. Ehl-i sünnet inancının, Hz. Peygamber'in (sav) ve ashabının yolu olduğunu; bu yolun temelinde ise dört halifenin sırasıyla hak halife olarak kabul edilmesi ile onların ardından gelen sahabeye ve Ehl-i Beyt'e muhabbetin olduğunu belirtmiştir. Son olarak müellif, bu doğru inanç ve mezhepten sapmamayı ve Allah'ın bu yolda kendilerini sabit kılmasını dilemiştir.

4. Fasıl: Faṣl-ı Mü'min-bihden Tevḥīd-i Bārī Teʻālā

Tevhid inancının detaylı bir şekilde ele alındığı bir fasıldır. Allah'ın birliği ve benzersizliği, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, zaman ve mekân ile kayıtlı olmadığı gibi temel inanç esaslarını bilmenin ve bunlara iman etmenin gerekliliği vurgulanmıştır. Müellif, Allah'ın başlangıcı ve sonu olmayan mutlak varlık olduğunu ve yaratılmışlara benzemediğini ifade etmiştir. Allah'ın zatı ve sıfatları bağlamında evrenin, göklerin ve varlıkların yaratıcısının yalnızca O olduğunu, hiçbir şeyin O'na ortak koşulamayacağını ve hiçbir şeyin O'nun dengi olmadığını, teşbih ve tecsimden uzak olduğunu, yani hiçbir surete bürünmediğini, hiçbir şeye benzemediğini, hiçbir mekânda bulunmadığını belirtmiştir. Hulûl (Allah'ın bir varlığın içine girmesi) ve ittihad (Allah ile yaratılmışların birleşmesi) gibi inançların batıl olduğunu açıkça ifade etmiştir. Son olarak insan aklının Allah'ın zatını tam anlamıyla kavrayamayacağına, O'nu hakkıyla yalnızca kendisinin bilebileceğine dikkat çekmiştir.

5. Fasıl: Faşl-ı Şıfāt-ı Allāhu Teʿālā

Allah'ın sıfatları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Müellif, Allah'ın eksiksiz ve mükemmel sıfatlara sahip olduğunu vurgulayarak, O'nun noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu belirtmiştir. Sübûtî sıfatlar, yani Allah'ın varlığını ve kudretini ortaya koyan sıfatları sıralanmış ve bunların her biri açıklanmıştır. Allah'ın, bu sıfatların zıtlarıyla asla vasıflandırılamayacağı, O'nun fanilik, cahillik, güçsüzlük, dilsizlik ve sağırlık gibi her türlü eksiklikten münezzeh olduğu ifade etmiştir. Böylelikle İslam akaidinde Ehl-i sünnet anlayışına uygun tevhid düşüncesini ortaya koymuş; Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair doğru bilginin niteliği belirginleştirmiştir.

6. Fasıl: Faşl-ı Esmāʾullāhi Teʿālā

Bu fasılda, Allah'ın isimleri (esmâsı) ve bu isimlere gösterilmesi gereken saygı ve hürmet üzerinde durulmuştur. Allah'ın birçok isminin bulunduğu, ancak bunların hepsinin aynı yüce zâtı ifade ettiği belirtilmiştir. Esmâ-i Hüsnâ'nın doksan dokuz isimden oluştuğu ve bunun hadislerde yer aldığı belirtilmiş; bu isimler arasında en yüce ve kuşatıcı olanın "Allah" lafzı olduğu özellikle vurgulanmıştır. Bu isimlerin Allah'ın azametini ve kemâl sıfatlarını yansıttığına dikkat çekilmiştir. Allah'ın isimlerine ta'zîmle (saygıyla) yaklaşmanın müminler için vâcib olduğu, bu saygıyı göstermeyenlerin günahkâr olacağı ifade edilmiştir. Ayrıca, Allah'ın zâtıyla isimlerinin birbirinden ayrı olmadığı; O'nun ancak bu isimler aracılığıyla tanınabileceği ifade edilmiştir. Gaflete düşmemek ve daima ilahî huzurda olunduğunu hatırda tutmak adına, Allah'ın isimleri zikredilirken "Celle celâlühû" veya "Teâlâ şânühû" gibi ta'zîm ifadelerinin kullanılmasının gerekliliği özellikle vurgulanmıştır.

7. Fasıl: Faşl-ı Melāʾike-i Allāh Teʿālā

Meleklerin yaratılışı, mâhiyeti ve vazifeleri veciz ifadelerle tasvir edilmiştir. Göklerde ve yerde bulunan bu seçkin varlıkların, nûrdan yaratılmış, Hakk'ın saf ve itaatkâr kulları olduğu; günah ve isyandan uzak, yalnızca kulluk ve itaate adanmış varlıklar olarak yaratıldıkları dile getirilmiştir. Meleklerin, insan tabiatına mahsus olan uyku, yorgunluk, açlık gibi zafiyetlerden tamamen münezzeh kılındıkları, onların nûrânî varlıklarının ne ateşten etkilenip yandığı ne de soğuktan üşüdüğü vurgulanmıştır. Aynı zamanda, Allah'ın onlara özel olarak ihsan ettiği bir kudretle diledikleri sûrete girebildikleri belirtilmiş, özellikle vahyin elçisi Cebrâil, tabiat işlerinin idarecisi Mikâil, sûrun sesiyle kıyameti başlatacak olan İsrâfil ve canları teslim alan Azrâil'in, ilâhî huzura en yakın ve emin varlıklar oldukları ifade edilmiştir. Nihayet, şeytanın meleklerden ayrı bir mahiyetle, ateşten yaratıldığı ve insanın açık düşmanı olduğu vurgulanarak, kulların bu düşmanın vesveselerinden kaçınıp ancak meleklerin tertemiz ilhamına yönelerek kurtuluşa erişebileceği aktarılmıştır.

8. Fasıl: Faşl-ı Kütübiʾllāhi Teʿālā

Allah Teâlâ'nın peygamberlerine indirdiği kutsal kitap ve sahifeler anlatılmıştır. Hak kelâmının, peygamberlere gönderilen sahifeler ve dört büyük kitaptan oluştuğu; toplamda yüz sahifenin yanında, Tevrât, Zebûr, İncîl ve Kur'ân'da bütün ilâhî emirlerin ve şeriat hükümlerinin toplandığı dile getirmiştir. Bu çerçevede, ilk olarak Âdem peygambere on sahife, Şît peygambere elli sahife, İdris peygambere otuz sahife ve Halîlullah olan İbrahim peygambere de on sahifenin verildiği belirtilmiştir. Ardından, Tevrât'ın Mûsâ peygambere, Zebûr'un Dâvûd peygambere, İncîl'in ise Rûhullah lakaplı Îsâ peygambere indirildiği, son olarak ilâhî vahyin, Allah'ın Habîbi Hz. Muhammed'e yirmi üç yıl içinde peyderpey vahyedilen Kur'ân ile tamamlandığı ifade edilmiştir.

9. Fasıl: Faṣl-ı Resūlu'llāh Te'ālā

Peygamberlerin sıfatlarını ve sahip oldukları ayırt edici özellikleri ayrıntılı bir şekilde ele alınarak, onların insanlık için ideal örnekler olduğunu ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Allah'ın yeryüzüne birçok peygamber gönderdiği ve peygamberlerin ilâhî irade tarafından özel olarak seçilmiş kullar olduğu vurgulanmıştır. Peygamberlerin, sadakat (sıdk), günahtan korunmuşluk (ismet), üstün zekâ ve kavrayış (fetânet), güvenilirlik (emânet) ve vahiy hükümlerini eksiksiz iletme (tebliğ) gibi sıfatlarla donatıldığı; yalan söylemek (kizb), günah işlemek, ahmaklık (hamâkat), hakikati gizlemek (ketm) ve ihanet gibi kusurlardan bütünüyle münezzeh oldukları belirtilmiştir. Ayrıca bazılarının, peygamberlerden sehven küçük günahların sudûr etmesinin mümkün olduğunu söyledikleri; ancak onların kesinlikle şirk koşmadıkları ve günah işlemedikleri ifade edilmiştir.

10. Fasıl: Faṣl-ı Esmā-i Enbiyā' ve 'Adedihim

Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri zikredilen peygamberlerin sayısı, adları ve temel vasıfları ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. Kur'ân'da toplam yirmi sekiz peygamberin adının geçtiğini belirtilerek bunlar sırasıyla zikredilmiştir. İlk peygamber olarak Âdem'den başlanıp, Şît, İdrîs, Nûh, İbrâhim, Elyesa', İlya, Şuayb, Hârûn, Mûsâ, İlyâs, Eyyûb, Dâvûd, Süleymân, Zekeriyyâ, Yahyâ ve Îsâ gibi nebîlerin isimleri sıralanmış; Hz. Mûsâ'nın "Kelimullah", Hz. Îsâ'nın ise "Rûhullah" sıfatlarıyla anıldığı vurgulanmıştır. Ayrıca peygamberlikleri tartışmalı olan Zülkarneyn, Üzeyir ve Lokman hakkında farklı görüşlerin mevcut olduğu, bazı alimlerin onları nebî, bazılarının ise velî olarak kabul ettiği belirtilmiştir. İnsanlığın atası Hz. Âdem'in İlk peygamber, Hz. Muhammed'in ise "Hâtemü'n-nebiyyîn" vasfıyla son peygamber olduğu; insanlara, cinlere ve bütün varlığa gönderildiği, Allah'ın en sevgili ve en faziletli kulu olarak tüm mahlûkat arasında üstün kılındığı ifade edilmiştir. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in ümmetinden kılınmış olmanın bir nimet olduğu vurgulanmış; bu sebeple onun sünnetine bağlı kalmak ve bu ilâhî lütfa daima şükretmek gerektiği, zira ümmetine şefaatçi kılındığı belirtilmiştir. Bu iki peygamber arasında daha pek çok peygamberin gönderildiği ve bunların sayılarını yalnızca Allah'ın bilebileceği, bütün peygamberlerin mucize sahibi olduğu ve velilerin kerametlerinin hak olduğu beyan edilmiştir. Bu çerçevede velîlerin en faziletlisinin Hz. Muhammed olduğu belirtilmiş, tüm sahâbenin velî olduğu, sahâbeye uyan kişilerin de velî kabul edildiği, bunun aksini iddia edenlerin ise "deli" olarak nitelendirildiği dile getirilmiştir. Böylelikle peygamberlerin ve onlara tâbi olan sahâbenin manevi konumu, Ehl-i sünnet itikadı doğrultusunda net ve kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur.

11. Fasıl: Faṣl-ı Ve'l-yevmi'l-āḫir

Kıyamet alametleri, ahiret halleri ve cennet-cehennem inancı ele alınmıştır. Kıyamet kopmadan önce bazı alametlerinin ortaya çıkacağı, bu çerçevede Hz. Îsâ'nın yeniden yeryüzüne ineceği, Mehdi'nin zuhur edeceği, küçük ve büyük kıyamet alâmetlerinin hak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca kabirde sorgu suâl ile azap ve mükafatın gerçek olduğu, insanların yeniden diriltilerek mahşer gününde toplanacağı ifade edilmiştir. O gün her insanın, dünya hayatında işlediği söz ve davranışlarından tek tek hesaba çekileceği ve amel defterlerinin ortaya konulacağı bildirilmiştir. Ardından cehennemin yedi kat olduğu belirtilerek, alt katlarda inkârcıların sonsuz ve tarif edilmez azaplara uğrayacağı, üst katın ise günahkâr müminlere ayrıldığı ve bunların imanları sebebiyle geçici süreyle orada kaldıktan sonra cennete girecekleri ifade edilmiştir. Sekiz cennetin varlığına işaret edilmiş, cennetin müminler için ebedî yurt olduğu ve oradaki nimetlerin sonsuzluğu dile getirilmiştir.

12. Fasıl: Faṣl-ı ve bi'l-ḳader ve temām-ı mü'men bihī

Kader ve kazanın hak olduğu ve bunlara inanmanın imanın tamamlayıcı unsurlarından sayıldığı dile getirilmiştir. Hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği, kulun ise kendi iradesiyle ihtiyar ettiği ve fiillerinden sorumlu olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra, insanın işlemiş olduğu şer fiillerin Allah'ın kazası kapsamında olduğunu; ancak şer ve kötülüklere Allah'ın rızasının olmadığını dile getirilmiştir. Ardından "iman edilen şeyler" anlamına gelen "Mü'men bihî" bahsinin tamamlandığı ve bunun "usûlü'd-dîn" olarak isimlendirildiği belirtilmiş ve din ile millet kavramlarının aynı anlamda kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca İslam dininin temel hükümlerini teşkil eden farz, sünnet, müstehap, mübah, haram, mekruh ve müfsid gibi sekiz hükmün şer'î bir düzen içerisinde insanlara açıklandığı belirtilerek, inanç esasları ve amellerin çerçevesi ortaya konmuştur.

13. Fasıl: Faṣl-ı Binā-yı İslām

Bu fasılda İslam'ın temel esasları ve iman kavramı ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in, İslâm dininin temel esaslarını kelime-i şehâdet (tevhid), namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerinden oluşan beş temel üzerine bina edildiğini bildirdiği; bu esaslardan zekât ve hac ibadetlerinin ise yalnızca malî imkâna sahip olanlara farz kılındığı ifade edilmiştir. Bunların, dinin zaruri esasları olduğu, bir müminin bu hükümleri bilmesi gerektiği, inkâr edenlerin ise kâfir sayılacağı belirtmiştir. Ayrıca, kelime-i tevhîdin mânâsının; "Allah'tan başka hiçbir ilâh bulunmadığına, kulluğun ve ibadetin yalnızca O'na mahsus olduğuna ve O'ndan gayrı tüm ilâhların bâtıl ve geçersiz olduğuna" inanmak olduğu ifade edilmiştir. Tevhid inancının, müminlere Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak nasip edildiği, böylesi yüce bir nimete mazhar olunmasının ise daima şükürle karşılanması gerektiği hatırlatılmıştır. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu, onun getirdiği hakikatlerin ebedî geçerliliğe sahip bulunduğu özellikle vurgulanmıştır. İslam'ın temel şartları olan namaz, oruç, zekât ve haccın akıl ve ergenlik şartlarına bağlı olarak kişilere farz olduğu, akıl sağlığı yerinde olmayan (mecnun) veya ergenliğe ulaşmamış (sabî) kimselerin bu yükümlülüklerden muaf tutulduğu açıklamıştır.

14. Fasıl: Faṣl-ı Küfr ü Şirk

Küfür ve şirk kavramları ile iman arasındaki ilişki ele alınmıştır. İmanın doğru anlaşılabilmesi için yalnızca imanın değil, aynı zamanda onu zedeleyen küfür ve şirk kavramlarının da bilinmesi gerektiği belirtilmiş, böylelikle dinî bilginin önemi vurgulanmıştır. Küfür ve şirk üzere yaşamanın büyük bir suç olduğu; bu hâl üzere ölen kimselerin tövbe etmeden öldükleri takdirde, Allah tarafından affedilmeyecekleri ve cehennemden çıkamayacakları hatırlatılmıştır. Bununla birlikte küfür ve şirkin toplumda yaygın olduğu, bu tehlikeden korunmanın yolunun sağlam ve doğru dinî bilgiler edinmekten geçtiği ve bu bilgileri öğrenmenin her mümine farz olduğu özellikle belirtilmiştir.

15. Fasıl: Faṣl-ı Emr-i Ṭahāret

Tahâretin İslam dini içerisindeki önemi, kapsamı ve türleri ele alınarak temizliğin maddi ve manevi boyutları açıkça ortaya konmuştur. Tahâret, sadece bedensel bir arınma değil, aynı zamanda kalbin iman ile temizlenmesini içeren manevi bir boyuta da sahip olduğu belirtilmiştir. Kalbin temizliğinin, öncelikle doğru bir inanca (akâid) sahip olmayı ve güzel ahlâk sahibi olmayı gerektirdiği, kalpteki hakiki imanın ancak bu manevi tahâretle mümkün olduğu vurgulanmıştır. Bedensel temizliğin ise idrar, büyük abdest, kan, irin, meni, hayız ve nifas (lohusalık) gibi bedenden çıkan maddelerden temizlenmeyi kapsadığı ve ibadetlerin sıhhati için farz kılındığı; kişinin kendi bedenini, giysilerini ve içinde bulunduğu mekânı temiz tutmasının dinî bir gereklilik olduğu ifade edilmiştir.

Maddî ve manevî temizliğin birbirini tamamladığı belirtilerek, hakiki tahâretin ancak bu iki yönün bir arada gerçekleşmesiyle mümkün olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca temizliğe ilişkin hükümleri doğru anlayıp uygulayabilmek için şer'î hükümler ve mezhepler hakkında bilgi sahibi olmanın gerekliliği vurgulanmış, böylece bilinçli bir iman ve doğru amel için ilmihâl bilgilerini öğrenmenin zorunluluğu ortaya konmuştur.

16. Fasıl: Faṣl-ı Ferā'iż-i Ġusül

Gusül abdestinin farzları, önce ağza alınan su ile ağzın iyice çalkalanması, ardından buruna su çekilerek iyice temizlenmesi ve son olarak da vücudun tamamının hiçbir kuru yer kalmayacak şekilde özenle yıkanması olarak tarif edilmiştir.

17. Fasıl: Faṣl-ı Ferā'iż-i Vużū

Abdestin farzları, öncelikle yüzün tamamen yıkanması, ardından ellerin dirseklerle birlikte yıkanması, başın mesh edilmesi ve ayakların topuklarla birlikte yıkanması şeklinde tarif edilmiş ve Allah'ın böyle buyurduğu ifade edilmiştir.

18. Fasıl: Faṣl-ı Ferā'iż-i Teyemmüm

Teyemmümün farzlarına yer verilen bu bölümde, suyun bulunmadığı ya da kullanılamayacak bir durumda olduğu durumlarda abdest veya gusül yerine teyemmüm etmenin dinî bir zaruret olduğu belirtilmiştir. Bu uygulamanın Allah tarafından sadece Müslümanlara verilmiş bir ruhsat olduğu vurgulanmıştır. Son olarak, teyemmümün üç farzı bulunduğu belirtilmiş; bunların ilkinin niyet etmek, ikincisinin ellerin temiz toprak üzerine vurulmasından sonra yüzün mesh edilmesi, üçüncüsünün ise aynı şekilde kolların mesh edilmesi olduğu ifade edilmiştir.

19. Fasıl: Faṣl-ı Ferā'iż-i Ṣalāt

Namazın geçerli olması için gerekli olan şartlar ve rükünler, İslâm fıkhı çerçevesinde açık ve sistematik bir biçimde ortaya konmuştur. Bu bağlamda öncelikle bedenin, elbisenin ve namaz kılınan yerin temizliği (tahâret), abdest almak, avret mahallerini örtmek (setr-i avret), kıbleye yönelmek (istikbâl-i kıble), namaz vaktinin girmesi, namaza niyet etmek ve başlangıç tekbirini (iftitah tekbiri) almak gibi namazın dışına ait yedi temel şart zikredilmiştir. Ardından, namazın içindeki şartlar olan rükünlerin ise iftitah tekbiriyle başlayarak sırasıyla kıyam (ayakta durmak), kıraat (Kur'an okumak), rükû (eğilmek), secde (yere kapanmak) ve ka'de-i ahire (son oturuş) olduğu belirtilmiştir. Son olarak bu şart ve rükünlerin tümünün farz olduğu, dolayısıyla bunlardan herhangi birinin eksik bırakılması hâlinde namazın geçerli olmayacağı vurgulanmıştır.

20. Fasıl: Faṣl-ı Ferā'iż ve Şerā'iṭ-i Ṣavm

Oruç ibadetinin geçerli olması için gerekli olan şartlar ve orucu bozan hususlar açık ve sistematik biçimde ele alınmıştır. Müslüman olmak, akıl sahibi olmak, bulûğa ermek, oruca niyet etmek ve oruç süresi boyunca yeme, içme ve şehvetten uzak durmak gibi şartların, oruç ibadetinin geçerliliği için gerekli olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca kadınların hayız ve nifas (lohusalık) hâlinden temizlenmiş olmaları, kişinin sağlıklı bulunması ve yolculuk hâlinde olmaması gerektiği belirtilerek, bu şartları taşımayanların Ramazan ayında oruç tutamayacakları, ancak mazeretleri sona erdiğinde tutamadıkları günleri kaza etmelerinin farz olduğu dile getirilmiştir.

21. Fasıl: Faṣl-ı Şerā'iṭ-i Zekāt

Zekât ibadetinin farz olma şartları ile zekâtın kimlere verilmesi gerektiği ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Buna göre zekâtın farz olması için kişinin Müslüman olması, bulûğa ermiş ve hür olması, ayrıca sahip olduğu malın nisap miktarına ulaşması ve üzerinden bir yıl geçmiş olması gerektiği ifade edilmiştir. Zekâtın ihtiyaç sahibi Müslümanların hakkı olduğu belirtilirken, kişinin zekâtını kendi anne-babası, dedesi ve

ninesi gibi üst soyuna; çocukları ve torunları gibi alt soyuna; ayrıca Peygamber soyundan gelen Sadât'a vermesinin uygun olmadığı belirtilmiştir.

22. Fasıl: Faṣl-ı Şerāʾit ve Ferāʾiż-i Ḥac

Hac ibadetinin geçerli olması için gerekli şartlar ve haccın temel farzları açık bir dille ortaya konmuştur. Buna göre hac, kişinin ömründe yalnızca bir defa yapması farz olan, ancak yerine getirilebilmesi için maddi güç, sağlık ve yol güvenliği gibi bazı şartların sağlanmasını gerektiren bir ibadettir. Haccın geçerli olabilmesi için üç temel farzın yerine getirilmesi gerektiği belirtilmiş; bunlar, hacca niyet edilmesi (ihrama girilmesi), Arafat'ta belirlenen vakitte vakfe yapılması ve Beytullah'ın (Kâbe'nin) tavaf edilmesi olarak ifade edilmiştir.

23. Fasıl: Faṣl-ı Kesb-i Ḥelāl

Helal rızık elde etmenin ve meşru kazanç sağlamanın dinî ve toplumsal önemine değinilmiştir. İnsanın geçimini temin etmesi, ailesinin ihtiyaçlarını karşılaması ve dinî vecibelerini eksiksiz yerine getirebilmesi için helal kazanç elde etmesinin farz olduğu belirtilmiş ve şer'î açıdan meşru kabul edilen kazanç yolları beş maddede toplanmıştır. Bunlar ziraat (tarım), sanat (zanaatkârlık ve el emeğiyle yapılan işler), ticaret (alım-satım faaliyetleri), ücret karşılığı yapılan çalışmalar ve savaş ganimetleri olarak belirtilmiştir. Bu yöntemlerin dışındaki kazanç yollarının ise velîler ve âlimler tarafından hoş karşılanmadığı ve dinen tasvip edilmediği vurgulanarak, müminler helal yollardan rızık kazanmaya teşvik edilmiştir.

24. Fasıl: Faṣl-ı Tecdīd-i Īmān

Bu fasılda müellif, günahlardan tövbe etmenin önemini ve imanı yenilemenin (tecdîd-i îmân) gerekliliğini edebî ve uygulamalı bir üslupla dile getirmiştir. Müellif, insanın hayatında karşılaşacağı günahlar karşısında, içten bir pişmanlık duyarak Allah'a tövbe etmesinin, böylece imanını yenilemesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Tecdid-i imanın, Peygamber Efendimiz'in getirdiği bütün hükümleri samimiyetle tasdik etmek, helâl kılınan şeyleri benimseyip haram olanlardan ise uzak durmak anlamına geldiğini özellikle vurgulayarak, bunun müminler açısından hayati bir önem taşıdığını belirtmiştir. Nihayetinde kişinin imanını sürekli olarak Allah'a emanet etmesinin ve O'nun himayesine sığınmasının gerekliliğine dikkat çekerek, imanın ancak Allah'ın korumasıyla muhafaza edilebileceğini ve bu şekilde yenilenmiş bir imanla huzura kavuşulacağını ifade etmiştir.

25. Fasıl: Faṣl-ı Tecdīd-i Nikāḥ

Bu fasılda müellif, kendi yaşadığı şüpheyi dile getirerek nikâhını yenilemiştir. Eşinin hâlâ kendi nikâhında olduğunu, ancak bu konuda içinde pek çok şüphenin bulunduğunu ifade eden müellif, bu belirsizliği ortadan kaldırmak üzere vekilini tayin ettiğini ve nikâhını yenilediğini duyurarak Müslümanları da şahit tutmuştur. Böylece, dinî hükümlere uygun bir şekilde nikâhın yenilenmesi (tecdîd-i nikâh) gerektiğini hem kendi şahsî tecrübesinden hareketle açıklamış hem de toplum huzurunda gerçekleştirilen nikâh tazeleme işleminin önemini vurgulamıştır.

26. Fasıl: Faṣl-ı Ḫātime-i Kitāb ve Duʿā-yı Nāẓım

Hâtime (sonuç) ve dua faslında, müellif eserin içeriğinin ilmihâl bilgilerini özetleyen bir mahiyette olduğunu ve okuyucunun daha detaylı bilgiler edinmek için çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Eserin korunması, müminler arasında yayılması ve okuyanların ahirette Resûlullah'ın havzında toplanmaları için dua etmiş ve eseri yazan, düzelten ve yayılmasına katkı sağlayanlardan Allah'ın razı olmasını ve onlara büyük bir ecrin ihsan edilmesini dilemiştir. Bu faslı Peygamber Efendimiz'e, onun âline ve ashâbına

salât ve selâm getirerek tamamlayan müellif, eseri hayırla ananların dünya ve âhirette huzur ve emniyet içinde olmalarını temenni etmiştir.

27. Bu Manẓūme Cevāhir-i Fıḳh'ıñ āḫirine ḳarīb müctehidler beyānınıñ mefhūmıdur ki dīn-i mübīn ke'ennehū bir ekmege temṯīl Türkī naẓm olunmuşdur

Müellif, Hanefî mezhebinin ilim silsilesi ile müctehidlerin fıkhî mirasın teşekkülü sürecindeki rolünü alegorik bir üslupla aktaran Arapça bir rivayeti, manzum olarak Türkçeye çevirmiştir. Sözkonusu rivayette din ilmi bir ekmeğe benzetilmekte; ilmin nesilden nesile aktarımı ise sırasıyla tohum ekme, sulama, biçme, harmanlama, öğütme, yoğurma ve pişirme aşamalarıyla temsil edilmektedir. Müellif, bu süreci manzum bir anlatımla ele alarak, fıkıh ilminin Hz. Peygamber'den itibaren nasıl geliştiğini ve Hanefî mezhebinin temelini oluşturan âlimler eliyle nasıl şekillendiğini açıklamıştır.

Fasıl başlığında ilgili rivayetin *Cevāhir-i Fıḳh* adlı eserin son kısımlarında yer alan, müctehidlerin beyanı bahsinde geçtiği belirtilmiştir. *Cevāhir-i Fıḳh*, Hanefi mezhebine ait fıkhî hükümleri ele alan bir eserdir. Tam adı *el-Cevâhir min Fıkhi'l-Hanefiyye*'dir. Eserin müellifi, 8./14. yüzyılda yaşamış olan Tâhir bin Şeyhi'l-İslâm Kâsım bin Ahmed el-Hârezmî el-Ensârî'dir.[7] İlgili rivayet eserde şu şekilde geçmektedir:

العلمُ زَرَعَهُ عبدُ الله بنُ مسعودٍ، وسقاهُ عَلقَمَةُ، وحصدَهُ إبراهيمُ النخعيُّ، وداسَهُ حمّادُ، وطحَنَهُ أبو حنيفةَ، وعجَنَهُ أبو يوسفَ، وخبزَهُ مُحمَّدُ بنُ الحسنِ الشيبانيُّ، والناسُ يأكلونَ من خُبزِهِ[8]

Manzûmenin girişinde, müellif hocasının kendisine "din ekmeği" verdiğini, bu nimetin büyük bir değer taşıdığını ve zihninde silinmez bir tat bıraktığını ifade etmiştir. Ardından, bu "ekmeğin/ilmin" sekiz büyük şahsiyet aracılığıyla nesilden nesile aktarıldığını belirtmiştir. Bu süreçte Fahr-i Âlem (Hz. Peygamber) ilim tohumunu bırakmış, Abdullah b. Mesud onu ekmiş, Alkame sulamış, İbrahim en-Nehâî biçmiş, Hammâd harmanlamış, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe buğdayı una çevirmiş, Ebû Yûsuf hamurunu yoğurmuş ve son olarak İmam Muhammed pişirerek ilmî mirası tamamlamıştır. Böylece Hanefi mezhebinin ilim silsilesi, tıpkı bir ekmeğin hazırlanış süreci gibi aşamalı bir biçimde ortaya konmuştur.

Müellif, bu sürecin sonunda ortaya çıkan ilmin Ehl-i sünnet tarafından benimsendiğini ve muhafaza edildiğini, ancak batıl fırkaların (Fırak-ı Dâlle) bu ilmi reddederek hakikatten uzaklaştığını vurgulamıştır. Burada, Hanefi mezhebinin sağlam bir ilmî geleneğe dayandığı ve fıkhî mirasının sahih bir çizgide ilerlediği anlatılmıştır. Müellif ayrıca, bu ekmekten yiyenlerin iman lezzetini tadacaklarını, cennet nimetlerinden faydalanacaklarını ve ru'yetullah ile şereflenceklerini belirtmiştir. Böylelikle, sahih bir inanca sahip olmak ve doğru yolda ilerlemek için Hanefi mezhebine tabi olmanın önemine işaret etmiştir.

Manzûmenin sonunda müellif, bu şiiri Allah rızası için yazdığını, niyazının son nefesini imanla vermek olduğunu ve bu eseriyle Allah'ın rahmet ve affına mazhar olmayı umduğunu dile getirmiştir. Ayrıca, cennette Kevser suyundan içmeyi, Firdevs

[7] "Cevâhirü'l-fıkh, Tâhir b. İslâm b. Kasım b. Ahmed el-Ensârî el-Harezmî(ö. 771/1369)'ye ait bir eserdir. İsbât-ı vâcib, tevhid, tahâret, namaz, müridin âdabı gibi konuları ihtiva eden on babdan müteşekkildir." Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1941), 1/615.

[8] "İlim tohumunu Abdullah b. Mesud ekmiş, Alkame onu sulamış, İbrahim en-Nehâî onu biçmiş, Hammâd harmanlamış, Ebû Hanîfe öğütmüş, Ebû Yûsuf hamurunu yoğurmuş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise onu ekmek olarak pişirmiştir; insanlar da hâlâ onun ekmeğini yemektedirler." el-Cevâhir fî fıkhi'l-Hanefiyye (Ma'a muhtasar fi'l-akîde ve's-sulûk), Tâhir bin Şeyhi'l-İslâm Kâsım bin Ahmed el-Hârezmî el-Ensârî, ta'lik yazan: Dr. Muhammed Eymen bin eş-Şeyh Ahmed el-Cemâl el-Hanefî, yayın evi: Dâru's-semân, İstanbul, 2019, s. 603.

cennetlerini görmeyi ve üstadını orada bulmayı arzuladığını ifade etmiştir. Bu yönüyle, manzûme sadece Hanefi mezhebinin ilim silsilesini anlatmakla kalmamakta, aynı zamanda müellifin bu mezhebe olan bağlılığını, dinî hassasiyetini ve uhrevî beklentilerini de yansıtmaktadır.

Sonuç olarak, bu fasılda Hanefi mezhebinin fıkhî ilminin Hz. Peygamber'den itibaren nasıl geliştiği, büyük âlimlerin bu sürece nasıl katkı sağladıkları ve Ehl-i sünnet'in bu ilmi nasıl muhafaza ettiği alegorik bir dille anlatılmıştır.

5. Şekil ve Tür Özellikleri

Nazım şekli ve yapısal özellikleri bakımından değerlendirildiğinde eserin 8'li hece ölçüsüyle yazıldığı ve nazım biriminin dörtlüklerden oluştuğu tespit edilmiştir. Kafiye düzeni ise xaxa bbba ccca ddda... şeklinde olup, bu yapı koşma nazım şekliyle uyumlu bir kafiye örgüsü sergilemektedir. Dolayısıyla eser, şekil bakımından halk edebiyatı geleneğine uygun bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca ilmihâl niteliğinde olan bu eser, dini ve öğretici bir içeriğe sahip olması açısından ilahi nazım türüne uygunluk göstermektedir. Buna istinaden koşma nazım şekliyle yazılmış bu eserin, tematik olarak ilahi türüyle örtüştüğünü söylemek mümkündür.

6. Neşirde İzlenen Yöntem

Nüshanın iç yapısı ve istinsah özellikleri üzerine yapılan incelemeler sonucunda ulaşılan tespitler ile bu doğrultuda neşirde takip edilen yöntemler aşağıda sıralanmıştır.

- Derkenarlarda çoğunlukla "ط/tı", "ن/nûn", "ج/cîm" gibi nüsha remizlerine benzer harflerin altına, ilgili mısradaki ibarenin alternatif bir biçimi yazılmış ve "nüsha" (نسخة) ibâresiyle minhuvât kayıtları düşülmüştür. Bazı durumlarda ise herhangi bir remiz veya (نسخة) ibâresi olmaksızın, doğrudan alternatif ifadeler veya konuyla alakalı kısa açıklamalar yazılmıştır. Ancak müstensih, söz konusu kayıtların manzûme içerisinde hangi mısralara tekabül ettiğini gösterecek herhangi bir işaret sistemi kullanmamıştır. Bu gibi durumlarda, metnin anlam bütünlüğü, ahenk unsurları ve hece sayısı gibi ölçütler dikkate alınarak minhuvât kayıtlarının muhtemel konumları tespit edilmeye çalışılmış ve ilgili yerlere dipnotlar eklenmiştir. Buna karşın, konumu kesin olarak belirlenemeyen bazı kayıtlar ise "Yeri tespit edilemeyen derkenar notu" ifadesiyle varak sonlarında dipnot şeklinde gösterilmiştir.
- Bazı manzumelerde görülen mısra eksikliklerinin, derkenarlarda yer alan minhuvât kayıtları yoluyla farklı bir nüshadan ikmal edildiği görülmüştür. Metin bütünlüğünü sağlamak amacıyla bu tür tamamlamalar doğrudan manzumeye dâhil edilmiş, minhuvât kaydı oldukları ise dipnotta belirtilmiştir.
- Farsça izafet yapısında kullanılan kesre, istisnaları olmakla birlikte nüshada çoğunlukla damme ile gösterilmiştir.

Örnek: emīn-**ü** dīnuʾllāh, muʿīn-**ü** şerʿuʾllāh, ʿilm-**ü** ḥāl, ism-**ü** celāl, aṣḥāb-**u** Resūl'den, evṣāf-**u** ẕātuʾllāh, Ketm-**ü** ḥüküm, Ḳurʾān-**u** ḥabluʾllāh, dīn-**ü** İslām. ḫallāḳ-u celīle, ṭavāf-u Beytuʾllah, Yūsuf-u ʿAczī, setr-ü ʿavret, Faṣl-ı Muḳaddime, Faṣl-u Īmān, Ṣıfāt-ı bā-kemāl, Faṣl-ı Kütübuʾllāh, Ḳaṣd-ı kebīre, kerāmāt-ı velī, żarūrāt-ı dīnden.

Bu konuya değinen akademik çalışmalarda, tarihî Türkçe metinlerdeki Farsça izafet kesrelerinde gözlemlenen bu tür yuvarlaklaşma eğilimi, dönem Türkçesinin dudak uyumuyla ilişkili doğal fonetik gelişimin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Türk dili tarihî metinlerinin ses ve ağız özelliklerini doğru yansıtması ve özellikle ses bilgisi araştırmalarında bu metinlerin daha işlevsel kullanılmasına imkân tanıması açısından, çeviri yazı aktarımlarında hareke sistemine bağlı kalınması dil

çalışmaları bakımından tavsiye edilmiştir.[9] Ancak her ne kadar nüshada yer alan Farsça izafet yapılarının fonetik özellikleri dikkat çekici bazı unsurlar barındırsa da, istinsah tarihinin bilinmemesi nedeniyle bu malzemenin, Türk dilinin gelişim evreleri ile ses ve ağız özelliklerini takip etme noktasında dilbilimsel çalışmalara doğrudan bir katkı sunması mümkün görünmemektedir. Ayrıca izafetlerdeki tercihin, müstensihin konuya yeterince vâkıf olmamasından mı kaynaklandığı, yoksa bilinçli bir uygulamanın tezahürü mü olduğu hususu da açıklığa kavuşturulamamaktadır. Zira müstensihin aynı kelime örneklerinde dahi kesre ve damme kullanımı arasında tutarsızlıklar mevcuttur. Tüm bu belirsizliklerin yanı sıra, çalışmamızın Türk İslâm Edebiyatı sahasında gerçekleştirilmiş olması da göz önünde bulundurulduğunda, metinde üslup birliğini sağlamak amacıyla Farsça izafet yapılarının, mutat olduğu üzere kesreyle gösterilmek suretiyle çeviri yazıya aktarılması uygun görülmüştür.

- Sesli harflerden sonra gelen ve "u" ve "ü" olarak okunan atıf vavları, metinde çoğunlukla "vav" harfiyle değil, damme işaretiyle gösterilmiştir. Damme ile gösterilen bu atıf vavları çeviri yazıda kelimeden ayrılarak yazılmıştır.

Örnek: Bu iʿtiḳādü meẕhebden / Bu iʿtiḳād ü meẕhebden, İdi ol ḳādirü ḳayyūm / İdi ol ḳādir ü ḳayyūm, Şāhü gedā ʿibāduʾllah / Şāh ü gedā ʿibāduʾllah, Hem bir adı dīnü millet / Hem bir adı dīn ü millet, Farżü vācib ile sünnet / Farż ü vācib ile sünnet.

- Atıf harflerinin tamamen ihmal edildiği yerler tespit edilmiştir. Hece sayısında eksikliğe yol açan bu durum, ilgili yerlere köşeli parantez içinde eklenen atıf harfleriyle tashih edilmiştir.

Örnek: Ḥurūf [u] lafẓ, memāt [ü] cehil, Cebr [ü] taʿṭīl [ü] ʿacizden, İns [ü] cinn [ü] kāʾinātıñ.

- Nüshada ḫā (خ) ve ḥā (ح) harflerinin sıkça birbiriyle karıştırıldığı tespit edilmiştir. Bu tür yazım hataları herhangi bir notlandırma yapılmaksızın tashih edilmiştir.

- Eser, hece ölçüsüyle kaleme alınmış olmakla birlikte, bazı mısralarda ölçüye uymayan hece eksiklikleri veya fazlalıkları tespit edilmiştir. Bu tür durumlarda, anlam bütünlüğü ile birlikte kafiye ve redif gibi ahenk unsurları ve ses benzerlikleri dikkate alınarak metin tamiri yoluna gidilmiştir. Yapılan eklemeler köşeli paranteze alınmış, çıkarmalar ise dipnotla gösterilmiştir.

Sonuç

Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Bölümü'nde "İlm-i Hâl" şeklinde genel bir başlık altında kayıtlı olan nüshanın "Yûsuf" isimli ve "Aczî" mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan *Manzûme-i İsm-i Celâl* adlı eser olduğu tespit edilmiştir.

Mevcut kaynaklarda eserin müellifi ve telif tarihine dair açık ve doğrudan bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak metnin tematik yapısı ve içerdiği bazı göndermeler, müellif hakkında anlamlı ipuçları sunmuştur. Özellikle Ehl-i sünnet itikadına bağlılığın ve Hanefî mezhebine tâbi olmanın önemine yapılan yoğun vurgular dikkat çekicidir. Eserin sonunda yer alan ve klasik Hanefî fıkıh metinlerinden *Cevâhirü'l-Fıkh*'ta geçen, fıkıh ilminin Hz. Peygamber'den itibaren sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar eliyle nasıl sistematik bir yapı kazandığını anlatan rivayete yapılan gönderme de bu bağlamda önemlidir. Müellifin, söz konusu rivayette "din ekmeği" olarak sembolize edilen fıkıh ilmini hocasından aldığına dair ifadeleri, onun klasik medrese geleneği içerisinde yetiştiğini ve fıkıh ilmini söz konusu silsile dâhilinde tevarüs ettiğini göstermektedir.

[9] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Mustafa Karaca, "Tarihî Türkçe Metinlerde Farsça İzafet ve Atıf Tamlamalarında Görülen Dudak Uyumu ve Çeviri Yazı Üzerine Birkaç Öneri", *Türkiyat Mecmuası / Journal of Turkology* 2/31 (2021), 1-16.

Ayrıca bu durum, müellifin yalnızca ilmî birikimini aktarmakla kalmayıp, Ehl-i sünnet itikadının ve Hanefî mezhebine bağlılığın halk nezdinde yerleşmesi ve yaygınlaşması için tebliğci bir misyon üstlendiğini de ortaya koymaktadır.

Eser, hece vezniyle ve dörtlük nazım birimiyle kaleme alınmış olup, biçimsel açıdan halk edebiyatının koşma formuyla örtüşmektedir. Didaktik ve dinî muhtevasıyla ilâhî türüyle de tematik uyumluluk arz eden metin, açık, sade ve ezberlenebilir bir dille yazılmıştır. Bu yönüyle eser, hem öğretici niteliği hem de halkın anlayabileceği sade bir anlatımı bir arada barındırmaktadır. Bu bağlamda şiir, sözün etkisini artıran ritmik yapısı, kolay ezberlenebilirliği ve duyguyu harekete geçiren estetik boyutuyla, dinî bilgilerin hem bireysel belleğe kazınmasında hem de toplumsal düzeyde aktarımında işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır.

Manzûm ilmihâllerin genel olarak aruz vezniyle yazıldığı[10] dikkate alındığında, *Manzûme-i İsm-i Celâl*'in hece ölçüsüyle kaleme alınmış olması, onu geleneksel kalıpların dışında konumlanan sıra dışı bir örnek hâline getirmektedir. Bu tercihten hareketle, müellifin, aruz vezinlerine aşina olmayan geniş halk kesimlerinin metni daha kolay okuyup anlayabilmesi amacıyla bu yöntemi bilinçli olarak tercih ettiğini söylemek mümkündür.

Ehl-i sünnet itikadına ve Hanefî mezhebine yönelik yoğun vurgular, eserin yalnızca temel inanç ve ibadet esaslarına dair didaktik içeriğiyle değil, mezhebî yönelimiyle de öne çıktığını açıkça göstermektedir. Eser, bu yönüyle yalnızca bireysel dindarlığın inşasında değil, aynı zamanda mezhep temelli kolektif bir kimliğin oluşumunda da etkili bir rol üstlenmiştir. Hanefî fıkhına dair temel hükümleri öğretmenin ötesine geçen metin, Ehl-i sünnet inancı doğrultusunda bir aidiyet bilinci oluşturmayı ve bu bilinci nesiller boyu pekiştirmeyi amaçlamış; böylece ilmihâl bilgilerini yalnızca ferdî değil, aynı zamanda toplumsal bir kimliğin inşasına katkı sunacak şekilde aktarmıştır.

Sonuç olarak *Manzûme-i İsm-i Celâl*, Türk-İslam edebiyatında halkı dinî açıdan irşat etmeye ve bilinçlendirmeye matuf manzûm ilmihâl türünün dikkat çekici bir örneğini teşkil etmektedir. Eserin didaktik misyonu, mezhebî aidiyet vurgusu ve şiir diliyle oluşturduğu anlatım bütünlüğü, ilmihâl geleneği ve halk edebiyatı kesişiminde özgün bir konumda yer almasını sağlamaktadır.

[10] Erdal Seyis, *Türk-İslâm Edebiyatında Manzûm İlmihâllerve Manzûme-i Cecelî İbrâhîm Efendi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 9-35.

Çeviri Metin:

[1ᵇ]

ʿİlm-i Ḥāl Faṣl-ı Muḳaddime-i Manẓūme-i İsm-i Celāl

Bismiʾllāhiʾr-rraḥmāniʾr-raḥīm[11]

Ḥamd ol Ḫallāḳ-ı Celīle
Ki kendin bildürdi Allāh
Nice biñ kez şükür hele
Bize lüṭf eyledi Allāh

Hem ṣalātü ol ḥabībe
Muḥammed ṣāḥibüʾd-dīne
Biʾt-tabiʿ āl ü ṣaḥbine
Anlar emīn-i dīnuʾllāh[12]

Daḫı cümle tābiʿīne
Ehl-i sünnet müʾminīne
Evvelīn ve āḫirīne
Anlar muʿīn-i şerʿuʾllāh

Baʿde ḳullarına evvel
Ḫüdā ne farż eyledi bil

[2ᵃ]

Nārıñı ger nisā vü ricāl
Ḳor ḳılur ʿafv itmez Allāh

Ḫoşça manẓūmdur bu icmāl
Ḥıfẓıña al ḳo ḳīl ü ḳāl
Ne müşgildür cehl ü ihmāl
Cümlemizü uyar Allah

Bāliġe lāzım budur ḥāl
Ezberleye cümle ricāl
Daḫı nisā vü her eṭfāl
Tevfīḳin eyleye Allāh

Bunun ismüdür ʿilm-i ḥāl
Manẓūme-i ism-i celāl
Ḥalāvetde bir gömeç bāl
Lezzetin bildüre Allāh

Faṣl-ı Īmān-ı icmāl

Eyā insān budur icmāl
Īmānda eyleme ihmāl
Bu īmānla ola bir ḳul
Cennete ḳor anı Allāh

Bu kevnüñ ḫālıḳı vardur
Bu mülkiñ māliki birdür
ʿĀlemiñ maʿbūdu oldur
Ki anıñ adıdur Allāh

Ol Ḫüdā rabbimdür ḥaḳḳā
Şekke maḥal yoḳdur aṣlā

[2ᵇ]

Daḫı peyġamberim ṣıdḳā
Muḥammed'dür Resūluʾllāh[13]

Her ne kim Bārī'den geldi
Cümle ol Resūl getürdi
Ṣıdḳ ile ḳalbim inandı
Cümleye āmentü biʾllāh

İlāhī lüṭfuñı bildim
Kendümi ḥaḳ yolda buldum[14]
Ki İslām dīnüdür dīnim
Kitābımdur kelāmuʾllāh

Ādem zürriyyetindenem
Muḥammed milletindenem
ʿİbādet itmeye ḳıblem
Olur her yerde Beytuʾllāh

Faṣl-ı İcmāl-i Ehl-i sünnet

ʿAmelde Ebū Ḫanīfe ol
Meẕhebim iʿtiḳādım bil
Olupdur Ehl-i sünnet veʾl
Cemāʿat meẕhebim vaʾllāh

Ḥaḳ iʿtiḳād Sünnī yolı
Ġayrı cümle bāṭıl belī
Benim ve aṣḥābım yolı
Budur didi Resūluʾllullāh

Sünnīlik hem budur icmāl
Sevmek cümle aṣḥāb u āl

[3ᵃ]

Meẕhebe ittibāʿ her hāl[15]
Bundadur bil rıẓāʾullāh

Ḥaḳ ḫalīfe baʿde Resūl

---

[11] **Minhu:** (ن) Ḳaç faṣıl ve her faṣıl ḳaç beyit olduġı faṣıñ evvel ve āḫirinde raḳam ile işāret olunmışdur.

[12] **Minhu**: (ط) şāhid -i dīnuʾllāh - nüsḫa

[13] **Minhu:** Ṣallaʾllāhu ʿaleyhi ve sellem.

[14] **Minhu:** (ط) Tevfīḳiñle yolı buldum

[15] Nüshada "her ḥālde" şeklinde imlâ edilmiş ancak; bu şekliyle hece ölçüsüne uymadığından "her ḫāl" biçiminde okunması gerektiği kanaatine varılmıştır.

Ebū Bekir ʿÖmer'dir ol
Ṣoñra ʿOṯmān ʿAlī'dir bil
Ḫalīfe-i Resūluˀllāh

Ḥaḳ rāżı ola bulardan
Āl ü aṣḥāb-ı Resūl'den[16]
Bu iʿtiḳād ü meẕhebden
Bizi çevirmeye Allāh

Faṣl-ı Müˀmen-bihden Tevḥīd-i Bārī Teʿālā
Tevḥīd nedür bilmek gerek
Maʿrifet ḳazanmaḳ gerek
Çoḳ saʿy ile ʿilim gerek
Cehlile bilinmez Allāh

Ḫüdā vardur inandım ben
Münezzeh öñ ve āḫirden
Degil varlıġı ġayrıdan
Budur aḳvāl-i vaṣfuˀllāh

Bu söze delīlim āyāt
Ulu eflāk u[17] kāˀināt
ʿĀḳile bu kāfī evet
Buların ḫālıḳı Allāh[18]

Degildir kimseler ḳādir
Ḳıla iẕhār böyle āṣār
[3b]
Yoḳ böyle ṣunʿunda māhir
Nitekim ol ḳādir Allāh[19]

Bu ʿālemler yoġiken var
İdi ol ḳayyūm u ḳādir[20]
Kimseye muḥtāc degildir
Muḥtācdır cümle ġayruˀllāh[21]

Ḫüdā'nın naẕīri yoḳdur
Şerīki vezīri yoḳdur

Bunda yāve söyler çoḳdur
Muʿīnden berīdür Allāh

Anı kimse ṭoġurmadı
Hem andan kimse ṭoġmadı
Aḥaddur küffi olmadı
İḫlāṣ'da ẕikr itdi Allāh

Tebeddül ve teġayyürden
Daḫı sūret-i eşkālden
Hem elvānü ve aʿẓādan
Berīdür cümleden Allāh

Ne gökler vü ne yerlerde
Ne ṣaġ u ṣol ve öñ ardda
Berīdür şeş cihetden[22] de
Ki yoḳdur hīç mekānuˀllāh

Bu ʿālemiñ ġayrı yoḳ ḥaḳ
Eyleme maḥlūḳa ilḥāḳ
Hem oldur müˀeṣṣir ancaḳ
Her eşyāda ḥakīmuˀllāh

Ḥulūl ü ittiḥād[23] bāṭıl
De-gil vücūdu muṭlaḳ bil
[4a]
Müberrādır bulardan ol
Budur evṣāf-ı ẕātuˀllāh

Aña ʿāḳıl maḥlūḳ irmez
Kimseniñ fehmine ṣıġmaz
Künhüni kimseler bilmez
Hemān kendi bilür Allāh

Faṣl-ı Ṣıfāt-ı Allāhu Teʿālā
Ṣıfāt-ı bā-kemāl ilen
Ḫüdānı muttaṣıf bil sen
Zīrā noḳṣān ṣıfatlardan

---

[16] **Minhu**: (ط) Rıḍvānuˀllāhi Teʿālā ʿaleyhim ecmaʿīn.

[17] Nüshada "eflāke" şeklinde imlâ edilmiştir; ancak bağlam dikkate alındığında burada bir atıf vav'ının yer alması gerektiği kanaatine varılmış ve kelime "eflâk ü" şeklinde okunmuştur.

[18] **Minhu**: (ط) Ulu Allāh - nüsḫa

[19] **Minhu**: (ط) Ulu Allāh. [Bu kayıt, nüshada bir önceki varakın derkenarında yer almaktadır.]

[20] Bu mısra, nüshada "İdi ol ḳādir ü ḳayyūm" şeklinde geçmektedir ancak kafiye düzenini sağlamak amacıyla kelime sıralaması "İdi ol ḳayyūm u ḳādir" şeklinde tashih edilmiş ve metne bu şekilde aktarılmıştır.

[21] Son iki mısra nüshada metin içerisinde yer almamakla birlikte, derkenarda "(ط) Kimseye muḥtāc degildir Muḥtācdır cümle ġayruˀllāh bir şeye - nüsḫa" şeklinde kayıt düşülmüştür. Bu kayda istinaden, metnin akışını ve anlam bütünlüğünü sağlamak amacıyla söz konusu mısralar doğrudan manzumeye dâhil edilmiştir.

[22] **Minhu**: (ط) Altı ṭaraf.

[23] Nüshada "ittiḥāda" şeklinde imlâ edilmiştir; ancak vezin gereği "ittiḥād" biçiminde okunması gerektiğinden metne bu şekilde aktarılmıştır.

Berīdür ẕüʾl-celālaʾllāh

Ṣübūtiyye ṣıfāt-i ẕāt
Ḥayāt ü ʿilm ve irādet
Daḫı tekvīn ile ḳudret
Baṣar ü semʿ kelāmuʾllāh

Ṣıfāt ẕātın ʿaynı dinmez
Daḫı ẕātdan da ayrılmaz
Bunlara hem ḥādiṯ dinmez
Ḳadīm ẕāt-ı ṣıfātuʾllāh

Ḫüdā ḥaydür miṯālsizce
Cümle ḥayya muḫālifce
Dem ü laḥm ü ekl ü şürble
Degildür bil ḥayātuʾllāh

ʿAlīm oldur ki ʿilmine
Aña insānıñ fehmine
[4b]
İḥāṭa eylemiş her ne
Cümle eşyāyı ʿilmuʾllāh

Mürīddür hem diledügi
Tevaḳḳufsiz olur fevrī
Kimse menʿ idemez anı
Ne kim diler ise Allāh

Mükevvindür miṯālsizce
İş işler gündüz ve gice
Kimin inşā vü imāte
Kimin iḥyā ider Allāh[24]

Ḳādir oldur ḳudretine
ʿAkıl irmez ḥikmetine
Gökleri direksiz hele
Yerleri durṭurur Allāh

Ḥaḳīḳatde baṣīr oldur
Cümle eşyāya nāẓırdur
Velī gözden münezzehdir
Dinür ammā ki ʿaynuʾllāh

Semiʿdür hem her kelāmı[25]
İşidür cehrile sırrı
Ammā ki ḳulaḳdan berī
Ṣıfātı dinür semʿuʾllah

Mütekellimdir ol hele
Ammā muḥtāc degil dile
Ḥurūf [ü] lafẓ ü ṣavtile
Degil vāṣıf kelāmuʾllāh

İmdī bunlarıñ żıḍları
Ḫudā'da bulunmaz biri
[5a]
Cümle naḳāyışdan arı
Ol Bārī bī-zevāla'llāh

Yaʿnī memāt ü cehilden
Cebr ü taʿṭīl ü ʿacizden
ʿAmā ṣamem ü bekemden
Cümleden berīdür Allāh

Faṣl-ı Esmāʾullāhi Teʿālā
Ḫudā'nıñ esmāsı çoḳdur
Birbirinden farḳı yoḳdur
Ḫaberde ṭoḳsan ṭoḳuzdur
Anıñ ulu ismi Allāh

İşiden müʾmine lāzım
İsmine eylemek taʿẓīm
Eylemeyen olur āṯim
Çün vācib eyledi Allāh

Diye celle celālühū
Veyā teʿālā şānuhū
Dāʾim der-ḥāẓır gerek bu
Ġafletden ḥıfẓ ide Allāh

İsmi ẕātın ʿaynıdır hem
Degil bu mesʾele mübhem
Aṣlā bunda yoḳdur şübhem
İsmiyle bilinür Allāh[26]

Faṣl-ı Melāʾike-i Allāh Teʿālā
[5b]
Ḥaḳḳıñ ḫāliṣ ḳulıdurlar
Gökde yirde melekler var
Aṣlā ʿiṣyān eylemezler
Ol mükerrem ʿibāduʾllāh

Yemez içmez bil anları
Daḫı şehvetsiz cānları
Hem cümleten melekleri
Nūrdan ḫalḳ eyledi Allāh

Anlar da ġayben müʾminler
Ġāybetden pek ʿābid ḳullar

[24] Son iki mısra nüshada derkenarda yer almaktadır.
[25] Derkenar: Her ṣadāyı - nüsḫa
[26] **Minhu**: Cümle eşyā adıyla bilinür, üzerine ḥüküm ṯabit olur.

Yorulup hem uyumazlar
Anlara ḫāṣ itdi Allāh

Anlar yanup üşümezler
Cümle ecsām-i laṭīfler
Diledügi şekle anlar
Girir anlar bi-emriʾllāh

Daḫı Cebrāʾīl Mīkāʾīl
Ve İsrāfīl ve ʿAzrāʾīl
Muḳarreblerdür bular bil
Melekler hem emīnuʾllāh

Şeyṭān meleklerden ḫāric
Hem aṣlı āteş-i māric
Düşmenidür insānıñ ḳāç
Ol iblīs-i ʿaduvvaʾllāh

Uyma gel vesvese zinhār
Melek ilhāmına uy var
[6a]
Yoḳsa caḥīmine atar
Bile şeyṭānıla Allāh

Faṣl-ı Kütübuʾllāhi Teʿālā
Ḥaḳḳıñ kelāmı kitāblar
Enbiyāya geldi anlar
Yüz ṣuḥuf hem dört kitāblar
İçinde cümle şerʿuʾllāh

On ṣuḥuf Ādem'e indi
Şīt'e elli ṣuḥuf geldi
Otuz ṣuḥfın İdrīs aldı
Onunı hem Ḫalīluʾllāh

Tevrāt'ı virdi Mūsā'ya
Daḫı Zebūr'ı Dāvūd'a
Virdi İncīl'i[27] ʿĪsā'ya
Getürdi ānı rūḥuʾllāh

Ḳurʾān'ı hem ḥabībine
Gönderdi ḥācet olduḳça
Yigirmi üç yıl içinde
Temām ḳaṭʿ oldı vaḥyuʾllāh

Faṣl-ı Rusuluʾllāhi Teʿālā
Yeryüzinde hem beşerden
Çoḳ enbiyā geldi Ḥaḳ'dan
Emr ü[28] nehyin teblīġ iden
Anları ḫāṣ itdi Allāh

[6b]
Enbiyā ḥaḳḳında her dem
Beş ṣıfat bilmekdür elzem
Ṣıdḳ u[29] ʿişmet feṭānet hem
Emn ü teblīġ-i ḥükmuʾllāh

Kiẕb ü günāh ü ḥamākat
Ketm-i ḥüküm ve ḫiyānet
Berīler bulardan evet
Cümleten enbiyāʾullāh

Sözlerinde ṣādıḳlardır
Günāhlardan berīlerdir
Āḳil ü hem emīnlerdür
Cemīʿan enbiyāʾullāh

Ḥükm-i Ḫüdā her ne ise
Ulaşdurdılar her nāsa
Meʾmūr olduḳları kimse[30]
Şāh ü gedā ʿibāduʾllah

Ḳaṣd-ı kebīre ṣaġire
Müneffir denāʾet her ne
Münezzzeh bulardan cümle
Rusul ü enbiyāuʾllāh

Sehven ṣaġāyir ṣudūrı
Baʿżılar mümkindür didi
Şirk ü ṣaġīreden biri[31]
Anlarda geçmedi biʾllāh

Faṣl-ı Esmā-i Enbiyāʾ ve ʿAdedihim
[7a]
Nebīlerin ismini hem
Didiler bilmesi ehem
Yigirmi sekizin iʿlām
İder Ḳurʾān-ı ḥabluʾllāh

Evvel Ādem ü İdrīs ol
Nūḥ u Ḥūd u hem Ṣāliḥ bil
Daḫı İsḥāḳ u İsmāʿīl
Ve İbrāhīm Ḫalīluʾllāh

---

[27] Nüshada "İncīl'e" şeklinde imlâ edilmiştir; ancak anlam bakımından "İncīl'i" şeklinde okunması uygun görüldüğünden metne bu şekilde aktarılmıştır.
[28] Nüshada "Emri" şeklinde imlâ edilmiştir.
[29] Nüshada "Ṣıdḳı" şeklinde imlâ edilmiştir.
[30] Nüshada "Kīse" şeklinde imlâ edilmiştir.
[31] Nüshada "Berī" şeklinde imlâ edilmiştir; ancak mana dikkate alınarak "Biri" kelimesi olduğu kanaatine varışmıştır.

Lūṭ u Yaʿḳūb Yūsuf ile
Biri Elyesa'dur hele
Biri Şuʿayb Hārūn ile
Aḫī Mūsā kelīmuʾllāh

Biri İlyās u Eyyūb'dur
Ve Dāvūd hem Süleymān'dur
Ẕekeriyyā ve Yaḥyā'dur
Biri ʿĪsā-yı rūḥuʾllāh

Biriniñ adı Ẕüʾl-kifl
Biri Yūnus nebīdür ol
Biriniñ ism-i pāki bil
Muḥammed'dür Resūluʾllāh[32]

Bu üç iḫtilāfı olan
Ẕüʾl-ḳarneyn ʿÜzeyir Loḳmān
Baʿżı ʿadd itti nebīden
Didi baʿżı veliyyuʾllāh

Cümle nebīnüñ evveli[33]
Atamuz Ādem'dür belī
[7b]
Ve āḫiri ḫatmeʾn-nebī
Muḥammed'dür Resūluʾllāh

Nebīsidür ol cemīʾün
İns ü cinn ü kāʾinātıñ
Daḫı cümle maḫlūḳātıñ
Efḍalidür Ḥabībuʾllāh[34]

Ḥaḳ anı ʾāleme raḥmet
Ḳıldı seni aña ümmet
Ṭut sünnetin dāʾim şükret
Saña oldur şefīʿullāh

Bu ikinüñ arasında
Çoḳ nebī geldi dünyāya
ʿİlim yoḳdur hisābında
Bilür cümlesini Allāh

Ṣalātile selām eyle
Ol nebiyyi kāʾināta
Daḫı cümle enbiyāya
Ki anlardur emīnuʾllāh

Bularıñ muʿcizātı çoḳ
Hem kerāmāt-ı velī ḥaḳ
Velīler efḍali muṭlaḳ
Resūlüñ yāri ʿAbduʾllāh[35]

Aṣḥābıñ cümlesi velī
Anlara uyan da belī
Anlarıñ ġayrısı deli
Cümlesi hep ʿaduvvaʾllah

[8a]
Faṣl-ı Ve'l-yevmi'l-āḫir
Ḥaḳ ḳıyāmet ʿalāmeti
İner ʿĪsā gelür Mehdī
Ṣuġrā kübrā ne kim dedi
Sözi ṣādıḳ Resūluʾllāh

Hep āḫiret ḥāllerinüñ
Evveli mevtidür anıñ
Ḳıyāmeti bu herkesiñ
Īmānla göçüre Allāh

Suʾāli ḥaḳ münkereynüñ
Hem ʿaẕāb u ṣevāb ḳabriñ
Ve hem baʿṣ-i yevm-i ḥaşriñ
İder ebdān ile Allāh

Ḥaḳḳıñ rūz-i maḥşeri var
Hem ḥiṣābla kitābı var
Anda her kişiniñ ṣorar
Ḳavl ü fiʿliñ ulu Allāh

Daḫı ṣırāṭı geçmekdür
ʿAmeller vezn olur ḥaḳdur
Cehennem yedi eṭbākdur
Ṭoldurur küffārı Allāh

Altı ḳata ṭolar eşrār
Müʾebbed ḳalurlar bunlar
Şerḥ idemez anı diller
Ne ʿaẕāblar ider Allāh

[8b]
Üst ḳata ʿāṣī müʾminler
Girerler muvaḳḳat anlar
Ṣoñ ucı cennātī bunlar
Çün virmiş īmānı Allāh

---

[32] **Minhu**: Ṣalli ve sellim ʿaleyhi ve ʿaleyhim ecmaʿīn.

[33] **Minhu**: Ṣalli ve sellim ʿaleyhi ve ʿaleyhim ecmaʿāin. [Bu kayıt bir sonrak varakta yer almaktadır.]

[34] **Minhu:** Peyġamberimizüñ sāʾir enbiyādan dörd ṣıfatınıñ ziyāde

[35] **Minhu**: Ebū Bekir'üñ ism-i şerīfidür raḍiyaʾllāhu ʿahnu.

Ḥaḳdur hem sekiz cennetler
Girenler heb müʾebbedler
Anda göz görmedik zevkler
Virir müʾminlere Allāh

Hem ol cināna girenler
Şüphesiz sünnī müʾminler
Görüp miṣālsizce anlar
ʿAyān olur ruʾyetuʾllāh

Yā Rab sen müyesser eyle
Cümle müʾmin sünnīlerle
Günāhkār ʿĀcẓī Yūsufʾa
Ol ulu niʿmetin Allāh

Faṣl-ı Ve biʾl-ḳaderi ve temām-ı müʾmen bihī

Ḳader ile ḳażā ḥakdur
Ḫayır şer taḳdīr-i Rabʾdur
Velākin iḫtiyār vardur
İşleyen ḳul iden Allāh[36]

Şerr ü fısıḳda[dır] ḳażāsı
Ammā ḫayradur rıżāsı
Cehil buḫul daḫı ʿaczi
Yoḳ cümlesin virür Allāh

[9a]
Müʾmen bi-hī temām oldı
Usūl-i dīn hem bir adı
İʿtiḳāden hem bu yolı
Ḳoydı ḳullarına Allāh

Hem bir adı dīn ü millet
İkisi de birdür evet
Yer gök ehli birdür elbed
Bu iʿtiḳād ile biʾllāh

Furūʿ-ı dīn sekizdür hem
Oldı cümle on dört kelām
Cümlesi de dīn-i İslām
Bize iḥsān itdi Allāḥ

Farż ü vācib ile sünnet
Müsteḥab ile mübāḥāt
Ḥarām mekrūh hem müfsidāt
Beyān eyledi şerʿullāh

Faṣl-ı Binā-yı İslām

Bināsı İslāmʾın beşdür
Tevḥīd ü ṣālāt ü ṣavmdür
Zekāt ḥac kim ġanīlerdür
Ḫaber virdi Resūluʾllāh

Bular żarūrāt-ı dīnden
Müʾmin iseñ bilür inān
Bilmeyüp hem inanmayan
Cümlesi kāfir-i biʾllāh

[9b]
Gel bunları bir söz eyle
Cemʿ eyleyüp bilüp söyle
Di lā ilāhe illaʾllāh
Muḥammedün Resūluʾllāh

Kelime-i tevḥīd budur
Necāt-i dāreyni budur
Niçe bin yıl şükür azdır
Çün naṣīb eyledi Allāh

Maʿnāsı tevḥīdin budur
Ḫaḳʾdan ġayrı ilāh yoḳdur
ʿİbādet aña lāyıḳdır
Bāṭıl cümleten ġayruʾllāh

Muḥammed hem resūlidür[37]
Āḫir zemān nebīsidür
Getürdügi cümle ḥaḳdur
Çün beyān buyurdı Allāh

Bu īmān ü İslām birdür
Daḫı anuñ rükni üçdür
Bilüp inanup iḳrārdur[38]
Beyān olunan farżulʾllāh

Īmān ve İslāmʾın şarṭı
ʿAḳıl ile bülūġ oldı
Mecnūn ile ṣabīleri
Mükellef itmedi Allāh

Faṣl-ı Küfr ü Şirk

[10a]
Īmānı bildügiñ gibi
Bilmek gerek küfri[39] şirki[40]
Bu iki cürmiñ ṣāḥibi

---

[36] **Minhu:** Kāsib ḳul ḫālıḳ Allāh.
[37] **Minhu**: Ṣallaʾllāhu ʿaleyhi ve sellem
[38] **Minhu**: ʿUzv ile iḳrār düşer. Dilsiz gibi ile eylemek mekrūh.
[39] **Minhu**: Küfür üç nevʿdür. Küfr-i cehlī, küfr-i cühūdī, küfr-i ḥükmī.
[40] **Minhu**: Şirk iki nevʿdür. Küfr-i celī, küfr-i ḫafī. Celīsi küfr, ḫafīsi günāh-ı kebāʾir.

Olamaz müʾmin-i biʾllāh
Ne īmān ḳalur ne ʿamel

Dönmez ise ḳatli ḥelāl[41]
Bu ḥāl ile ölse bir ḳul
Caḥīmden çıḳarmaz Allāh

Küfür şirk hem çoḳdur ḫalkda
Beyān mümkin degil bunda
ʿİlm-i ḥāliñdür elbette
Taḥṣīlin farż itdi Allāh

Faṣl-ı Emr-i Ṭahāret
Emr-i ṭahāret ehemdür
Baʿdeʾl-īmān bu elzemdür
ʿAmel ḳabūline şarṭdur
Ẕīrā farż eyledi Allāh

Bil iki nevʿdür ṭahāret
Ḳalben biri beden elbet
Ḳalbde īmāndur ṭahāret
Beyān idiñ bi-ḥamdiʾllāh

Daḫı ʿaḳāʾid ü aḫlāḳ
Pāklıkı elzemdür muṭlaḳ
Bularda cehlini bıraḳ
Çün ḥarām eyledi Allāh

[10b][42]
Ṭahāret-i beden daḫı
Birḳaç nevidür ey aḫı
Ṭahāret kitābın oḫı
Cümle[ten] bildürür Allāh

Taġavvuṭ tebevvül yeriñ
Pāk it onların her yeriñ
Her ne çıḳar ḳan ü iriñ
Bedenden yu ʿibāduʾllāh

Daḫı inzāl-i menīden
Ḥayıż nifāsıñ ḳanından
Bu cümleniñ temāmından

Ṣoñra pāk ol didi Allāh

Daḫı mekān ü eṣvābıñ
Cümle pāk eyle her yeriñ
Pāklıgıñ bil hem ṣulārıñ
Dāreynde pāk ider Allāh

Pāk eyle hep için ṭışın
Cümle necāyisden dīnin
Bu yolda[43] ola muʿīniñ
Maʿbūd-ı pāk olan Allāh[44]

Pāklıgı bilemez ʿaklıñ
Olmayınca ḥükm-i şerʿin
Bunlara varamaz fehmiñ
Meẕheb bilmedikçe biʾllāh

Faṣl-ı Ferāʾiż-i Ġusül
[11a]
Ġuslüñ ferāʾiżi ancaḳ
Aġza hem burna ṣu almaḳ
Hem cümle ebdānı muṭlaḳ
Yumaḳdur yā ʿibādaʾllāh

Faṣl-ı Ferāʾiż-i Vużū
Vużūnuñ farżı yüz ile
Elin yumaḳ dirseklerle
Ayaḳları ṭopuḳlarla
Başa mesḥ it didi Allāh

Faṣl-ı Ferāʾiż-i Teyemmüm
Teyemmüm farż żarūretde[45]
Olur ġuslile abdeste
Ṣu bulunmaduġı yerde
Bize ḫās eyledi Allāh[46]

Bunuñ farżı daḫı üçdür
Niyyetle eller[47] başmaḳdur
Pāk[48] ṭoprak ya cinsinedür
Böyle emr eyledi Allāh

Ḍarb-ı evvel[49] yüze sürmek
İkinci ḳollara gerek

[41] **Minhu**: Īmāndan şoñra küfre muṣır olan eri üç günden şoñra ḳatl, ʿavreti ölünce[ye] ḥaps lāzımdur.
[42] **Minhu**: Bunda ʿilmiñ - nüsḫā [Yeri tespit edilemeyen derkenar kaydı]
[43] **Minhu**: (ط) Yaʿnī pāklık yolunda. Zīrā sūrī maʿnevī ẓāhiren bāṭınen İslām bunun üzerine deverān ider.
[44] **Minhu**: İde tevfīḳini Allāh - nüsḫā.
[45] **Minhu**: (ط) Baʾẓı yerde - nüsḫā.
[46] **Minhu**: Ṣu bulunan yerde daḫı mahalline göre teyemmüm cāʾizdür ve bu ümmete maḫṣūṣdur.
[47] Nüshada "ellerin" şeklinde geçmektedir; ancak bu şekliyle vezne uymadığından metne "eller" şeklinde aktarıldı.
[48] Nüshadda "pāki" şeklinde imlâ edilmiş.
[49] Nüshada "Ḍarb-ı evvelde" şeklinde geçmektedir.

Bunları böyle bilmedeñ
ʿAmeli farż itdi Allāh

Faṣl-ı Ferāʾiż-i Ṣalāt
[11b]
Daḫı nemāzı bil imdi
Yedi şarṭdur ṭışındaki
Daḫı içindeki rükni
Beş oldı yā ʿibādaʾllāh

Şarṭ-ı evvel ṭahāretde
Ş̱evb ü mekān ü bedende
Biri abdestdür elbette
Ki naṣ eylemişdür Allāh

Ve ḳıla hem setr-i ʿavret
Tekbīr evvel daḫı niyyet
Bular şarṭdur ḳableʾṣ-ṣalāt
Hem istiḳbāl-i beytüʾllāh

İçindeki ḳıyām ile
Ḳırāat hem rükūʿile
Sücūdu ṣoñ ḳuʿūd ile
Cümlesin farż itdi Allāh[50]

Faṣl-ı Ferāʾiż ve Şerāʾiṭ-i Ṣavm
Ṣavmıñ şarṭı bulūġ īmān
ʿAḳıl niyyet vaḳit ey cān
ʿÖzürsüz yeyüp içmekden
Şehvetden menʿ itdi Allāh

Edāsınuñ şarṭı evet
Ḥayıż nifāsdan ṭahāret
Daḫı ṣıḥḥat ve iḳāmet
Ehline şarṭ[51] itdi Allāh

[12a]
Bu ʿözürlerden biriyle
İren şehr-i ramażāna
Ṣoñra ifāḳat[52] bulana
Ḳażāsın farż itdi Allāh

Faṣl-ı Şerāʾiṭ-i Zekāt
İmdi zekātta şarṭ muṭlaḳ
İslām bülūġla ḥür olmaḳ
Niṣāb ile yıla varmaḳ
Çün beyān itdi şerʿuʾllāh

Ata ana ecdāda bil
Oġul u ḳız ve in esfel
Daḫı sādāt maḥal degil[53]
Faḳīr müslimiñ ḥaḳḳuʾllāh

Faṣl-ı Şerāʾit ü Ferāʾiż-i Ḥac
Ḥaccıñ şarṭı miṯl-i zekāt
ʿÖmürde bir ġinā ṣıḥḥat
Emn-i ṭarīḳ bula ḳudret
Böyle farż eyledi Allāh

Üçdür anıñ farżları da
Biri niyyet biri vaḳfe
Bir sāʿat ʿArafāt üzre
Daḫı ṭavāf-ı Beytuʾllah

Faṣl-ı Kesb-i Ḥelāl
[12b]
Nefs ü ʿiyāl[54] infāḳ içün
Daḫı edāʾ-i dīn içün
Ḥelālinden ḳullar içün
Kesbü farż eyledi Allāh

Kesbü daḫı beş vechile
Şerʿile var taḥṣīl eyle
Zirāʿat ya ṣanʿat eyle
Ġazā māli sebīluʾllāh

Şerʿ-i beyʿ u şirāʿ biri
Hem anuñ ücretdür biri
Bunlarıñ ġayru kārları
İtmedi bir veliyyuʾllāh

Faṣl-ı Tecdīd-i Īmān[55]
Ḫüdāyā cümle ʿużvumdan

---

[50] **Minhu**: Namāzıñ ittifāḳı farz cümle on iki oldı. [Derkenar notları bazen istifli yazıldığı için müstensihin bu ifadeyi asıl kaynaktan hatalı istinsah ettiği kanaatindeyiz. Zira bu şekliyle cümle anlam bakımından dağınıktır. Muhtemel doğrusu "Namāzıñ farzı cümle on iki, ittifāḳ oldı." şeklinde olmalıdır.]

[51] **Minhu**: (ط) Farż - nüsḫā

[52] **Minhu**: (ط) Selāmet - nüsḫā

[53] **Minhu**: (ط) Şerīf ve şerīfe taʿẓīm içün virilmez.

[54] Nüshada "ʿayān" şeklinde imlā edilmiş; ancak anlam bakımında "ʿiyāl" olması gerektiği kanaatiyle metne bu şekilde aktarıldı.

[55] **Minhu**: (ط) Küfr ü şirk meş̱āʾili bilmedikçe īmān ve nikāḥ ṭurmaz. Şu ḳadar var ki cenbe? alınmaz ve ḳarı evden gitmez ammā ölünce zinādan ḳurtulmaz ve āḫirete īmānla gitmez. Kendüyi miʾmin şanduġı ḳalur. İmdī bu zamānda cehl ġālib olduġı ecilden bi-eyyi ḥāl her müʾmin er ve

Geldi ise ḫatā ʿisyān[56]
Geçüp andan didüm elʾān
Cümleye estāġfiruʾllāh

Yā Rab aḳvāl ü efʿālim
Muḫālif her ne ki itdim
Ol ḥāl-i māżīden geçdim
İslām ḳabūl itdim Allah

Her ne kim getürdi Aḥmed
ʿAlemiñ faḫri Muḥammed
Anlara taṣdīḳim ebed
Cümleye inandım biʾllāh

[13a]
Ḥelāl itdügini bildim
Ḥelālini ḳabūl itdim
Ḥarām itdügini her dem
Bilüp ḳaçdum ḥarāmuʾllāh

İnanup iḳrār eyledi
Pür ḳuṣūr Yūsuf-ı ʿAczī
Īmānım ḥıfẓ it ilāhī
Emānet eyledim Allāh

Faṣl-ı Tecdīd-i Nikāḥ
Ḥālā nikāhımda ehlim
Şüphe itdügim çoḳ budem
Vekīlimü ben de aldım
Şāhid olun ʿibāduʾllāh

Faṣl-ı Ḫātime-i Kitāb ve Duʿā-yı Nāẓım
Bu naẓımdaki ʿilm-i ḥāl
Ġāyet icmālendür icmāl
Tafṣīle saʿy eyle her ḥāl
ʿİzzete irdirür Allāh

Bunı taġyīrden ḥıfẓ ide
Beyneʾl-müʾminīn neşr ide
Ḥavż-ı Resūl'de ḥaşr ide
Oḳuyan ḳulların Allāh

Yazup muḳābele iden
Ḫudā rāżı ola senden
[13b]
Işlāḥına hem saʿy iden
Ecrin ulu ide Allāh

Keremiñle ʿAczī maġrūr
ʿAfv it lüṭfiñla Yā Ġafūr
Eyle firdevsiñle mesrūr
Bi-lā ḥisābin Yā Allāh

Ṣalātile selām hemīn
ʿAlā efḍaliʾl-mürselīn
Āl ü ṣaḥbihī ecmaʿīn
Çün ʿāleme raḥmetuʾllāh

Ve selāmun ʿaleʾl-mürselīn[57]
Veʿl-ḥamdü liʾllāhi rabbiʾl-ʿālemīn
Eyleye dārenyde emīn
Ḫayr ile[58] añanı Allāh

Āmīn
Temmet
[14a]
Bu Manẓūme Cevāhir-i Fıḳh'ıñ āḫirine ḳarīb müctehidler beyānınıñ mefhūmıdur ki dīn-i mübīn keʾennehū bir ekmege temṯīl Türkī naẓm olunmuşdur

Ḫˇācem bir ekmek virdi
Dīn ekmegidür hem adı
Kimse ʿömrimde virmedi
Dimāġımda ḳaldı ṭadı

Ol ekmekden her kim yedi
Şaʿbān oldılar ebedi
Ol ekmek kim ḫˇācem virdi
Sekiz elden bize geldi

Faḫr-i ʿālem ṭoḫum ḳoydı
İbn-i Mesʿūd anı ekdi
ʿAlḳame daḫı ṣuvardı
Neḫaʾi hem anı biçdi

Ḥammād ḫirmen dāne itdi
İmām Aʾẓam un eyledi
Ebū Yūsuf hem yoġurdı
İmām Muḥammed bişirdi

Bu velīde temām oldı
Ġāyet ulu niʿmet oldı
Hep meẓheb ricāli yedi

ʿavrete ṣabāḥdan ve aḫşamda tecdīd-i īmān lāzımdur. Zīrā dilleri ḫaṭādan ḫālī degildür.

[56] **Minhu**: (ط) Küfr ü ʿisyān - nüsḫa

[57] **Minhu**: Mürselīnī selāmetde ḳılan Bārī Ṭeʿālā selāmet-i dāreynde ḳıla kim ki nāẓımın bir duʿā ile aña.

[58] **Minhu**: Raḥmetle - nüsḫā.

Rabbimiz tevfīḳin itdi

Ehl-i sünnet cümle ṭutdı[59]
Firaḳ-ı ḍālle ḫāʾib oldı
Her kim ki bundan yemedi
Cāyiʿ oldılar ebedi

Hem bunı fehm ider oldı
Ola īmānında ṭadı
Aña dinür müʾmin adı
Kim ola dīninde ḳaydı

Bunı her Müʾmin bileydi
Cennetde niʿmet yiyeydi
Daḫı ḥūrīler ileydi
Ḥabībuʾllāh'ı göreydi

Ruʾyetuʾllāha ereydi
Maṭlabın temām bulaydı
Bu ʿAczī bunı naẓm itdi
Naẓımda liʾllāh ʿazm itdi

Ricāsı bir duʿā oldı
Āḫir īmān ile gideydi
Ġafūr[60] Allāh ʿafv ideydi
Bi-lā ḥisābdan olaydı

Āb-ı kevṯerden içeydi
Firdevs-i cinān göreydi
Üstāẕın anda bulaydı
Īd-i ekbere ireydi
Temmet

[59] **Minhu**: (ط) ṭoydı.

[60] **Minhu**: (م) Raḥīm - nüsḫa

Kaynakça

Ece, Selami. *Klasik Türk Edebiyatında Araştırma Yönetemleri I-II*. Erzurum: Eser Basım Yayınları, 1. Basım, 2015.

K. Arpaguş, Hatice. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 22 (Ocak 2002), 25-56.

Karaca, Mehmet Mustafa. "Tarihî Türkçe Metinlerde Farsça İzafet ve Atıf Tamlamalarında Görülen Dudak Uyumu ve Çeviri Yazı Üzerine Birkaç Öneri". *Türkiyat Mecmuası / Journal of Turkology* 2/31 (2021), 1-16. https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.984104

Karaman v.dğr., Hayreddin. *İlmihal (İman ve İbadetler)*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 24. Basım, 2016.

Kâtib Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1941.

Memduhoğlu, Adnan. "İlmihâl Edebiyatının Serencâmı". *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 21-49.

Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1317.

Seyis, Erdal. *Türk-İslâm Edebiyatında Manzûm İlmihâllerve Manzûme-i Cecelî İbrâhîm Efendi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

İbn Hişâm'a Göre İ'râbda Mahalli Olan Cümleler

Sentences with a Grammatical Position in I'rāb According to Ibn Hishām

Canan KAÇAR

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye
E-mail: cananerva84@hotmail.com

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
ORCID: 0000-0001-8363-8357

Necla Yasdıman DEMİRDÖVEN

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye
E-mail: neclayasdimandemir@gmail.com

Assoc. Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
ORCID: 0000-0001-7153-3507

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Araştırma Makalesi | بحث | Research Article
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	27.03.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	28.05.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Kaçar, Canan – Demirdöven, Necla Yasdıman. "İbn Hişâm'a Göre İ'râbda Mahalli Olan Cümleler". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 207-218.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Canan Kaçar-Necla Yasdıman Demirdöven).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

İbn Hişâm'a Göre İ'râbda Mahalli Olan Cümleler*

Öz: Arap dili, insanlık tarihinin en köklü dillerinden biri olarak, toplumların kültürel mirasını nesilden nesile aktaran dinamik bir iletişim aracıdır. Arap toplumunda özellikle şiir ve edebiyat yoluyla aktarılan dil materyalleri, şifahi gelenekler sayesinde uzun süre korunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunmasını sağlamak amacıyla başlayan dil çalışmaları, zamanla yazılı kaynakların gelişmesini mümkün kılmıştır. İslamiyet'in yayılmasıyla hız kazanan bu süreçte, nahiv ilmi Arapça cümle yapısını ve anlam ilişkilerini detaylıca inceleyen temel bir bilim dalı haline gelmiştir. Nahiv, kelimelerin cümledeki konumlarına göre aldıkları i'râbı araştırır; kelimelerin çoğu lafzen i'râb alırken, cümlelerin i'râbı mahallen gerçekleşir. Bu çalışma, İbn Hişâm en-Nahvî'nin Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb adlı eserini temel alarak, Arapça cümlelerin i'râb açısından mahalli durumlarına dair sistematik bir inceleme sunmaktadır. Araştırmanın amacı, İbn Hişâm'ın cümle i'râbı konusunda geliştirdiği özgün sınıflandırmaları ortaya koymak ve nahiv literatürüne yaptığı katkıları değerlendirmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; klasik Arapça dilbilgisi eserleri, Kur'an ayetleri, Arap şiiri örnekleri ve önceki nahiv alimlerinin görüşleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Elde edilen veriler ışığında, İbn Hişâm'ın nahivdeki yaklaşımının hem geleneksel bilgileri koruduğu hem de yeni sistematik düzenlemeler getirdiği görülmüştür. Bulgular, İbn Hişâm'ın i'râbda mahalli cümlelerin sınıflandırılmasında yenilikçi, açıklayıcı ve sistematik bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir. Ayrıca, eserin dili açık, anlaşılır ve öğretici olup, hem gramer kitabı hem de etkili bir eğitim kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Sonuç olarak, bu çalışma klasik Arap dili araştırmalarında cümle merkezli i'râb analizlerine ilişkin önemli bir boşluğu doldurmayı ve akademik literatüre anlamlı katkılar sunmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem dilbilimsel hem de tarihsel açıdan Arap dili çalışmalarında önemli bir referans olma potansiyeline sahiptir.
Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, Cümle, İ'râb.

Sentences with a Grammatical Position in I'rāb According to Ibn Hishām*

Abstract: Arabic, as one of the most ancient languages in human history, serves as a dynamic medium of communication that transmits the cultural heritage of societies across generations. In Arab society, linguistic material—particularly conveyed through poetry and literature—has been preserved for centuries via strong oral traditions. The early linguistic studies initiated to ensure the correct recitation of the Qur'an eventually laid the groundwork for the development of written linguistic sources. With the spread of Islam, this process accelerated, and nahw (Arabic syntax) emerged as a foundational discipline that thoroughly examines sentence structure and semantic relationships in Arabic. Nahw investigates iʿrāb, the grammatical inflection of words based on their syntactic position in a sentence; while most words display overt inflection (lafẓan), sentence-level inflection occurs contextually (maḥallan). This study offers a systematic analysis of the syntactic positions of Arabic sentences from an iʿrāb perspective, based on Ibn Hishām al-Naḥwī's seminal work Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb. The aim is to reveal Ibn Hishām's original classifications regarding sentence-level iʿrāb and to evaluate his contributions to the field of Arabic grammar. Employing a qualitative research methodology, the study conducts a comparative analysis of classical Arabic grammar texts, Qur'anic verses, examples of Arabic poetry, and the views of earlier grammarians. The findings indicate that Ibn Hishām's approach to nahw not only preserves traditional grammatical knowledge but also introduces systematic innovations. His classification of syntactic positions involving maḥallī iʿrāb is shown to be innovative, explanatory, and methodologically rigorous. Furthermore, the language of Mughnī al-Labīb is clear, accessible, and didactic—making the work valuable both as a grammar reference and as an effective educational resource. Ultimately, this study aims to fill a critical gap in classical Arabic linguistics by focusing on sentence-centered iʿrāb analysis and offers meaningful contributions to the academic literature. In this respect, it holds significant potential to serve as a reference for both linguistic and historical studies of the Arabic language.
Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn Hishām, Mughnī al-Labīb, Sentence, I'rāb.

*Bu çalışma Doç. Dr. Necla Yasdıman DEMİRDÖVEN danışmanlığında 24.11.2022 tarihinde tamamladığımız "İbn Hişâm'a Göre Cümle İ'râbı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye, 2022).

*This article is extracted from my master dissertation entitled "According to Ibn Hisham Sentence İ'râb", supervised by Assoc. Prof. Dr. Yasdıman DEMİRDÖVEN (Master's Thesis, İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir, Turkey, 2022).

Giriş

Kur'ân-ı Kerim, Arap dili çalışmalarının başlangıcı ve gelişiminde en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Arap olmayan toplumlarda İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte, Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunmasını sağlamak amacıyla dil çalışmaları hız kazanmış ve bu süreç, Arapça gramer kurallarının sistematik hale getirilmesine öncülük etmiştir. Öncelikle, benzer harfler arasındaki farkları belirlemek için noktalar eklenmiş, ardından harekeler kullanılarak kelimenin cümle içindeki konumu belirlenmiş ve fâil, mef'ûl gibi dilbilgisel terimler ortaya çıkmıştır. Zamanla bu çalışmalar, nahiv ve sarf gibi dilbilim disiplinlerinin oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlamıştır.

Arap dilbiliminin temel alanlarından biri olan i'râb, kelimenin cümledeki yerine göre aldığı şekil değişikliklerini ve bunun anlam üzerindeki etkisini inceler. Kelimelerin i'râbı açıkça belirlenebilirken, cümlelerin i'râbı mahallen gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, nahiv âlimleri i'râbın kapsamını ve mahallî olup olmadığını belirleme çabası içinde olmuşlardır. Ancak, bu âlimlerin çoğu cümle konusunu kelâm başlığı altında ele almış, bağımsız bir inceleme yapmamıştır.

İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), i'râb ve cümle konularında sistematik bir yaklaşım geliştiren en önemli âlimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Onun en önemli eserlerinden biri olan *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'ârîb*, cümleleri i'râb açısından tasnif eden ve i'râbda mahalli olan veya olmayan cümleleri detaylı bir şekilde ele alan ilk eserlerden biri olma özelliğini taşımaktadır.

İbn Hişâm'dan sonra gelen nahiv âlimleri onun sistematiğini büyük ölçüde benimsemiş ve geliştirmiştir. Modern dönemde ise, Arap grameri üzerine yapılan çalışmalarda İbn Hişâm'ın yöntemleri hâlâ referans alınmakta ve Arap dili eğitimi açısından temel kabul edilmektedir.

Bu çalışmada, Arap nahiv geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbn Hişâm en-Nahvî'nin i'râbda mahalli olan cümlelere dair görüşleri ele alınacaktır. İbn Hişâm'a kadar birçok dilbilimci cümle kavramını kelâm başlığı altında ele alırken, o bu konuyu sistematik bir başlık altında detaylı bir şekilde inceleyen ilk nahiv âlimlerinden biri olmuştur.[1] Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, İbn Hişâm'ın cümle tasnifine katkılarını analiz etmek ve onun i'râbda mahalli olan cümlelere yönelik görüşlerini klasik nahiv anlayışıyla karşılaştırmaktır.

Araştırma, nitel bir yöntem olarak klasik eser metin analizi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temelini İbn Hişâm en-Nahvî'nin Muğni'l-Lebîb ʿan Kutubi'l-Aʿārib adlı eseri oluşturmaktadır. Eserde ele alınan meseleler, sistematik biçimde incelenmiş; klasik nahiv literatüründeki diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Bu karşılaştırmalar yoluyla, İbn Hişâm'ın nahiv anlayışındaki özgün yönleri ortaya konulmuştur.

Makale şu bölümlerden oluşmaktadır: İlk olarak, İbn Hişâm'ın cümle tasnifi ve i'râb anlayışı ele alınacak, ardından onun i'râbda mahalli olan cümleleri nasıl değerlendirdiği detaylandırılacaktır. Son olarak, elde edilen bulgular ışığında İbn Hişâm'ın nahiv literatüründeki yeri ve katkıları değerlendirilecektir.

1. İ'râbda Mahalli Olan Cümleler

1. 1. Haber Olan Cümle

Haber cümlesi, mübteda ve (إنّ) gibi fiile benzeyen harflerin haberi durumunda iken mahallen merfu', (كان) ve (كاد) gibi nakıs fiillerin haberi durumunda iken mahallen mansubtur. (زيدٌ إضربْهُ) bu örnekte (إضْرِبْهُ) cümlesi haber cümlesidir ve mahallen merfu'dur. Ancak bu örnekte

[1] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hem'u'l-Hevâmî fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/49; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Şerhu'l-Mufassal,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001) 1/75; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammet Ali en-Neccâr, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, t.y.), 1/17.

ihtilaf vardır. Şöyle ki burada haber cümlesi olan (إِضْرِبْهُ) emir cümlesi olarak inşâî bir cümledir. İbn Hişâm ve cumhura göre inşâî bir cümlenin haber olmasında bir sakınca yoktur. Ebu'l-Abbas Müberred el-Ezdî (öl. 286/900), şu ayeti örnek göstererek aynı görüşü savunmuştur. (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ)[2] Burada (فَاقْطَعُوا) cümlesi haber cümlesi olup, inşâî talebîdir. İbn Enbârî (öl. 328/940), İbn Serrâc (öl. 316/929) ve bazı Kûfeliler inşâî bir cümlenin haber olmasının caiz olmadığını söylemişlerdir. (زيدٌ إضرِبْهُ) örneğinde (زيدٌ) mübteda, haber ise mahzuf (أقول فيه) cümlesidir ve mahallen merfûdur. (إضرِبْهُ) cümlesi ise mahzuf (أقول فيه) cümlesinin ma'mûlüdür ve mahallen mansûbtur.[3]

1.2. Hal Olan Cümle

Hâl cümlesi mahallen mansûb olan cümledir. Hâl cümlesinin isim veya fiil cümlesi olması fark etmez. İsim cümlesi olarak gelmesine örnek: (... يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى)[4] Burada (وَاَنْتُمْ سُكَارٰى) cümlesi hâl olarak gelen bir isim cümlesidir ve mahallen mansûbtur. Hâl sahibi ise (تَقْرَبُوا) cümlesindeki zamir olan cemi vâvı'dır.[5]

Fiil cümlesi olarak gelmesine örnek: (ولا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرْ) "*Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma*" Müddessir Sûresi 6. ayetinde (تَسْتَكْثِرْ) cümlesi hâl olarak gelen bir fiil cümlesidir ve mahallen mansûbtur. Takdiri (ولا تَمْنُنْ مستكثراً) şeklindedir.[6]

Başka bir örnek ise (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ اِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۙ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ)[7] Bu örnekte (اسْتَمَعُوهُ) cümlesi (يَأْتِيهِمْ) cümlesindeki mef'ul zamirinden veya fâili olan (مِنْ ذِكْرٍ) kelimesinden hâldir. (وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۙ) cümlesi (اسْتَمَعُوهُ) cümlesinin failinden hâldir. Ayetin devamındaki (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ) ise (يَلْعَبُونَ ۙ) cümlesinin fâilinden hâldir. Bu durumu İbn Hişâm *mütedâhil* kavramıyla ifade etmiştir. Yani bir cümle (وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۙ) hem hâl hemde diğer bir cümle olan (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ) için zilhâl (hal sahibi) olmuştur. (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ) ise (اسْتَمَعُوهُ) cümlesinin fâilinden de hâl olabilir. Bu durumu da *müteaddid* veya *müterâdif* kavramlarıyla ifade etmiştir. Zîra (لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ) ve (وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۙ) bu iki hâl (اسْتَمَعُوهُ) cümlesinin fâilinden hâldir. Yani hâl iki, hâl sahibi ise tektir.[8] Sonuç olarak hâl cümlesinin îrâbda mahalli vardır ve mahallen mansûbtur.

---

[2] "*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin.*" el-Mâide 5/38.

[3] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb ʿan Kütübi'l-Eʿârîb,* thk. Abdu'l-Latif Muhammet el-Hatip (Kuveyt: Silsiletü't-türâsiyye, 2000), 5/7; Muhammet b. Mustafa el-Kocavî, *Şerhu Kavâʿidi'l-İʿrâb,* nşr. İsmâil İsmâil Merve (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, t.y.), 161; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/460; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Bahru'l-Muhît*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdu'l-Mevcut vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 6/393; bk. Muhammet Rıza Iyad, (الجملة النحوية عند ابن هشام من خلال كتابه مغني اللبيب عن كتب الاعارب), Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Üniversitesi (Cezayir; 2004), 164-165; Ahmet b. Yusuf el-Ma'rûf bi's-Semîni'l-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmet Muhammet el-Harrât (Dımeşk: Dâru'l-Kâa, t.y.), 8/379; eş-Şemnî, Takyuddin Ahmet b. Muhammet, *el-Musannef mine'l-Kelâm 'alâ Mugni İbn Hişâm Hâşiyetü'ş-Şemnî* (Mısır: el-Matba'atu'l-Behiyye, t.y.), 2/133.

[4] "*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın.*" en-Nisâ 4/43.

[5] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/162; el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn,* 3/688; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî*, 2/133.

[6] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/162; el-Halebî*, ed-Durru'l-Mesûn,* 10/535.

[7] "*Rab'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler*." el-Enbiyâ 21/2.

[8] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/162-163; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/461; el-Halebî*, ed-Durru'l-Mesûn,* 3/131-132; 164; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî*, 2/133.

1.3. Mef'ûl Olan Cümle

Mef'ûl olarak gelen cümlenin de i'râbda mahalli vardır ve nasb mahallindedir. Cümle üç yerde mef'ul olarak gelir.

1. *Kavl* veya *kavlin eş anlamlısı* bir kelime ile hikâye edilen mef'ûldür. Kavl ile hikâye edilen mef'ûlün bir örneği de: (قال إنّي عبد الله) "*Ben Allah'ın kuluyum dedi*" cümlesidir. Burada *kavl* ile hikâye edilen (إنّي عبد الله) cümlesi mef'ûldur ve mahallen mansûbtur. Burada mef'ûl, mef'ûlun bih mi yoksa (قعد القرفصاء) "*çömelerek oturdu*" örneğindeki (قرفصاء) gibi mef'ûlü mutlak mı olduğu hakkında iki görüş vardır. Bunlardan ilki mef'ûlü mutlak olmasıdır. Bu İbn Hâcib'in (öl. 646/1249) görüşüdür. Zira (إنّي عبد الله) cümlesi söylenen sözün kendisidir ve aslı (قال قولاً إنّي عبد الله) şeklindedir. İkincisi ise, mef'ûlun bih olmasıdır. Bu görüş ise cumhurun görüşüdür. İbn Hişâm ise burada cumhurun görüşünü doğru bulmuştur. Kavl cümlesi söylenen bir söz olduğu için bu cümle haber veren bir cümledir. Mesela (ضربتُ زيداً) cümlesi haber veren bir cümledir. Zira (زيدٌ مضروبٌ) diye söylenebilir. Fakat mef'ûlü mutlak haber veren bir cümle değildir. Mesela (قعد القُرفُصاء) örneğinde (قُرفُصاء مقعودةٌ) şeklinde söylemek doğru değildir. Zira (قُرفُصاء/*çömelmek*) oturuşun zaten kendisidir. Nahivcilerin *kavl* cümlesi diye adlandırması ise sadece lafzi bir adlandırmadır. Gerçekte ise o söylenmiş olan sözdür.[9]

Kavlin eş anlamlısı ile hikâye edilen mef'ûlun iki çeşidi vardır. Bunlardan ilki tefsir harfiyle gelendir. Fakat bu durumda cümle tefsir cümlesi olur ve i'râbda mahalli yoktur. Örneğin:

(وتَرميني بالطّرف أي أنتَ مذنبٌ وتقلينني لكنّ إيّاكِ لا أقلي)[10]

"*Bana bir bakarsın, günahkârsın dersin. Ve benden nefret edersin. Fakat ben senden nefret etmem (seni severim).*"

Burada mef'ûl olan (أنتَ مذنبٌ) tefsir harfiyle gelmiştir ve (وتَرميني) fiilini açıklar. Mef'ûl, tefsir cümlesi olduğundan dolayı i'râbda mahalli yoktur.[11]

Kavlin eş anlamlısı ile hikâye edilen mef'ûlun ikincisi ise başında tefsir harfi olmayan mef'ûldür. Örneğin; (وَوَصّٰى بِهَآ اِبْرٰهيمُ بَنيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)[12] Burada kavlin eşanlamlısı olan (وَوَصّٰى) filinin mef'ûlü (اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدّينَ) cümlesidir ve i'râbda mahalli olup mahallen mansûbtur. Bu görüş Kûfelilerin görüşüdür. Basralılara göre ise cümle *kavl'in* eş anlamlısı olan bir fiile mef'ul olarak geldiğinde, *kavl*'in eş anlamlısı olan kelimenin değil mahzuf *kavl* kelimesinin mef'ûlüdür.[13]

2. (ظنّ) ve (أعلم) fiillerinin mef'ûlü olarak gelen cümledir. (ظنّ) fiilinin ikinci, (أعلم) fiilinin üçüncü mef'ûlü olarak gelen cümlenin i'râbda mahalli vardır. (ظنّ) fiilinin birinci, (أعلم) fiilinin ikinci mef'ûlü ise asılda mübtedadır ve her ikisi de cümle olarak gelmezler.[14]

---

[9] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/169-170; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/464; Muhammet b. Ebî Bekr ed-Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî alâ Muğni'l-lebîb* (Beyrut: Müessesetü Tarihu'l-Arabi, 2007), 2/314; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî,* 2/134.

[10] Şairin kim olduğu bilinmemektedir.

[11] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/171; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/464; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/314.

[12] "*İbrâhim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Yaʻkūb da. "Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O'na teslim olmuş müminler olarak can verin!" (dediler).*" el-Bakara 2/132.

[13] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/171; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/465; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/314; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 1/570; *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-ʿArab* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 2109; el-Halebî*, ed-Durru'l-Mesûn*, 2/125.

[14] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/184.

(ظنّ) fiiline örnek Ebû Züeyb el-Hüzelî'nin (öl.28/648-49) şu şiiridir:

(فإن تزعميني كنتُ أجهل فيكم فإنّي شريتُ الحِلمَ بعدكِ بالجهلِ)

"*Eğer benim sizin en cahiliniz olduğuma inanıyorsan,*
Muhakkak ben senden sonra cehâlet karşılığında hilmi (yumuşak huyluluğu) aldım."

Bu şiirde (زعم) fiili (ظنّ) fiili gibi kalbî fiillerdendir ve ikinci mef'ul olan (كنتُ أجهل) cümle olarak gelmiştir. İ'râbda mahalli olup mahallen mansûbtur.[15]

(أعلم) fiiline örnek ise (أعلمتُ زيداً عمراً أبوه قائمٌ) "*Zeyd 'e Amr'ın babasının ayakta olduğunu bildirdim*" cümlesidir. Bu örnekte (أبوه قائمٌ) cümlesi (أعلم) fiilinin üçüncü mef'ûlüdür ve i'râbda mahalli olup mahallen mansûbtur.[16]

3.Ta'lik babıdır. Ta'lik kalıbı fiillerin kendilerinden sonra gelen mübtedâ ve haberde bir engelden dolayı görünürde amel edememeleridir. Fakat mahallen amel ederler.[17] Bunu üç kısımda inceleyebiliriz:

Bunlardan ilki mef'ûlün harfi cerli bir cümle olmasıdır. Örneğin (اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَابِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ اِنْ هُوَ اِلَّا نَذيرٌ مُبينٌ)[18] Bu ayette mef'ûl olan (مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ) cümlesi takdiran (في) harf-i ceri ile gelir. Cümle lafzan olmasa da mahallen (يَتَفَكَّرُوا) fiilinin mef'ûlü olmakla mansûbtur. Burada ta'lik'a sebep olan unsur ise (مَا) nefy harfidir. Ayrıca İbn Hişâm'la beraber (مَا) için istifham diyenlerde olmuştur.[19]

İkincisi, mef'ûl konumunda olup car, mecrur veya herhangi bir şey olmayan cümledir. Örneğin: (عرفتُ مَنْ أبوك) "*Babanın kim olduğunu bildim*" cümlesi aslında (عرفتُ زيداً) "*Zeyd'i bildim*" demektir. Mef'ûl olan (مَنْ أبوك) cümlesinde herhangi bir car mecrur yoktur. Fiil olan (عرفتُ) lafzan bu isim cümlesinde amel edemese de mahallen amel etmiştir. (مَنْ أبوك) cümlesi mef'ûl olup mahallen mansûbtur. Burada da ta'lik'a sebep olan istifhamdır.[20]

Üçüncüsü ise, iki mef'ûl konumunda olan cümledir. Örneğin; (وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وأَبقَى)[21] Bu ayette (أَيُّنَا) ve (أَشَدُّ) mübteda ve haber olup mef'ûl konumunda bir cümledir. Fiil olan (وَلَتَعْلَمُنَّ) kendisinde lafzan amel edememiştir. Fakat (أَيُّنَا أَشَدُّ) isim cümlesi mef'ûl olarak mahallen mansûbtur. Lafzan amel edememesinin sebebi ise istifham edatıdır.[22]

Mef'ûlün mahallen mansub olduğunu bazen de devamında gelen tâbîden anlarız. Örneğin Küseyyir'in (öl. 105/723)şiirinde olduğu gibi:

(وما كُنتُ أدري قبل عزّةَ ما البُكا ولا مُوْجِعاتِ القلبِ حتّى تَولّتِ)

"*Azze'den (sevgilisi) önce ne ağlamanın ne de kalp acılarının ne olduğunu bilmiyordum. Ta ki benden yüz çevirinceye kadar"*

---

[15] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/185; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb,* 2/471.
[16] el-Kocavî, *Şerhu Kavâʿidi'l-İʿrâb*, 26.
[17] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/185; Ebû Hayyân, *el-İrtişâf*, 2114.
[18] "*Düşünmediler mi ki yıllarca beraber oldukları o peygamberde delilikten eser yoktur; o ancak kesin bir uyarıcıdır*." el-A'râf 7/184.
[19] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/186; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb,* 2/472; Ukberî, Ebü'l-Bekâ' Abdullâh b. el-Huseyn, *et-Tibyân fî İʿrâbi'l-Ḳurʾân,* thk. Saʿd Küreyyim el-Fakî (Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2001), 396; el-Kocavî, *Şerhu Kavâʿidi'l-İʿrâb,* 27.
[20] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/188; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/473; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/317.
[21] "*Böylece, hangimizin azabının daha şiddetli ve sürekli olduğunu iyice anlayacaksınız*." Tâhâ 20/71.
[22] Sîbeveyhi, Ebû Bişr Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb,* thk., Abdu's-Selam Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 2/236; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/190; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/474; Ukberî, *et-Tıbyan*, 533.

Bu örnekte (ولا مُوْجِعاتِ) lafzan nasb okunmuştur. Mübteda ve haberden oluşan (ما البُكا) cümlesi (أدري) fiilinin mef'ûlü olup mahallen mansûbtur. Bunu ise (ما البُكا) üzerine atfeden (ولا مُوْجِعاتِ) kelimesinin i'râbından anlıyoruz. Zîrâ (ولا مُوْجِعاتِ) kelimesi cemi' müennestir ve nasb hali kesre ile gelmiştir.[23]

1.4. Muzâfun İleyh Olan Cümle

Muzâfun ileyh olan cümlenin î'râbda mahalli vardır ve cer mahallindedir. İbn Hişâm cümleye muzâf olanları sekiz kısımda ele almıştır. Bunlardan ilki, zarf veya isim olmasına bakılmaksızın zaman isimleridir. Zaman isimlerinden (إذ), (إذا), (لما)'nın cümleye izafeti vaciptir.[24] Burada yalnızca (يوم) kelimesini incelemekle yetinilecektir. (وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ اَمُوتُ وَيَوْمَ اُبْعَثُ حَياً)[25] Burada birinci (يَوْمَ) kelimesi zarf olarak gelip (وُلِدْتُ) cümlesine muzâf olmuştur. Bu izâfetten dolayı cümle cer mahallindedir.[26]

(...وَاَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ).[27] Burada (اَنْذِرِ) fiilinin iki mef'ûlü vardır. Birincisi (النَّاسَ) kelimesidir. İkincisi ise (يَوْمَ) kelimesidir. Bu kelime de (يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ) cümlesinin muzâfıdır. Ancak o günde yani kıyamet gününde uyarı olmayacağı manasından dolayı (يَوْمَ) kelimesi zarf değil isimdir. (يَأْتِيهِمُ) cümlesi ise muzâfun ileyh olup cer mahallindedir ve mahallen mecrurdur.[28]

Cümleye muzâf olan sekiz kısımdan diğerleri ise şunlardır: Mekân isimlerinden (حيث), (راث) fiilinin masdarı olan (رَيثَ), işaret manasında olan (آية), (ذُو), (لدُنْ), (قوْلُ) ve (قائلَ) kelimeleridir.[29]

1.5. Cezm Eden Şarta Cevap Olup "Fâ" veya "İzâ" dan Sonra Gelen Cümle

Cezmeden şarta cevap olup (ف/*fâ*) veya (اذا/*izâ)*'dan sonra gelen cümlenin de îrâbda mahalli vardır ve mahallen meczûmdur. Burada (ف/*fâ*) dan sonra gelen cümle demiştir fakat cevap cümlesine (ف/*fâ*) da dahildir. (اذا/*izâ)* ise (اذا فجائية/*izâ-i fücâiyye)*'dir.

(مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ في طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)[30] Burada cevap cümlesi olan (فَلَا هَادِيَ لَهُ) cümlesi mahallen meczûmdur. Devamındaki (وَيَذَرُهُمْ) cümlesini (فَلَا هَادِيَ لَهُ) cümlesine atıf ile (وَيَذَرْهُمْ) şeklinde cezm olarak okuyanlar da olmuştur.[31]

---

[23] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/196; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/477-478; Demâminî, *Şerhu'd*-Demâmînî, 2/319.

[24] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/200.

[25] *"Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır."* Meryem 19/33.

[26] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/198; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/479.

[27] *"Kendilerine azabın geleceği, güne karşı insanları uyar…"* İbrâhîm 14/44.

[28] İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, tlf. Muhammet Muhittin Abdu'l-Hamit, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 2/236-237; Ukberî, *et-Tıbyan*, 494.

[29] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/203-214; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/480-484; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/320-322.

[30] "*Allah kimi dalâlete düşürürse artık onu hidayete erdirebilecek hiçbir kimse bulunamaz. Allah böylelerini azgınlıkları içinde yollarını şaşırmış olarak bırakır*." el-A'râf 7/186.

[31] Hamza, Kisai, Asım'dan Hafs ondan da Hubeyre, Ebu Amr ondan da Ebu Hatim nakletmiştir. Talha b. Musarrif, İsa Hemedani, İbn İdris, Halef, İbrahim en-Nah'i, Yahya b. Vessab, Şeyban, Mesleme b. Muhrab, Hüseyin el-Cüfi, Ebu Ubeyde, el-Hazzaz, Ayyaş ve A'meş bu şekilde okumuşlardır. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/215; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/487. Ayrıca bk. Abdu'l-Latif el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kırâat* (Dımeşk: Dârsa'dettin, 2000), 3/227.

Başında (ف/*fâ*) veya (اذا/izâ) olmayıp lafzı da cezmedilmeyen bir cevap cümlesinde cümle bütün olarak değil, sadece fiil mahallen meczûmdur. (إن قام زيدٌ قام عمرٌ) örneğinde cevap cümlesindeki (قام) fiili mazi fiil olup fetha üzerine mebnidir ve cümle değil sadece fiil mahallen meczûmdur.[32]

1.6. Müfrede Tabi Olan Cümle

Müfrede tâbî olan cümle 3 şekilde gelir.

Cümle sıfat olarak gelir. (يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فيه)[33] Burada (لَا بَيْعٌ فيه) cümlesi sıfat olup müfred olan (يَوْمٌ) kelimesine tâbîdir. (يَوْمٌ) kelimesi fâil olduğu için merfûdur. Dolayısıyla (لَا بَيْعٌ فيه) cümlesi de raf' mahallinde olup mahallen merfûdur.

(خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكّيهِمْ…)[34] Burada Enbârî (öl. 577/1181) iki fiil cümlesinin de nasb mahallinde olduğunu ve bunun iki şekilde olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki, bu cümleler (خُذْ) fiilindeki zamirden hal olmakla mahallen mansûbtur. Diğeri ise, (تُطَهِّرُهُمْ) cümlesi (صَدَقَةً) için sıfat, (وَتُزَكّيهِمْ) cümlesi ise (خُذْ) fiilinin zamirinden hâldir. Bu durumda (تُطَهِّرُهُمْ) cümlesindeki (ت/*te*), (صَدَقَةً) kelimesine tabi olmakla müenneslik (ت/*te*)'si olur. İkinci cümle olan (وَتُزَكّيهِمْ) cümlesindeki (ت/*te*) ise muhâtab (ت/*te*) sidir.[35]

Cümle ma'tûf olarak gelir. Örneğin: (زيدٌ منطلقٌ وأبوه ذاهبٌ) "*Zeyd ve babası gidiyor*" eğer burada (و/*vav*) atıf harfini haber olan (منطلقٌ) üzerine atfedersek (وأبوه ذاهبٌ) cümlesi müfrede tâbî olan cümledir. İ'râbda mahalli vardır ve mahallen merfûdur. Eğer bütün olarak (زيدٌ منطلقٌ) cümlesi üzerine atfedersek birinci cümle ibtidâiye cümlesi olduğundan î'râbda mahalli yoktur. Eğer (و/*vav*) harfini hal olarak kabul edersek herhangi bir tâbî olma söz konusu değildir. Nasb konumunda olduğundan dolayı cümle mahallen mansûb olur.[36]

Cümle bedel olarak gelir. Örneğin (مَا يُقَالُ لَكَ اِلَّا مَا قَدْ قيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ اَليمٍ)[37] Bu ayette (اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ اَليمٍ) cümlesi (يُقَال) fiilinin nâib-i fâili olan (ما) ismi mevsûlünden bedeldir. Î'râbda mahalli olup mahallen merfûdur. Ayrıca bu cümlenin istînâfiyye cümlesi olma ihtimali de vardır. Bu durumda ise î'râbda mahalli olmaz.[38] Başka bir görüşe göre ise, (اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ اَليمٍ) cümlesinin önceki cümle için tefsir niteliğinde olduğunu söyleyenler olsa da bu görüş uzak bir ihtimaldir. Zîra Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilen sadece hem Rabbin mağfiret sahibi hem de bir azabı olmasından ibaret değildir.[39]

---

[32] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/218.

[33] "*Ey iman edenler! Alım satım olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın*." el-Bakara 2/254.

[34] "*Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al!*" et-Tevbe 9/103.

[35] el-Enbârî, *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân,* thk. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1980), 1/405; Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/335; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/225; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb,* 2/491; Ukberî, *et-Tibyân,* 428.

[36] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/227; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/493; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/325.

[37] "*Sana, senden önceki peygamberler için söylenenlerden farklı bir şey söylenmemektedir. Gerçekten Rabbin hem mağfiret sahibidir hem de O'nun çok yakıcı bir azabı vardır*." Fussilet, 41/43.

[38] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/231; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/493-494; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/325.

[39] Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 7/479.

1.7. İ'râbda Mahalli Olan Cümleye Tabi Olan Cümle

Î'râbda mahalli olan cümleye tâbî olan cümle ancak atf-ı nesak ve bedel ile olur. Atf-ı nesâk ile oluşunun örneği (زيد قام أبوه وقعد أخوه)'dir: *"Zeydin babası ayakta olan, kardeşi de oturandır"* Bu örnekte (و/vav) atıf harfi, (قعد أخوه) ma'tûftur ve küçük cümle olan (قام أبوه) üzerine atfedilmiştir ve ma'tuf olan (قعد أخوه) cümlesi haber üzerine atfedildiği için mahallen merfûdur. Ancak burada (و/vav) harfi, hâl veya büyük cümle olan (زيد قام أبوه) cümlesine atfedilemez. Çünkü büyük cümleye atfedildiğinde ibtidâiyye cümlesine atfedildiği için î'râbda mahalli olmaz. Ayrıca (و/vav) harfini hal olarak kabul ettiğimizde ise bu cümle tâbî bir cümle olmaktan çıkar. Hal olduğundan dolayı da mahallen mansûb olur.[40]

Bedel ile olduğuna dair örneğimiz:

(وَاتَّقُوا الَّذي أمدّكُمْ بِما تَعْمَلُونَ ,اَمَدَّكُمْ بِاَنْعَامٍ وَبَنينَ ,وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ)[41] ayetidir. Burada önemli olan nokta, ikinci cümlenin yani bedelin, birinci cümleye yani mübdelün minhe nisbetle manayı daha açık bir şekilde ifade etmesidir. Bu ayette. (اَمَدَّكُمْ بِاَنْعَامٍ وَبَنينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ) cümlesi (اَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ) cümlesinden bedeldir. Ayrıca ikinci cümle yani bedel olan (اَمَدَّكُمْ بِاَنْعَامٍ وَبَنينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ) cümlesi anlamı açıkça ifade etmiştir. İlk cümle olan mübdelün minh cümlesi mef'ûl olduğundan cümle mahallen mansûbtur. İkinci cümle olan bedel cümlesi de ilk cümleye tâbî olduğundan dolayı aynı şekilde mahallen mansûbtur.[42]

İbn Hişâm birçok nahivcinin aksine îrâbda mahalli olan cümlelere 2 cümle daha eklemiştir.[43] Böylece bu cümleleri 9 kısımda ele almaktadır. Eklediği iki cümle ise şöyledir:

1.8. Müstesnâ Olan Cümle

İbn Hişâm'a göre müstesna olan cümlenin î'râbda mahalli vardır ve nasb mahallindedir. (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ اِلَّا مَنْ تَوَلّٰى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللّٰهُ الْعَذَابَ الْاَكْبَرَ)[44] ayetinde İbn Hişâm, İbn Harûf'un (öl. 609/1212), (مَنْ) mübtedâ, (تَوَلّٰى) sıla cümlesi, (فَيُعَذِّبُهُ اللّٰهُ) ise fiil cümlesi olarak haber, (اِلَّا مَنْ تَوَلّٰى) cümlesinin ise müstesnâ-i munkatî olup nasb mahallinde olduğunu belirttiğini nakletmektedir. Zemahşerî de (öl. 538/1144) İbn Harûf ile aynı görüştedir.[45]

1.9. Müsnedün İleyh Olan Cümle

Yine İbn Hişam'a göre müsnedün ileyh olan cümlenin de îrâbda mahalli vardır. Örneğin:(اِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)[46] ayetinde (سَوَآءٌ) mukaddem haber, (ءَاَنْذَرْتَهُمْ) ise mübtedâ olup müsnedün ileyhtir. Î'râbda mahalli vardır ve mahallen merfûdur.[47]

İbn Hişâm'ın belirttiğine göre müsnedün ileyh olan fâil ve nâib-i fâilin cümle olup olmaması konusunda ihtilaf vardır. Bu konuda meşhûr olan Basralıların görüşüdür. Bu görüşe göre fâil ve nâib-i fâil cümle değildir. Fakat Kûfelilerden Ferrâ (öl. 207/822) ve bir grup ise Sîbeveyhi'ye (öl. 180/796) nisbet ederek, failin veya naib-i failin fiilinin (علم,ظنّ,نظر) gibi kalbî

---

[40] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/234; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/494; el-Kocavî, *Şerhu Kavâʿidi'l-Iʿrâb*, 35; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî,* 2/141.

[41] "*Bildiğiniz şeyleri size veren, size sürüler*, *oğullar, bağlar, pınarlar ihsan eden Allah'a karşı gelmekten sakının.*" eş-Şuarâ 26/132-134.

[42] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/234; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/495; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî,* 2/142.

[43] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/239.

[44] "*Onların üstünde egemen bir zorba değilsin. Ancak kim yüz çevirir ve inkâr ederse, Allah onu en büyük azapla cezalandırır*" el-Gāşiye 88/22-24.

[45] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/239; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muġni'l-lebîb*, 2/497; ez-Zemahşerî, *el- Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 1198-1199; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî,* 2/142.

[46] "*İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler*." el-Bakara 2/6.

[47] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/242; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhît*, 1/171; el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn,* 1/105.

bir fiil olup, lafzan amel etmesine bir engel bulunursa cümle olabileceğini belirtmişlerdir. İbn Hişâm ve Sa'leb'e göre ise fâil ve nâib-i fâilin cümle olması caizdir. Örneğin: (يعجبُني قام زيد) burada (قام زيد) cümlesi fail mahallinde olup mahallen merfûdur.[48]

2. Nekre ve Marifeden Sonra Cümlenin Hükmü

Genel olarak nekreden sonra gelen cümle sıfat, marifeden sonra gelen cümle ise hâldir. Ancak bu kuralın istisnaları vardır. Bazen nekreden sonra hal veya marifeden sonra sıfat olabilir. İbn Hişâm marife ve nekreden sonra gelen cümleyi dört kısımda ele almıştır.

1.Herhangi bir şey ile vasıflanmamış (mahzâ/sırf) olan nekreden sonra sıfat olarak gelen cümledir. Vasıflanmamış nekreden sonra gelen cümleye örneğimiz:(وَاِذْ قَالَتْ اُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ اَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَديداً قَالُوا مَعْذِرَةً اِلٰى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)[49] Bu ayette (قَوْماً) nekre bir kelime olup sonrasında gelen (اللهُ مُهْلِكُهُمْ) cümlesi ise sıfattır. Cümle mef'ûl olan (قَوْماً) kelimesine tâbî olduğundan dolayı nasb mahallinde olup mahallen mansûbtur.[50]

(يَا اَيُّهَا الَّذينَ اٰمَنُوا اَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[51] ayetinde (يَوْمٌ) kelimesinden sonra gelen (لَا بَيْعٌ فيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) cümlesi nekreden sonra geldiğinden dolayı sıfattır ve raf' mahallinde olup mahallen merfûdur.[52]

2. Herhangi bir te'vil olmadan sırf marifeden sonra gelen cümledir. Örneğin: (لَا تَقْرَبُوا … الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى…)[53] Burada ise (وَاَنْتُمْ سُكَارٰى) cümlesi (لَا تَقْرَبُوا) cümlesindeki zamirden hâldir. Zîra zamirler marifedir. Hâl ise nasb mahallinde olduğundan dolayı mahallen mansûbtur.[54]

3. Nekreden sonra gelip hâl veya sıfat olmaya ihtimali olan cümledir. (وَهٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ اَنْزَلْنَاهُ)[55] ayetinde (اَنْزَلْنَاهُ) cümlesi nekre olan (ذِكْرٌ) kelimesi için sıfattır. Ayrıca bu cümleyi hâl olarak da görebilmek mümkündür. Çünkü nekre olan (ذِكْرٌ) kelimesi, (مُبَارَكٌ) ile vasıflanmış olup marifeye yakındır. İbn Hişâm bu ayette (اَنْزَلْنَاهُ) cümlesinin (مُبَارَكٌ) kelimesinin zamirinden hâl olabileceğini söylese de anlam bakımından hal olmasının zayıf bir görüş olduğunu da belirtmektedir. Yine bu ayette nekre bir kelime yine başka bir nekre ile vasıflanmıştır. Ahfeş (öl. 215/830) ise nekrenin marife ile de vasıflanmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.[56]

4. Marifeden sonra gelip hâl veya sıfat olmaya ihtimali olan cümledir. (مَثَلُ الَّذينَ حُمِّلُوا … التَّوْرٰيةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَاراً)[57] Burada (الْحِمَارِ) kelimesi (ال/*elif lam*) takısıyla gelmiş

[48] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/243; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muğni'l-lebîb*, 2/498; eş-Şemnî, *Hâşiyetü'ş-Şemnî,* 2/143.

[49] "*İçlerinden bir topluluk, "Allah'ın helâk edeceği yahut şiddetli bir azapla cezalandıracağı kimselere ne diye öğüt veriyorsunuz sanki!" deyince onlar, "Rabbiniz katında bir mazeretimiz olsun diye; bir de sakınıp çekinirler ümidiyle" şeklinde cevap verdiler*." el-A'râf, 7/164.

[50] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/246-247; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muğni'l-lebîb*, 2/501.

[51] "*Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.*" el-Bakara 2/254.

[52] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/247; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muğni'l-lebîb,* 2/501; Ukberî, *et-Tibyân,* 151; el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn,* 2/538.

[53] "*Siz sarhoş iken (ne söylediğinizi bilinceye kadar) namaza yaklaşmayın.*" en-Nisâ 4/43.

[54] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/249; Desûkī, *Hâşiyeʿalâ Muğni'l-lebîb,* 2/502; Demâminî, *Şerhu'd-Demâmînî*, 2/329.

[55] "*İşte bu Kur'an da bizim indirdiğimiz bereketli bir hatırlatıcı bilgi kaynağıdır*." el-Enbiyâ 21/50.

[56] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/249-250; İbn Atıyye El-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz,* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammet (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/254.

[57] "*Tevrat'la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer*" el-Cuma 62/5.

ve marifedir. Fakat başındaki (ل/*lam*), cins için olup genel manada merkep (eşek) cinsini ifade eder. Ancak hangi merkep olduğu belli değildir. Bu bakımdan nekreye yakındır. Sonrasında gelen (يَحْمِلُ اَسْفَاراً) cümlesinin hem sıfat hem de hâl olma ihtimali vardır. Sıfat olduğu takdirde (الْحِمَارِ) kelimesi muzafun ileyh olduğundan dolayı, cümle de ona tâbî olarak cer mahallindedir. Hâl olduğu takdirde ise mahallen mansûbtur. Ukberî (öl. 616/1219) ise sadece hâl olduğunu ifade etmiştir.[58]

Sonuç

Çalışmamızda İbn Hişâm'ın günümüze ulaşan ve konumuzu içeren eserleri incelenmiştir. Cümle konusunu bir başlık altında ele aldığı ve detaylıca incelediği *Muğni'l-lebîb ʻan kutubi'l-e'ârîb* isimli eseri merkeze alınmıştır. İbn Hişâm'ın sade ve anlaşılır bir üslup kullandığı görülmüştür. İstişhâd yönteminde ayetler, hadisler ve Arap şiirlerini kullandığı anlaşılmıştır. Ancak cümle konusunu işlerken bolca ayet ve şiir kullanıp birkaç örnek dışında hadislere pek yer vermediği görülmüştür. İbn Hişâm'ın hadisleri daha az kullanmasının sebepleri arasında, rivayetlerin dilbilimsel açıdan tutarlılığı, nahivcilerin hadisleri dil açısından nasıl değerlendirdiği ve dönemin dilbilimsel anlayışı gibi unsurların etkili olabileceği düşünülmektedir. Bu konu, gelecekteki çalışmalarda daha detaylı incelenebilir.

Alimler arasında görüş ayrılığı olan meselelerde onayladığı görüşler olmasının yanı sıra reddettikleri de olduğu tespit edilmiştir. Reddettiği görüşleri ise, örneklerle açıklığa kavuşturup kendi görüşünü desteklediği görülmüştür. Verdiği örneklerin anlaşılır seviyede olduğu ve ortaya koyduğu iddialarda cümlenin asıl anlamına göre hareket ettiği gözlemlenmiştir.

Çalışma esnasında klasik kaynaklarda, alimlerin birçoğunun cümle ve kelamı eş anlamlı ele alıp cümleyi kelam başlığı altında bahsettikleri görülmüştür. Ancak İbn Hişâm'ın cümle ve kelamı birbirinden ayırdığı tespit edilmiştir. İbn Hişâm'ın bu ayrımı, yalnızca teorik bir tasnif değil, aynı zamanda nahiv ilminin farklı alanlarındaki analizleri derinleştiren bir yaklaşımdır. Bu ayrım, Arapça gramer incelemelerinde daha sistematik bir yöntem geliştirilmesine olanak sağlamıştır.

Hal cümlesinde İbn Hişâm'ın bir cümlenin aynı anda hem hâl hem de zilhâl (hal sahibi) veya iki hal cümlesi olup hal sahibinin tek bir cümle olabileceğini *mütedâhil*, *müteaddid* ve *müterâdif* kavramlarıyla ele aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca onun, Nahivcilerin aksine i'râbda mahalli olan cümlelere iki cümle daha ekleyip dokuz başlık altında ele aldığı görülmüştür. Bu yaklaşımı, klasik nahivcilerin sistematiğinden nasıl ayrıldığı bağlamında ele alındığında, modern dilbilim çalışmalarına da ışık tutmaktadır.

Çalışmanın sonunda ise marife ve nekreden sonra gelen cümlenin konumu itibariyle hâl mi yoksa sıfat mı olduğu maddeler halinde sunulmuştur. Bu cümlelerin i'râbda mahalli olup olmadığı tespit edilmiştir.

Gelecek çalışmalar için öneriler kapsamında İbn Hişâm'ın i'râb tasnifi ve cümle anlayışının, modern dilbilimdeki sentaks kuramlarıyla nasıl örtüştüğü veya ayrıştığı karşılaştırmalı bir analizle ele alınabilir. İbn Hişâm'ın getirdiği yeniliklerin, sonraki dilbilimciler tarafından nasıl benimsendiği veya eleştirildiği araştırılabilir. Ayrıca İbn Hişâm'ın i'râb anlayışı, Kur'ân tefsirinde cümle yapılarının anlamı nasıl belirlediğini inceleyen bir çalışma ile detaylandırılabilir.

[58] el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ*, Meʿâni'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüp, 1983), 1/155; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb,* 5/251; Ukberî, *et-Tibyân,* 747; el-Halebî, *ed-Durru'l-Mesûn,* 10/326.

Kaynakça

Demâminî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Şerhu'd-Demâmînî Alâ Muğni'l-Lebîb*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Tarihu'l-Arabi, 2007.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *HâşiyeʿalâMuġni'l-lebîb.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-Darab Min lisâni'l-ʿArab.* Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-Muhît*. thk. Şeyh Adil Ahmet Abdu'l-Mevcut vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ân.* thk. Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. by.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1980.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ*, Meʿâni'l-Ḳurʾân.* 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüp, 1983.

Halebî, Ahmet b.Yusuf el-Ma'rûf bi's-Semîni'l-Halebî. *ed-Durru'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmet Muhammet el-Harrât. 11 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kâa, ts.

Hatib, Abdu'l-Latif. *Mu'cemu'l-Kırâat*. 11 Cilt. Dımeşk: Dârsa'dettin, 2000.

Iyad, Muhammet Rıza. (الجملة النحوية عند ابن هشام من خلال كتابه مغني اللبيب عن كتب الاعارب). (el-cümletü'n-naḥviyye ʿinde İbn Hişâm min ḫilâli kitâbihî Muġnî el-Lebîb ʿan kutubi'l-eâʿrib) "*İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb ʿan Kütübi'l-Eʿârib kitabı kapsamında nahvî cümle*". Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

İbn Atıyye, el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân b. Gālib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿAzîz.* thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammet. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî. *el-Hasâis*. thk. Muhammet Ali en-Neccâr. 3 Cilt. by.: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Muğni'l-Lebîbʿan Kütübi'l-Eʿârîb.* thk. Abdu'l-Latif Muhammet el-Hatip. 7 Cilt. Kuveyt: Silsiletü't-Türâsiyye, 2000.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Evdahu'l-Mesâlik*. tlf. Muhammet Muhittin Abdu'l-Hamit. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Kocavî, Muhammed b. Mustafa. *Şerhu Kavâʿidi'l-iʿrâb.* nşr. İsmâil İsmâil Merve. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Kur'ân-ı Kerîm, *Kuran Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, https://kuran.diyanet.gov.tr, (Erişim: 10.05.2025).

Mekkî b. Ebû Tâlib. Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Müşkilu İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Sibeveyhi, Ebû Bişr Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb.* thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Hem'u'l-Hevâmî fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Şemnî, Takyuddin Ahmet b. Muhammet. *el-Musannef Mine'l-Kelâm 'alâ Mugni İbn Hişâm Hâşiyetü'ş-Şemnî.* 2 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Behiyye, ts.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ' Abdullâh b. el-Huseyn. *et-Tibyân fî İʿrâbi'l-Ḳurʾân.* thk. Saʿd Küreyyim el-Fakî. Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2001.

Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Şerhu'l-Mufassal.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Zemahşeri, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsiru'l- Keşşâf.* Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.

İTKAN AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

مجلّة إتقان للدراسات الأكاديمية

ITKAN JOURNAL FOR ACADEMİC RESEARCH

e-ISSN: 3062-0988

Cilt | المجلد | Volume: 2 **Sayı | العدد | Issue: 2** **Haziran | حزيران | June 2025**

Sema Dinç “Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu Hayatı ve Eserleri”

Sema Dinç, “The Life and Works of the Composer and Oudist Burhan Durucu from Bursa”

Ekrem YILDIZ

YL Öğrencisi, Hitit Üniversitesi,
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi
ve Sanatları Bölümü,
Çorum, Türkiye

E-mail: ekremyildiz1919@gmail.com

Master's Student, Hitit University,
Institute of Graduate Education,
Department of Islamic History and Arts,
Çorum, Turkey

ORCID: 0009-0007-6515-7956

Makale Bilgisi | معلومات المقالة | Article Information

Makale Türü | نوع المقالة | Article Types:	Kitap İncelemesi | مراجعة كتاب | Book Review
Geliş Tarihi | تاريخ الإرسال | Date Received:	27.03.2025
Kabul Tarihi | تاريخ القبول | Date Accepted:	21.04.2025
Yayın Tarihi | تاريخ النشر | Date Published:	30.06.2025
Yayın Sezonu | فصل النشر | Pub Date Season:	Haziran | حزيران | June

Atıf | كيفية الإحالة | Cite as

Yıldız, Ekrem. " Sema Dinç 'Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu Hayatı ve Eserleri'". *İtkan Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Haziran 2025), 219- 226.

İntihal | الانتحال | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

تم فحص هذه المقالة باستخدام برنامج iThenticate، ولم يتم اكتشاف أي انتحال.

This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan | التعهد الأخلاقي | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

يُعلن أنه تم الالتزام بالمبادئ العلمية والأخلاقية أثناء تنفيذ وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم توثيقها بشكل صحيح.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ekrem YILDIZ).

Yayıncı | الناشر | Published by

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi | جامعة كهرمان مرعش الاستقلال | Kahramanmaraş İstiklal University

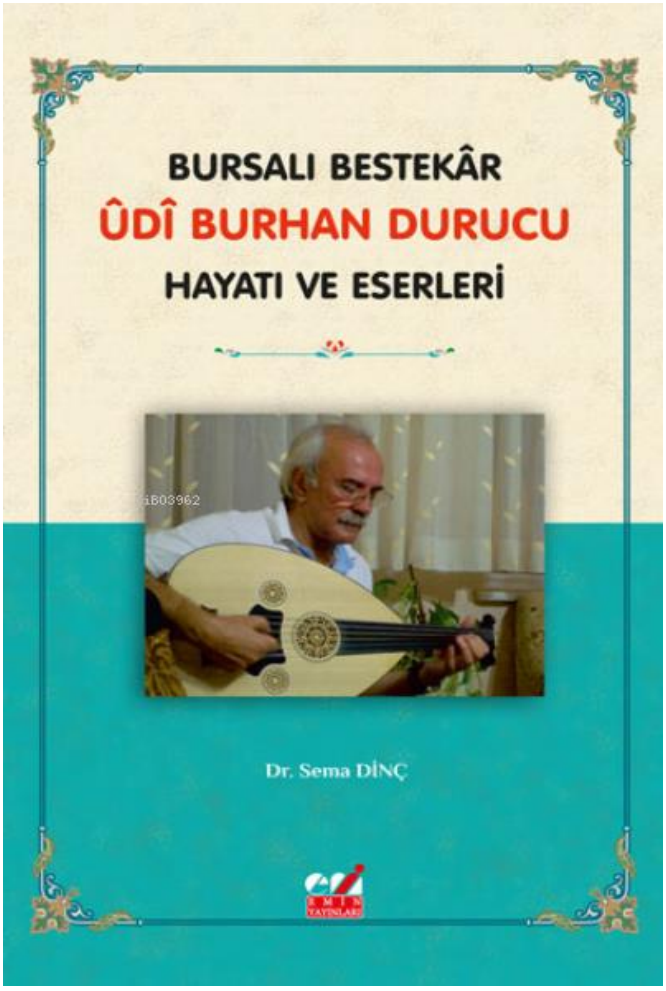
Lisans Bilgisi | الترخيص | License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC 4.0) ile lisanslanmıştır.

هذا العمل مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي – الإحالة - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY NC 4.0).

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC 4.0).

Sema Dinç "Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu Hayatı ve Eserleri"



(Bursa: Emin Yayınları, Aralık 2022)

ISBN: 978-625-8077-58-2

Öz: Dr. Öğr. Üyesi Sema Dinç'in Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu, Hayatı ve Eserleri adlı eseri, Burhan Durucu'nun sanat hayatını, besteciliğini ve eğitimcilik yönünü ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Üç bölümden oluşan kitapta, Durucu'nun hayatı, besteleri ve özellikleri incelenmiştir. 131 sözlü ve saz eserlerinden 103'ünün TRT repertuvarına girmesi, bestelerinin niteliğini gösterir. Bursa'daki gezek kültürüyle olan bağı, müzik hayatını şekillendirmiştir. Dinç, Durucu'yu yalnızca bir bestekâr değil, bir kültür taşıyıcısı olarak da ele almıştır. Kitap, Türk mûsikîsiyle ilgilenenler için önemli bir kaynaktır.
Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Burhan Durucu, Bestekâr, Ûdî, Gezek Kültürü.

Sema Dinç, "The Life and Works of the Composer and Oudist Burhan Durucu from Bursa"

Abstract: Assistant proffesor Dr. Sema Dinç's monograph Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu, Hayatı ve Eserleri (The Life and Works of Burhan Durucu, Composer and Oud Player from Bursa) is a comprehensive study Durucu's artistic life, compositional oeuvre, and his pedagogical contributions. Divided into three sections, the book meticulously analyzeshis biography, musical works, and stylistic features. Notably, 103 of his 131 vocal and instrumental compositions have been archived in the TRT (Turkish Radio and Television) repertoire, a testament to their enduring artistic value. Durucu's musical identity was profoundly shaped by Bursa's gezek culture—a traditional social and musical gathering unique to the region. Dinç positions Durucu not merely as a composer but as a cultural custodian, underscoring his role in preserving and transmitting Turkey's musical heritage. This book serves as a valuable resource for those interested in Turkish classical music.
Keywords: Turkish Religious Music, Burhan Durucu, Composer, Oud player, Gezek Culture.

Türk mûsikîsi, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan tarihi süreçte şekillenmiş, İslam kültüründen, Osmanlı saray geleneğinden ve halk müziği motiflerinden beslenerek zengin bir birikim oluşturmuş köklü bir müzik geleneğidir. Dinî amaçla yapılan mûsikîden halk arasında icrâ edilen geleneksel müziğe ve hatta saray içinde gerçekleştirilen mûsikîye kadar farklı alanlarda yer bulan Türk mûsikîsi hem bireysel duyguları hem de toplumsal değerleri ifade eden bir sanat dalı olarak önemli bir kültürel miras kabul edilir. Tarihi süreçte bu topraklarda çok sayıda mûsikîşinas yetişmiş ve bu alanda çok kıymetli eserler ortaya koymuşlardır. Bu şahsiyetlerden biri de günümüzün önemli bestekârlarından Ûdî Burhan Durucu'dur. Dr. Öğr. Üyesi Sema Dinç'in "Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu, Hayatı ve Eserleri" adlı kitabı, Türk Mûsikîsi alanında önemli bir yer edinen, yüzün üzerinde esere imza atmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olan Ûdî Burhan Durucu'yu tanıtmakta ve bu alanda çalışma yapacaklara değerli bilgiler sunmaktadır.

Bu eserde yazar, Burhan Durucu'yu Bursa'nın yetiştirdiği, Türk mûsikîsine önemli katkılar sunan, çok yönlü bir ûdî ve bestekâr olarak tanıtmaktadır. Durucu hem geleneksel mûsikîyi yaşatma çabasıyla hem de eserlerinde yenilikçi bir yaklaşım sergileyerek mûsikîde derin iz bırakmış bir sanatçı olarak ifade edilmiştir. Klasik Türk mûsikîsine olan bağlılığı, bu mûsikîyi gelecek nesillere aktarma konusundaki kararlılığı ve bireysel çabaları yazarın eserinde sıkça vurgulanmıştır. Eğitimci kimliğiyle de ön plana çıkan Burhan Durucu, mûsikî nazariyatı ve ud eğitimi konularında titizlikle çalışmış, bu alanda uzmanlaşmış öğrenciler yetiştirmiştir. Yazar, Durucu'nun mûsikî eğitimine verdiği önemin altını çizerken, onun geleneksel mûsikî değerlerini korumakla kalmayıp, bu değerleri bir eğitim mirası olarak gelecek kuşaklara aktardığını belirtmiştir. Eğitimci olarak sadece bireysel dersler değil, çeşitli topluluklara ve korolara liderlik etmiş, hem ulusal hem de yerel düzeyde önemli roller üstlenmiştir. Bestekâr olarak Durucu, 26 saz eseri ve 105 sözlü eser olmak üzere toplamda 131 beste üretmiştir. Bu eserlerden 103 tanesi TRT repertuvarında yer almakta olup, bu durum sanatçının eserlerinin geniş kabul gördüğünü ve mûsikî dünyasında ne denli değerli olduğunu göstermektedir. Yazar, Durucu'nun güfte seçimindeki hassasiyetine de dikkat çekmiştir. Çoğunlukla aruz ölçüsüyle yazılmış güfteleri tercih eden sanatçı, güftelerde anlamın derinliğine önem vermiştir. Bu doğrultuda öğretici nitelikli şiirleri öne çıkarmış ve bestelerinde bu tür güftelere yer vermiştir. Kuruculuk yönüyle de dikkat çeken Burhan Durucu, Bandırma Mûsikî Derneği gibi topluluklara liderlik etmiş, Bursa Seyyid Usûl Kültür Merkezi gibi çeşitli kültür merkezlerinde dersler vererek mûsikîye katkı sağlamıştır. Ulusal ve mahalli seviyede birçok koro çalıştırmış, bunların bazılarında gönüllü, bazılarında ise resmi görevli olarak yer almıştır. Bu çalışmalarıyla hem kurucu hem de şef olarak büyük bir sorumluluk üstlenmiştir.

Burhan Durucu'yu tanıtan bu eser, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Burhan Durucu'nun hayatı ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Bu bölümde, Durucu'nun doğumundan itibaren yaşamı, eğitim süreci ve kariyerindeki önemli dönüm noktaları gibi konular yer almaktadır. İkinci bölümde, Durucu'nun besteleri ve bu bestelerin karakteristik özellikleri incelenmektedir. Bu bölümde, eserlerin melodik özellikleri, müzikal tarzı ve kullanılan teknikler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise Durucu'nun eser listeleri ve notaları yer almaktadır. Bu bölümde, besteler listelenmiş ve nota dökümleri sunulmuştur.

Yazar, birinci bölümü "Ûdî Burhan Durucu'nun Hayatı" başlığıyla ele almıştır. Bu bölümde 1956 yılında Bursa'da doğan bestekâr Burhan Durucu'nun hayatı ve sanatçı kimliği tanıtılmaktadır. Eğitimini Bursa'da tamamlayan Durucu, resmi bir konservatuvar eğitimi almasa da mûsikîde önemli başarılara imza atmıştır. 1991 yılında Devlet Korosu'na katılmış ve 2007 yılında emekli olmuştur. Eserde, Durucu'nun çocukluk yıllarından başlayarak, bağlama öğrenme sürecinden mûsikî ve ud ile tanışmasına, ustalarıyla olan ilişkilerine ve profesyonel yaşamındaki başarılarına kadar birçok husus ele alınmıştır. Durucu'nun babasıyla Yeşil Bursa'daki gezeklere katılması, mahalledeki ûdî Nimet Abla'dan ilham alması ve Cinuçen Tanrıkorur ile olan anılarından da detaylı şekilde bahsedilmiştir. Yazar, Durucu'nun mûsikî

eğitimini büyük ölçüde kendi çabalarıyla geliştirdiğini ve çevresindeki ustaları dikkatle gözlemleyerek bilgi edindiğini vurgulamıştır. Özellikle ud çalmayı kendi yöntemleriyle öğrenmesi ve Tanrıkorur'dan aldığı derslerle bu süreci derinleştirmesine değinmiştir. Durucu'nun Mutlu Torun'dan duyduğu "Çargâh perdesine genellikle ikinci parmakla basarız" gibi bir cümlenin bile onun ud çalma tekniğinde büyük bir değişime yol açtığını anlatarak, ustalardan aldığı bilgilerin onun için ne kadar önemli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Cinuçen Tanrıkorur'un ona sadece mûsikî nazariyatı değil, mûsikî ahlakı ve disiplini konularında da rehberlik ettiğini vurgulamıştır. (S.15-20)

Yazar eserinde, gezek kültürünün tanımı ve tarihsel arka planı hakkında detaylı bilgiler sunmuştur. Gezek kültürünü, bir Anadolu geleneği olarak tanımlanmış ve UNESCO'nun 2010 yılından itibaren "Somut Olmayan Kültürel Miras" envanterine dâhil edildiği belirtilmiştir. Gezeklerin kültürel ve sosyal katkıları üzerinde duran yazar, bu geleneğin örf ve adetlerin aktarımını sağlayan bir kültürel miras aracı olduğunu belirtmiştir. Yazar, gezeklerin yapısal özelliklerinden de bahsetmiştir. İç gezeklerin evlerde, dış gezeklerin ise farklı mekânlarda gerçekleştirildiği; gezek üyelerinin Türk mûsikîsi eğitimi almış sazende veya hanendelerden oluştuğu ifade edilmiştir. Bursa gezeklerinin adeta bir mûsikî okulu görevi gördüğünü ve Zeki Müren, Müzeyyen Senar gibi birçok sanatçının bu ortamda yetiştiğini aktarmıştır. Yazar, Durucu'nun çocukluk döneminden itibaren babasıyla gezeklere katıldığını ve bu ortamda müzik yeteneğini geliştirdiğini belirtmiştir. (S.21-27)

Yazar, Durucu'nun Bandırma Mûsikî Derneği'ndeki çalışmalarına da değinmiştir. Derneğin Burhan Durucu vasıtasıyla kurulduğunu ve 1988-2004 yılları arasında bu dernekte hocalık yaptığını ifade etmiştir. Aynı dönemde Yalova ve Bursa Mûsikî Derneklerinde de görev almış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Durucu'nun Yüzüncü yıl Türk Mûsikî Korosunun kurucularından biri olduğu belirtilmiştir. Yazar, 2015 yılında kurulan bu koroda Durucu'nun hâlen görevine devam ettiğini ve 2017 yılında Nilüfer Belediyesine bağlı bu koroyla bir konser düzenlediğini aktarmıştır. (S.28)

Yazar, Durucu'nun Devlet Korolarındaki görevlerini de detaylandırmıştır. 1991 yılında Diyarbakır Devlet Korosunda ses sanatçısı olarak çalışmaya başlayan Durucu, kısa bir süre sonra ud sanatçılığına geçmiştir. Daha sonra Bursa Devlet Korosunda görev almış ve toplamda 16 yıl boyunca her iki koroda aktif rol üstlenmiştir. Ayrıca Bursa'da icrâ edilen Mevlevî âyinlerinde ûdî olarak yer almıştır. Durucu'nun, 2008 yılında kurulan Bursa Seyyid Usul Kültür Merkezi'nde mûsikî eğitimine başladığı ve repertuvar dersleri verdiği ifade edilmiştir. Yazar, Durucu'nun uluslararası konserlerine de dikkat çekmiştir. Durucu'nun, 1985 yılında Almanya'da ve 2004 yılında Rusya'da Klâsik Türk mûsikîsini tanıttığını belirtmiştir. (S.28-30)

Yazar, Burhan Durucu'nun sanat hayatına yön veren ustalardan ve kendi sanatsal şahsiyetine olan etkilerinden bahsetmiştir. İzmir Kemeraltında Ali Rıza Avni ve Reşat Aysu'dan dersler almış, ayrıca Bekir Sıtkı Sezgin, Alaeddin Yavaşça ve Meral Uğurlu gibi isimleri dinleyerek şan tekniklerini ve mûsikî nazariyatı bilgilerini geliştirmiştir. Durucu'nun en çok etkilendiği isim, Cinuçen Tanrıkorur olmuştur. Tanrıkorur'un ud icrâsındaki özgün tarzını benimseyerek kendi çalışmalarında bu yaklaşımı sürdürmeye özen göstermiştir. (S.30-31)

Yazar, Burhan Durucu'nun mûsikî ve hayata dair düşüncelerini detaylı şekilde ele almıştır. Durucu, Türk sanat müziği tabirini yanlış bulmuş, "Klasik Türk mûsikîsi" ve "Türk halk mûsikîsi" ifadelerinin doğru olduğunu belirtmiştir. Durucu, müziğin yozlaşmasını ve görselliğe indirgenmesini eleştirerek, eski eserlerin zenginliğini ve gerçek mûsikînin değerini vurgulamıştır. Sanatçı yetiştirilmesinde ailelerin çocuklarına mûsikîyi tanıtmasının önemine değinmiş, sabır ve kalite anlayışını benimseyen genç sanatçılar yetiştirilmesini tavsiye etmiştir. Ayrıca Türk mûsikîsinin kendine has zenginliğini Batı müziğinden üstün gördüğünü ve sanatın halkın seviyesine indirilmesinden ziyade halkın sanat seviyesinin yükseltilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hayata dair ise yaşamı bir sınav olarak değerlendirmiş, sabır ve iyiliğin önemine

dikkat çekmiştir. Her gecenin bir aydınlığı olduğunu belirten Durucu, yaşamda doğruluk ve bilgeliği esas almanın insanı güçlendirdiğini ifade etmiştir. (S.32-36)

Yazar, Burhan Durucu'nun eğitmenlik anlayışı ve öğrencileri üzerindeki etkisinden bahsetmiştir. Durucu, eğitim sürecinde öğrencilerine bilgiyi eksiksiz bir şekilde aktarma hassasiyetiyle hareket etmiş ve bu yaklaşımı öğrencileri tarafından takdir edilmiştir. Nazariyat, repertuvar ve özellikle ud eğitimi alanlarında öğrenci yetiştirmiş; eğitimde sistemli ve ciddi bir düzen kurarak onların gelişimine katkı sağlamıştır.

Öğrencilerinden biri olan Gülgün Varol'un ifadeleri, Durucu'nun eğitim anlayışını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Varol, hocasının yalnızca bir eğitmen değil, aynı zamanda hayata dair yeni bakış açıları kazandıran bir rehber olduğunu belirtmiştir. Hocasıyla tanıştıktan sonra ud çalmaya dair farkındalığının arttığını ve bu enstrümanı yeniden keşfetmiş gibi hissettiğini ifade etmiştir. Bu çalışmada yöntem olarak birebir görüşme (mülakat) tekniği kullanılmış; Burhan Durucu'nun öğrencileriyle gerçekleştirilen görüşmeler aracılığıyla, kendisi hakkındaki kanaatlerine yer verilmiştir. (S.37-38)

Nuri Yeşilbay, Durucu'nun derslerine başlamadan önce hayat dersleri verdiğini ve öğrencilerine sevgi, saygı ve ahlak gibi değerleri aşılamaya çalıştığını ifade etmiştir. Yeşilbay, onun bilgiyi paylaşmaktan mutluluk duyan ve öğrencilerinin gelişimi için titizlikle çalışan bir eğitmen olduğunu vurgulamıştır. (S.38-39)

Verda Dönmez, Burhan Durucu'yu "yolumu aydınlatan fenerim" olarak tanımlarken, Banu Yılmaz ise Durucu ile tanışmasının hayatında bir dönüm noktası olduğunu belirtmiştir. (S.39-44)

Yazar, ikinci bölümde "Ûdî Burhan Durucu'nun Besteleri ve Özellikleri" başlığını kullanmıştır. Bölüme, Durucu'nun bestecilik anlayışını ve güfte seçimlerini ele alarak başlamıştır. Durucu, anlamı güçlü, ders verici nitelikte gütfeleri tercih etmiş ve genellikle aruz vezniyle yazılmış şiirlerden besteler yapmıştır. Bununla birlikte az sayıda da olsa aruz vezniyle yazılmamış şiirleri de bestelemiştir. Yalçın Benlican'ın 25 şiiriyle en çok tercih edilen güftekâr olduğu, ayrıca kendi yazdığı 7 şiirini de bestelediği belirtilmiştir. Bazı gütfeleri birden fazla makamda bestelemiştir; örneğin, "Konma Bülbül Gül Dalından Bil ki Taht Olmaz Sana" adlı eseri Müsteâr ve Hicaz olmak üzere iki, "Seni Sevdim Nice Yandım Bilir Aysız Geceler" adlı eseri ise Neveser, Bayâtîarabân ve Nikriz olmak üzere üç farklı makamda bestelenmiştir. (S.45-49)

Yazar, Burhan Durucu'nun bestecilik kariyerini, eserlerinin özelliklerini ve aldığı ödülleri ele almıştır. Durucu, eserlerini bestelerken farklı usuller kullanmış, aksak ve düyek usullerini ise yoğun şekilde tercih etmiştir. İlk bestesi olan "O Dönüp Gülerek Baktığın Akşam" adlı eserini 1983 yılında Hüzzam makamında bestelemiştir. (S.50-52)

Yazar, Durucu'nun sözlü ve saz eserlerini kategorize ederek ele almıştır. Durucu'nun 105 sözlü eseri bulunduğunu ve bu eserlerin çeşitli formlarda, farklı usullerle bestelendiğini ifade etmiştir. Ayrıca bestekârın 29 farklı makam kullandığı ve en çok Hüzzam, Hicaz, Nihavend ve Kürdilihicazkâr makamlarında eser verdiğini aktarmıştır. Yazar, Durucu'nun eserlerinin formlar açısından çeşitlilik gösterdiğini, bunlar arasında şarkı formunun öne çıktığını, ayrıca beste, ağır semâî, nakış yürük semâî, fantezi ve ilahi formlarında da eserleri bulunduğunu dile getirmiştir. Usul kullanımı açısından ise 16 farklı usule yer verdiğini ve özellikle aksak ile düyek usullerini tercih ettiğini vurgulamıştır. (S.52-56)

Yazar, Durucu'nun dinî formda bestelediği eserlerinden bahsetmiştir. Durucu'nun Sevinç Atan'ın şiirlerinden bestelediği iki ilahisinin olduğu, bunlardan ilkinin 2013'te Hüzzam makamında "Bir Güneş Parlar ki Her Dem Kâinat Pervânesi" adıyla, ikincisinin ise 2016'da Şehnaz makamında "Hak'tan Gelecek Gam ile Her Derdi Lütuf Say" adıyla bestelendiği belirtilmiştir. İlk eser TRT repertuvarına alınmış, ancak ikincisi alınmamıştır. Ayrıca, Durucu'nun dinî mûsikîde daha fazla eser üretme arzusu olduğu, ancak mûsikî topluluklarının lâdinî eserlere odaklanması nedeniyle bunun sınırlı kaldığı ifade edilmiştir. (S.57-58)

Yazar eserinde, Burhan Durucu'nun Müsteâr makamında devr-i kebîr usulünde bestelediği "Konma Bülbül Gül Dalından" adlı eserinin TRT repertuvarına girdiğini belirtmiştir. Hüzzam makamındaki "Seylâbe Dönse Eşkin" adlı eser ise lenk fahte usulünde bestelenmiş ancak güftesinin bazı dizelerinin sorunlu olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Osmanlı klasik fasıl geleneğinden esinlenen Durucu'nun, Müsteâr makamında beste, ağır semâî, nakış yürük semâî ve saz semâîsi formunda eserler bestelediği vurgulanmıştır. Yazar, fantezi formunun 1930'lardan itibaren ortaya çıktığını ve Sadettin Kaynak ile Münir Nurettin Selçuk'un bu türde önemli eserler verdiğini ifade etmiştir. Örnek olarak Mehmet Gülcan'ın güftesiyle bestelenen "Neler Çektim Dilinden" adlı eser verilmiştir. (S.58-60)

Yazar, üçüncü bölümde "Ûdî Burhan Durucu'nun Besteleri" başlığını kullanmıştır. Saz eserlerini ve sözlü eserleri ayrı ayrı incelemiş, eserlerin listelerine ve nota dökümlerine yer vermiştir. Bu bölümde saz eserlerinin dağılımı yazar tarafından detaylı bir şekilde analiz edilmiş ve eserlerin form, makam, usul ve bestelendiği yıllara göre tercihleri ile TRT repertuvar durumu bilgi olarak verilmiştir:

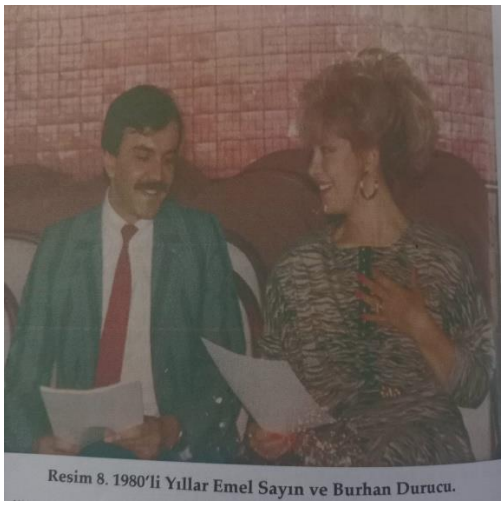
Saz eserlerinin analizine baktığımızda en sık tercih edilen formun saz semâîsi olduğu görülmektedir. Bu form, toplam 16 eserle diğer tüm formlar arasında açık ara öne çıkmaktadır. Peşrev (4 eser), zeybek (3 eser), medhâl (2 eser) ve oyun havası (1 eser) gibi diğer formlar ise daha az tercih edilmiştir. Makam dağılımında en fazla kullanılan makam, 3 eser ile Hicaz'dır. Bunun dışında, Hisarbûselik, Hüzzam, Neveser, Nihavend, Nikriz, Nişâburek ve Şehnaz gibi makamlarda ikişer eser yer almaktadır. Diğer makamlarda (örneğin, Bayâtîarabân, Ferahnâk, Hümâyûn, Sabâ) her birinde birer eser bulunmaktadır. Usul açısından, aksak semâî (15 eser) eserlerin büyük bir çoğunluğunda kullanılan ritmik yapı olmuştur. Aksak (4 eser), sofyan (2 eser), hafîf (2 eser), devr-i kebîr (1 eser) ve devr-i turan (1 eser) gibi diğer usuller, daha az kullanılarak usul çeşitliliği sağlanmıştır. Eserlerin üretim yıllarına bakıldığında, 2011 ve 2013 yılları en üretken dönemler olarak dikkat çekmektedir; bu yılların her birinde 10 eser üretilmiştir. Diğer yıllarda üretim daha azdır. Örneğin, 2010, 2012, 2014 ve 1990'da sadece birer eser bestelenmiştir. Eserlerin büyük çoğunluğu (24 eser) TRT repertuvarına alınmıştır. Bu, eserlerin resmi olarak kayıt altına alınıp korunmasını ve arşivlerde yer almasını sağlamıştır. Sadece 2 eser repertuvar dışında kalmıştır. (S.61-105)

Ûdî Burhan Durucu'nun sözlü eserleri, Türk müziğinin hem geleneksel yapısını koruyan hem de çeşitlilik sunan önemli bir repertuvar oluşturur. Yazar eserleri, güftekâr, form, makam, usul ve üretim yılları ile TRT repertuvar durumuna göre inceleyerek Durucu'nun müzikal anlayışını yansıtmıştır. Eserlerde en fazla güfte, Yalçın Benlican (25 eser) tarafından sağlanmış, onu Güler Turan (12 eser) ve Turgut Çelik (10 eser) takip etmiştir. Durucu'nun kendi güftelerine yer vermesi (7 eser), onun çok yönlülüğünü ortaya koymaktadır. Güftelerde tarihi şahsiyetlerin eserlerine yer verilmesi, geçmişle kurulan bağı vurgulamaktadır. En sık kullanılan form, şarkı (97 eser) olup, bunun yanı sıra beste, ilahi ve nakış yürük semâî gibi farklı formlar da yer almaktadır. Şarkı formunun ağırlığı, Durucu'nun müzikal tercihlerinde bu formun özel bir yer tuttuğunu göstermektedir. Makamlarda en çok Hüzzam (15 eser), Hicaz (14 eser) ve Nihavend (13 eser) öne çıkmaktadır. Diğer makamlarda da geniş bir çeşitlilik görülmektedir. Bu durum, Durucu'nun melodik zenginliği eserlerine başarıyla yansıttığını gösterir. Usul bakımından en fazla tercih edilen aksak (41 eser) olup, düyek (21 eser) ve ağır aksak (7 eser) onu takip etmiştir. Eserlerde en üretken yıl 2013 (22 eser) olmuş, bunu 2012, 1987 ve 1988 yılları takip etmiştir. Durucu'nun 105 tane olan sözlü eserlerinin 80 tanesi TRT repertuvarına alınırken 25 tanesi bu kapsam dışında kalmıştır. (S.106-234)

Bu eser, Türk mûsikîsi geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Bursalı Ûdî Burhan Durucu'nun hayatını, sanat yolculuğunu ve eserlerini detaylı biçimde ele almaktadır. Çalışma, öncelikli olarak lisansüstü düzeydeki akademik çevrelere hitap eden bir araştırma kitabı olmakla birlikte; yazarın anlatım tarzı, kullandığı açık ve akıcı dil ile kültürel detaylara verdiği önem sayesinde müziksever tüm okuyucuların da ilgisini çekebilecek niteliktedir. Burhan

Durucu'nun Türk mûsikîsine yaptığı katkılar titizlikle incelenmiş; onun sanatçı, eğitmen ve bestekâr kimliği çok yönlü bir şekilde ortaya konmuştur. Eserde, Durucu'nun besteleri ve icrâsıyla mûsikîye kattığı değerler ayrıntılı olarak analiz edilmiş, bilgiler grafiklerle desteklenmiştir. Bu sayede okuyucuların konuyu daha somut ve bütüncül biçimde kavraması hedeflenmiştir. Çalışmanın dikkat çeken yönlerinden biri ise, Bursa'nın köklü geleneklerinden biri olan Gezek kültürünün ilk kez bir kitapta ele alınmasıdır. Ancak bu önemli kültürel unsurun eserde yeterince ön plana çıkarılmadığı da gözlemlenmektedir. Buna rağmen eser, Gezek kültürünün varlığını belgeleyerek bu alandaki farkındalığın artmasına katkı sağlamış ve gelecekte yapılacak çalışmalara zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın literatüre en önemli katkısı; çok sayıda besteye imza atmış, Bursa'nın Gezek kültürü içinde yetişmiş ve Türk sanat mûsikîsi alanında yetkin bir isim olan Burhan Durucu'nun, bugüne dek herhangi bir akademik çalışmaya konu edilmemiş olmasıdır. Bu yönüyle eser, yalnızca bir sanatçıyı tanıtmakla kalmamakta, aynı zamanda Türk mûsikîsinin kültürel zenginliğini tanıma fırsatı da sunmaktadır. Ayrıca yazar, eserini kendi Dinî Mûsikî ve ney hocası olan merhum İbrahim Benlioğlu'na ithaf etmiştir. Bu ithaf, çalışmanın aynı zamanda bir vefa örneği olarak da değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Resim 4. Merhum İbrahim Benlioğlu ve Burhan Durucu Mevlevî Mukâbelesi Sonrasında



Resim 8. 1980'li Yıllar Emel Sayın ve Burhan Durucu.

Kaynakça

Dinç, Sema. *Bursalı Bestekâr Ûdî Burhan Durucu, Hayatı ve Eserleri.* Bursa: Emin Yayınları, 2022.