



KARABUK UNIVERSITY

BALAGH

JOURNAL OF ISLAMIC AND HUMANITIES STUDIES



BALAGH, yılda iki kez Türkçe-İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapan uluslararası, hakemli ve akademik bir dergidir.

Yayıncı

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapsam

Dini ve Beşerî Araştırmalar

Periyot

Balagh Journal of Islamic and Humanities Dergisi yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

Yayın Dili

Türkçe, İngilizce, Arapça

Dergi Politikası

BALAGH dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır. Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz. Balagh Dergisi [İSNAD Atıf Sistemini](#) benimser. Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Balagh Dergisi'nin tüm giderleri Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanır. Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

İletişim

Kılavuzlar Mah. 413. Sk. Karabük Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük / Türkiye 78000
balagh@karabuk.edu.tr ·
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh>
dogangultekin@karabuk.edu.tr

Dizinlenme Bilgisi



Bu sayıdaki tüm makaleler [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 \(CC BY-NCND 4.0\)](#) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.”

Balagh is an international, refereed journal published semi-annually in Turkish, English and Arabic.

Publisher

Karabuk University, Faculty of Theology

Scope

Religious and Humanities Studies

Period

Balagh Journal of Islamic and Humanities is a peer-reviewed academic journal published biannually (June-December).

Publish Language

Turkish, English, Arabic

Journal Policy

Balagh Journal of Islamic and Humanities uses the model of double-blind peer review that has the duty of at least two reviewers. Identities of reviewers are hidden and not published. Balagh adopts the [ISNAD Citation System](#). Authors have the copyright to their work. Legal responsibility of the articles belongs to the authors. All expenses of the Balagh Journal are covered by Faculty of Theology of Karabuk University. No fee is charged from the authors under any name. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Contact

Kılavuzlar Mah. 413. Sk. Karabük Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Merkez / Karabük / Türkiye 78000
balagh@karabuk.edu.tr ·
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/balagh>
dogangultekin@karabuk.edu.tr

Abstracting and Indexes



All articles in this issue are licenced under open access article distributed under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#) International License.

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına İmtiyaz Sahibi
Privilege On Behalf of Karabuk University Faculty of Theology

Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

 <https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

BAŞ EDITÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed SİDDİK

 <https://orcid.org/0000-0001-6773-3303>
muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

YARDIMCI EDITÖR / ASSOCIATE EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Delil GÜLTEKİN

 <https://orcid.org/0000-0001-7169-9478>
dogangultekin@karabuk.edu.tr

ALAN EDITÖRLERİ / FIELD EDITORS

Saim Kayadibi | Murat Şimşek | Ömer Faruk Habergetiren | İhsan Akay | Tuğba Aydeniz |
Gökhan Oruç Önalın | Muhammet Yurtseven | Mustafa Göregen | Muhammed Naim Naimi |
Tuğrul Tezcan | Ahmet Emre Aydın | Sibel Kandemir | Feyza Aksakal | Mustafa Erdemli

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Hamdi Kızılar | Şükrü Maden | Muhammet Fatih Canbaz | Khaled Dershwi | İbrahim Albakkar
| Ömer Faruk Habergetiren | Gökhan Oruç Önalın | Bedri Şahin | Erkan Kaya | Kemel Fettuh |
Aladdin Gültekin | Mahmut Sami Çöllüoğlu | Mustafa Yıldız | Zekeriya Yılmaz | Halim Gül

YAYIN YILI-CİLT-SAYI / PUBLICATION YEAR-VOLUME-NUMBER

5/1 Haziran 2025 / 5/1 June 2025

ARAPÇA DİL EDITÖRÜ / ARABIC TEXT EDITOR

Arş. Gör. Yusuf DEVECİ

 <https://orcid.org/0000-0002-4259-085X>

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH TEXT EDITOR

Arş. Gör. Mahmut Esat ÖZCAN

 <https://orcid.org/0000-0001-6748-2364>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- | | |
|--------|--|
| 1-24 | Salih DERŞEVİ
Harîrî ve Yâzicî'nin Makâmelerinin Kelime Çeşitliliği ve Sözlük Hazinesi Özelliği Ölçeği Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi A Comparative Statistical Study of Al-Hariri's and Al-Yaziji's Maqamat Considering the Vocabulary Diversity and Lexical Richness Measure |
| 25-50 | Ghias RAZOUK
İslâm Ekonomisi Perspektifinden Yeşil Ekonomi Green Economy from the Perspective of Islamic Economics |
| 51-81 | Abdulkader BADLAH
Muhammed Rahmetullah Hindi (ö.1891) ve "İzhar-ul-Hak" Adlı Eseri The Scholar Rahmatullah al-Hindi and His Book 'Izharu'Haq' |
| 81-114 | Fehmi ÇİÇEK
Hadis Usulünün Manzum Kaynakları Study On the Poetry Sources of the Hadith Methodology |

Harîrî ve Yâzicî'nin Makâmelerinin Kelime Çeşitliliği ve Sözlük Hazinesi Özelliği Ölçeği Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi

Salih Derşevi



0000-0002-1774-2460

Doktor Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim
Dalı

Asst. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language

ror.org/04wy7gp54sahlder@hotmail.com

Öz

Makâme, okuyucuya büyük bir dil hazinesi sunması, etkileyici ve çekici bir anlatım tarzına sahip olması nedeniyle edebi eserlerin en ünlü türlerinden biridir. Onu süsleyen edebi sanatlar, esere güzellik ve zarafet katarak okuyucuya hem zevk hem de fayda sağlar. Makâmenin amacı, genç neslin dil becerilerini güçlendirmek, kelime dağarcıklarını geliştirmek ve onlara büyük miktarda kelime ve dilsel yapı öğretmek suretiyle yazı stillerini yükseltmektir. Bu nedenle, bir edebiyatçının makâme sanatındaki üstünlüğünü belirlemede kullanılan önemli kriterlerden biri, onun eserlerinde kullandığı kelime hazinesinin genişliği ve çeşitliliği olmalıdır. Eleştirmenler, bu sanat dalında zirveye ulaşan ismin Harîrî olduğu konusunda hemfikirdirler. Onun makâmeleri büyük kabul görmüş ve yüzyıllar boyunca benzerleri arasında en iyisi olarak değerlendirilmiştir. Ancak, geçtiğimiz yüzyılda Nasîf el-Yâzicî ortaya çıkmış ve Harîrî'yi, onun sağlam üslubunu ve yazım yöntemini ustaca taklit ederek büyük bir başarıyla izlemiştir. Eleştirmenleri, onun makâmelerini Harîrî'ninkilerle kıyaslamaya ve ikisini karşılaştırmaya sevk etmiştir. Bu araştırmanın amacı, Yâzicî'nin makâmelerinin bilimsel bir değerlendirmesini yaparak, ona atfedilen bu üstünlüğü doğrulamak veya reddetmektir. Bunu gerçekleştirmek için, her iki yazarın makâmelerindeki kelime hazinesinin çeşitliliği açısından bir karşılaştırma yapılmıştır. Çalışma, Harîrî ve Yâzicî'nin kelime çeşitliliği özelliklerini ortaya çıkarmak için karşılaştırmalı istatistiksel üslup analiz yöntemine dayanmıştır. Bu analizde, Johnson'un geliştirdiği ve Sa'd Maslûh'un benimsediği dört istatistiksel ölçüt uygulanmıştır: toplam kelime çeşitliliği oranının hesaplanması, kelime çeşitliliği oranının medyan değerinin hesaplanması, çeşitlilik oranının azalma eğrisinin hesaplanması ve çeşitlilik oranının birikim eğrisinin belirlenmesi. Anahtar kelimeleri: Harîrî, Yâzicî, Makâme, Kelime Çeşitliliği, Sözlük Hazinesi.

مقامات الحريري واليازجي

دراسة مقارنة في ضوء مقياس خاصية تنوع المفردات والثروة المعجمية

ملخص البحث

تشكل المقامة واحداً من أشهر ألوان العمل الأدبي لما تقدمه للقارئ من ذخيرة لغوية كبيرة بأسلوب تعبيرى شيق وجذاب، تحلّيه ألوان من المحسنات البديعية تضفي عليه جمالا وتكسوه حسناً، فتجمع للقارئ بين المتعة والفائدة،

وكان الهدف من المقامة تقوية لغة الناشئة والارتقاء بأسلوبهم في الإنشاء من خلال تنمية ثروتهم اللغوية وتلقينهم كمّاً هائلاً من المفردات والتراكيب والعبارات. ولذا فإن أحد معايير التفاضل بين الأدباء في هذا المقام ينبغي أن يتمثل في كم وتنوع الثروة اللفظية التي يوظفها الأديب في صياغة المقامة. وقد اتفق النقاد على أن الحريري هو من بلغ الذروة في هذا الفن فحازت مقاماته القبول وصنفت على أنها الأفضل بين نظيراتها على مدى قرون من الزمن، إلى أن ظهر في القرن الماضي ناصيف اليازجي الذي أبدع في محاكاة الحريري من حيث رصانة الأسلوب وطريقة الإنشاء، وفرض على النقاد أن يقرنوه به ويوازنوا بين مقاماتهما ويفاضلوا بينها، فكان الهدف من هذا البحث إجراء دراسة موضوعية تزن مقامات اليازجي فتثبت له أو تنفي عنه هذا الفضل. وكانت الوسيلة إلى تحقيق الهدف عقد مقارنة بين مقامات الرجلين من حيث الثروة المعجمية المستخدمة. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الأسلوبي الإحصائي المقارن للكشف عن خاصية تنوع المفردات عند كل من الحريري واليازجي، من خلال تطبيق المقاييس الإحصائية الأربعة التي وضعها جونسون وارتضاها سعد مصلوح وهي مقياس حساب النسبة الكلية لتنوع المفردات، ومقياس حساب القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات، ومقياس حساب منحى تناقص نسبة التنوع، ومقياس إيجاد منحى تراكم نسبة التنوع.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الحريري، اليازجي، مقامات، خاصية، تنوع المفردات.

Atıf Bilgisi/Citation

Derşevi, Salih. "Harîrî ve Yâzicî'nin Makâmelerinin Kelime Çeşitliliği ve Sözlük Hazinesi Özelliği Ölçeği Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi". *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 5/1 (Haziran 2025), 1-24.

مقدمة

حظيت الموازنات الأسلوبية الأدبية باهتمام النقاد منذ القديم، وكانت تهدف إلى مقارنة الأعمال الأدبية للشعراء والأدباء أو الموازنة بين النصوص الأدبية وحتى بين المدارس ذات الاتجاهات الأدبية المختلفة، وكانت وسيلة النقد إلى إبراز أوجه التشابه والاختلاف بينها وتقييم عناصر القوة والضعف فيها، ثم إطلاق الأحكام النقدية والتفاضل بين الأعمال الأدبية والأدباء. ورغم القيمة العالية لهذه الأحكام النقدية فقد كان يعيها اعتماد أصحابها على الذوق مما جعلها أحكاماً ذاتية في مجملها، وافتقادها إلى معايير موضوعية دقيقة تقدم تفسيرات قابلة للقياس، إلى أن ظهرت الأسلوبية المعاصرة كنهج يوظف قواعد اللغة وإمكاناتها في تحليل

النصوص والكشف عن سماتها وخصائصها الأسلوبية فيقدم نتائج موضوعية قابلة للتعليل يمكن الاحتكام إليها في عملية التفاضل بين الأعمال الأدبية.

ولما كانت المقامة من الفنون الأدبية التي شاعت وانتشرت بين الناس، بل ولقيت القبول والإقبال عليها من القراء وشكلت ميداناً خصباً تنافس فيها الأدباء، وتناولها النقاد فذكروا ما لها وما عليها وفاضلوا بين كتابها وفق معايير النقد القديم، اتجهت عناية الباحث نحوها وزنها وتقويمها بمقاييس أكثر موضوعية تنتمي للأسلوبية الإحصائية التي تستخدم الأساليب الكمية في قياس السمات والخصائص اللغوية والبلاغية في العمل الأدبي. وكان الدافع إلى اختيار مقامات الحريري ومقامات اليازجي للمقارنة بينهما من حيث خاصية تنوع المفردات أن هذا الأخير اقتفى أثناء صياغة مقاماته أسلوب الحريري شبراً بشبر وذراعاً بذراع، مع إتقان في اختيار المفردات وجودة في التعبير ورصانة في الأسلوب حتى كادت أن تكون نسخة عن مقامات الحريري، مما دفع النقاد إلى إقرانه ومقارنته به، ومعلوم أن التشابه بين العاملين الأدبيين عامل مهم في الدراسات المقارنة. وبالنظر إلى الغاية التعليمية التي من أجلها ظهر هذا الفن الأدبي وهي تنمية الذخيرة اللغوية لدى القارئ يفترض أن تكون خاصية تنوع المفردات وحجم الثروة اللفظية السمة الغالبة والقاسم المشترك بين جميع المقامات في كل العصور الأدبية، بل أحد أهم المعايير التي يعتمد عليها في التفاضل بينها. ولا شك أن أفضل منهج لقياس حجم الثروة اللفظية والمقارنة بين مقامات الحريري ومقامات اليازجي هو المنهج الإحصائي، وعلى وجه التحديد ذلك المنهج الذي وضعه جونسون وارتضاه سعد مصلوح والمسمى بمقياس خاصية تنوع المفردات بطريقة الأربعة قياس النسبة الكلية لتنوع المفردات، وقياس القيمة الوسطية لنسبة التنوع، وإيجاد منحني تناقص نسبة التنوع، وأخيراً حساب نسبة تراجم نسبة التنوع.

ويتوقع من الدراسة أن تجيب عن الأسئلة الآتية:

هل نسبة تنوع المفردات في المقامة أعلى منها في الفنون الأدبية الأخرى شعراً ونثراً؟

إلى أي درجة وفق ناصيف اليازجي في محاكاة الحريري في مقاماته من حيث حجم الثروة اللفظية المستخدمة؟

هل كان للفواصل الزماني الطويل بين عصري الأدبيين دور في تراجع الذخيرة اللغوية وانخفاض نسبة خاصية تنوع المفردات؟

ولا يفوتنا أن نذكر بأن ثمة دراسات متعددة تتقاطع مع دراستنا هذه في اعتماد مقياس خاصية تنوع المفردات والثروة المعجمية أثناء المقارنة والمفاضلة بين النصوص الأدبية والشعرية لكننا لم نقف على دراسة تناولت المقارنة بين مقامات الحريري ومقامات اليازجي.

الأسلوبية

ولدت الأسلوبية من رحم علم اللغة في بداية القرن العشرين على يد اللغوي السويسري شارل بالي، وعدت في بداية الأمر فرعاً من فروع علم اللغة يتجه نحو دراسة الخصائص والسمات الأسلوبية للنصوص والأعمال الأدبية والعادية قبل أن تأخذ دور الرابط والحلقة التي تصل علم اللغة بالنقد الأدبي كونها تهدف إلى تحليل الطريقة والأسلوب الذي تستخدم به إمكانيات اللغة وأدواتها في صياغة النصوص الأدبية وغيرها، الأمر الذي يجعلها وسيلة مجدية وفعالة تميّط اللثام عن السمات الجمالية والخصائص التعبيرية فيها¹. ولكن دور الأسلوبية لا يقف عند هذا الحد إذ يمكن تلخيص نظرتها إلى النص من خلال العناصر التالية:

- العنصر اللغوي الذي يعالج نصاً قامت اللغة بوضع شيفرتها.
- العنصر النفعي، ويتمثل في تحليل العناصر غير اللغوية كالمؤلف، والقارئ، والموقف التاريخي، وهدف الرسالة.
- العنصر الجمالي الأدبي، ويكشف عن الأثر الانفعالي الذي يتركه النص على القارئ، وعن التفسير والتقويم الأدبيين له.²

ورغم علاقة المنشأ والمنبت بين الأسلوبية وعلم اللغة إلا أنها استقلت عن علم اللغة ونحت منحى مختلفاً من حيث المجال والتوجيهات مما دفع الدارسين إلى التفريق بينهما فقالوا: "إن اللغة تقتصر على تأمين المادة التي يعمد إليها المتكلم أو الكاتب ليفصح عن فكرته، أما علم الأسلوب فهو يرشدنا إلى اختيار ما يجب أخذه من هذه المادة الأصل للتوصل إلى نوع من التأثير في السامع شريطة احترام ما اتفق عليه العلماء من مدلولات لفظية وقواعد صرفية ونحوية وبيانها".³

¹ ينظر: صالح عبد الرحمن، *مدخل إلى الأسلوبية: النظرية والتطبيق* (دمشق: دار الفكر، 2008م)، 78. يوسف أبو العدوس، *الأسلوبية الرؤية والتطبيق* (الأردن: دار المسيرة، 2007م)، 40.

² ينظر: أبو العدوس، *الأسلوبية الرؤية والتطبيق*، 37.

³ أبو العدوس، *الأسلوبية الرؤية والتطبيق*، 40.

وللأسلوبية من جهة أخرى صلة وتداخل مع النقد الأدبي في دراسة النصوص الأدبية، فكلاهما يتناول النصوص الأدبية بالتحليل والتفسير بغية الكشف عن قيمها الجمالية والفنية والتعبيرية، ويفترقان في أن الهدف الذي يسعى إليه النقد الأدبي من وراء تحليل النصوص هو تقييم العمل الأدبي من الناحية الجمالية ثم إصدار حكم عليه بالجودة أو الرداءة، في حين تكتفي الأسلوبية بالكشف عن السمات والخصائص التي يتسم بها العمل الأدبي وتقف عند ذلك.⁴

استطاعت الأسلوبية المعاصرة أن تفرض نفسها بقوة في مجال الدراسات اللغوية والأدبية حتى شكلت بديلاً عن النقد الأدبي، فالأسلوبية في جذورها وأدواتها دراسة لغوية تنظر إلى النص الأدبي كبنية لغوية كبرى تسعى إلى تفتيته لإبراز الدور التي ينهض به كل عنصر وكل بنية جزئية داخل بنية النص الكبرى. ولتحقيق هذا الأمر تتبنى الأسلوبية في عملها مناهج متعددة أهمها:

المنهج التحليلي النصي الإحصائي، ومنهج الكلمات المفاتيح، ومنهج التكرار النمطي، ومنهج الانزياح أو العدول، ومنهج الاختيار النحوي.⁵

الأسلوبية الإحصائية

تعد الأسلوبية الإحصائية واحداً من أهم اتجاهات الدرس الأسلوبي المعاصر، فهي تجمع بين الأسلوب والإحصاء، بمعنى أنها توظف الأساليب الكمية والإحصائية في قياس السمات والخصائص اللغوية والبلاغية في العمل الأدبي. ويعد سعد مصلوح رائد هذا الاتجاه في العالم العربي فهو الذي ترجم Stylistics بالأسلوبيات وانتهج في جميع أعماله ودراساته الأسلوبية الاتجاه الإحصائي.⁶

وقد استحسن سعد مصلوح دخول الدراسة الإحصائية إلى علم الأسلوب باعتبار أن البعد الإحصائي يشكل معياراً موضوعياً مهماً في تشخيص الأسلوب والكشف عن سماته، "وترجع أهمية الإحصاء إلى أنه

⁴ ينظر: كمال بن عمر، *الأسلوبية والنقد الأدبي حدود التداخل والتمايز*، 1

⁵ ينظر: أبو العدوس، *الأسلوبية الرؤية والتطبيق*: 49

⁶ ينظر: خديجة أسماء لرجاني، *الأسلوبية الإحصائية عند سعد مصلوح*، مجلة أبحاث، المجلد 6، العدد 3 (2021)،

منهج يحقق بعداً موضوعياً يمكن بواسطته تحديد الملامح الأساسية للأساليب أو التمييز بين السمات والخصائص اللغوية التي يمكن اعتبارها خواص أسلوبية والسمات التي ترد في النص وروداً عشوائياً⁷.

تنوع المفردات

يعد المعجم اللغوي الذي يستخدمه الكاتب أو الأديب من أبرز الخواص المحددة لأسلوبه وطريقته في إنشاء العمل الأدبي، ذلك أن أي عمل أدبي شعراً كان أو نثراً ينطلق من الكلمة المفردة التي تشكل الخلية الأساسية والحية في بنائه. ويكون فحص الثروة اللفظية أو الخزينة اللغوية للأديب عنصراً مهماً في الكشف عن أسلوبه وسمات عمله الأدبي، وهذا ينطلق من فرضية أن الثروة اللفظية بين الأدباء تتمايز من حيث حجمها وطريقة توظيفها والتصرف فيها أثناء صناعة الإنشاء.

ولقياس حجم الثروة اللفظة عند المنشئ مظهران الأول: قياس ما يمكنه التعرف عليه من الألفاظ أي ما يختزنه في ذاكرته. الثاني: قياس كم الألفاظ التي يمكنه استحضارها أثناء الإنشاء أي كمية الكلمات التي يستخدمها فعلياً في أعماله الأدبية. وبدهي أن تكون كمية الأولى أكثر من الثانية بكثير. وما يعنينا في هذه الدراسة هو المظهر الثاني كونه يشكل سمة أسلوبية موضوعية ومعيّاراً إحصائياً دقيقاً يمكن الاعتماد عليه عند الموازنة بين أساليب الأدباء من حيث الزيادة والنقصان في كم الثراء المعجمي بوجه عام. فتنوع المفردات وسيلة ناجعة وخاصية أسلوبية يمكننا من خلال قياسها الإجابة عن سؤالين مهمين:

الأول: أي هذين النصين يعبر عن ثراء معجمي بالنسبة إلى الآخر؟

الثاني: كيف استفاد الأديب من هذه الخاصية في صياغة عمله الأدبي؟

وهنا لا بد من الاعتراف بأن خاصية تنوع المفردات على أهميتها ليست الخاصية الوحيدة التي يكتفى بها في مجال التمييز بين الأساليب وإنما يستعان بها إلى جانب عدد آخر كبير من الخواص الأخرى التي تؤخذ بعين الاعتبار أثناء الحكم على النصوص وأساليبها.

المقامات

يعد فن المقامات واحداً من أهم فنون النثر الأدبي وأشهرها وأكثرها تداولاً بين طلبة العلم الذي يسعون إلى تحسين قدراتهم اللغوية في التعبير والإنشاء، لأن الهدف من المقامة في الأصل كان تعليمياً يقوم على إثراء

⁷ سعد مصلوح، الأسلوب دراسة لغوية إحصائية (القاهرة: عالم الكتب، 1412هـ)، 152

المعجم اللغوي للناشئة وتلقينهم صيغ التعبير وأساليبه وفنونه، وذلك بما تنطوي عليه عبارات المقامة وجمالها من ألوان البديع وزخارف السجع والمعادلات اللفظية والمقابلات الصوتية وغيرها من فنون القول التي تشد انتباه القارئ وتستولي على اهتمامه فيقبل على قراءتها والاستفادة منها⁸. والمقامة في مضمونها العام هي حكاية حياة أديب شحاذ متسول محتال، يستخدم فنون أدبه شعراً ونثراً في الاحتيال على سامعيه فيبتز من أموالهم ما يسترزق به ويسد حاجاته في الحياة، لما تمتاز به عباراته من الرشاقة المسجوعة والطلاوة التي تلين لها النفوس وترخص لها الأموال⁹.

كان بديع الزمان الهمداني 398هـ أول من ابتكر هذا الفن الأدبي وشق طريقه ومهد للسير فيه، ثم خلفه الحريري 516هـ الذي وضع معالمة فأبدع فيه مرتقياً به إلى الذروة وبلغ به القمة إذ كان أوسع ثقافة من الهمداني وأحكم صياغة وأقوى تعبيراً فصار رائد كتابة المقامات، وذاع صيته بين أهل الأدب وصار مثلاً يحتذى به في هذا الميدان، فجاء من نسج على منواله وكثر مقلدوه، وخاصة في القرن السابع الهجري حين استقرت الأحوال السياسية بعد صراع واضرابات طويلة سببتها الحروب الصليبية والمغولية، لكن الملفت للنظر التطور الذي أصابها في المضمون إذ لم تعد حوارات موضوعها حكاية أديب متسول، بل أخذت تعتمد على الوصف والمناظرة بين الأشخاص أو بين النباتات والثمار، وبعضها اتجه نحو الوعظ، والآخر عرض مسائل العلوم المختلفة، منها على سبيل المثال: مقامات تاج الدين بن عبيد الصرخدي 670هـ ومقامات محمد بن عبد الرحمن بنقرناص الحموي 672هـ، ومقامات محمد عفيف الدين التلمساني، وغيرهم .. ولكن أعمالهم ظلت دون مستوى مقامات الهمداني والحريري. وبقي الحال على هذه الشاكلة حتى القرن التاسع عشر حين ظهر في لبنان الأديب ناصيف اليازجي 1871م الذي عاد بالمقامة إلى أصلها وصاغها في الموضوعات التي صاغها الهمداني والحريري، بل أبدع في محاكاة الأصل "ونال بها قصب السبق لا بين معاصريه فحسب، بل بين كل من جاؤوا بعد الحريري، إذ عرف كيف يقلده وكيف يحكم هذا التقليد ويضبطه ضبطاً دقيقاً"¹⁰. عكف على مطالعة مقامات الحريري وما استحدثه الأدباء بعده، وما زال يكد ذهنه ويشحذ سليقته حتى صاغ مقاماته التي أسماها "مجمع البحرين" تيمناً بما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (الكهف 60).

⁸ شوقي ضيف، *المقامة* (مصر: دار المعارف، الطبعة الثالثة)، 1

⁹ ينظر: شوقي ضيف، *تاريخ الأدب العربي* (مصر: دار المعارف، 1960م)، 318/6

¹⁰ ضيف، *المقامة*، 79

يلاحظ القارئ لمقامات اليازجي الشبه الكبير بينها وبين مقامات الحريري، فالحاكة ظاهرة والتقليد بائن في كل عناصرها، في الأديب الشحاذ وراويته، وتسمية المقامات بأسماء الأمصار، والتعريف بين الراوي والبطل في المقامة الأولى، وطريقة القص والعرض وغير ذلك.. وكأن اليازجي قد وضع مقامات الحريري نصب عينيه وأقسم على نفسه أن يأتي بمثلها.

الجانب التطبيقي من الدراسة

تقوم دراستنا هذه على أساس المقارنة بين أديبين هما الحريري واليازجي للكشف عن حجم الثروة اللفظية التي وظفها كل منهما وذلك في مجال أدبي واحد هو فن المقامات، وستسير وفق الخطوات الآتية:

عينات الدراسة

الدراسة هي موازنة بين عدد من المقامات المختارة من كتاب مقامات الحريري المتوفى 1122م، ومقامات اليازجي المسماة بـ "مجمع البحرين" من حيث حجم الثروة اللفظية. والسبب في اختيار المقامات لهذه الدراسة الإحصائية أن الغرض من إنشاء فن المقامات في الأصل غرض تعليمي تربوي يسعى من خلاله الأديب المعلم إلى تقديم مادة علمية غنية بالكلمات والتراكيب والأساليب تثري الذخيرة المعجمية لطلابه بأسلوب فكاهي مفيد ومسل، فيحشد له في المقامة الواحدة أكبر عدد ممكن من المفردات الجديدة ويتعد قدر ما يستطيع عن التكرار إلا للضرورة، فيعكف عليها طلبة العلم تلاوة وحفظاً وترتيلاً على نحو ما ترتل الأناشيد الدينية. ويبدو أن فن المقامات قد أثبت فعاليته وجدواه في تحقيق الغرض الذي من أجله نشأ إذ كثر المشتغلون به وانتشرت في كل مكان. ولما كان معيار التفاضل بين الأدباء في هذا الفن الأدبي يتمثل بالدرجة الأولى في حجم المادة العلمية المقدمة للطلاب، أي كم الكلمات الجديدة التي تشتمل عليها المقامة ويستفيد منها القارئ، فإن خير وسيلة يمكن الاعتماد عليها في قياس هذه السمة الأسلوبية إنما هي الدراسة الأسلوبية الإحصائية التي سنجرىها في هذا البحث.

وسبب اختيارنا لمقامات الحريري واليازجي من بين جميع الذين كتبوا في هذا الحقل أنهما ينتميان لعصرين متباعدين زمانياً، فالحريري يعد الرائد في هذا الفن إذ بلغ "بالفن إلى القمة التي تنتظره"، حتى وصل بالنقاد من أمثال شوقي ضيف أن حكموا على مقاماته بأنها "المعجزة الخارقة التي لا تسبق ولا تلحق على مر العصور"،¹¹ وقد حذا حذوه كثير من الأدباء وقلدوه لكنهم كما يقول ضيف "كانت أجنحتهم من الضعف

¹¹ ضيف، المقامة، 5

بحيث لم يستطيعوا أن يخلقوا في الأفق الذي خلق فيه"،¹² وبقي التحدي قائماً حتى القرن الماضي حين ظهر ناصيف اليازجي بلبنان وجاء بما عجز عنه من قلدوا الحريري، ولكنه مع ذلك لم يستطع عند شوقي ضيف "أن يصعد إلى مراقي الحريري وإبداعه"،¹³ فكان من المتوقع لدراسة موضوعية إحصائية كهذه أن تؤيد هذا الرأي النقدي وتوفر له الدليل الموضوعي القابل للقياس، أو تخدمه وتثبت خلافه فتتصف ناصيف اليازجي وتعطيه حقه.

اختار الباحث لعينته الدراسية 3000 كلمة من مقامات الحريري ومثلها من مقامات اليازجي واصطفاها من مجموعة عشوائية من المقامات على النحو الآتي¹⁴:

عينة مقامات الحريري	عينة مقامات اليازجي
- المقامة الصناعية	- المقامة الطبية
- المقامة الحلوانية	- المقامة العاصمية
- المقامة الكوفية	- المقامة الأنطاكية
- المقامة البغدادية	- المقامة الأنبارية
	- المقامة الجدلية

القياس

ثمة طرق ومقاييس أربعة لحساب خاصية نسبة تنوع المفردات في النصوص الأدبية وغيرها، وضعها و. جونسون وتبناها سعد مصلوح، وهي تعتمد على متغيرين إحصائيين يسمى الأولى الأنماط (Types)، وهي الكلمات المتنوعة التي يختلف بعضها عن بعض، والثاني التحققات (Tokens) ويراد بها المجموع الكلي لكلمات عينة البحث. وإليك شرحاً موجزاً لهذه المقاييس الأربعة قبل تطبيقها على عيني البحث:

¹² ضيف، *المقامة*، 5

¹³ ضيف، *المقامة*، 5

¹⁴ ينظر: أبو محمد القاسم بن علي الحرير، *مقامات الحريري* (بيروت: مطبعة المعارف، 1873م)، ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط، الشهير باليازجي، *مجمع البحرين* (بيروت: المطبعة الأدبية، 1885م)

المقياس الأول: حساب النسبة الكلية لتنوع المفردات¹⁵

يهدف هذا المقياس إلى حساب نسبة تنوع المفردات في كامل النص، ويتم بإحصاء الأنماط على مستوى العينة، وذلك باحتساب أول ورود لكل كلمة في النص عينة الدراسة نمطاً واحداً وإهمال المرات الأخرى التي تتكرر فيها هذه الكلمة، ثم إحصاء عدد الكلمات المتنوعة أي الأنماط، وإيجاد نسبة التنوع من خلال قسمة عددها على حاصل مجموع العدد الكلي لكلمات النص عينة الدراسة أي التحققات.

$$\frac{\text{الأنماط}}{\text{التحقققات}} = \text{نسبة الكلمات المتنوعة}$$

ولا شك أن إجراء عملية إحصائية من هذا القبيل عملية معقدة تحتاج إلى الكثير من العناية والدقة والحذر إذا أريد للدراسة أن تكون نتائجها موضوعية وصحيحة. ولذلك اقتضت منا طبيعة الدراسة أن نسير وفق الخطوات الآتية:

- تقسيم عدد كلمات عينة كل أديب والتي تبلغ 3000 كلمة إلى 30 جدولاً كل جدول يضم 100 خانة، في كل خانة كلمة واحدة. فكان الحاصل 30 جدولاً لكل أديب والمجموع 60 جدولاً.
- إحصاء أنماط كل جدول (أي في كل 100 كلمة) على حده بالإبقاء على النمط والشطب على كل تكرار له في الجدول. نبدأ بالجدول الأول فالثاني والثالث حتى آخر جدول. ثم كتابة عدد الأنماط تحت كل جدول. وبذلك نكون قد حصرنا عدد الأنماط على مستوى الجدول وليس في كل العينة المكونة من 30 جدولاً لأن هذه العملية الإحصائية تسعى لإحصاء الكلمات التي لم تكرر في جدول واحد وهذا لا يمنع احتمال تكررها في الجداول الأخرى. ولذا فالأمر يتطلب القيام بإجراء آخر هو كالاتي:
- عرض كل كلمة لم تشطب في الجدول الأول على جميع كلمات الجداول التسعة والعشرين اللاحقة بحيث يتم شطب أي تكرار آخر لها في الجداول الأخرى، وفعل الشيء نفسه مع أنماط الجدول

¹⁵ ينظر: سعد مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية (مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1414هـ)، 91

الثاني فالثالث وحتى نهاية الجداول وبذلك نكون قد حصرنا الأنماط هذه المرة على مستوى العينة كلها وليس الجدول الواحد.

- القيام بهذه الإجراءات على جداول العينين ثم حصر الأنماط وكتابتها.

رثة	فسلم	على	الجلال	وجلس	في	أخريات	الناس	ثم	أخذ
ييدي	ما	في	وطابه	ويعجب	الحاضرين	بفصل	خطابه	فقال	لمن
يليه	ما	الكتاب	الذي	تنظر	فيه	فقال	ديوان	أي	عبادة
المشهود	له	بالإجادة	فقال	هل	عثرت	له	فيما	لمحته	على
بديع	استملحته	قال	نعم	قوله	كأنما	تبسم	عن	لؤلؤ	منضد
أو	برد	أو	أقاح	فإنه	أبدع	في	التشبيه	المودع	فيه
فقال	له	يا	للعجب	ولضيعة	الأدب	لقد	استسمت	يا	هذا
ذا	ورم	ونفخت	في	غير	ضرم	أين	أنت	من	البيت
النذر	الجامع	مشبهات	الثغر	وأنشد	نفسى	الفداء	لثغر	راق	مبسمه
وزانه	شنب	ناهيك	من	شنب	يفتر	عن	لؤلؤ	رطب	وعن

(نموذج للجداول الإحصائية التي تم اعتمادها في الدراسة)

وأثناء حصر الأنماط من بين الكلمات المتشابهة توخياً للدقة والموضوعية فقد التزمنا المعايير الآتية:

- يعد الفعل نمطاً واحداً ويحتسب مفردة واحدة بغض النظر عن زمانه ماضياً كان أم مضارعاً أم أمراً وبصرف النظر عما يدل عليه عدداً كالأفراد والتثنية، والجمع، وجنساً كالتذكير، والتأنيث.
- يحتسب الاسم نمطاً واحداً مفرداً كان أم تثنية أم جمعاً، باستثناء الجمع إذا كان من لفظ مغاير للفظ المفرد.

- يحتسب المصدر الصناعي والاسم المنسوب أنماطاً مستقلة عن الاسم الذي تشتق منه، وعليه فإن (إنسان، إنساني، إنسانية) أنماط ثلاثة.
- يحتسب الاسم المشترك أنماطاً مختلفة بعدد المعاني التي يستخدم بها.
- عند اتصال الكلمة بملحقات أو سوابق فإن العبارة تكون للكلمة التي تعد نمطاً دون الملحقات والسوابق فكلمات مثل: (لزيد، بهذه، كما، فيما، لكم، لنا) تعد كل واحدة منها نمطاً واحداً فقط.
- وحدة الجذر المعجمي لا تحول دون احتساب صيغ الأفعال الثلاثية والرباعية والخماسية والمزيد منها وكذلك المصادر والمشتقات أنماطاً متعددة.

وإليك مثلاً على طريقة تطبيق هذا المقياس: فلو فرضنا أن لدينا عينة من نص أدبي مكونة من 1000 كلمة، وكان عدد الكلمات الأنماط 250 نمطاً، وأردنا حساب نسبة التنوع الكلي للمفردات فيه أجريناها على النحو الآتي:

$$0.25 = \frac{250}{1000} = \frac{\text{الأنماط}}{\text{التحقيقات}} = \text{نسبة الكلمات المتنوعة}$$

المقياس الثاني: القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات¹⁶

ويتطلب هذا المقياس تقسيم النص عينة البحث إلى أجزاء متساوية الطول أي في عدد الكلمات، ثم حساب نسبة التنوع في كل جزء منها على حدة وحساب معدل قيم نسبة التنوع في هذه الأجزاء، ويكون ذلك بحساب مجموع قيم نسبة التنوع في الأجزاء المختلفة وقسمتها على عدد الأجزاء المكونة للنص.

وإليك مثلاً توضيحياً:

لنفترض أن لدينا نصاً مؤلفاً من 200 كلمة وقسمناه إلى أربعة أقسام في كل قسم 50 كلمة،

فإذا كان عدد الأنماط في الأجزاء الأربعة على التوالي: 20، 25، 30، 35

فإن نسبة التنوع في كل جزء ستكون كالآتي: 0.4، 0.5، 0.6، 0.7

وسيكون مجموع قيم هذه النسب 2.2

¹⁶ ينظر: مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، 97

$$0.55 = \frac{2.2}{4} = \text{وستكون القيمة الوسطية لنسبة التنوع}$$

المقياس الثالث: حساب منحني تناقص نسبة التنوع¹⁷

ويتم بتجزئة النص إلى أجزاء متساوية في عدد الكلمات، ثم حساب نسبة التنوع في الجزء الأول وذلك بقسم عدد أنماط هذا الجزء على عدد تحققاته، ثم القيام بالشيء نفسه في الجزء الثاني مع ملاحظة عدم إقحام أي كلمة وردت في الجزء الأول ضمن أنماط هذا الجزء، وتتبع هذه الطريقة في حساب نسبة التنوع في جميع الأجزاء حتى نهاية العينة.

مثال توضيحي: لو فرضنا أن لدينا نصاً مكوناً من 300 كلمة، وقسمنا العينة إلى ثلاثة أجزاء متساوية الطول في كل جزء 100 كلمة، وبإحصاء الأنماط في الأجزاء الثلاثة على النحو الذي ذكرنا سابقاً ظهر لنا أن عددها كالاتي:

الجزء الأول: 60، الثاني: 40، والثالث: 20

فإن منحني تناقص نسبة التنوع يتم حسابه على الشكل الآتي:

$$0.6 = \frac{60}{100} = \text{نسبة التنوع في الجزء الأول}$$

$$0.4 = \frac{40}{100} = \text{نسبة التنوع في الجزء الثاني}$$

$$0.2 = \frac{20}{100} = \text{نسبة التنوع في الجزء الثالث}$$

وبذلك تكون النسب أعلاه ممثلة لخاصية تناقص نسبة التنوع في النص.

المقياس الرابع: إيجاد منحني تراكم نسبة التنوع¹⁸

ويتم إيجاده بالخطوات الآتية:

- تقسيم النص إلى أقسام متساوية من حيث عدد الكلمات.
- احتسابه نسبة أنماط القسم الأول إلى تحققاته.

¹⁷ ينظر: مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، 98

¹⁸ ينظر: مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، 99

- القيام بالشيء نفسه في القسم الثاني مع مراعاة عدم إدخال أي كلمة سبق ورودها في القسم الأول، وقسم ذلك على مجموع تحقققات القسمين.
- تطبيق ذلك على القسم الثالث والرابع وهكذا..

مثال: إيجاد منحى تراكم نسبة التنوع في نص عدد كلماته 300 يكون بتقسيمه إلى ثلاثة أجزاء في كل جزء 100 كلمة، فلو فرضنا أن عدد الأنماط في الأجزاء الثلاثة كان على النحو الآتي: 20، 40، 60 فإن نسبة التراكم تحتسب على الشكل الآتي:

$$\text{نسبة التنوع في الجزء الأول} = \frac{60}{100} = 0.6$$

$$\text{نسبة التنوع في الجزء الثاني} = \frac{40}{100} = 0.4$$

$$\text{نسبة التنوع في الجزء الثالث} = \frac{20}{100} = 0.2$$

$$\text{نسبة التراكم في الجزئين الأول والثاني:} = \frac{100}{200} = 0.5$$

$$\text{نسبة التراكم في الأجزاء الثلاثة} = \frac{120}{300} = 0.4$$

والآن لنطبق هذه المقاييس الأربعة لنسبة تنوع الكلمات على العينات المختارة من مقامات كل من الحريري واليازجي، ونبدأ بالمقياس الأول:

حساب النسبة الكلية لتنوع المفردات في عينات الدراسة

عينة مقامات الحريري

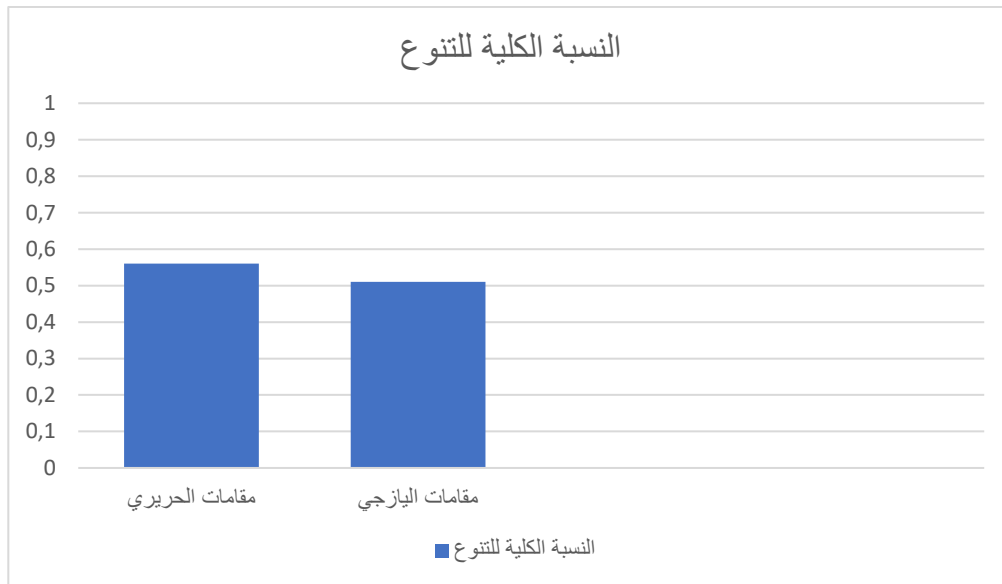
عدد كلمات عينة مقامات الحريري 3000 وهي ما يسمى بالتحقققات، وبلغ مجموع عدد الأنماط في العينة 1687 نمطاً، فتكون نسبة تنوع الكلمات في العينة كالآتي:

$$0.56 = \frac{1687}{3000} = \frac{\text{الأنماط}}{\text{التحقققات}} = \text{ن ت ك}$$

عينة مقامات اليازجي

عدد كلمات عينة مقامات اليازجي 3000 كلمة وهو ما يسمى بالتحققات، وقد بلغ عدد الأنماط في عينة مقامات ناصيف اليازجي 1547 نمطاً. فتكون نسبة الكلمات المتنوعة في العينة:

$$0.51 = \frac{1547}{3000} = \frac{\text{الأنماط}}{\text{التحققات}} = \text{ن ت ك}$$



إن النسبة التي خرج بها مقياس التنوع الكلي للكلمات في كل من عيني مقامات الحريري واليازجي تظهر لنا بوضوح أن أسلوب الحريري أكثر تنوعاً في استخدام الكلمات، وأنه وظف أثناء صياغة مقاماته ثروة معجمية أكبر مقارنة باليازجي الذي نسج على منواله لكنه رغم البراعة التي اتصفت بها مقاماته والدقة في المحاكاة بقيت ذخيرته اللغوية دون ما عند الحريري. وهذا يعني أن أسلوب الحريري أكثر تنوعاً من حيث الكلمات. ودلالة النسبة الكلية على هذه النتيجة تدعونا للاطمئنان طالما توفر شرطان:

الأول: أن تكون العينتان موضوع المقارنة متساويتين حجماً.

الثاني: أن يكون الطول الكلي للعينة محدداً بدقة.

وهذا الشرطان متوفران في عيني دراستنا على وجه الدقة كما سبق وفصلنا أثناء التعريف بهما.

قياس القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات في عينات الدراسة

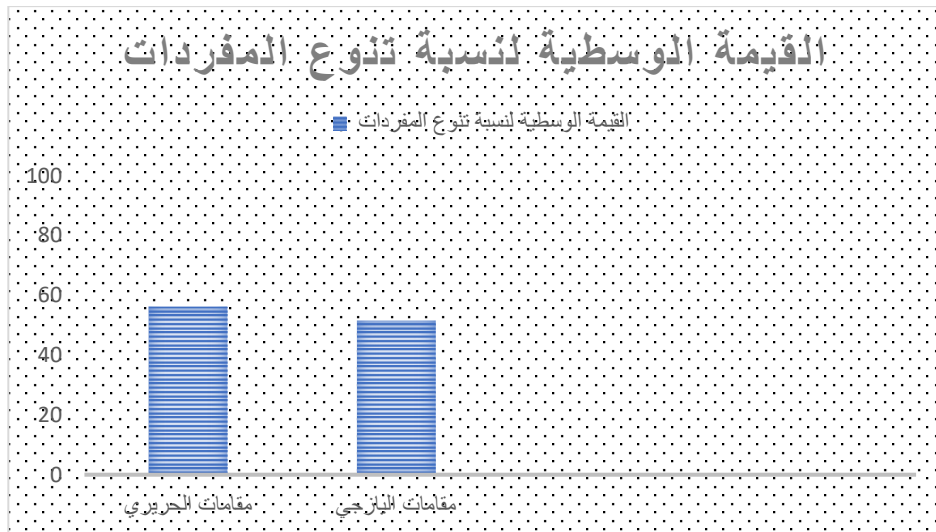
عينة مقامات الحريري

سبق وذكرنا أننا في طريقة تعاملنا مع نصوص العينة قسمنا كل نص إلى 30 جدولاً في كل جدول 100 كلمة، وبناء عليه تكون القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات عبارة عن قسمة حاصل مجموع الأنماط في هذه الجداول الثلاثين على عدد أجزاء العينة أي الجداول.

$$56.2 = \frac{1687}{30} = \text{القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات في مقامات الحريري}$$

عينة مقامات اليازجي

$$51.5 = \frac{1547}{30} = \text{القيمة الوسطية لنسبة تنوع المفردات في مقامات اليازجي}$$



القيمة الوسطية لنسبة تنوع الكلمات في عيني الدراسة تكاد تتطابق مع قيمة النسبة الكلية للتنوع حيث بلغت عند الحريري 56.2 وعند اليازجي 51.5 وهذه النتيجة تؤيد نتيجة مقياس نسبة التنوع الكلي في تفوق الحريري على اليازجي في حجم الذخيرة اللغوية التي اشتملت عليها مقاماته.

حساب منحني تناقص نسبة التنوع في عينات الدراسة

عينة مقامات الحريري

قمنا بتقسيم النص إلى 30 جزءاً متساوياً في الطول، ويمثل كل جزء جدول يضم 100 كلمة ثم كانت نسبة تنوع المفردات في كل جدول من جداول عينة الحريري على النحو الآتي:

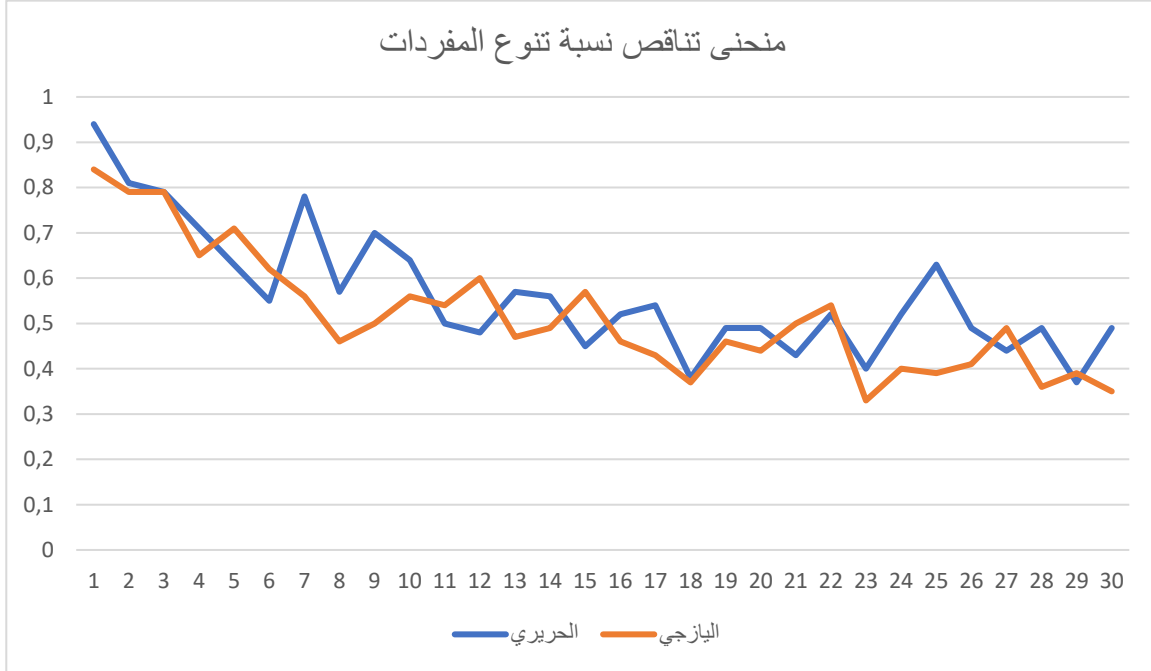
ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول
1	0,94	11	0,50	21	0,43
2	0,81	12	0,48	22	0,52
3	0,79	13	0,57	23	0,40
4	0,71	14	0,56	24	0,52
5	0,63	15	0,45	25	0,63
6	0,55	16	0,52	26	0,49
7	0,78	17	0,54	27	0,44
8	0,57	18	0,38	28	0,49
9	0,70	19	0,49	29	0,37
10	0,64	20	0,49	30	0,49

عينة مقامات اليازجي

فيما كانت نسبة تنوع المفردات في جداول عينة اليازجي على النحو الآتي:

نسبة تنوع الكلمات في الجدول	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	ترتيب القسم (الجدول)
0.50	21	0.54	11	0.84	1
0.54	22	0.60	12	0.79	2
0.33	23	0.47	13	0.79	3
0.40	24	0.49	14	0.65	4
0.39	25	0.57	15	0.71	5
0.41	26	0.46	16	0.62	6
0.49	27	0.43	17	0.56	7
0.36	28	0.37	18	0.46	8
0.39	29	0.46	19	0.50	9
0.35	30	0.44	20	0.56	10

ويمكننا ملاحظة منحنى تناقص نسبة التنوع في العيّنتين في الشكل البياني التالي:



الرسم البياني 3

إيجاد منحنى تراكم نسبة التنوع في عينات الدراسة

عينة مقامات الحريري

ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	نسبة التراكم	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة تنوع الكلمات في الجدول	نسبة التراكم
1	0,94	0,94	11	0,50	0,69
2	0,81	0,87	12	0,48	0,67
3	0,79	0,84	13	0,57	0,66
4	0,71	0,81	14	0,56	0,65
5	0,63	0,77	15	0,45	0,64
6	0,55	0,73	16	0,52	0,63
7	0,78	0,74	17	0,54	0,63

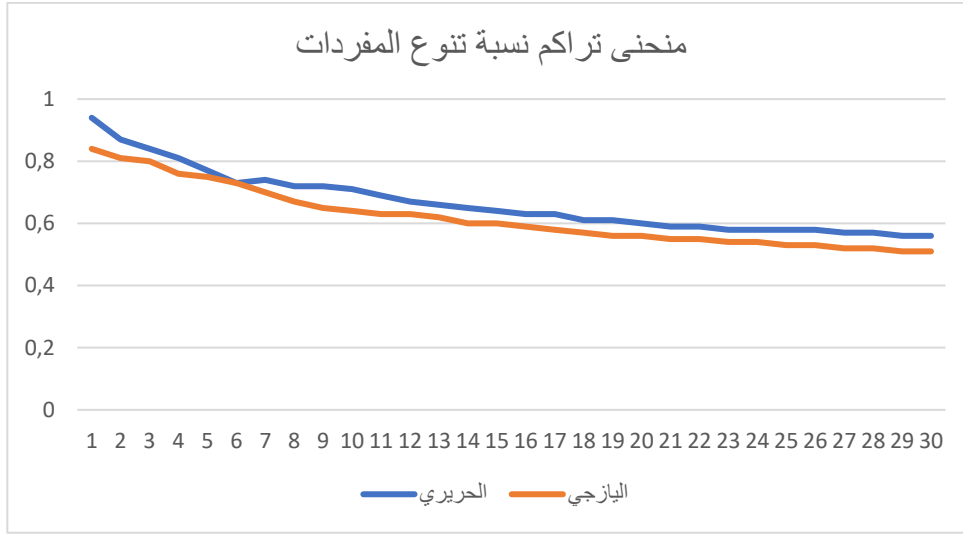
BALAGH

A Comparative Statistical Study of Al-Hariri's and Al-Yaziji's Maqamat Considering the Vocabulary Diversity and Lexical Richness Measure Salih Derşevi

0,57	0,49	28	0,61	0,38	18	0,72	0,57	8
0,56	0,37	29	0,61	0,49	19	0,72	0,70	9
0,56	0,49	30	0,60	0,49	20	0,71	0,64	10

عينة مقامات اليازجي

ترتيب القسم (الجدول)	نسبة الكلمات الجدول	تنوع في	نسبة التراكم	ترتيب القسم (الجدول)	نسبة الكلمات الجدول	تنوع في	نسبة التراكم	نسبة الكلمات الجدول
1	0.84	0.84	11	0.54	0.63	21	0.50	0.55
2	0.79	0.81	12	0.60	0.63	22	0.54	0.55
3	0.79	0.80	13	0.47	0.62	23	0.33	0.54
4	0.65	0.76	14	0.49	0.60	24	0.40	0.54
5	0.71	0.75	15	0.57	0.60	25	0.39	0.53
6	0.62	0.73	16	0.46	0.59	26	0.41	0.53
7	0.56	0.70	17	0.43	0.58	27	0.49	0.52
8	0.46	0.67	18	0.37	0.57	28	0.36	0.52
9	0.50	0.65	19	0.46	0.56	29	0.39	0.51
10	0.56	0.64	20	0.44	0.56	30	0.35	0.51



الخاصة والنتائج

أظهرت نتائج مقارنة قيمة نسبة التنوع التي حصلنا عليها هنا بقيمة نسبة تنوع الكلمات في نصوص أدبية أخرى شعرية ونثرية أجريت عليها دراسات مشابهة أنها في المقامات أعلى بكثير منها في الفنون الأدبية الأخرى، ففي الدراسة المقارنة التي أجراها سعد مصلوح على نماذج وعينات من كتابات ثلاثة من كبار أدباء العصر الفاتح العقاد (1964م) والرافعي (1937م) وطه حسين (1973م) كانت قيمة نسبة التنوع في نصوصهم على النحو الآتي¹⁹:

الكاتب	النسبة الكلية لتنوع الكلمات
العقاد	0,39
الرافعي	0,33
طه حسين	0,25

¹⁹ ينظر: مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، 85-109

وفي الدراسة التي أجراها عدد من الباحثين على نماذج من أشعار الغزل لكثير عزة، وجميل بثينة، ومجنون ليلى كانت النتائج على النحو الآتي²⁰:

الشاعر	النسبة الكلية لتنوع الكلمات
كثير عزة	0,44
مجنون ليلى	0,38
جميل بثينة	0,35

وهذا التفوق في النسبة لصالح المقامات يؤيد الفرضية التي انطلق منها هذا البحث في أن المقامة فن أدبي ميزته الأولى حجم الثروة اللفظية التي يقدمها لقراء يسعون إلى تنمية معجمهم اللغوي، وتعزيز قدراتهم الأسلوبية، فهي بذلك مضمار أدبي يستعرض فيه الأدباء مقدراتهم اللغوية ويتبارون في حجم الذخيرة اللغوية التي يمكنهم استخدامها وتقديمها للقارئ، وقد أظهر مقياس خاصية تنوع المفردات تقدم الحريري على اليازجي في عدد الكلمات المستعملة في العينة التي أجريت عليها الدراسة. وإذا عرضنا نتيجة المقياس على الفارق الزمني بين الحريري المتوفي سنة 516هـ وناصر اليازجي المتوفي سنة 1214هـ وجدنا اليازجي متقدماً على زمانه بقرون كثيرة، إذ من المسلم عند علماء اللغة أن اللغة كالإنسان يصيبها الوهن ويعتريها الضعف وتفقد كثيراً من كلماتها وتراكيبها كلما تراخى بها الزمن، بل إن هذا الأمر قد يكون أكثر انطباقاً على اللغة العربية التي كلما ابتعدت عن العصر الجاهلي عصرها الذهبي خفت بريقها ونضب معينها وفقدت بلاغتها وفصاحتها وتآكلت ثروتها اللفظية وقل عدد مفرداتها المتداولة بين العوام وحتى الخواص من الكتاب والأدباء، وهذا قد يفسر لنا تخلف نسبة تنوع الكلمات في مقامات اليازجي عنها في مقامات الحريري، ولكن الفارق البسيط بين النسبتين يحسب لليازجي إذا ما قورن بالفترة الزمنية الطويلة التي فصلت بين الأديبين، وبلغت سبعمائة سنة، ويظهر بوضوح استثنائية اليازجي وتميزه في عصره، وقوة لغته وحجم ثروته المعجمية في عصر عد من أحط عصور اللغة العربية، ذلك ونحن نتناول في دراستنا هذه خاصية أسلوبية واحدة فقط ونستثني ما عداها

²⁰ ينظر: حامد صدقي، محمد صالح عسكري، عيسى درنياني. قياس خاصية تنوع المفردات في الأسلوب دراسة تطبيقية لنماذج من أشعار الغزل لكثير عزة وجميل بثينة ومجنون ليلى. مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة التاسعة، العدد الثالث، خريف 1434هـ-1435هـ، ص 29-45.

من الخصائص والمميزات الأسلوبية الأخرى الجديرة بالبحث والدراسة والتي ربما ستظهر جوانب أخرى من عبقرية هذا الأديب المعاصر.

إن ثمة حالة تطرأ على جميع النصوص والكتابات بغض النظر عن براعة منشئها وتمكنه من ناصية اللغة، تتعلق هذه الحالة بمحدودية كلمات اللغة مهما بلغت من الثراء والقوة، ففي حال تقسيم النص إلى أجزاء والاقتصار في إحصاء الكلمات على ما لم يسبق له ورود في الأجزاء السابقة نجد أن عدد ما سميناه بالأنماط يتجه نحو التناقص كلما طال النص وتعددت الأجزاء نتيجة استنفاد الكاتب لذخيرته المعجمية وتكرر ورود كلمات سبق له استخدامها في أجزاء أخرى من نصه، ولكن رغم ذلك يظهر لنا الرسم البياني³ والرسم البياني⁴ قوة أسلوب كل من الحريري واليازجي فرغم تقدم الحريري على اليازجي في نسبة تنوع الكلمات نجد أنه يجاريه في الثبات النسبي في كل من الخط البياني لمنحنى تناقص نسبة التنوع والخط البياني لنسبة تراكم تنوع الكلمات، فالرسم البياني³ يشير إلى أن خاصية تنوع المفردات عند الحريري بدأت تميل إلى الاستقرار والثبات بعد الجدول رقم 11 الذي سجل نسبة قيمتها 0,50 وحتى نهاية العينة عند الجدول رقم 30 حيث سجل نسبة قيمتها 0,49 وهو يتراوح بين هاتين النسبتين ارتفاعاً وانخفاضاً، واليازجي وإن تأخر عن الحريري بعض الشيء فإنه استطاع أن يحافظ على استقرار وثبات نسبي في خاصية تنوع الكلمات مع الجدول رقم 18 الذي سجل نسبة قيمتها 0,37 واستمر حتى نهاية العينة في الجدول 30 بنسبة قيمتها 0,35.

وهذا الثبات النسبي عند الرجلين يؤكد الرسم البياني⁴ الذي يشهد على أمرين هما:

الأول: ثبات قيمة نسبة التنوع عند كلا الأديبين بعد الجدول 18 أي في النصف الثاني من العينة، وهذا يدل على خصوبة الثروة اللفظية عندهما وحسن استغلالهما وتوظيفهما لها في صياغة المقامات.

الأمر الثاني: أن اليازجي وفق إلى حد بعيد في مجارة الحريري فيما يتعلق بخاصية تنوع المفردات، إذ نرى خطه البياني شبه موازي لخط الحريري في الرسم البياني رقم³ الذي يوضح منحنى تناقص التنوع، والرسم البياني رقم⁴ الذي يظهر منحنى تراكم نسبة التنوع، مع فارق بسيط لصالح الحريري في نسبة التنوع الكلي كما أسلفنا.

وفي ختام هذه الدراسة الأسلوبية الإحصائية نوصي الباحثين بتسليط الضوء على ملامح وميزات أسلوبية أخرى يمكن عدها معايير موضوعية بعيدة عن الذاتية يحتكم إليها في المقارنة والمفاضلة بين مقامات الحريري مقامات اليازجي تعطي كل من الأدبيين حقه وتنصفه وتبوء عمله الأدبي المقام اللائق به.

Kaynakça

Abdurrahman, Salih. *Medhal ila al-Usloobiyyah: al-Nathariyyah wa al-Tatbeeq*. Dimashq: Dar al-Fikr, 2008.

Abu al-'Adus, Yusuf. *al-Usloobiyyah: al-Ru'yah wa al-Tatbeeq*. al-Urdun: Dar al-Masirah, 2007.

al-Hariri, Abu Muhammad al-Qasim bin Ali. *Maqamat al-Hariri*. Bayrut: Matba'at al-Ma'arif, 1873.

Dayf, Shawqi. *Tarikh al-Adab al-'Arabi*. Misr: Dar al-Ma'arif, 1960.

Dayf, Shawqi. *al-Maqamah*. Misr: Dar al-Ma'arif, al-Tab'ah al-Thalithah.

Larjani, Khadijah Asma'. "al-Usloobiyyah al-Ihsa'iyyah 'inda Sa'd Maslouh." *Majallat Abhaath*, Cilt 6, Sayı 3 (2021), 152.

Maslouh, Sa'd. *al-Usloob: Dirasah Lughawiyyah Ihsa'iyyah*. al-Qahirah: 'Alam al-Kutub, 1412 [Hicri].

Maslouh, Sa'd. *Fi al-Nass al-Adabi Dirasah Usloobiyyah Ihsa'iyyah*. Misr: 'Ayn li al-Dirasat wa al-Buhuth al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyyah, 1414 [Hicri].

al-Yaziji, Nasif bin Abdullah bin Nasif bin Junblat. *Majma' al-Bahrayn*. Bayrut: al-Matba'ah al-Adabiyyah, 1885.

İslâm Ekonomisi Perspektifinden Yeşil Ekonomi

Ghias Razouk



0000-0002-1774-2460

Doktor, Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslam İktisadı ve Hukuku Ana Bilim Dalı

Dr., Sabahattin Zaim University, Department of Islamic Economic and Law



ror.org/00xvwpq40

ghiasrazouk2013@gmail.com

Öz

Bu çalışma, yeşil ekonomi ile İslâm ekonomisi arasındaki benzerlikleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda, yeşil ekonominin kavramı, hedefleri ve bu ekonomiye geçişin nedenleri incelenmiştir; ardından İslâm ekonomisi perspektifinden yeşil ekonominin nasıl ortaya çıktığı ve uygulanabilir pratik mekanizmaları ele alınmıştır. Çalışmanın amacına ulaşmak için araştırmacı, öncelikle yeşil ekonominin mahiyetini açıklamak üzere analitik yöntemi kullanmış; daha sonra Kur'an-ı Kerim'den ayetler, hadis-i şerifler ve âlimlerin içtihatlarından hareketle yeşil ekonominin ilkelerini ortaya koymak amacıyla tümevarım yöntemine başvurmuştur. Son olarak ise, iki ekonomi arasındaki çelişen ve örtüşen noktalarını ortaya koymak için tündengelim yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın en önemli bulgularından biri, İslami ekonomi kavramı ile yeşil ekonomi kavramı arasında bir örtüşme olduğudur. İslam, çevre koruma ilkelerini (yeşil ekonominin özü) uygulama taahhüdünü inanç motivasyonuna bağlamakta ki bu çevreye duyarlı davranışlar da, bireyin içsel inanç ve sorumluluk bilincinden kaynaklandığıdır. Son olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alan İslâm ekonomisinin temel ilkeleri, çağdaş anlamıyla yeşil ekonominin temellerini atmaktadır. Dahası İslâm ekonomisi bu alanda öncülüğe ve kapsayıcılığa sahip olup insanoğlunun hem bugünkü hem de gelecekteki hayatı için bir denge sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeşil Ekonomi, Kaynak Verimliliği, Sürdürülebilir Kalkınma, İslâm Ekonomisi, Çevre Koruma.

Green Economy from the Perspective of Islamic Economics

Abstract

This study aims to highlight the similarities between the Green and Islamic economies. In this context, the concept of a green economy, its goals and the reasons for the transition to this economy are analyzed followed by the emergence of the green economy from the perspective of Islamic economics and its practical application mechanisms. In order to achieve the study's objectives, the researcher first used an analytical approach to illustrate the nature of the Green economy, then used the inductive approach to examine a selection of Quranic verses, hadiths, and scholars' interpretations that highlighted the features of the Green economy. Lastly, a deductive approach was used to identify the points of convergence and similarity between the two economies. One of the most important findings of the study is that there is a correspondence between the Islamic economic concept and the concept of green economy. And that Islam linked the commitment to apply the principles of environmental protection (the essence of the green

economy) to the faith motivation, so that caring for the environment stems from the inner feeling, in addition to the legal obligation. Finally, the basics of the Islamic economy in the Holy Qur'an and the Sunnah establish the foundation for the green economy in its contemporary concept, and the Islamic economy has a precedence and comprehensiveness that achieves a balance for human life in the present and the future.

Keywords: Green Economy, Resource Efficiency, Sustainable Development, Islamic Economics, Environmental Protection.

الاقتصاد الأخضر من منظور الاقتصاد الإسلامي

ملخص البحث

تناولت هذه الدراسة إظهار أوجه التشابه بين الاقتصادين الأخضر والإسلامي، من خلال بحث الاقتصاد الأخضر (مفهومه - أهدافه - دوافع الانتقال إليه)، وكيف تجلّى هذا الاقتصاد من منظور الاقتصاد الإسلامي وآلياته العملية التطبيقية، وفي سبيل تحقيق ما هدفت إليه الدراسة، استعمل الباحث المنهج التحليلي لإظهار ماهية الاقتصاد الأخضر، ثم المنهج الاستقرائي لطائفة من الآيات والأحاديث واجتهادات العلماء التي أظهرت معالم الاقتصاد الأخضر، وأخيراً المنهج الاستنتاجي لأوجه التوافق والتطابق بين كلا الاقتصادين، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن هناك تطابقاً بين المفهوم الاقتصادي الإسلامي ومفهوم الاقتصاد الأخضر. وأن الإسلام ربط الالتزام بتطبيق مبادئ حماية البيئة (جوهر الاقتصاد الأخضر) بالباعث الإيماني، حتى تكون رعاية البيئة نابعة من الشعور الداخلي، فضلاً عن الالتزام القانوني، وأخيراً فإنّ أبعاديات الاقتصاد الإسلامي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، تؤسس للاقتصاد الأخضر بمفهومه المعاصر، بل وللإقتصاد الإسلامي أسبقية وشمولية تحقق توازناً لحياة للإنسان في الحال والمآل.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد الأخضر، كفاءة الموارد، التنمية المستدامة، الاقتصاد الإسلامي، حماية البيئة.

Atıf Bilgisi/Citation

Derşevi, Salih. "Harîrî ve Yâzicî'nin Makâmelerinin Kelime Çeşitliliği ve Sözlük Hazinesi Özelliği Ölçeği Açısından Karşılaştırmalı İncelemesi". *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 5/1 (Haziran 2025), 1-24.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد... يعاني العالم اليوم الكثير من المشكلات الاقتصادية بسبب تراجع فاعلية الأرض عن أداء دورها على اعتبارها العنصر الأهم من عناصر الإنتاج، والتي تشكّل المحرك الأساس لبقية عناصر الإنتاج الأخرى بما تحتويه من ثروات متنوعة ومتعددة داخلها وخارجها، ولعلّ السبب في هذا التراجع يعود لسلوك الإنسان غير الحكيم في الانتفاع بالبيئة، فقد أرجعت كلّ الهيئات والمنظمات الدولية السبب فيما يجري للبيئة من مشكلات تؤثر على سلامة الإنسان من جهة وتقلل من الانتفاع بها من جهة ثانية، إلى سلوكيات الإنسان الاقتصادية المجحفة بحق البيئة، فقد وصلت هذه الأفعال إلى درجات عالية من الطمع والرغبة بمزيد من الربح في ظلّ رأسمالية لا تعترف إلّا بما يحققه الإنسان من مكاسب مادية، حتّى ارتفعت الأصوات ودقّت نواقيس الخطر في أعلى المحافل الدولية داعية الإنسان إلى التّعقل واتباع الرشد، فكانت دعواتهم إلى ما يعرف بالاقتصاد الأخضر الذي جاء كردّة فعل على الواقع المتردّي الذي وصلت له البيئة، وكمنقذ لها من خلال وضع ضوابط للإنسان في تعامله مع البيئة، ولئن حرصت في دراستي هذه أن أبين للقارئ الكريم الجانب الرشيد لبني الإنسان من خلال توضيح مفهوم الاقتصاد الأخضر، فإنّه من دواعي الفخر لديّ أن أبين، أنّ أسس الاقتصاد الأخضر ماثلة في فكر الاقتصاد الإسلامي، بل إنّ الاقتصاد الإسلامي يتفوّق على الاقتصاد الأخضر بالعديد من الأمور أذكر منها، أنّه جاء بتفصيل دقيق لكيفية التعامل مع البيئة من خلال إرشاد الإنسان لطرق الوقاية قبل حدوث المشكلة، وطرق العلاج بعد وقوعها، أضاف إلى ما تقدّم أنّ الإسلام يربط سلوك الإنسان بعقيدة قويّة تجعله منضبطاً بباعث إيماني أساسه تطبيق شرع الله تعالى وتحقيق الاستخلاف في الأرض، كلّ ذلك سنتبيّنه في هذه الدراسة من خلال بحثنا لمفهوم الاقتصاد الأخضر في الأنظمة الوضعية، وكيف تمثّل هذا المفهوم الجديد في فكر الاقتصاد الإسلامي بصورة مكتملة لا نظير لها.

مشكلة البحث

يعاني العالم المعاصر الكثير من المشكلات الاقتصادية، وقد ازدادت هذه المعاناة في مطلع القرن الماضي وخاصّة مع التطور التكنولوجي وسباق أصحاب رؤوس الأموال المحموم لزيادة ثرواتهم، وقد أدّى ذلك إلى مزيد من الاستثمار في الموارد البيئية، دون أيّ التفات لطرق هذه الاستثمارات، حتّى أخذت البشرية تعاني من ويلات ذلك بأشكال شتى (التلوث - الاحتباس الحراري - التصحّر ...)، وبدأت صيحات الإنقاذ تتعالى في المحافل الدولية، إلى أن تبنت فكرة الاقتصاد الأخضر كوسيلة للوصول إلى المنشود، وبناءً على ما سبق تتحدد مشكلة البحث بالسؤال الرئيسي التالي:

ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي؟

ويتفرّع عن السؤال الرئيسي السابق الأسئلة الفرعية التالية:

- ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد التقليدي؟
- ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي؟
- ما هي وسائل الاقتصاد الإسلامي لتحقيق أهداف الاقتصاد الأخضر؟

فرضية البحث

تقوم الدراسة على إثبات الفرض البحثي التالي وهو وجود توافق بين ماهية الاقتصاد الأخضر كما يصبوا إليه مؤسسه، وبين الاقتصاد الإسلامي وفقاً لما جاءت به نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة وترجمته الاجتهادات الفقهية.

أهداف البحث

- يسعى البحث لإظهار مفهوم الاقتصاد الأخضر من خلال التعريف به وبأهدافه التي يسعى لتحقيقها، وبأسباب الداعية لتطبيقه.
- يبرز البحث معالم الاقتصاد الأخضر في فكر الاقتصاد الإسلامي، من خلال إظهار أوجه التطابق في المفهوم والآليات.
- يبين البحث وسائل الاقتصاد الإسلامي التي تؤسس للاقتصاد الأخضر، من خلال حسن الانتفاع بالبيئة من جهة، والتوسط في الانفاق بما يحقق التوازن الاقتصادي والاجتماعي ويسهم في التنمية المستدامة من جهة أخرى.

منهج البحث

ينقسم هذا البحث إلى قسمين رئيسيين، القسم الأول يتناول الاقتصاد الأخضر من ناحية مفهومه وأهدافه ودوافع الانتقال إليه، لذلك قمت باستخدام المنهج التحليلي بغية تحديد ماهية الاقتصاد الأخضر، وفي سبيل ذلك قدّمت للأمر بذكر التعاريف المشهور للاقتصاد الأخضر، ثم انتقلت إلى بيان أهدافه التي قام عليها والدوافع الداعية لتطبيقه في وقتنا الحاضر. أما القسم الثاني فيتناول تطابق وتطبيقات العمل بالاقتصاد الأخضر من منظور تعاليم الاقتصاد الإسلامي التي تختص بالبيئة، وقد استعملت في سبيل ذلك المنهج الاستقرائي الجزئي ثم المنهج الاستنتاجي، فعملت على تتبع معاني كلا المصطلحين في أقوال المختصين، واستنتجت أوجه التطابق بينهما، كما تتبعت صوراً للحفاظ على البيئة في نصوص الكتاب والسنة وتفصيلات العلماء وتوضيحاتهم الاقتصادية لها، ثم استنتجت كيف تجلّت أسس الاقتصاد الأخضر في الاقتصاد الإسلامي من خلال ذلك.

وأخيراً تمّ عزو الآيات الكريمة إلى مواطنها في القرآن الكريم، وتخرج الأحاديث الشريفة، بالإضافة لشرح المفردات الغريبة الواردة في البحث.

الدراسات السابقة

1- دراسة عطية الجيار، استثمار أموال الزكاة في الاقتصاد الأخضر لتحقيق التنمية المستدامة، المؤتمر الدولي الثاني حول دور التمويل الإسلامي غير الربحي (الزكاة والوقف) في تحقيق التنمية المستدامة، جامعة سعد دحلب الجزائر ، يومي 20-21 ماي 2013م: وجّه الكاتب في دراسته إلى كيفية استثمار أموال الزكاة في تنمية الاقتصاد الأخضر من خلال توجيه هذه الأموال للمشاريع البيئية النظيفة وبما يحقق التنمية المستدامة، وقد عرضت الدراسة من خلال الاستقراء التاريخي سلسلة من المشاريع الزراعية الإنمائية في تاريخ الدول الإسلامية، وتوصلت إلى أنّ استثمار أموال الزكاة في الاقتصاد الأخضر يحقق التوازن الاقتصادي والاجتماعي والبيئي.

2- دراسة عادل عبد الرشيد غلام، الاقتصاد الإسلامي الأخضر، بحث منشور في مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، ع.591، ذو القعدة 1435هـ، سبتمبر 2014م: عرض فيها الكاتب - وبشكل مقتضب - للتأثير السلبي للاقتصاد الرأسمالي على البيئة وكيف أسهمت نزعتة الفردية الربحية في ارتكاب أبشع الجرائم بحق البيئة وإهدار خيراتها، وفي الجانب المقابل حرص الكاتب ومن خلال ذكره لطائفة من الأدلة الشرعية الواردة في القرآن والسنة إضافة للأحكام والقواعد الفقهية، على إبراز جوهر الاقتصاد الإسلامي القائم على حفظ البيئة حتى تبقى خضراء وبما يديم الانتفاع بها، وقد خلصت الدراسة إلى ضرورة إبراز مفهوم الاقتصاد الإسلامي كالاقتصاد الأخضر على الرغم من قيام جوهره على ذلك، حتى نميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره من الاقتصادات بعد أن أصبحت المجتمعات تعاني من مشكلات بيئية كثيرة بفعل تبني تلك الأنظمة الاقتصادية الوضعية.

3- دراسة محمد بن يحيى محمد الكبسي، أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر في الاقتصاد الإسلامي، بحث منشور في مجلة بيت المشورة، قطر، ع.15، أبريل 2021م: سعى الكاتب في هذا البحث أن يظهر علاقة الاقتصاد الإسلامي بالاقتصاد الأخضر من خلال أحكام التشريع الإسلامي في الحفاظ على البيئة وتنميتها، ولإيضاح هذه العلاقة بين الاقتصاديين، قام الباحث باستنتاج المفردات الاقتصادية المتعلقة بالحفاظ على البيئة وحسن الانتفاع بها مما ورد في الكتاب والسنة وأقوال العلماء، وقد استطاع أن يبني رؤية فكرية متكاملة للحفاظ على البيئة من منظور الاقتصاد الإسلامي تجمع بين الوسائل والنائج بصورة منطقية، وقد خلصت الدراسة إلى أنّ الأدبيات الواسعة للاقتصاد الإسلامي توجّه للاهتمام بالاقتصاد الأخضر على اعتباره يمثل السبيل المنقذ للبيئة، وعليه يمكن تحويل هذه الأدبيات إلى قوانين للحفاظ على البيئة وتحقيق التنمية المستدامة.

4- دراسة كامل عبد القادر حسين، الاقتصاد الأخضر من منظور الفكر الاقتصادي الإسلامي، بحث منشور في مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، م.16، ع.2، 2021م: قام الكاتب في بحثه بإظهار مفهوم الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد الوضعي وما يقابل هذا المعنى في الاقتصاد الإسلامي، ثم انتقل إلى بيان الأسس والأهداف والغايات التي يسعى الاقتصاد الأخضر لتحقيقها، وكيف تمثلت في الاقتصاد الإسلامي من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي توجّه إلى تحقيق ذلك، وقد خلصت الدراسة إلى أهمية البيئة الخضراء وضرورة التخطيط للانتفاع بها، بما يحفظ حق الأجيال اللاحقة ويحقق التنمية المستدامة.

إضافة البحث

لا مراء أنّ الدراسات السابقة جاءت بما انتفع به الباحث، إلّا أنّه ومن خلال نظرة تحليلية لموضوع البحث واشتماله على متغيرين مستقل وآخر تابع ومدى تأثير الأول في الثاني، فإنّ الدراسة الأولى تبنت إظهار تفعيل آليات الاقتصاد الأخضر في الاقتصاد الإسلامي من خلال جانب واحد هو الزكاة، ولا يخفى أن الزكاة وإن كانت تمثل ركناً هاماً في الاقتصاد الإسلامي، إلّا أنّ ذلك لا يسلط الضوء على الأركان الأخرى، أمّا الدراسة الثانية فقد تناولت الموضوع بشكل مختصر، فاحتاج معه لمزيد من البسط والتفصيل، وبالوصول إلى الدراستين الثالثة والرابعة فإنهما وعلى الرغم من اشتغالهما على كلا المتغيرين من جهة العنوان فقد لوحظ تركيزهما على إظهار أحدهما دون الآخر، وعليه فقد جاء هذا البحث ليتمم تلك الجوانب.

هيكل البحث

حتى تتمكن من الإجابة عن الأسئلة الواردة في مشكلة البحث، وحتى تتمكن من إثراء هذه الدراسة بما يوفّيها حقها من البيان، فقد اجتهد الباحث أن يرتبها على مقدّمة، وثلاثة مباحث وخاتمة وفقاً لما يلي:

المبحث الأول: ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد التقليدي: ويتضمن التعريف بالاقتصاد الأخضر، والأهداف التي يسعى لتحقيقها، ثم بيان الأسباب والدوافع الملحة الداعية للعمل به.

المبحث الثاني: ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي: وقد اشتمل على أوجه التطابق بين الاقتصاد الأخضر والاقتصاد الإسلامي، في المفهوم والغايات.

المبحث الثالث: ما هي وسائل الاقتصاد الإسلامي لتحقيق أهداف الاقتصاد الأخضر: ويتضمن منهجية الاقتصاد الإسلامي في الحفاظ على بيئة خضراء نظيفة، من خلال بناء العقلية الواعية التي تنتهج سبيل استدامة النعم بالحفاظ على البيئة وحسن استثمار مواردها، ثم رسم طريق واضح للاستهلاك يقوم على التوسّط والاعتدال.

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات

1. المبحث الأول: ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد التقليدي؟

إن المتتبع للأدبيات المكتوبة في الاقتصاد الأخضر يجد حداثة هذا العلم، بل إنّ المؤتمرات الدولية التي عُقدت من أجله، والمذكرات البحثية التي قُدّمت لهذه المؤتمرات، ما كانت لتكون لولا المشكلات البيئية التي وصلت إلى حدّ كان لزاماً معه دقّ ناقوس الخطر في المحافل الأممية التي هُرعت لاستنهاض همم الدول قاطبة، أملاً في تقديم الحلول والتوصيات اللازمة لتحقيق السلم البيئي، فاجتمعت الآراء على اعتماد منهج تخضير الاقتصاد.

1.1. التعريف بالاقتصاد الأخضر

الاقتصاد الأخضر لغة: الاقتصاد في اللغة من القصد، "والْقَصْدُ فِي الشَّيْءِ: خِلَافُ الْإِفْرَاطِ وَهُوَ مَا بَيْنَ الْإِسْرَافِ وَالْتَقَشُّيرِ. وَالْقَصْدُ فِي الْمَعِيشَةِ: أَنْ لَا يُسْرِفَ وَلَا يُقْتَرَّ"¹، وأما معنى الأخضر فهو أحد ألوان الطيف الذي يرمز إلى الريف المنبسط على مساحات واسعة من النباتات والخضرة، وهو يقابل اللون الرمادي (لون الإسمنت) الذي يشير إلى المدينة المزدهمة بالبناء وال عمران، ونظراً لما يشتمل عليه اللون الأخضر من إشارة

¹ جمال الدّين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر)، 354/3

للبيئة بخضرتها ونضارتها فقد أصبح استعماله مقترناً بكلمة الاقتصاد يشير لكل إنتاج اقتصادي ناتج عن أي عمل أو مؤسسة إنتاج أو شركة تأخذ في حسابها حماية البيئة وتحفظها من النفائات وترعى تنوعها البيولوجي.² أمّا من الناحية الاصطلاحية وبعد أن أصبح الاقتصاد الأخضر من المواضيع الدولية التي لاقت اهتماماً عالمياً نظراً للأخطار البيئية المتزايدة، فقد عرفته الأمم المتحدة:

بأنّه الاقتصاد الذي ينتج عنه تحسّن في رفاهية الإنسان والمساواة الاجتماعية، في حين يقلّل بصورة ملحوظة من المخاطر البيئية وندرة الموارد الإيكولوجية³، ويمكن أن ننظر للاقتصاد الأخضر في أبسط صورة كإقتصاد يقلل فيه انبعاث الكربون وتزداد كفاءة استخدام الموارد كما يستوعب جميع الفئات الاجتماعية⁴

وتنظر اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا الإسكوا (ESCWA) إلى الاقتصاد الأخضر باعتباره الاقتصاد الذي يربط بين الجوانب الثلاثة للتنمية المستدامة، الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، كما أنّه يساعد على التحول من أنماط الإنتاج والاستهلاك التي ينتج عنها المخلفات والتلوث والاستخدام الجائر للموارد الطبيعية ومصادر الطاقة والانبعاثات الناتجة عنها، إلى اقتصاد أكثر فعالية وتنوع ومحافظة على البيئة، كما ويساعد على خلق فرص عمل لائقة وتشجيع للتجارة المستدامة والحد من الفقر وتحسين العدالة الاجتماعية وتوزيع الدخل.⁵

إنّ الباحث في علم الاقتصاد على اختلاف فروع، يلحظ تميّز التعريفين السابقين في اعتماد نهج جديد لآليات عمل الاقتصاد، من خلال النظر للاقتصاد الأخضر – كمنهجية اقتصادية جديدة – على أنّه

² أنظر ثابتي الحبيب – بركنو نصيرة، دور الاقتصاد الأخضر في خلق الوظائف الخضراء والمساهمة في الحد من الفقر، مجمع مداخلات المنتدى الدولي حول تقييم سياسات الإقلال من الفقر في الدول العربية في ظل الدولة 08-09 ديسمبر 2014م، 91-92، نقلاً عن نجم عبود نجم، البعد الأخضر للأعمال، المسؤولية البيئية لرجال الأعمال، وكتاب Carol McClelland, Green careers for dummies, Wiley publishing, Canada, 2010

³ الإيكولوجية: يقصد به نظام المحافظة على البيئة من كل تدهور وتغير، أنظر: برنامج الأمم المتحدة للبيئة، <https://www.decadeonrestoration.org/ar> (الوصول 11-5-2022).

⁴ برنامج الأمم المتحدة للبيئة (UNEP)، نحو اقتصاد أخضر: مسارات إلى التنمية المستدامة والقضاء على الفقر – مرجع لوائح السياسات (2011)، 2، وانظر نيازي كمون وآخرون، ملتقى الدولي: الاتجاهات الحديثة للتجارة الدولية وتحديات التنمية المستدامة نحو رؤية مستقبلية واعادة للدول النامية (جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي الجزائر 02-03-2019، الاقتصاد الأخضر الباب الملكي للتنمية المستدامة تجربة تونس)، 96

⁵ أنظر اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) الاجتماع التحضيري الإقليمي العربي لمؤتمر الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، الاقتصاد الأخضر في سياق التنمية المستدامة والقضاء على الفقر المبادئ والفرص والتحديات في المنطقة العربية/ ملخص تنفيذي (القاهرة 16-17 تشرين الأول/ أكتوبر 2011م)، 1

الحل للمشكلات البيئية وذلك باعتماده لجملة من المبادئ التي ينبغي الالتزام بها حتى يؤتي أكله، حيث يأتي في طليعة هذه المبادئ ضرورة الاعتماد على أساليب إنتاج، يقل فيها انبعاث المخلفات الكيميائية، كما ينبغي تحقيق العدالة الاجتماعية بين جميع أفراد المجتمع الإنساني، من خلال خلق فرص عمل وعدالة في توزيع الدخل، ومن المبادئ أيضاً ضرورة حفظ حقوق الأجيال القادمة، من خلال التنمية المستدامة، وإنّ الباحث إذ يلحظ جلاء تلك المبادئ في التعريف الثاني، فيميل الى اعتماده كمبّين لجوهر الاقتصاد الأخضر.

2.1. أهداف الاقتصاد الأخضر

يسعى الاقتصاد الأخضر إلى تحقيق التقدّم في كل مجالات التنمية مع الأخذ بعين الاعتبار الحفاظ على البيئة ودوام الانتفاع بها، ولهذا اعتبر مؤتمر ريو +20 الاقتصاد الأخضر ركيزة مهمة لتحقيق التنمية المستدامة من خلال الاستخدام الفعّال والمستدام لموارد الطبيعة دون أن تؤثر هذه التنمية على البيئة.⁶

ويمكن إجمال الأهداف التي يسعى الاقتصاد الأخضر لتحقيقها بما يلي:

أ- تحقيق التنمية المستدامة⁷: يمكن للاقتصاد الأخضر الإسهام في تحقيق التنمية المستدامة والتخفيف من الفقر الاجتماعي، فبعد ملاحظة فشل السياسات الاقتصادية التي تنتهجها الحكومات من خلال الاعتماد على الاقتصاد البني وما يرافقه من تهميش للجانب الاجتماعي⁸ واستنزاف غير واعي للموارد، أصبح من الممكن ملاحظة الدور الذي يمكن أن يحققه الاقتصاد الأخضر، باعتباره داعم للتنمية المستدامة وليس بديلاً لها، من خلال تحويل الاقتصاد إلى الأخضرار شيئاً فشيئاً، وتبقى التنمية المستدامة بعد ذلك هي الهدف المرجو على المدى الطويل.⁹

ب- تحقيق الصناعات الخضراء والمؤسسات المستدامة: إن التّحول إلى الاقتصاد الأخضر الذي يراعي أهمية البيئة، يعتمد بالدرجة الأولى على الأنماط المستدامة للإنتاج، وهذا بدوره يعتمد على إجراء

⁶ أنظر: مشري عبد الرؤوف، آليات تمويل الاقتصاد الأخضر للتوجه نحو التنمية المستدامة عرض تجارب بعض الدول (الأردن، المغرب والجزائر: جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، رسالة ماجستير، 2018-2019م)، 42-43.

⁷ تعرّف التنمية المستدامة بأنّها: "تلبية احتياجات الحاضر دون أن تؤدي إلى تدمير قدرة الأجيال المقبلة على تلبية احتياجاتها الخاصة" صالحي إيمان، دور الموارد البشرية في تحقيق التنمية المستدامة (الجزائر: جامعة الشهيد حمّو لخضر بالوادي، رسالة ماجستير، 2016-2017م)، 23. التجربة الماليزية في التنمية المستدامة: " Gültekin, Doğan Delil, and Hossam El-din Ibrahim Mohamed. للمزيد يُنظر: ⁸ BALAGH-Journal of Islamic and Humanities Studies 1.2 (2021): 184-202. المجال التعليمي أنموذجاً

⁹ أنظر: شريف إسماعيل - عبدات عبد الوهاب، "إشكالية مساهمة الاقتصاد الأخضر في تحقيق التنمية المستدامة ومحاربة الفقر في الجزائر"، مجلة الاقتصاد الجديد 12/1 (2015)، 223، نقلاً عن سناء حم عيد، إستراتيجية الطاقة المتجدد في الجزائر ودورها في تحقيق التنمية المستدامة، مذكرة ماجستير، 2013م.

تغييرات جوهرية في الاقتصاد وفي هيكلية عمل الشركات، وفقاً لأنماط جديدة، ومما يعزز ما تقدم اعتماد أسواق عملٍ ملائمةٍ مع زيادة التوجّه للتنمية الاجتماعية المستدامة.¹⁰

ج- القضاء على الفقر: بالاعتماد على نظرة شمولية لواقع الدول نجد سيطرة الفقر على فئات كثيرة من الناس، خاصة في دول العالم الثالث، ولا أدلّ على ذلك من حرمان الكثير من هذه الفئات لخدمات الصحة والتعليم... إلخ، ومما يتميز به الاقتصاد الأخضر في هذا الخصوص هو قدرته على رفد التنمية الاقتصادية بكثير من الخيارات، بالإضافة لدوره في تخفيف الفقر مع المحافظة على موارد البلاد الطبيعية.¹¹ وتجدر الإشارة هنا إلى الدور المهم الذي يلعبه تخضير الاقتصاد في الاندماج الاجتماعي، فقد أشارت الدراسات إلى التكاليف العالية التي ينفقها ذو الدخل القليل للحصول على الطاقة والخدمات والسلع كالنقل والغذاء... إلخ، وقد تصل أحياناً نسبة هذه التكاليف في مناطق أمريكا اللاتينية وآسيا وإفريقيا إلى ثلاثة أضعاف وربما عشرين ضعفاً بالمقارنة مع الأسر الموسرة، وهذا ما يفاقم الوضع للعديد من الأسر الفقيرة التي لا تستطيع أن تحصل على وسائل نقل وسكن مقتصدة للطاقة.¹²

د- توفير الوظائف الخضراء: ويُقصد بهذا المصطلح، الوظائف التي تأخذ بعين الاعتبار تقليل الآثار الناتجة عن الوحدات الاقتصادية إلى مستويات يمكن تحملها، وينطبق هذا الوصف على الوظائف التي تُساهم بخفض استخدام الطاقة ويتم فيها الاستخدام الأمثل للموارد الأولية في الطبيعة، من خلال اتباع خطط إستراتيجية لتخليص الاقتصاد من الانبعاثات الكربونية والغازية والعمل على إزالة كلّ مخلفات النفايات والتلوث وحماية التنوع البيولوجي للبيئة، ومن أمثلة هذه الوظائف ما يختص بالزراعة أو ما يتعلق بإعادة تصنيع المخلفات.¹³

والوظيفة الخضراء وفقاً لما جاء في توصيف الأمم المتحدة، هي كلّ وظيفة لائقة ترعى جانب العمال وترعى حقوقهم وتحفظ للبيئة تنوعها وتحمي مكوناتها من كلّ عبث وتغيير، سواء أكانت زراعية أم صناعية

¹⁰ أنظر: إسماعيل - عبد الوهاب، إشكالية مساهمة الاقتصاد الأخضر، 223

¹¹ أنظر: إسماعيل - عبد الوهاب، إشكالية مساهمة الاقتصاد الأخضر، 224، نقلاً عن مجبر محمد، العلاقة المتبادلة بين البيئة والتنمية باعتبارها

أداة للقضاء على الفقر في الدول النامية، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول حماية البيئة، 2010م

¹² أنظر: إسماعيل - عبد الوهاب، إشكالية مساهمة الاقتصاد الأخضر، 224

¹³ أنظر: مشري عبد الرؤوف، آليات تمويل الاقتصاد الأخضر، 43

أم خدمية... وهي ترى أنّ ذلك لا يتحقق عملياً إلا إذا أسهمت هذه الوظائف في خفض استهلاك الطاقة والمواد الخام، وقللت النفايات والانبعاثات الغازية الضارة.¹⁴

هـ- تحقيق نمو أسرع في المدى الطويل عنه في الاقتصاد التقليدي: يتوقع الاقتصاديون أن يحقق الاقتصاد الأخضر معدلات نمو طويلة الأمد بما لا يقل عن نظيره التقليدي، بالإضافة لدوره في حفظ البيئة من التلوث والحد من استنزاف مواردها.¹⁵

3.1. أسباب الانتقال إلى الاقتصاد الأخضر

هناك العديد من الدوافع التي تؤكد ضرورة الانتقال إلى الاقتصاد الأخضر نجملها بالتالي:

- استعمال الطاقة وموارد الطبيعة بطرق غير رشيدة.
- عدم وصول الاقتصاد الكلي إلى المستويات المطلوبة منه، ويتجلى ذلك صراحة بمعدلات البطالة المرتفعة.
- التفاوت بين الناس في المستويات الاجتماعية، خصوصاً بين المدن والأرياف وبين النساء والرجال.
- التردّي في الظروف السكنية والانتشار العشوائي لل عمران، إضافة للاكتظاظ السكاني وعدم كفاءة النقل في المدن.
- المستويات المتدنية للأنظمة التعليمية البحثية، وعدم استجابتها لتطلعات الحاجات الاقتصادية.
- تعرّض قطاعي البيئة والزراعة للعديد من المشكلات التي تحتاج إلى حلٍّ، كانتشار ظاهرة التصحرّ والجفاف.¹⁶
- وبالمقارنة بين الأهداف التي يسعى الاقتصاد الأخضر لتحقيقها، وبين الأسباب الداعية للتوجّه له، نجد أنّ تخضير الاقتصاد يسهم بما يلي:
- اختيار المشاريع التي تولي الأهمية للتنمية المستدامة مثل مشاريع الزراعة العضوية وتدوير النفايات والإنتاج النظيف.
- الاستخدام الأمثل لموارد الطبيعة، وتقليل تقهّقر النظام الإيكولوجي.
- الزيادة في مستويات النمو الاقتصادي.

¹⁴ أنظر: مكتب العمل الدولي جنيف، التقرير الخامس، التنمية المستدامة والعمل اللائق والوظائف الخضراء، مؤتمر العمل الدولي، الدورة 102، 2013، البند الخامس من جدول الأعمال، (طبع في مكتب العمل الدولي، جنيف، سويسرا)، 22، وأنظر: نجوى يوسف جمال الدين،

"التعليم من أجل الاقتصاد الأخضر والتحوّلات العالمية في الاقتصاد والتعليم" مجلة العلوم التربوية 4/1 (أكتوبر 2017م)، 10

¹⁵ أنظر: حسام محمد أبو عليان، الاقتصاد الأخضر والتنمية المستدامة في فلسطين استراتيجيات مقترحة (جامعة الأزهر غزة: رسالة ماجستير،

1438هـ-2017م)، 61

¹⁶ أنظر: سمر هارون، "الاقتصاد الأخضر كطريق إلى التنمية المستدامة في فلسطين"، مجلة البحوث الاقتصادية والمالية 2/6 (2019م)، 254

- زيادة نسب الأيدي العاملة.
- زيادة دخول الأسر عامة والفقيرة خصوصاً.
- مشاركة القطاع الخاص في العملية الاستثمارية.¹⁷

2. المبحث الثاني: ما هو الاقتصاد الأخضر من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي؟

تبين مما سبق دراسته أن فكرة الاقتصاد الأخضر جاءت كردّة فعل على الواقع الاقتصادي المتردي الذي تعيشه المجتمعات، بسبب اعتمادها على آليات الاقتصاد البتي الذي لا يراعي المصالح الاجتماعية عامة، من خلال اعتماده أنظمة تعمل على الاستهلاك الجائر للبيئة ولا تُقيم للأجيال اللاحقة أي اعتبار. وإذا كان الأمر على هذه الحال فإننا بلا شك سنجد أسس هذا الاقتصاد منصوص عليها في تشريعنا الإسلامي، فشرعنا هو شرع الله تعالى الذي يعلم ما يصلح حال الإنسان، وفيما يلي بيان لتعريف مفردات هذا المصطلح المعاصر من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي وأسسها التي يقوم عليها.

1.2. التماثل بين مفهومي الاقتصاد الأخضر والاقتصاد الإسلامي

يمكن ملاحظة التماثل بين الاقتصاد الأخضر والاقتصاد الإسلامي من خلال تعريف كلا الاقتصاديين من زاوية إسلامية.

فبنظرة بسيطة يمكن تعريف الاقتصاد الإسلامي بأنه ذلك الاقتصاد الذي يوجّه النشاط الاقتصادي وينظّمه وفقاً لأصول الإسلام ومبادئه الاقتصادية¹⁸، وتتعريف آخر يحاكي مصطلحات الاقتصاد العصرية يعرف الاقتصاد الإسلامي أيضاً بأنه ذلك الجانب من النظام الإسلامي المتكامل الذي ينظّم قواعد النشاط الاقتصادي الإنساني في الحصول على حاجاته الضرورية والكمالية، كما ينظّم عناصر الإنتاج والتداول والتوزيع، وحقوق الأفراد الاقتصادية، وأخيراً ينظّم حدود مصلحتهم تجاه مصلحة الجماعة.¹⁹ أما تعريف الاقتصاد الأخضر بنظرة إسلامية فهو: "ذلك الاقتصاد الذي يساعد على تحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للإنسان، والحفاظ على البيئة، بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية للإنسان والحياة والبيئة".²⁰

¹⁷ أنظر: نجوى يوسف جمال الدين، التعليم من أجل الاقتصاد الأخضر، 10

¹⁸ أنظر: محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م)، 30

¹⁹ أنظر: عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، 234

²⁰ أنظر: كامل عبد القادر حسين، "الاقتصاد الأخضر من منظور الفكر الاقتصادي الإسلامي"، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية

من خلال التعريفات السابقة نستنتج مدى التطابق بين مصطلح اقتصاد كعلم وكلمة أخضر كوصف لهذا العلم، مع ما قام عليه الاقتصاد الإسلامي من قواعد وأسس تلبي حاجات الإنسان المتجددة ما أمكن، وتحفظ للبيئة سلامة استمرارها بالعطاء، وهذا بعينه هو المعنى الحقيقي للاقتصاد الأخضر، كما نستنتج أيضاً الجانب الإيماني لسلوك الإنسان الاقتصادي، وأنّ هذا السلوك يتحدّد وفقاً للمنهج الإلهي الذي ارتضاه الله تعالى لنا وألزمنا به، وليس للإنسان حرية التصرف كما يشاء.

2.2. ترسيخ مفهوم الاقتصاد الأخضر من خلال مبدأ الاستخلاف

لم تهتم المنظمات الأممية والعالمية بالبيئة حتى بدأت ظاهرة الاحتباس الحراري وما رافق ذلك من آثار وخيمة على العالم تمثلت بالتغيرات المناخية، بالإضافة إلى الأضرار الجسيمة التي لحقت بعوالم الكائنات الحية البحرية والبرية، وفي هذه الحقبة بدأت تلك المنظمات تطلق نداءات الاستغاثة منبهة إلى خطورة الأمر، في الوقت الذي ألزم شرعنا الحنيف الإنسان بعمارة الأرض التي لا تقوم حياته إلا بها، ثم إنّ عمارتها لا تقوم إلا بالمحافظة على بيئتها على اختلاف تنوعها بحراً وبراً وجوّاً بما يتواءم مع مبدأ التسخير والاستخلاف فقد قال الله في كتابه العزيز: {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا هُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ} (الحديد: 7) ومعنى الاستخلاف في هذه الآية الوكالة بالقيام بالأعمال على وفق أمر الموكل ورضاه²¹، وقال جلّ شأنه أيضاً: {وَالِى تُمُودَ أَخَاهُمْ صَاحِبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَابِرُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ} (هود: 61) حيث معنى الاستعمار هنا لزوم عمارة الأرض بالصناعة والزراعة والقيام بكل الأعمال التي من شأنها أن تستخرج خيراتها وتحفظها من كل ضرر، كما نهى الله تعالى عن كلّ إفساد للبيئة مهما كان شكله قليلاً أو كثيراً فقال جلّ شأنه: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (الأعراف: 85)،²² وفي ذات السياق جاء قوله تعالى: {وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} (الأعراف: 74) فقد نهانا الله تعالى، عن كلّ إفساد أو إضرار بالبيئة، كما طلب منا أن نسعى بالأرض، طلباً لعمارتها واستخراجاً لمواردها، بما يحقق مفهوم خلافة الإنسان لخالفه في أرضه.²³

²¹ أنظر: نصر محمد السلامي، الضوابط الشرعية للاستثمار دراسة وتطبيق (الإسكندرية: دار الإيمان، رسالة ماجستير، ط1، 2008م)، 124

²² أنظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير (دمشق: دار الكلم الطيب، 1998م)، 243/2

²³ أنظر: كامل عبد القادر حسين، الاقتصاد الأخضر من منظور الفكر الاقتصادي الإسلامي، 127-128

3.2. تعظيم أهمية البيئة من خلال تسخيرها للإنسان ودعوته لاستثمارها وعدم الإضرار بها

حيث مما يذكر هنا من صور توجيه الإنسان لاستثمار البيئة والمحافظة عليها من خلال الهدي الإلهي قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا ثَلْبَسُوهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} (النحل:14).²⁴

فقد ذلل الله تعالى البحر للإنسان فما عليه إلا أن يركب فيه أو يغوص في أعماقه، ليُخرج منه قوته من الأسماك أو الجواهر النفيسة التي يتزین بها.²⁵

ومن الصور التي ذكرها الفقهاء لتحقيق التنمية المستدامة، الدعوة لإحياء الأراضي الموات وتمليكها للمحبي بعد ذلك بما يرضي الفطرة الإنسانية ويجفرها على المزيد من الانتفاع بالبيئة²⁶، فقد ورد في الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي ﷺ قال: (من أكرم أرضاً ليست لأحد فهو أحق)²⁷ ولا يخفى على كل ذي عقل ما هي المحاسن الجليلة التي يمكن الحصول عليها من إحياء الأراضي الموات، ففيها تنظيم للأرض وتأمين للسكن للمحتاجين، ونماء للثروة وزيادة في الأراضي الخصبة، وتأمين للأغذية والأقوات خاصة في ظلّ الأزمات الغذائية الحادة في هذه الأيام، كما يمكن أن تشكل رديفاً مهماً لبيت مال الدولة حتى يمكنها القيام بواجباتها وتحقيق أهدافها.²⁸

وإذا ما تحدثنا عن إحياء الموات فلا يفوتنا أن نتكلم عن المزارعة والمساقاة، ودورها في الانتفاع بالأراضي، حيث تعتبر هاتان الصيغتان من أهم العقود التي تحقق الرفاهية على الصعيد المحلي والعالمي، كما أنّهما تسهمان في استصلاح الأراضي وإعمارها بما يحقق النفع لأصحابها ولغيرهم من خلال فوائض الإنتاج من ملايين الهكتارات لدى المسلمين والتي يمكن استثمارها بذلك.²⁹

²⁴ أنظر: محمد بن يحيى محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر في الاقتصاد الإسلامي"، مجلة بيت المشورة ع. 15 (أبريل، 2021م)، 31-32، 36-37.

²⁵ أنظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير (بيروت: دار القرآن الكريم، 1981م)، 121/2.

²⁶ أنظر: عادل عبد الرشيد غلام، "الاقتصاد الإسلامي الأخضر"، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت ع. 591، (ذو القعدة 1435هـ، سبتمبر، 2014م)، 82.

²⁷ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، صحيح الإمام البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1312 هـ)، 106/3.

²⁸ أنظر: محمد الزحيلي، إحياء الأرض الموات، (جدة: مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز: 1990م)، 17.

²⁹ أنظر: دانيال حسن بصبوص، المزارعة والمساقاة ودورهما في التنمية الاقتصادية، شبكة الألوكة، قسم الكتب، 2-3.

3. المبحث الثالث: ما هي وسائل الاقتصاد الإسلامي لتحقيق أهداف الاقتصاد الأخضر؟

إذا كان جوهر الاقتصاد الأخضر يقوم على مبدأ المحافظة على البيئة وحسن استخدام مواردها بما يحقق أقصى انتفاع ممكن في الحال والمآل أو ما يعرف بـ (التنمية المستدامة)، فإن للباحث في الشريعة الإسلامية أن يلحظ كيف تبنت أحكامها تحقيق هذا المبدأ بصورة منظّمة وأكثر دقة ووضوح، بما يثبت علو كعب الاقتصاد الإسلامي على غيره من النظم الوضعية.

1.3. ترسيخ مفاهيم حماية البيئة بما يضمن استمرار عطاءها³⁰

لقد عمل الاقتصاد الإسلامي على ترسيخ مفاهيم حماية البيئة ليضمن تجدد عطاءها، من خلال اعتماد نطين من التدابير، أولى وقائية وأخرى علاجية، ويمكن استنتاج هذه التدابير من خلال تدبّر معاني طائفة من نصوص الكتاب والسنة:

1.1.3. التدابير الوقائية: منع وتحريم كل صور الإفساد والإضرار بموارد الطبيعة³¹

حيث جاء في قوله تعالى على لسان سيدنا شعيب عليه السلام: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} (الأعراف: 56)، فقد نهي الله سبحانه وتعالى عن كل فساد قلّ أو كثر بعد كل صلاح قلّ أو كثر، وقد قيل في معناها أيضًا لا تسدّوا أو لا تدفنوا ماء العين، ولا تقطعوا الشجر المثمر ضرارًا.³²

وقد ورد في تفسير قوله تعالى: {وَلَا تَغْنَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} (هود: 85)، النهي عن تعمّد الإنسان إلى الإفساد والإضرار، بأن يقوم بتحويل ما شأنه الفائدة والنفع فيقطع عنه هذه الفائدة كمثّل أن يحفر الطريق الذي يسير به المارة أو أن يطمر البئر الذي ينتفع الناس بمائه فنهي عن ذلك.³³

وفي السنة المطهرة نلاحظ الصورة العملية لحماية البيئة من الفساد في نهيهِ ﷺ عن الإضرار بموارد الناس وأماكن تواجدهم فقد قال ﷺ: (اتّقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظّل)³⁴ ويقصد بالموارد الطرقات التي يستعملونها ليصلوا إلى مورد الماء.³⁵

³⁰ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 39-40

³¹ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 40-41

³² أنظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبني لما تضمنه من السنة وآي الفرقان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م)، 249/9

³³ أنظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (مصر: مطابع دار أخبار اليوم، 1991م)، 6608/11

³⁴ أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م)، 21/1

³⁵ أنظر: أبو الطيب محمد شمس، عون المعبود على سنن أبي داود (بيروت: دار ابن حزم، 2005م)، 33

2.1.3. التداوير العلاجية: ترسيخ مبدأ نظافة البيئة والتخلص من القمامة³⁶

لقد تميز الإسلام عن غيره من الأمم بدعوته للنظافة والطهارة، فأول أبواب الفقه تبدأ بالطهارة ولا تصح صلاة العبد بغير طهور، وقد أثنى الله تعالى على ذوي النظافة فقال جلّ شأنه: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} (البقرة: 222)، وقد اهتم الإسلام بنظافة البيت ومرافقه وساحاته، فقد جاء في السنة المطهرة عن النبي ﷺ قوله: (طهروا أفئيتكم، فإنّ اليهود لا تطهر أفئيتهم)³⁷ كما غني الإسلام بنظافة الطريق، فجاء في الحديث الذي رواه مسلم قوله ﷺ: (الإيمان بضغ وسبعون - أو بضغ وستون - شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)³⁸ والإمطة المقصودة هنا هي إزالة كل ما من شأنه أن يؤدي المشاة من نجاسة أو شوكة أو قذارة أو غير ذلك، ولقد بلغ اهتمام أمتنا بالنظافة مبلغًا صارت فيه جزءًا من ثقافتها وعرفًا تردده في حياتها فاشتهر في أمثالنا قولنا (النظافة من الإيمان).³⁹

2.3. الرشادة والوسطية في سلوك الإنسان المتعلق بالإنتاج والاستهلاك⁴⁰

تتجلى الحكمة الإلهية في هذا المبدأ من خلال مراعاة مستوى الإنسان الاقتصادي، ثم ترتيب حياته المعاشية وفقًا لذلك، فيطلب منه في حال السعة والرغد أن يعتدل في استهلاكه للموارد، أمّا إن قلت به ذات اليد وجب عليه مراعاة تقديم أشدها احتياجًا بالنسبة إليه، وعليه قبل هذا وذاك أن يسعى لتحقيق أقصى الانتفاع مما هو متاح بين يديه من نعم الله تعالى، فهو الأولى بشكر المنعم.

1.2.3. الاعتدال في استعمال موارد الطبيعة⁴¹

يتميز ديننا الحنيف بالوسطية منهجًا، فلا إفراط ولا تفريط في الأمور كلّها، وفي ذلك يقول الله تعالى واصفًا هذه الأمة: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (البقرة: 143)⁴²، وتعتبر الوسطية في الإسلام أساس الاقتصاد والانفاق، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} (الفرقان: 67)، فالمسلم يتحرى

³⁶ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 44

³⁷ أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط (القاهرة: دار الحرمين، 1995م)، 231/4

³⁸ أخرجه مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية،

دار الحديث، 1991م)، 63/1

³⁹ أنظر: يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، 2001م)، 75-77

⁴⁰ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 45-46

⁴¹ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 46-48

⁴² أنظر: محمد بن عمر نووي الجاوي، مراح لبيلد لكشف معنى القرآن المجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 604/1

التوسط في إنفاقه على نفسه وعياله فلا يزيد عن الحاجة فيصل إلى التبذير، ولا يقصر في الحقوق فيصل إلى حدّ البخل⁴³، ومن ذلك قوله جلّ شأنه { وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ } (الأعراف: 31)⁴⁴، وقال تعالى أيضاً: { وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ } (الأنعام: 141)، وفي نفيه سبحانه وتعالى عن الإسراف عمومٌ يشتمل الأكل بأن يتجاوز صاحبه حدود المعتاد، فلا يُقبل منه الإسراف في أكله لنفسه حتى يضرّ بمال الزكاة، ولا يُقبل منه المبالغة في إخراجها لغيره زيادة عن الواجب حتى يضرّ بنفسه أو ذويه أو دائنيه، فكلّ ذلك منهّي عنه، ولا يُقبل عند الله تعالى.⁴⁵

ومن هدي السنّة المطهرة التي تعلّمنا معنى الاعتدال في سائر أنواع السلوك، وتحرم الإسراف والتبذير في المأكّل والمشرب والملبس⁴⁶ قوله ﷺ: (كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا، في غير إسرافٍ ولا مخيلة) وقال ابن عباس: كل ما شئت، والبس ما شئت ما أخطأتك اثنتان: سرفٌ، أو مخيلة⁴⁷، كما نهي النبي ﷺ عن الإسراف وتجاوز الحدّ في استعمال المياه، حتى لو كان المتوضئ على نهرٍ جارٍ⁴⁸ فقد ورد (أنّ سول الله ﷺ مرّ بسعدٍ، وهو يتوضأ، فقال: ما هذا السرف؟ فقال: أيّ الوضوء إسراف؟ قال: نعم، وإن كنت على نهرٍ جارٍ)⁴⁹

2.2.3. ترتيب الأولويات عند استهلاك الموارد وفقاً لسلّم الاحتياجات⁵⁰

حيث إنّ هذا المبدأ يُعتبر من الأمور المهمّة التي يوكل لإمام المسلمين القيام بها لما لها من دور في تحقيق العدل المادي بين الفقراء والأغنياء، فيقدّم الأصلح للمجتمع وفقاً لسلّم الإمكانيات المتوفرة لدى الدولة⁵¹، وقد ورد في تطبيق هذا المبدأ:

⁴³ أنظر: وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر، 2009م)، 119/10

⁴⁴ أنظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: دار طيبة، 1999م)، 350/3

⁴⁵ أنظر: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001م)، 276

⁴⁶ أنظر: عبد القادر شيبه الحمد، فقه الإسلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 2011م)، 178/10

⁴⁷ أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 141-140/7

⁴⁸ أنظر: محمد أبو الحسن، نور الدين السندي، شرح سنن ابن ماجه القزويني (بيروت: دار الجيل)، 164/1

⁴⁹ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني ابن ماجه، السنن (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م)، 272/1

⁵⁰ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 50-49

⁵¹ أنظر: يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، الإفصاح عن معاني الصحاح (الرياض: دار الوطن)، 189/1

(عن زيد بن أسلم عن أبيه أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: استعمل مولى له يدعى هنيّا على الحمى فقال: يا هنيّ اضمم جناحك عن المسلمين واتّق دعوة المظلوم فإنّ دعوة المظلوم مستجابة وأدخل رب الصرمة ورب الغنيمة وإيتاي ونعم ابن عوف ونعم ابن عفان فإنهما إن تملك ماشيتهما يرجعا الى نخل وزرع وإنّ رب الصرمة ورب الغنيمة إن تملك ماشيتهما يأتني ببنيه فيقول يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا لا أبا لك فالماء والكأأ أيسر عليّ من الذهب والورق وايم الله إنهم ليرون أنّي قد ظلمتهم إنّها لبلادهم فقاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شيراً)⁵²

والفرد إنّ كان غنيّاً مالكاً للموارد، فهو مسؤول عن حسن استغلالها من خلال توزيعها على حاجاته وحاجات عياله ثمّ استثمار الزائد منها في الإنتاج، أمّا الفقير الذي تزيد حاجاته على موارده، فإنّه يرتبها على وفق أولوياتها (درجة إلحاحها) ويوزّع هذه الموارد على حاجاته المرتبة، فقد يلبي حاجة ويهمل أخرى، أو يعجل حاجة ويؤجل أخرى، ويتصرف في الموارد فيعطي وجهًا ويمنع آخر أو يزيد المبلغ لهذا الوجه وينقص لآخر، حتى يستطيع الحصول على أعظم المنافع الممكنة في حدود موارده المتاحة...⁵³ ويمكن أن نستخرج كيفية ترتيب الحاجات الضرورية من قوله تعالى: {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ} (طه: 118-119)، يقول صاحب ظلال القرآن "والجوع والعري يتقابلان مع الظمأ والصحوة، وهي في مجموعها تمثل متاعب الإنسان الأولى في الحصول على الطعام والكساء والشراب والظلال"⁵⁴ فهذه المذكورات هي أول ما ينبغي على الإنسان أن يُشبعه من الحاجات، وتتأكد زيادة في حقه إذا انضم إليه من يعولهم، فيقدّم النفقة عليها على كلّ إنفاق.⁵⁵

3.2.3. تنوع طرق الانتفاع بالموارد⁵⁶

أو ما يعرف في لغة الاقتصاد المعاصر (كفاءة الاستعمال)، أي تحقيق أكبر فائدة ممكنة — أكبر إشباع — بتحصيل أعلى منفعة مما هو متاح بين أيدي الناس من الثروات والإمكانات. ومن الهدي النبوي الوارد في تأكيد هذا المفهوم المعاصر ما روي عن أنس، (أنّ رسول الله ﷺ كان إذا أكل طعاماً لعق أصابعه الثلاث، قال: وقال: إذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها، ولا

⁵² أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 72-71/4

⁵³ أنظر: رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي (دمشق: دار القلم، 2010م)، 21.

⁵⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت: مطابع الشروق، 2003م)، 4/ 2354

⁵⁵ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 50

⁵⁶ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 50-52

يدعها للشيطان، وأمرنا أن نسلت القصعة، قال: فإنكم لا تدرون في أي طعامكم البركة⁵⁷ وقد ذكر شراح هذا الحديث أن أصل البركة الواردة هي الزيادة وثبوت الخير، ويقصد بذلك ما يمكن تحصيل التغذية به مع بقاء عاقبته سالمة من الأذى، ويقوي على طاعة الله تعالى وغير ذلك، أما معنى قوله ﷺ (نسلت القصعة) أي نمسح ما بقي فيها من طعام ولا نبقى بها شيء⁵⁸، ففي هذا الحديث تحذير لنا من الإسراف⁵⁹، ونبذ للترفة المضيع للنعم الصغيرة⁶⁰، كما أن فيه دعوة لنا للمحافظة على النظافة.⁶¹

ولقد شبه النبي ﷺ الإنسان المسلم بشجرة النخيل، فكما أنها كثيرة العطاء والمنافع فكذا هو حال المسلم كل أفعاله وأحواله نفع وعطاء⁶²

(فعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، حدثوني ما هي قال فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله: فوقع في نفسي أنها النخلة، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله قال: هي النخلة)⁶³ (عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: مثل المؤمن مثل النخلة، ما أخذت منها من شيء نفعك)⁶⁴

فشجرة النخيل ينتفع منها بصورٍ عديدة، فينتفع من ثمرها في مراحل نضوجه المختلفة، كما ينتفع من الشجرة في ظلها، ويصنع منها العصي والحبال والأواني وغير ذلك كثير من صور الانتفاع، وكذلك المؤمن كله خير ومكارم⁶⁵، ويتضح من هذا التشبيه أنّ على المسلم الانتفاع من الموارد بكل ما يمكن الانتفاع به، كما أن فيه تخليص للبيئة من النفايات، من خلال إعادة تدويرها تطبيقاً لمبدأ أقصى الانتفاع الذي قرناه آنفاً. ومن هديه أيضاً ﷺ الذي يشير إلى مبدأ تدوير النفايات وإعادة الاستفادة منها إلى أقصى حد ممكن - وهو من المبادئ التي يقوم عليها الاقتصاد الأخضر - حديث⁶⁶ (أنّ عبید الله بن عبد الله، أخبره أنّ

⁵⁷ أخرجه مسلم، صحيح مسلم، 1607/3

⁵⁸ أنظر: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم (المطبعة المصرية بالأزهر، 1930م)، 206/13-207

⁵⁹ أنظر: عبد القادر شيبه الحمد، فقه الإسلام، 164/10

⁶⁰ أنظر: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود (حلب: المطبعة العلمية، 1934م)،

260/4

⁶¹ أنظر: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (دمشق: دار النوادر، 2008م)، 238/26

⁶² أنظر: عياض بن موسى بن عياض أبو الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (المنصورة: دار الوفاء، 1998م)، 345/8-346

⁶³ أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 22/1، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، بلفظ قريب منه، 2167/4

⁶⁴ سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني، المعجم الكبير (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994م)، 411/12

⁶⁵ أنظر: النووي، شرح مسلم، 154/17

⁶⁶ أنظر: محمد الكبسي، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر"، 51

عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أخبره: أن رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميّنة، فقال: هلّا استمتعتم بإهاجها؟، قالوا: إنّها ميّنة، قال: إنّما حرم أكلها⁶⁷، وقد ذكر العلماء في معنى قوله ﷺ (ألا انتفعتم بجلدها) حصّه ﷺ لنا على ضرورة الانتفاع بالأموال سواء أكانت قليلة أم كثيرة، وصرف الزائد منها للفقراء وفي وجوه الخير.⁶⁸

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات

النتائج

وبعد دراسة الاقتصاد الأخضر وبيان ماهيته من حيث تعريفه والأهداف التي يرمي إلى الوصول إليها، والأسباب الداعية إلى الانتقال إليه كبديل عن الاقتصاد البني، وبعد بيان جملة من المبادئ الواردة في الكتاب والسنة فيما يخص البيئة من حيث حسن المحافظة عليها والانتفاع بمواردها فإنّ البحث يصل إلى النتائج التالية:

1. يتفق كلّ المهتمين بالاقتصاد الأخضر على أنّه الاقتصاد الذي يقوم في جوهره على ضرورة الاهتمام بالبيئة، من خلال انتهاز أساليب غير ضارة في الاستثمار تحقق النفع للجيل الحاضر، وتضمن النفع للأجيال اللاحقة أو ما يعرف بالتنمية المستدامة، وقد أصبح هذا المقصد ضرورة ملحة في الوقت الراهن، بعد فشل الأنظمة الاقتصادية التقليدية في تحقيق رفاهية الإنسان، مع إخلالها بالمساواة الاجتماعية.

2. نجد أسس الاقتصاد الأخضر ظاهرة في اقتصادنا الإسلامي من خلال ما يلي:

- أ- التطابق بين الاقتصاد الأخضر والاقتصاد الإسلامي من حيث المفهوم والمعنى، إضافة للغايات التي يصبو لتحقيقها كلّ منهما، مع تميّز للاقتصاد الإسلامي من خلال ربط تطبيق توجيهاته المتعلقة بالبيئة، بعقيدة راسخة تحقق خلافة الله تعالى في الأرض.
- ب- بيّن الإسلام للإنسان أهمية البيئة وأنها مصدر معاشه، ودعاه إلى ضرورة حمايتها بمنعه عن كل سلوك يضرّ بها، ثم إرشاده إلى الطرق العلاجية، فمنع الفساد ابتداءً وانتهاءً.
- ت- جعل من الوسطية التي تتميّز بها الأمة الإسلامية على غيرها من الأمم، منهجاً لسلوك الإنسان الاقتصادي، فدعاه إلى الرشاد والتوسط في استعماله لموارد الطبيعة وحسن الانتفاع بها دون

⁶⁷ أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 81/3-82 وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، بلفظ قريب منه، 276/1-277

⁶⁸ أنظر: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي، كتاب المنتقى شرح موطأ الامام مالك بن أنس (مصر، مطبعة السعادة، 1332هـ، ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة)، 133/3

إفراط أو تفريط، كما تضمّنت أحكامه الأساليب الوقائية والعلاجية، وقد قيل في المثل الحكيم درهم وقاية خير من قنطار علاج.

التوصيات

في ضوء الدراسة السابقة وما اشتملت عليه من مقارنة بين كلا الاقتصادين الأخضر بمفهومه المعاصر، والإسلامي بأبجدياته المنصوصة في الكتاب والسنة، وفي ضوء النتائج السابقة فإنّ الباحث يوصي:

1. الباحثين في الاقتصاد الإسلامي بأن يولوا موضوع الاقتصاد الأخضر من منظور الاقتصاد الإسلامي مزيداً من البحث، وذلك بإجراء استقراء كامل للنصوص القرآنية والنبوية بالإضافة لاجتهادات الفقهاء بما يؤسس لنظرية كاملة في هذا الموضوع - خاصة وأنّ الدراسات في هذا الشأن موجزة - وتزويد الجامعات والمراكز البحثية بها.
2. الجامعات ومراكز تأهيل علم الاقتصاد الإسلامي باستضافة ممثلين عن الهيئات الأهمية المعنية بدراسة الاقتصاد الأخضر والدعوة له، وتزويدهم بمنهج الاقتصاد الإسلامي في معالجته لموضوع البيئة وحسن التعامل معها، ليكون دافعاً لأصحاب القرار في هذا الخصوص، لتقرير هذه التعاليم الحكيمة، حتى يصلح حال البشرية بعد أن تأكّد قصور الأنظمة الوضعية عن الإحاطة بهذا الموضوع وتقديم الحلول الوافية له.
3. الحكومات وخصوصاً الإسلامية منها، بأن تقوم بتوجيه وزارات البيئة لديها، للاهتمام بالاقتصاد الأخضر، وتقديم الدعم اللازم للمؤتمرات العلمية التي تؤكد على حلّ مشكلات البيئة من خلال تطبيق تعاليم الاقتصاد الإسلامي.

المصادر والمراجع

- ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (دمشق: دار النوادر، ط1، 2008م).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: دار طيبة، ط2، 1999م).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، السنن، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م).
- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، دون طبعة، دون تاريخ).
- أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1998م).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني الإمام الحافظ، سنن أبي داود، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م).
- أبو عليان، حسام محمد، الاقتصاد الأخضر والتنمية المستدامة في فلسطين استراتيجيات مقترحة، غزة، جامعة الأزهر، رسالة ماجستير، 1438هـ-2017م.
- إسماعيل، شريف - عبد الوهاب، عبدات، "إشكالية مساهمة الاقتصاد الأخضر في تحقيق التنمية المستدامة ومحاربة الفقر في الجزائر"، مجلة الاقتصاد الجديد 12/1 (2015م)، 223.
- <https://asjp.cerist.dz/en/article/55835>
- إيمان، صالح، دور الموارد البشرية في تحقيق التنمية المستدامة، الجزائر، جامعة الشهيد حمّو لخضر بالوادي، رسالة ماجستير، 2016-2017م).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك بن أنس، (بجوار محافظة مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ) (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، بدون تاريخ).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، صحيح الإمام البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1311-1312 هـ، دون طبعة).
- UNEP، برنامج الأمم المتحدة للبيئة نحو اقتصاد أخضر، مسارات إلى التنمية المستدامة والقضاء على الفقر - مرجع لوضعي السياسات، 2011.
- برنامج الأمم المتحدة للبيئة، <https://www.decadeonrestoration.org/ar> (الوصول 11-5-2022).
- البيسي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1934م).
- بصبوص، دانيال حسن، المزارعة والمساقاة ودورهما في التنمية الاقتصادية، شبكة الألوكة، قسم الكتب.
- الجاوي، محمد بن عمر نووي، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).

- جمال الدين، نجوى يوسف، "التعليم من أجل الاقتصاد الأخضر والتحول العالمية في الاقتصاد والتعليم"، مجلة العلوم التربوية 4/1 (أكتوبر، 2017م). 10
https://search.shamaa.org/PDF/Articles/EGJes/JesVol25No4P1Y2017/jes_2017-v25-n4-p1_001-044.pdf
- الحبيب، ثابتي- نصيرة، بركنو، دور الاقتصاد الأخضر في خلق الوظائف الخضراء والإسهام في الحد من الفقر، مجمع مداخلات الملتقى الدولي حول تقييم سياسات الإقلال من الفقر في الدول العربية في ظل الدولة 08-09 ديسمبر 2014م.
- حسين، كامل عبد القادر، "الاقتصاد الأخضر من منظور الفكر الاقتصادي الإسلامي"، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية 2/16 (2021م). 127-128
<https://search.emarefa.net/detail/BIM-1303117>
- شبية الحمد، عبد القادر، فقه الإسلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ط7، 2011م).
- الزحيلي، محمد، إحياء الأرض الموات، (جدة: مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز، ط1، 1990م).
الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (دمشق: دار الفكر، ط10، 2009م).
السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 2001م).
- السلامي، نصر محمد، الضوابط الشرعية للاستثمار دراسة وتطبيق، الإسكندرية: دار الإيمان، رسالة ماجستير، 2008م.
- أبو الحسن، محمد- السندي، نور الدين، شرح سنن ابن ماجة القزويني، (بيروت: دار الجيل، دون طبعة).
شرف الحق، أبو عبد الرحمن الشهير بمحمد أشرف بن أمير العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2005م).
- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، (مصر: مطابع دار أخبار اليوم، 1991م).
الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، (دمشق: دار الكلم الطيب، ط2، 1998م).
الشيبياني، يحيى بن محمد بن هبيرة الذهلي، الإفصاح عن معاني الصحاح، (الرياض: دار الوطن، دون طبعة).
الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، (بيروت: دار القرآن الكريم، ط4، 1981م).
الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، 1995م).
الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، المعجم الكبير، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، 1994م).

عبد الرؤوف، مشري، آليات تمويل الاقتصاد الأخضر للتوجه نحو التنمية المستدامة عرض تجارب بعض الدول، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، الأردن، المغرب، الجزائر، رسالة ماجستير، 2018-2019م
عثمان، عبد الكريم، معالم الثقافة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط16، 1992م).
غلام، عادل عبد الرشيد، "الاقتصاد الإسلامي الأخضر"، مجلة الوعي الإسلامي ع.591، (ذو القعدة 1435هـ، سبتمبر 2014م). 82

الفنجري، محمد شوقي، المذهب الاقتصادي في الإسلام، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م، دون طبعة).

القرضاوي، يوسف، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2001م).
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م).

قطب، سيد، في ظلال القرآن، م 32 (بيروت: مطابع الشروق، 2003م).
الكبسي، محمد بن يحيى محمد، "أسس وخصائص الاقتصاد الأخضر في الاقتصاد الإسلامي"، مجلة بيت المشورة ع.15، (أبريل 2021م)، 31-32، 36-37، 39-41، 44-46، 48-52.

<https://www.mashurajournal.com/articles/90>

كمون، نيازي وآخرون، ملتقى الدولي، الاتجاهات الحديثة للتجارة الدولية وتحديات التنمية المستدامة نحو رؤى مستقبلية واعدة للدول النامية، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي الجزائر 02-03 ديسمبر 2019، الاقتصاد الأخضر الباب الملكي للتنمية المستدامة تجربة تونس.

اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) الاجتماع التحضيري الإقليمي العربي لمؤتمر الأمم المتحدة للتنمية المستدامة، القاهرة 16-17 تشرين الأول/ أكتوبر 2011م، الاقتصاد الأخضر في سياق التنمية المستدامة والقضاء على الفقر المبادئ والفرص والتحديات في المنطقة العربية / ملخص تنفيذي.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، دار الكتب العلمية، دار الحديث، ط1، 1991م).

المصري، رفيق يونس، أصول الاقتصاد الإسلامي، (دمشق: دار القلم، ط1، 2010م).
مكتب العمل الدولي جنيف، التقرير الخامس، التنمية المستدامة والعمل اللائق والوظائف الخضراء، مؤتمر العمل الدولي، الدورة 102، 2013، البند الخامس من جدول الأعمال، (جنيف: طبع في مكتب العمل الدولي، ط1).

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم، (المطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1930م).
هارون، سمر، "الاقتصاد الأخضر كطريق إلى التنمية المستدامة في فلسطين"، مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، 6/2 (ديسمبر 2019م)، 254.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/107256>

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abdurraûf, Meşrî, *Âliyyât Temvîli'l-İktisâdi'l-Ahdar li't-Teveccüh neḥve't-Tenmiye el-Müstedâme 'Arzu Tecâribi Ba'zi'd-Düvel*, Câmi'atü'l-'Arabî b. Mehîdî Ümmü'l-Bevâkî, Ürdün, Mağrib, Cezayir, Yüksek Lisans Tezi, 2018–2019.

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef, *Kitâbü'l-Müntakâ Şerhu Muvatta'î'l-İmâm Mâlik b. Enes*, (Matbaatü's-Sa'âde, 1. bs., 1332) (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y., 2. bs.).

Basbûs, Dâniyâl Hasan, *el-Muzâra'a ve'l-Müsâkât ve Devruhumâ fi't-Tenmiye el-İktisâdiyye*, Şebeketü'l-Alûke, Kitaplar bölümü.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî, *Sahîhu'l-İmâm el-Buhârî el-Müsemma el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, (Mısır: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1311–1312, bs.y.).

Büstî, Ebû Süleymân Hammad b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1. bs., 1934).

Câvî, Muhammed b. Ömer en-Nevevî, *Merâḥu Lebîd li-Keşfi Ma'na'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., 1997).

Cemâlüddîn, Necvâ Yûsuf, “et-Ta'lim min Ecl'l-İktisâdi'l-Ahdar ve't-Tahavvülâtü'l-Âlemiyye fi'l-İktisâd ve't-Ta'lim”, *Mecelletü'l-'Ulûmi't-Terbeviyye*, 1/4 (Ekim 2017). https://search.shamaa.org/PDF/Articles/EGJes/JesVol25No4P1Y2017/jes_2017-v25-n4-p1_001-044.pdf

Ebû 'Alyân, Husâm Muhammed, *el-İktisâdu'l-Ahdar ve't-Tenmiyeti'l-Müstedâme fi Filistîn: İstrâteciyyât Mukteraha*, (Gazze: Câmi'atü'l-Ezher, Yüksek Lisans Tezi, 1438/2017).

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Dimaşk: Dârü'r-Resâleti'l-Âlemiyye, 1. bs., 2009).

Ebû'l-Hasen, Muhammed - es-Sindî, Nûreddîn, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, bs.y.).

Ebû'l-Fazl, İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1. bs., 1998).

ESCWA, *el-İktisâd el-Ahdar fi Sîyâki't-Tenmiye el-Müstedâme ve'l-Kadâ' 'ala'l-Fakr el-Mebâdi' ve'l-Furas ve't-Tahaddiyât fi'l-Mintakati'l-'Arabiyye*, Kahire, Ekim 2011, Özet Rapor.

Fencerî, Muhammed Şevkî, *el-Mezheb el-İktisâdî fi'l-İslâm*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 2010).

Gulâm, Âdil Abdürreşîd, “el-İktisâd el-İslâmî el-Ahdar”, *Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî*, sy. 591, Zilkade 1435/Eylül 2014, s. 82.

Gültekin, Doğan Delil - Mohamed, Hossam El-din Ibrahim. “التجربة المالية في التنمية”. *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 1/2 (Ekim 2021), 184-202. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5552627>.

Habîb, Sâbitî - Nasîra, Berkânû, “Devru'l-İktisâdi'l-Ahdar fi Ḥalqî'l-Vazâ'ifi'l-Haḍrâ' ve'l-İshâm fi'l-Ḥaddi mine'l-Fakr”, *Uluslararası Sempozyum*, 8–9 Aralık 2014.

Hârûn, Semer, “el-İktisâdu'l-Ahdar ke-Tarîk ile't-Tenmiyeti'l-Müstedâme fi Filistîn”, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İktisâdiyye ve'l-Mâliyye*, 6/2 (Aralık 2019), s. 254. <https://asjp.cerist.dz/en/article/107256>

- Hüseyin, Kâmil Abdülkâdir, “el-İktisâdü'l-Ahgar min Manzûri'l-Fikri'l-İktisâdî el-İslâmî”, *Mecelletü Câmi'ati Kerkûk li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*, 16/2 (2021), s. 127–128. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-1303117>
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Suudi Arabistan: Dâr Taybe, 2. bs., 1999).
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, (Dımaşk: Dârü'r-Resâleti'l-Âlemîyye, 1. bs., 2009).
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, bs.y., t.y).
- İbnü'l-Mülakkîn, Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed, *et-Tevdîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, (Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1. bs., 2008).
- İmân, Sâlihî, *Devrü'l-Mevâridi'l-Beşeriyye fî Tahkîki't-Tenmiyeti'l-Müstedâme*, (Cezayir: Câmi'atü's-Şehîd Hamme li-Hıdr el-Vâdî, Yüksek Lisans Tezi, 2016–2017).
- İsmâîl, Şerîf - Abdülehhâb, Abdat, “İşkâliyyetü Müsâhemeti'l-İktisâdî'l-Ahgar fî Tahkîki't-Tenmiyeti'l-Müstedâme ve Muhârebeti'l-Fakr fî'l-Cezâir”, *Mecelletü'l-İktisâdî'l-Cedîd*, 1/12 (2015), s. 223. <https://asjp.cerist.dz/en/article/55835>
- Karadâvî, Yûsuf, *Ri'âyetü'l-Bî'e fî Şer'i'ati'l-İslâm*, (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1. bs., 2001).
- Kemmûn, Niyâzî vd., *Mültaka'd-Düvelî: el-İtticâhâtü'l-Hadîse li't-Ticâreti'd-Düvelîyye ve Tahaddiyâtı't-Tenmiye el-Müstedâme nahve Ru'â müstakbeliyye Vâ'ide li'd-Düvelî'n-Nâmiye*, Cezayir: Câmi'atü's-Şehîd Hamme li-Hıdr el-Vâdî, 2–3 Aralık 2019.
- Kebsî, Muhammed b. Yahyâ, “Üsûs ve Hasâ'isü'l-İktisâdî'l-Ahgar fî'l-İktisâdî'l-İslâmî”, *Mecelletü Beyti'l-Meşvere*, sy. 15, (Nisan 2021), s. 31–32, 36–37, 39–41, 44–46, 48–52. <https://www.mashurajournal.com/articles/90>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tedammenehû mine's-Sünne ve Âyi'l-Furkân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., 2006).
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, c. 32, (Beyrut: Matâbi'ü's-Şurûk, 2003).
- Mektebü'l-'Ameli'l-Düvelî Cinîf, 5. Rapor, *et-Tenmiyetü'l-Müstedâme ve'l-'Ameli'l-Lâ'ik ve'l-Vazâ'ifü'l-Hadrâ'*, Uluslararası Çalışma Konferansı, 102. Oturum, Cenevre, 2013, 5. Başlık, (Cenevre: Uluslararası Çalışma Bürosu Yayınları, 1. bs.).
- Misrî, Refik Yûnus, *Usûlü'l-İktisâd el-İslâmî*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1. bs., 2010).
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (Beyrut: Dâr İhyâ' il-Kütübi'l-'Arabîyye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dârü'l-Hadîs, 1. bs., 1991).
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, (el-Matba'atü'l-Mısıriyye bi'l-Ezher, 1. bs., 1930).
- Osman, Abdülkerîm, *Me'âlimü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 16. bs., 1992).
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 4. bs., 1981).
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1. bs., 2001).
- Selâmî, Nasr Muhammed, *ed-Davâbitü's-Şer'iyye li'l-İstismâr: Dirâse ve Tatbîk*, (İskenderiye: Dârü'l-İmân, Yüksek Lisans Tezi, 2008).
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, (Mısır: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991).

- Şerefülhak, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emîr el-‘Azîm Âbâdî, *‘Avnü'l-Ma‘bûd ‘alâ Süneni Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. bs., 2005).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Ṭayyib, 2. bs., 1998).
- Şeybânî, Yahyâ b. Muhammed b. Hubeyre, *el-İfsâh ‘an Me‘ânî’s-Sihâh*, (Riyad: Dârü'l-Vaṭan, bs.y).
- Şeybetü'l-Hamd, Abdülkâdir, *Fıkhu'l-İslâm Şerhu Bulûği'l-Merâm fî Cem‘i Edilleti'l-Ahkâm*, (Dımaşk: Müessesetü ‘Ulûmi'l-Kur’ân, 7. bs., 2011).
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu‘cemü'l-Evsat*, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995).
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu‘cemü'l-Kebîr*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. bs., 1994).
- UNEP (Birleşmiş Milletler Çevre Programı), *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*, 2011.
- UNEP (Birleşmiş Milletler Çevre Programı), <https://www.decadeonrestoration.org/ar> (Erişim: 11.05.2022).
- Zuhaylî, Muhammed, *İhyâ‘u'l-Arzi'l-Mevât*, (Cidde: Merkezü'n-Neşri'l-İlmî, 1. bs., 1990).
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-‘Akîde ve’s-Şerî‘a ve'l-Menhec*, (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 10. bs., 2009).

Muhammed Rahmetullah Hindi (ö.1891) ve "İzhar-ul-Hak" Adlı Eseri

Abdulkader Badlah

0009-0007-3786-9614

Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language

ror.org/03a5qrr21abdulkadirdadlah@gmail.com**Öz**

Bu araştırma, İzhar-ul-Hak adlı kitabın en önemli fikirlerini ele almakta olup, aynı zamanda Şeyh Rahmetullah Hindi'nin (rahmetullahi aleyh) hayatına, yetişmesine, bilimsel hayatında yaptığı çalışmalara ve özellikle İzhar-ul-Hak adlı kitabına da yer vermektedir. Bu kitap, Müslümanlar ile Ehli Kitap arasındaki münazaraların uygulamalı bir örneği olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, İzhar-ul-Hak kitabı, Şeyh Rahmetullah Hindi'den sonra bu ilimle uğraşan çoğu Müslüman âlimi için bir başvuru kaynağı olmuştur. Araştırma, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, kitabın yazılmasına sebep olan münazara, kitabın İslam kütüphanesindeki önemi, yazarın kitapta izlediği yöntem, kitabın içeriği, ana temaları ve kitabın en önemli kaynakları ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, kitapta yer alan münazaraya dayalı bazı mesele örneklerine yer verilmiştir. Bu meseleler, Eski ve Yeni Ahit kitapları, kutsal kitabın senedinin kaybolması, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin genel olarak ve kutsal kitaplarda özel olarak ispatlanmasıyla ilgili tartışmalarla başlamaktadır. Araştırma, sonuçlar ve bu araştırmanın sonunda yapılması gereken önerilerle tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Münazara ve tartışma bilimleri, kelam, semavi dinler, Ehli Kitap, Rahmetullah Hindi, İzhar-ul-Hak.

محمد رحمت الله الهندي ت 1891م، وكتابه "إظهار الحق"**ملخص البحث**

تناول البحث أهم أفكار كتاب إظهار الحق، كما تطرق إلى حياة الشيخ رحمت الله الهندي (رحمه الله)، ونشأته وما قام به من أعمال ونشاطات في حياته العلمية، ولا سيما كتابه (إظهار الحق) إذ يعد الكتاب مثلاً تطبيقياً للمناظرات بين المسلمين وأهل الكتاب، وكذلك يُعدُّ مرجعاً لأكثر المشتغلين بهذا العلم من العلماء المسلمين الذين جاؤوا من بعد الشيخ رحمت الله الهندي، وقد قام البحث على محورين: ففي المحور الأول ذكرت المناظرة التي كانت سبباً لتأليف الكتاب، كما ذكرت أهمية الكتاب في المكتبة الإسلامية، ومنهج المؤلف في الكتاب، ومضمون الكتاب، ومحاوره الأساسية وكذلك أهم مصادره في الكتاب. أما المحور الثاني فجاء فيه نماذج من مسائل الكتاب التي تعتمد على المناظرة بادئاً من مسألة كتب العهد القديم والجديد، وفقدان سند الكتاب المقدس إلى إثبات نبوة سيدنا محمد صلى

الله عليه وسلم عامة، ونبوته في الكتاب المقدس خاصة، وختمت بنتائج، وتوصيات كان لابد منها في نهاية هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: علم المناظرة والجدل، علم الكلام، الأديان السماوية، أهل الكتاب، رحمت الله الهندي، إظهار الحق.

The Scholar Rahmatullah Al-Hindi and His Book 'Izhar-ul-Haq'

Abstract

This research addresses the key ideas of the book *Izhar-ul-Haq*, as well as the life of Sheikh Rahmatullah Hindi (may God have mercy on him), his upbringing, and the works and activities he undertook throughout his scholarly life. The focus is particularly on his book *Izhar-ul-Haq*, which serves as a practical example of debates between Muslims and the People of the Book. The book also remains a reference for many scholars who followed Sheikh Rahmatullah Hindi. The research is divided into two main sections. The first section discusses the debate that led to the creation of the book, the significance of the book in the Islamic library, the author's approach to the book, its content, its key themes, and the primary sources used by the author. The second section presents examples from the book's issues, which are based on debates, beginning with the issue of the Old and New Testament, the loss of the authenticity of the Bible, the proof of the prophethood of Prophet Muhammad (peace be upon him) in general, and his prophethood in the Bible specifically. The research concludes with results and recommendations necessary to bring closure to the study.

Keywords: Debate and argumentation science, theology, Abrahamic religions, People of the Book, *Izhar-ul-Haq*.

Atıf Bilgisi/Citation

Badlah, Abdulkader. "محمد رحمت الله الهندي ت 1891م، وكتابه "إظهار الحق". *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 5/1 (Haziran 2025), 51-81.

مقدمة

فإن الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى بالفكر والعلم والقلم هي أفضل أنواع الجهاد الذي أمرنا الله تعالى به، قال الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، وقال الله تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52].

ولقد قام رسول الله صلى الله عليه وسلم بواجب الدعوة إلى الله نبياً ومرسلاً من الله سبحانه وتعالى، فدعا قبائل العرب إلى الإسلام وكان من بين تلك القبائل من كان على الديانة النصرانية، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يجادل وفد نجران بنفسه، وسمح لهم بالصلاة في المسجد، وهم على دينهم يصلون إلى المشرق، وفي ذلك حقق الإسلام في مراحله الأولى قمة التسامح والإخاء مع الديانات الأخرى، ولم يكتف الإسلام بذلك التسامح والإخاء فحسب؛ بل تعدى ذلك إلى مرحلة أعمق ألا وهي دعوة من ليس على دين الإسلام، إذ من الخيانة بمكان أن يدين المسلم بالدين الذي يرتضيه الله سبحانه وتعالى، ثم لا ينبه مَنْ يدينُ بغيره على ذلك.

ومن هذا المنطلق كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو النصارى إلى دين الإسلام وكذلك فعل خلفاؤه من بعده حتى نشأ علم مستقل عند المسلمين عرفته أوروبا فيما بعد بعلم مقارنة الأديان، وألفت التأليف في الرد على أهل الأديان الأخرى، ومنها النصرانية التي أُلّف في بيان فسادها وتحريفها الكثير من الكتب.

فخلال القرون المتتابة منذ نشأة هذا العلم وإلى يومنا هذا تحتل هذه المصنفات موقعاً كبيراً في المكتبة الإسلامية ومنها مثلاً لا حصر كتاب القرطبي (الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام) وكتاب الغزالي (الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل) وكتاب ابن تيمية (الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح) وكتاب ابن القيم (هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى)، وأخيراً كتاب (إظهار الحق) الذي نحن بصدد الكلام عنه، وعن مؤلفه ومنهجه فيه.

1.1. أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في النقاط الآتية:

- أهمية كتاب إظهار الحق حيث يعد مصدراً أميناً لآراء علماء النصارى حول الكتب المقدسة.
- اعتبار الكتاب مثلاً تطبيقياً للمناظرات بين المسلمين وأهل الكتاب.
- كون الكتاب مرجعاً لأكثر المشتغلين بهذا العلم من العلماء المسلمين الذين جاؤوا من بعد الشيخ رحمته الله الهندي، ومنهم العلامة أحمد ديدات رحمه الله تعالى.
- كون البحث يتناول علماً من أعلام الفكر الإسلامي الذين بذلوا جهوداً معتبرة للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

- كون البحث يسلط الضوء على كتاب مهم في حقل الدراسات الكلامية والرد على النصارى حيث إن فيه ما يميزه عن كثير من الكتب الأخرى في هذا المجال من عمق التحليل والمناقشة والمنهجية في طريقة العرض والمعالجة.
- كون البحث يقف على المنهجية العلمية التي سار عليها مؤلف الكتاب من أوله إلى آخره في مجال مناقشة أهل الكتاب والتي هي أحسن، والاستفادة من مراجع أهل الكتاب المعتبرة عندهم قديمها وحديثها.

1.2. الدراسات السابقة:

- لم أجد دراسة سابقة عن الموضوع مطبوعة أو إلكترونية غير أنني وجدت ملخصاً لرسالة ماجستير للباحثة عالية بنت صالح على الشبكة العنكبوتية وهو:
- جهود الشيخ رحمت الله الهندي في الدفاع عن العقيدة، وهي رسالة مقدمة لنيل رسالة الماجستير في العقيدة لـ عالية بنت صالح بن سعيد بن مسلي آل مسلي القرني بجامعة أم القرى، وقد ذكرت من الدراسات السابقة عن الموضوع ما يلي:
 - أ. (رحمت الله الهندي وجماعته وجهودهم في مواجهة الحملات التبشيرية)، لـ عبد الخالق بن محمد سعيد وهي رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الدعوة والثقافة الإسلامية كلية أصول الدين جامعة الأزهر في القاهرة 1412/1992.
 - ب. (رحمت الله الهندي جهوده في الدعوة الإسلامية ورده على المخالفين) السيد عبد الله محمد علام، وهي رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام 1399هـ/1979م.
 - منهج الشيخ رحمة الله الهندي 1308هـ/1891م، في كتابه (إظهار الحق) قيس سالم مجلي المعاينة، رسالة ماجستير مقدمة في كلية الدراسات الفقهية والقانونية-الأردن، 2002م، عدد الصفحات: 193 صفحة.
 - منهج دراسة الأديان بين الشيخ رحمة الله الهندي ت 1891م، والقس فندر، شريف مسعد فياض عبد الفتاح، رسالة ماجستير مقدمة في كلية دار العلوم-جامعة القاهرة، 2016م، عدد الصفحات: 340 صفحة.

1.3. صعوبات البحث:

لقد واجهت في بحثي هذا صعوبات عدة منها:

- إن أغلب محققي كتاب (إظهار الحق) قد أفاضوا في ترجمة رحمت الله الهندي، والكلام عن المناظرة بينه وبين القس فندر، ولكن النادر منهم من ترجم للقس فندر أو تكلم عن المراجع التي استند إليها المؤلف في كتابه، أو تراجم من يذكرهم المؤلف من العلماء والكتب التي ذكرها المؤلف سيّما كتب أهل الكتاب، ولعل سبب ذلك صعوبة الوصول إلى تلك الكتب والمراجع وترجمة مؤلفيها؛ ولذلك فقد صعب عليّ أيضاً الوصول إلى ذلك رغم استعاني بالشبكة العنكبوتية.
- تشعب موضوع البحث إلى جزئيات كثيرة مثل المناقشات الكلامية وذكر حجية القرآن وردّ الشبه التي ذكرت حول بعض الأحاديث النبوية وهذا يستدعي مزيداً من الجهد.
- في كثير من الفصول يذكر الشيخ رحمت الله الهندي كتباً مؤلفة باللغة الهندية أو الأردية بل إنه أحياناً يذكر عبارات من العهد القديم والجديد باللغة الأردية.
- كثير من الأعلام التي يذكرها الشيخ في الكتاب يصعب لفظها فضلاً عن معرفة مسمياتها سيّما الأعلام الأجنبية فقد كان من واجب محققي الكتاب أن يترجموها لها أو يذكروا الأسماء الأجنبية على أقل تقدير بلغتها، ولكنهم لم يفعلوا وهذا فيه من الصعوبة ما لا يخفى على باحث.

1.4. منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث

على المنهج الوصفي في الحديث عن أهم أفكار الكتاب، وعن حياة الشيخ رحمت الله ونشأته العلمية وما قام به من أعمال ونشاطات في حياته وما قيل عنه وعن كتابه (إظهار الحق). وكان عملي كالآتي:

- قراءة الكتاب قراءة متأنية؛ للتعرف على مضمون الكتاب.
 - تلخيص أفكار الكتاب وجعلها في محاور أساسية وفق ترتيب المؤلف.
 - استقراء منهج المؤلف من خلال كلّ فصل من فصول الكتاب؛ للحصول على السمات الرئيسة التي يتميز بها كلّ فصل وما يميّز به الكتاب ككل.
- ولأجل ذلك فقد رجعت إلى كلّ النسخ المتوفرة من الكتاب وهي:

أ- نسخة بتحقيق الدكتور محمد أحمد عبد القادر خليل ملكاوي المكونة من أربع مجلدات، وهي نسخة مقابلة على نسختي المؤلف الذهبيتين المخطوطة والمقروءة على المؤلف، نشرتها الرئاسة العامة للإدارات

- والبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الرياض المملكة العربية السعودية (1410هـ / 1989م) وهي أفضل نسخ الكتاب الموجودة على الإطلاق، عدد الصفحات: 1418.
- ب- نسخة بتحقيق عمر الدسوقي مكونة من جزأين والتي طبعت على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر، عدد الصفحات: 612.
- ج- نسخة بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا والمكونة من جزأين، طباعة دار التراث العربي، تاريخ النشر (1408هـ/1988م)، عدد الصفحات: 648.
- د- النسخة المنشورة من قبل دار الجيل بيروت دون ذكر اسم المحقق، وكتب في الصفحة الأخيرة منها "كان هذا الطبع بالمطبعة العامرية العلمية أمام الأزهر الشريف في أواخر شهر رجب الحرام من عام 1316 من هجرة سيد الأنام"، فالظاهر أن هذه النسخة مصورة من النسخة المطبوعة في مصر، عدد الصفحات: 354.

1.5. خطة البحث: جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومحورين وخاتمة:

المقدمة: وفيها:

أ- أهمية البحث وسبب اختياره ب- الدراسات السابقة عن الموضوع ج- صعوبات البحث د- منهج

البحث

هـ- خطة البحث.

التمهيد: وفيه:

أ- ترجمة المؤلف.

ب- المناظرة التي كانت سبب تأليف الكتاب.

ج- أهمية الكتاب ومكانته في المكتبة الإسلامية.

المحور الأول: منهج المؤلف في كتاب إظهار الحق وفيه المطالب الآتية:

أ- خطة الكتاب.

ب- مضمون الكتاب ومحاوره الأساسية.

ج- أهم مصادر الكتاب.

المحور الثاني نماذج من مسائل الكتاب التي تعتمد على المناظرة وفيه:

أ- النموذج الأول: (في بيان كتب العهد القديم والجديد وفقدان سند الكتاب المقدس).

ب- النموذج الثاني: (في إثبات النسخ وإبطال التثليث وألوهية المسيح).

الخاتمة:

أ- النتائج ب- المقترحات.

فهرس المصادر والمراجع

التمهيد:

أ- ترجمة العلامة رحمت الله الهندي

هو محمد رحمت الله بن خليل الله الكيراني العثماني ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه.

ولد بحي (درباركلان) في مدينة (كيرانة) التابعة لمحافظة (مظفر ناجار) من توابع دلهي عاصمة الهند في شهر جمادى الأولى عام (1233هـ / 1818 م).

تعلمه: تلقى العلم على يد والده وكبار أفراد أسرته المشهورين بالعلم والدين وأتم حفظ القرآن الكريم في الثانية عشرة من عمره، وأتقن اللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية، وقرأ كتب الشريعة واللغة على يد آبائه.

ثم ارتحل إلى دلهي لطلب التعليم العالي وبعد أن نال حظاً وافراً من العلوم وظهر فيها نبوغه وتفوقه سافر إلى (لكناو) فتتلمذ على المفتي سعد الله ودرس آداب اللغة الفارسية على يد الإمام بخش الصهبائي ودرس الطب على يد الطبيب محمد فيض ودرس العلوم الرياضية والهندسية على يد صاحب المؤلفات الرياضية الشهيرة صاحب نظرية لوكارثم⁽¹⁾.

نشاطه العلمي: ولما رجع إلى (كيرانة) تصدر مجالس العلوم الشرعية والإفتاء وأسّس مدرسة شرعية في (كيرانة) تخرج منها المؤلفون وكبار المدرسين ومؤسّسو المدارس في أرجاء الهند.

جهوده في مقاومة التبشير: تنبّه الشيخ رحمت الله الهندي لأخطار التنصير المهددة بمسلمي الهند؛ ولضخامة الجهود التي يبذلها المنصرون بمساعدة الإنجليز؛ ترك وظيفة التدريس وتفرّغ لمقارعة المنصرّين والرّد عليهم بالقلم واللسان؛ فدرس النصرانية في مصادرها الأصلية حتى فاق علماءها المتخصّصين فيها.

مؤلفاته: ثمّ بدأ يؤلّف كتباً للرد على المنصرّين ولذلك تركّز معظم مؤلفاته في مجال الرّد على النصارى، ولما تمتاز مؤلفاته من تحقيق علمي وتدقيق لم يسبق إليه كان الشيخ رحمت الله أستاذ الهند بلا منازع في علم مقارنة الأديان والرد على النصارى، ومن مؤلفاته في هذا المجال:

¹ انظر: محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، (الهند: مطبعة حيدر آباد، 1985)، ص52.

1. (إزالة الشكوك) مجلدان باللغة الأردية، وقصة هذا الكتاب أن شخصاً ارتدَّ من المسلمين في مدينة كراتشي؛ فكتب القساوسة (29) سؤالاً على لسان هذا المرتد معترضين بها على دين الإسلام، ولما علم بذلك (ولي العهد مرزا فخر الدين بهادر) أرسل إلى الشيخ رحمت الله ليحجب عليها؛ فامتلأ أمره وأجاب عنها بمجلدين ضخمين سنة 1268هـ / 1852م وهو يتناول بالأدلة القاطعة إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإثبات وقوع التحريف المتعمد في كتب العهدين.
 2. (معدل اعوجاج الميزان) وقد ألفه الشيخ رحمت الله للرد على النسخة الجديدة من ميزان الحق للقس فندر، وذلك أن الشيخ محمد آل حسن ألف كتابه (الاستفسار) للرد على طبعة ميزان الحق الأولى، واطلع فندر على كتاب الاستفسار؛ فغير مواضع كثيرة في كتابه (ميزان الحق) بالزيادة والنقص والتبديل وطبع هذه النسخة الجديدة للميزان بالفارسية وبما أنها تغاير الطبعة الأولى في مواضع كثيرة كتب الشيخ رحمت الله هذا الكتاب للرد على ميزان الحق الجديد ولإظهار الفوارق بين النسختين وسماه معدل اعوجاج الميزان؛ ليدلَّ اسمه على مضمونه ولم يطبع؛ لأنه نُخب في الهند وضاع.
 3. (تقليب المطاعن) ألفه بالعربية للرد على كتاب القسيس توماس سميث المسمى (تحقيق الدين الحق) وكان سميث قد طبعه في الهند سنة 1842م فرد عليه صاحب كتاب (الاستفسار)؛ فغير اسمه في كتابه المذكور، كما فعل فندر في (ميزان الحق)، وطبعه للمرة الثانية سنة 1846؛ فرد عليه الشيخ رحمت الله بكتابه (تقليب المطاعن) الذي لم يطبع، وهو مفقود أيضاً.
 4. (معيان الحق) ألفه للرد على كتاب (تحقيق الإيمان) للقسيس صفدر علي، ولم يطبع هذا الكتاب ويظهر أنه مفقود أيضاً.
- وهذه الكتب جميعاً ألفها الشيخ رحمت الله في الهند وألف في تركيا كتابين باللغة العربية هما (إظهار الحق) و(التنبيهات في إثبات الاحتياج إلى البعثة والحشر)، وللشيخ رحمت الله غير ذلك من الكتب منها (إزالة الأوهام)، (البحث الشريف في إثبات النسخ والتحريف)، (الإعجاز عيسوي) باللغة الأردية، (البروق اللامعة) مخطوط، (أحسن الأحاديث في إبطال التثليث) باللغة العربية، (الإعجاز العيسوي)، وكتب أخرى في غير موضوع⁽²⁾.

² انظر: محمد سليم بن محمد سعيد، أكبر مجاهد في التاريخ رحمة الله الهندي، ترجمه. أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 2009)، ص 20-21.

من المرحلة النظرية إلى التطبيق العملي لمقارعة الباطل:

لم يقتصر الشيخ رحمت الله الهندي على التأليف، بل أسس مراكز لتدريب الدعاة المسلمين على مقاومة التنصير، وكانت هذه المراكز هي البذرة الصالحة والقاعدة الصلبة لجميع جمعيات حماية الإسلام في الهند فيما بعد .

وبعد أن ألّف الكتب في الرد على المبشرين ودحض حججهم بالعلم والبرهان رأى الشيخ رحمت الله أن أسلوب المناظرات التقريرية يكون نافعاً في إبطال أثر ادعاءاتهم فناظر في أكرا (أكبر آباد) القسيسين (كشي) و(فرنج) سنة 1270هـ / 1854م.

وكانت الغلبة فيها للشيخ رحمت الله ومساعدته الدكتور محمد وزير خان؛ ولأن هذه المناظرة كانت في بيت فرنج سُمّيت المناظرة الصغرى.

وبعد ثلاثة أشهر في رجب سنة (1270 هـ/ 1854م) تناظر مع القسيسين (فندر) و(فرنج) في أكرا كذلك وكانت المناظرة في يومين متتاليين في موضوعي النسخ والتحريف وكانت الغلبة فيها كذلك للشيخ رحمت الله الهندي ومساعدته، فقد اعترف (فندر) و(فرنج) بتحريف كتب أهل الكتاب في سبعة أو ثمانية مواضع أصلية وبوجود 40 ألف اختلاف عبارة؛ ولأن هذه المناظرة جرت في مجلس عام ضم حوالي 1000 شخص سُمّيت المناظرة الكبرى.

نشاطه السياسي ومحاولة قتله:

لم يكن الشيخ رحمت الله الهندي من العلماء الذين لا تعنيهم أمور وطنهم وأمتهم، بل كان ذا وعي سياسي دفعه إلى الاشتراك في الثورة على الاستعمار الإنجليزي في الهند سنة 1857م، ولما فشلت الثورة وأخذها الإنجليز بوحشية بالغة نصبوا أعواد المشانق للعلماء، وجعلوا مكافأة ألف روبية لمن يدلّ على الشيخ رحمت الله وصادروا أملاكه وباعوها وحظروا بيع كتبه أو طبعها⁽³⁾.

الهجرة إلى أرض الحجاز:

اضطر الشيخ رحمت الله الهندي للهجرة من الهند متخفياً بزي فلاح حتى وصل مكة سنة (1287هـ/ 1826م)، وفي مكة حصل على إجازة التدريس في المسجد الحرام، وسجل اسمه في السجل الرسمي لعلماء الحرم وفي سنة 1285هـ.

وكما كان له الفضل في تأسيس أول مدرسة لتخريج الدعاة في الهند كان له الفضل في تأسيس أول مدرسة شرعية في مكة المكرمة والحجاز وهي المدرسة الصولتية.

³ انظر: المصدر السابق

من الحرم إلى جوار السيدة خديجة في المعلي:

بقي الشيخ مدرساً في المسجد الحرام والمدرسة الصولتية، وفي الثاني والعشرين من شهر رمضان من يوم الجمعة سنة 1308هـ/1891م، وافته المنية فدفن في المعلي مدفن مكة المكرمة بجوار قبر السيدة خديجة رضي الله عنها، ورحم الشيخ رحمت الله الهندي رحمة واسعة، وجزاه عن مسلمي الأمة الإسلامية خير الجزاء⁽⁴⁾.

ب- المناظرة بين الحق والباطل

بدأ تاريخ التبشير في الهند عندما نال جيروم كزافيه اليسوعي إذناً بالتبشير في (لاهور) ففتح باب الجدل في مسائل: التوحيد والتثليث، وألوهية المسيح، وصحة الكتب المقدسة؛ فتسبب عن ذلك قيام أحمد زين العابدين وتأليفه كتاب (الأنوار الإلهية في دحض خطأ المسيحية) ثم جاء المبشر هنري مارتين فوضع أساساً قوياً للتبشير بالإنجيل فترجمه إلى الفارسية والأوردية، ثم جاء بعده كارل فندر فترجم كتابه (ميزان الحق) من الفارسية إلى الأردية، وزاد عليه ترجمة كتاب (طريق الحياة) و (مفتاح الأسرار)⁽⁵⁾.

وبهذا أثار كارل فندر مجادلات شديدة مع علماء الإسلام في دلهي، وأكرا، ولكنو، وزلزل بذلك إيمان كثير من المسلمين، -وإن يكن الذين تنصروا منهم قليلاً عددهم- وأعان المبشرين في هذه المجادلات المسلمون المنتصرون مثل (السيد المولوي صفدر علي)، و(المولوي عماد الدين)، و(السيد عبد الله أثيم، و(المنشي محمد حنيف)، و(الدكتور برخدارخان) إلى أن قيص الله الشيخ رحمت الله الهندي للدفاع عن عقائد المسلمين فقام بمناظرة القس فندر وقضى على التبشير في بلاد الهند⁽⁶⁾. فقد كان فندر وينطق أيضاً بفاندر⁽⁷⁾ مستشرقاً أمريكياً كاثوليكياً تحول إلى البروتستانتية لأجل المطعم الديوي كما بينه صديقه القسيس فرنج؛ وذلك لأنه رغب في استيطان إنجلترا؛ ولأجل استرضاء خاطر زوجته البروتستانتية، وقد أرسلته كنيسة إنكلترا رئيساً للمنصرين في الهند، فأظهر نشاطاً كبيراً بحيث عده المنصرون ثالث أخطر منصر يدخل الهند.

تزعّم القس فندر الحملة التنصيرية داخل الهند بإلقاء المواعظ والخطب في الاجتماعات العامة والمآتم والأفراح الإسلامية والهندوسية والتهجم على العقائد غير النصرانية وتقديم النصائح للمتمتعين بالإيمان بالمسيح الذي هو فداء للمصدقين به، وأن من يموت غير مصدق بالمسيح يموت مملوءاً بالخطيئة، وقد بلغت به الجرأة أنه كان يتخذ من درج الجامع الكبير بدلهي منصة لإلقاء خطبه من فوقها بين العصر والمغرب، بل وكان يقوم

⁴ انظر: رحمة الله الهندي، كتاب إظهار الحق، تحقيق. محمد أحمد ملكاوي، (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، 1989).

⁵ انظر: محمد رشيد رضا، مجلة المنار، (القاهرة: مطبعة المنار، 2012)، مجلد 7، ص 254.

⁶ انظر: فرانسو شاتليه، كتاب الغارة على العالم الإسلامي، (القاهرة: المطبعة السلفية، 2019)، ص 71. عبد الرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة، (دمشق: دار القلم، 2000)، ص 69.

⁷ الفرق بين فندر وفاندر، اختلاف الترجمة فقط.

بذلك تحت حراسة قوات الأمن الإنجليزية بتجميع الناس في الشوارع الرئيسة والأسواق العامة المزدهمة وإلزامهم بالوقوف والاستماع لخطبه ومواعظه.

وكان من نشاطه القيام بجولات كثيرة في مختلف أنحاء الهند يعقد خلالها الندوات ويلقي المحاضرات في كل مكان يحل فيه طاعناً في عقيدة الإسلام ومشككاً في القرآن الكريم وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وداعياً إلى النصرانية ومتحدياً علماء المسلمين علناً مثيراً لمجادلات دينية معهم.

وكان يوجه المنصرين إلى مختلف المديرية الهندية ويدبرهم على إلقاء الخطب والمحاضرات وقد اعترفت جمعية التنصير الكنسية بأن المنصرين في غرب الهند كانوا يلقون المحاضرات في المسلمين المتنورين باللغة الإنجليزية وأن الجدل على الأمور الدينية كان يحدث خلالهما وكان يساعد فندر في حملته هذه الذين تنصروا من المسلمين (8).

في الحادي عشر من رجب سنة ألف ومائتين وسبعين حدثت مناظرة دينية بين مسلم ونصراني في الهند في حضرة رؤساء الناس ومندوبي الجرائد والقضاة والمدرسين وذاع خبرها في العالم أجمع وانتشر صيتها واهتم بإذاعتها على الوجه الصحيح السلطان عبد العزيز خان ودخل بسببها كثيرون في الإسلام من الراسخين في العلم من أهل الكتاب وقوي بها إيمان المسلمين.

وتعرف هذه المناظرة في العالم بمناظرة الهند الكبرى بين الشيخ رحمت الله الهندي وبين القسيس فندر ودارت حول موضعين هما إثبات القرآن نسخ التوراة وأن الأناجيل محرفة كتحريف التوراة، وتعد هذه المناظرة المرجع الأول لكل من يحاور في الأديان ويجادل فيها.

وقد حرص الشيخ رحمة الله على مناظرة (القس فندر) كل الحرص، فراسله - كما يقول الشيخ أبو الحسن الندوي - في هذا الموضوع وألح عليه بالظهور أمام الجمهور وعلماء المسلمين ولما رأى القس أنه لا بد له من المناظرة قبلها⁽⁹⁾.

بدأت المناظرة في 11 رجب 1270 هـ الموافق 1854/4/10 م في أكبر آباد أكره، إحدى مديريات الولاية الشمالية الرئيسة، وإحدى مجالات النشاط التبشيري في الهند في حي من أحيائها يعرف بحارة عبد المسيح نسبة إلى شخص تنصر وسمى نفسه بذلك.

حضر المناظرة عدد كبير من حكام وقضاة وموظفي المديرية، وحضر القس فندر والقس وليم كلين، وعدد كبير من أعيان البلد ووُجّهائه من المسلمين والنصارى، وتناولت المناظرة خمس قضايا هي:

⁸ ينظر: محمد أحمد ملكاوي، مقدمة كتاب إظهار الحق، مرجع سابق، ص: 23.

⁹ ينظر: أبي الحسن الندوي، مقالة في تقديمه لكتاب إظهار الحق، تحقيق: عمر الدسوقي، مرجع سابق.

1. التحريف في الكتاب المقدس العهد القديم والعهد الجديد.
2. وقوع النسخ. 3. التثليث. 4. نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. 5. وصدق القرآن وصحته.
وتقرر أنه إذا انتصر الشيخ رحمه الله يدخل فندر في الإسلام، وإن كان العكس تنصر الشيخ، فما
كان من القس إلا أن اعترف بوقوع التحريف في ثمانية مواضع من الإنجيل⁽¹⁰⁾.

الدوافع الاستعمارية الانكليزية وراء تلك المناظرة:

كان الاحتلال هناك قد وجد في المسلمين خطورة، فكان من بين الحلول محاولات تنصيرهم لتستقر في أذهانهم
عقيدة "من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر"، فلا يواجه بمقاومة أكبر من المسلمين، وبذلك
تعرض المسلمون هناك لحمالات منظمة للتنصير.

ذلك أن البريطانيين لما هزموا الهند، كانوا يُوقنون أنهم إذا تعرضوا لأية مشاكل في المستقبل فلن تأتي
إلا من المسلمين الهنود، لأن السلطة والحكم والسيادة قد انتزعت غصباً من أيديهم، ولأنهم قد عرفوا السلطة
وتذوقوها من قبل، فإنهم لا بد وأن يطمحوا فيها مرة أخرى، ومعروف عن المسلمين أنهم مناضلون أشداء،
بعكس الهندوس، فإنهم مستسلمون ولا خوف منهم.

وعلى هذا الأساس خطط الإنجليز لتنصير المسلمين ليضمنوا الاستمرار في البقاء في الهند لألف عام،
وبدؤوا في استقدام موجات المبشرين المسيحيين إلى الهند، وهدفهم الأساسي هو تنصير المسلمين⁽¹¹⁾.
أقول: ومما يؤكد ما ذكره الأستاذ أحمد ديدات رحمه الله تعالى آنفاً ما ورد من كلام القس فندر
باستدانه من أمراء الإنكليز للمناظرة.

ج- أهمية كتاب (إظهار الحق):

إن أهمية هذا الكتاب هي في طرحه لمجموعة من أصعب القضايا التي يطرحها المنصرون، وأيضاً في
كونه يبدأ بوضع القواعد الأساسية لعلم الحوار والجدال مع أهل الكتاب، ومميزته الأساسية فهو أنه يشتمل
على المسائل الجوهرية، والمواضيع الأساسية التي تبطل مزاعم اليهود والنصارى.
طبع الكتاب في تركيا تحت الرعاية السلطانية ووزع في البلدان العربية والإسلامية، كما ترجم لعدة
لغات، واهتم السلطان بترجمته إلى اللغة التركية باسم (إبراز الحق)، وقد علقت جريدة لندن تايمز في ذلك

¹⁰ ينظر: أحمد حجازي السقا، مناظرة الهند الكبرى في علم مقارنة الأديان، (مصر: مكتبة الإيمان، 1992)، ص 18.

¹¹ ينظر: أحمد حجازي السقا، مناظرة الهند الكبرى في علم مقارنة الأديان، ص 22. أحمد ديدات، كتاب هذه حياتي، (القاهرة: دار الفضيلة، 1997)، ص 12.

الوقت بعبارة: (لو دام الناس على مطالعة وقراءة هذا الكتاب لتوقف انتشار الدين المسيحي كلياً وتأبى النفوس من قبوله ويرجعون إلى الإسلام).

وأهل الاختصاص هم الذين يعرفون قدر ذلك الكتاب، ولذا أنقل كلام العلامة أحمد ديدات رحمه الله تعالى عن هذا الكتاب (لو لم أصادف هذا الكتاب ما كنت لأقوم بما أقوم به الآن، بفضل هذا الكتاب تغيرت حياتي تماماً وأعني بذلك التحدث إلى الناس عن الأديان من منطلق المقارنة بينها)⁽¹²⁾.

قصة الكتاب وسبب تأليفه:

ذكر الشيخ رحمة الله الهندي رحمه الله تعالى أنَّ الدولة الإنكليزية لما تسلطت على مملكة الهند تسلطاً قوياً، وبسطوا بساط الأمن والانتظام من ابتداء سلطنتهم إلى ثلاث وأربعين سنة، ما ظهرت الدعوة من علمائهم إلى مذهبهم، وبعدها أخذوا في الدعوة وكانوا يتدرجون فيها، حتى ألفوا الرسائل والكتب في رد أهل الإسلام، وقسموها في الأمصار بين العوام، وشرعوا في الوعظ في الأسواق، ومجامع الناس، وكان عوام المسلمين إلى مدة متنفرين عن استماع وعظهم ومطالعة رسائلهم، فلم يلتفت أحد من علماء الهند إلى ردّ تلك الرسائل، لكن تطرق الوهن بعد مدة، في نفور بعض العوام، وحصل خوف مزلة أقدام بعض الجهال، فعند ذلك توجه بعض علماء أهل الإسلام إلى ردهم، ولما اطلع الشيخ (رحمة الله) على تقريراتهم، وتحريراتهم، ووصلت إليه رسائل كثيرة من مؤلفاتهم، اجتهد بقدر الوسع والإمكان، فألف أولاً الكتب والرسائل، واستدعى ثانياً قساوسة النصارى وناظرهم، في أهم المسائل: كالتحريف، والنسخ، والتثليث، وحقية القرآن، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فظهرت الغلبة للمسلمين بفضل الله في مسألتى النسخ، والتحريف اللتين كانتا من أدق المسائل وأقدمها في زعم القسيس، كما تدل عليه عبارته في كتاب حل الإشكال، فلما رأى ذلك سدّ باب المناظرة في المسائل الثلاث الباقية. ثم ترجم هذه المناظرات وجمعها في كتاب وسماه (إظهار الحق) ورتبه على مقدمة وستة أبواب⁽¹³⁾.

1.5.3. المحور الأول: منهج المؤلف في كتاب إظهار، وفيه:

أ- خطة الكتاب

أولاً: قسّم العلامة رحمت الله الكتاب إلى مقدمة، وستة أبواب، وهذه مميّزة من مميّزات الكتاب العلمية فرغم أن الكتاب قد أُلّف عام 1863م أي: منذ ما يقرب من مئة وخمسين عاماً إلّا أنّ المؤلف قد راعى المنهج العلمي المتبع في الرسائل الأكاديمية العصرية ونجد ذلك واضحاً في:

¹² ينظر: أحمد ديدات، كتاب هذه حياتي، ص 12.

¹³ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 8/1.

- 1 . عرض محتويات الكتاب .
 - 2 . المنهج التحليلي والنقدي الذي اتبعه في دراسة الأناجيل والرسائل المسيحية .
 - 3 . تقسيم كل فصل إلى أبواب .
 - 4 . الرجوع إلى المصادر العلمية المعتمدة لدى كل فرقة ينقل عنها من أهل الكتاب .
- ثانياً: التسلسل المنطقي لأفكار الكتاب .

ب- مضمون الكتاب ومحاوره الأساسية

عالج الشيخ رحمت الله الهندي أفكار الكتاب وفق ترتيب منطقي تقتضيه طبيعة المناظرة فقد أفرد الباب الأول من الكتاب بفصوله الثلاثة لذكر مسألة فقدان سند العهد القديم والحديث، وهذا ما يمكن أن ندعوه بالنقد الخارجي للكتاب المقدس .

ثم انتقل في الباب الثاني إلى الحديث عن التحريف في الكتاب المقدس، تناول في الفصل الأول التحريف اللفظي بالتبديل مستدلاً بأقوال علماء أهل الكتاب الموثوق بهم عند أهل الكتاب أنفسهم، وتكلم في الفصل الثاني عن التحريف بالزيادة فأثبت أن الكتاب المقدس قد حُرِفَ من قبل المدونين والمترجمين بزيادة الكثير من العبارات والتفسيرات والآراء الشخصية، وذكر في الفصل الثالث التحريفات بالنقصان مستدلاً بأقوال العلماء والمفسرين من النصارى والوقائع التاريخية التي تثبت فقدان الكثير من النصوص وهذا ما يؤكده المؤرخون المنصفون، ويمكن أن يسمى هذا الباب بالنقد الداخلي للكتاب المقدس، وفي ختام هذا الباب ذكر أموراً يزول بها استبعاد وقوع التحريف وقد استدلل فيه أيضاً بالوقائع التاريخية والمخطوطات المكتشفة التي لا تدع مجالاً للشك، وأقوال المفسرين والقساوسة .

وقد خصص الباب الثالث للكلام عن النسخ فعرف النسخ أولاً مبيناً محترزات التحريف وأن النسخ لا يجوز بالنسبة للقصص أو الآيات المحكمات التي تتكلم عن التوحيد .

ثم تكلم عن أدلة النسخ عند أهل الكتاب مقسماً النسخ إلى قسمين رئيسين:

- النسخ في الشريعة الواحدة أي نسخ حكم بحكم .
- والنسخ شريعة كاملة وأتى بأدلة ذلك من التوراة والإنجيل ومن كلام مقدّسهم بولس على حد تعبير الشيخ رحمت الله الهندي .

أما الباب الرابع فقد خصصه للكلام عن إبطال التثليث بالأدلة الآتية:

- 1 . إبطال التثليث بالأدلة العقلية .
- 2 . إبطال التثليث بأقوال المسيح الواردة في العهد الجديد .

3. إبطال ألوهية المسيح.

أدلة الدين الحق: في الباب الخامس من الكتاب ذكر الشيخ رحمت الله الهندي الأدلة التي تثبت حقيقة القرآن وأنه كلام منزل من الله وهذا يستغرق الفصل الأول من هذا الباب، أما الفصل الثاني فقد أورد فيه شبهات القسيسين على القرآن وردَّ عليها. وفي الفصل الثالث خصصه للكلام عن صحة الأحاديث النبوية والفصل الرابع لرفع الشبهات عن الحديث النبوي.

وأما الباب الخامس: في إثبات كون القرآن معجزاً من عند الله تعالى ورفع شبهات القسيسين، وذكر فيه أربعة فصول.

وأخيراً في الباب السادس: في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالأدلة الآتية:

1. المعجزات النبوية.

2. الإخبارات الواقعة بنبوته في العهدين القديم والجديد.

3. بطلان الشبهات وخاصة شبهات البروتستانت.

4. دفع المطاعن الموجهة للإسلام مثل الجهاد وحقوق المرأة والعبيد.

وهكذا نجد الشيخ رحمت الله الهندي رحمه الله قد سار في هذا الكتاب وكأنه يناظر أحداً من أهل الكتاب فيثبت له أولاً أن ما يتمسك به النصارى من كتبهم كتبٌ محرفة حتى إذا انتهى من ذلك كانت الخطوات الآتية المنطقية هي أن يبحث عن كتاب ديني آخر وهو القرآن ويثبت أنه كلام إلهي منزل ثم يثبت أن من جاء بهذا القرآن هو صادق فيما جاء به من خلال الكلام عن المعجزات.

وأخيراً كأنه يقول: إذا سلمنا جدلاً بصحة هذه الكتب التي عند أهل الكتاب فإنها منسوخة بالقرآن الكريم وهذه الكتب نفسها تبشر بالنبى صلى الله عليه وسلم، وهكذا لا يبقى لمن يسير في هذه المناقشة إلا أن يعلن أن الإسلام هو الدين الحق، ويتبعه والحمد لله رب العالمين.

ج- أهم مصادر الكتاب

بيّن الشيخ رحمت الله الهندي رحمه الله تعالى في مقدمة الكتاب أهم المراجع التي اعتمدها في مؤلفه

وهي:

ترجمة الكتب المقدسة وتفسيرها المعتمدة عند الفرقة البروتستانتية وغيرها من الفرق أيضاً.

والقارئ للكتاب يجد أن المؤلف قد رجع إلى تلك الكتب كما وعد، لكنه رجع إلى كتب غيرها أيضاً

ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

1. كتب القس كارل فندر، والكتب التي كتبت للرد عليها.

2. دائرة المعارف الإنكليزية في زمانه.
3. بعض كتب المؤلف نفسه مستدلاً بما بها من معلومات عن الكتب المقدسة، مثل كتاب إزالة الشكوك الذي رد فيه على بولس الرسول.
4. كتب التواريخ القديمة.
5. كتاب تفسير الإمام الرازي ولا سيما حين كلامه عن أدلة إبطال التثليث العقلية.
6. كتب الفرقة الاثني عشرية المعتمدة عندهم.
7. الكثير من الكتب المؤلفة باللغة الأردية الإسلامية منها والنصرانية.
- أما الكتب التي ذكرها الشيخ في مقدمته كأهم مراجع الكتاب فهي الآتية:
 1. ترجمة الكتب الخمسة لموسى عليه السلام في اللسان العربي التي طبعها وليم واطس في لندن سنة 1848 من الميلاد على النسخة المطبوعة في الرومية العظمى سنة 1264.
 2. ترجمة كتب العهد العتيق والجديد كلها في اللسان العربي التي طبعها وليم واطس المذكور أيضاً سنة 1844 وجعل في هذه الترجمة الزبور التاسع والعاشر زبوراً واحداً، وقسم الزبور المئة والسابع والأربعين إلى قسمين وجعله زبورين، فصار فيها عدد الزبورات ما بين العاشر والمئة والسابع والأربعين أقل منها بواحد بالقياس إلى التراجم الأخرى وفيما عداها متفقة، فلو وجد الناظر الاختلاف في هذا الأمر بالنسبة إلى التراجم الأخرى فلا بد أن يُحمل على ما ذكرت.
 3. ترجمة العهد الجديد باللسان العربي وطبعت في بيروت سنة 1860 ونقلت عبارة العهد الجديد غالباً عن هذه الترجمة؛ لأن عبارتها ليست ركيكة مثل عبارة الترجمة الأولى.
 4. تفسير آدم كلارك على العهد العتيق والجديد الذي طبع في لندن سنة 1851.
 5. تفسير هورن الذي طبع في لندن سنة 1882 في المرة الثالثة.
 6. تفسير هنري واسكات الذي طبع في لندن.
 7. تفسير لاردنر الذي طبع في لندن سنة 1717 في عشرة مجلدات.
 8. تفسير دوالي ورجردمينت الذي طبع في لندن سنة 1848.
 9. تفسير هارسلي.
 10. كتاب واتسن.
 11. ترجمة فرقة البروتستنت بلسان الإنكليز المثبت عليها الخاتم المطبوعة سنة 1819 وسنة 1830 وسنة 1821 وسنة 1836.

12. ترجمة العهد العتيق والجديد لرومن كاثلك بلسان الإنكليز وطبعت في دبلن سنة 1840، وما سواها من كتب أخرى أيضاً يجيء ذكرها في مواضعها، وهذه الكتب في بلاد تسلط عليها الإنكليز كثيرة الوجود فمن شك فليطابق النقل بأصله.

1.5.4. المحور الثاني: نماذج من مسائل الكتاب التي تعتمد على المناظرة

أ- النموذج الأول: (في بيان كتب العهد القديم والجديد، وفقدان سند الكتاب المقدس) يقدم المؤلف أولاً بيان ما يتألف منه الكتاب المقدس من أسفار من العهد القديم والجديد، وما جرى على هذه الأسفار والكتب والأناجيل من مجامع تقرر بصحة بعضها ورفض بعضها الآخر مبيناً موقف كل فرقة من الفرق النصرانية من هذه الكتب.

ويبين في هذا الفصل أيضاً رفض الفرقة البروتستانية لكثير من أسفار العهد القديم وقد اشتمل هذا الباب على أربعة فصول هي على التوالي:

الفصل الأول: بيان أسمائها وتعدادها.

الفصل الثاني: افتقاد أهل الكتاب للسند المتصل لجميع كتبهم.

الفصل الثالث: يعرض المؤلف لبيان الاختلافات والأغلاط الواقعة في العهد القديم والجديد.

الفصل الرابع: تحدث فيه عن استبعاد إلهامية كتب العهد القديم والجديد.

يقول الباحثون المحققون من النصارى: "لا يوجد سجل تاريخي يمكن الاعتماد عليه في تدوين مخطوط موثوق به للعهد القديم". دائرة المعارف الأمريكية⁽¹⁴⁾.

ويقول الشيخ رحمت الله الهندي رحمه الله تعالى في الفصل الأول الذي خصصه لبيان أسماء الكتب المقدسة، وتعدادها، وبيان حالها سنداً وممتناً: (النصارى يقسمون كتبهم إلى قسمين: الأول ويدعون أنه كتب بواسطة الذين كانوا قبل عيسى عليه السلام، ويسمونهم العهد العتيق أو العهد القديم. والقسم الثاني: يدعون أنه كتب بالإلهام بعد عيسى عليه السلام، ويسمونهم العهد الجديد. ويطلقون على مجموع العهدين القديم والجديد اسم (ببيل)، وهو لفظ يوناني معناه: (الكتاب)، ويكتبون على الغلاف الذي يضم كتب العهدين اسم: (الكتاب المقدس).

فأما العهد القديم الذي هو القسم الأول من (ببيل) كتابهم المقدس فيحتوي الآن على تسعة وثلاثين سفرًا، منها الأسفار الخمسة المسمى بالتوراة، أو يطلقون عليه اسم أسفار موسى الخمسة.

¹⁴ ينظر: ساجد مير، المسيحية دراسة وتحليل، (الرياض: دار السلام، 2002)، ص 170.

والتوراة: وهي كلمة عبرية بمعنى القانون والتعليم والشرعة، لكنهم الآن يطلقون التوراة إطلاقاً مجازياً على مجموع كتب العهد القديم، أي: على أسفار موسى الخمسة (التوراة) وملحقاتها. والسامريون لا يعترفون إلا بسبعة منها، وتخالف نسخة التوراة السامرية نسخة التوراة العبرانية التي لليهود، وهما تخالفان نسخة التوراة اليونانية.

وأما العهد الجديد الذي هو القسم الثاني من (ببيل) كتابهم المقدس فيحتوي الآن على سبعة وعشرين سفراً منها: 1-إنجيل متى 2 - إنجيل مرقس 3 - إنجيل لوقا 4 - إنجيل يوحنا. ولفظ الإنجيل مختص بهذه الأسفار الأربعة، فيقال لها: الأناجيل الأربعة، وهو لفظ معرب، أصله في اليوناني (إنكليوس)، وفي القبطي (إنكليون)، ومعناه البشارة والتعليم والخبر السار. لكنهم الآن يطلقون لفظ الإنجيل إطلاقاً مجازياً على مجموع كتب العهد الجديد. أي على الأناجيل الأربعة وملحقاتها.

ولما ظهرت فرقة البروتستانت في أواسط القرن السادس عشر الميلادي، رفضت الكثير من الأسفار والإصحاحات، واحتجت هذه الفرقة في رفضها الأسفار السابقة بما يأتي:

- 1- أن الأصل العبراني لهذه الأسفار مفقود، والموجود هو ترجمة لها.
 - 2- أن اليهود العبرانيين لا يعترفون بهذه الأسفار (أسفار أبو كريف العهد القديم).
 - 3 - أن هذه الأسفار مرفوضة من قبل كثير من النصارى ولم يحصل الإجماع على قبولها.
 - 4 - أن جيروم (المتوفى 420م) قال بأن هذه الأسفار ليست كافية لتقرير المسائل الدينية وإثباتها.
 - 5 - أن كلوس صرّح بأن هذه الأسفار لا تقرأ في كل موضع منها.
 - 6 - أن المؤرخ يوسي بيس صرح بأن هذه الأسفار محرفة ولا سيما سفر المكابيين الثاني.
- فانظر كيف أنّ الكتب التي أجمع على رفضها ألوف الأسلاف؛ لفقدان أصولها وتحريفها، وكانت مردودة عند اليهود وفاقدة لصفة الوحي والإلهام، صارت عند الخلف إلهامية مقبولة وواجبة التسليم، وفرقة الكاثوليك إلى الآن تسلم بجميع كتب الأبوكريفا المشكوكة المكنوبة، سواء منها أبوكريفا العهد القديم أو أبوكريفا العهد الجديد، تقليداً لمجمع كارتيج (قرطاجة). فأى قيمة لحكم الخلف بقبول ما رفضه السلف...؟! بل إن حكم تلك المجمع يعد حجة قوية لخصوم النصارى الطاعنين في صحة كتبهم وإلهاميتها. وفيما يلي حال بعض كتبهم:

- 1- إنّ هذه التوراة انقطع تواترها قبل زمان الملك يوشيا بن آمون الذي تولى الملك سنة 638 ق.م، وأما النسخة التي وجدت بعد ثمانى عشرة سنة من توليه الحكم فلا اعتماد عليها؛ لأنّ الكاهن حلقها هو الذي اخترعها، ومع كونها غير معتمدة فالغالب أنّها ضاعت قبل أن يكتسح بختنصر بلاد فلسطين عام 587

ق.م، ولو فرضنا عدم ضياعها ففي اكتساحه بلاد فلسطين انعدمت التوراة وسائر كتب العهد العتيق ولم يبق لها أثر، ويزعمون أن عزرا كتب بعض الأسفار في بابل، لكن ما كتبه عزرا أيضاً ضاع في اكتساح أنتيوكس (أنطيوخس الرابع) بلاد فلسطين، فقد حكم سوريا ما بين سنتي 175 - 163 ق.م، وأراد أن يحق ديانة اليهود ويصبغ فلسطين بالصبغة الهيلينية، فباع مناصب أحرار اليهود بالثمن، وقتل منهم ما بين 80 ألفاً، ونهب أمتعة الهيكل كلها، وقرب خنزيرة وقوداً على مذبح اليهود، وأمر عشرين ألف جندي بمحاصرة القدس، فانقضوا عليها يوم السبت أثناء اجتماع اليهود للصلاة، فنهبوا ودمروا البيوت والأسوار، وأشعلوا فيها النيران، وقتلوا كل إنسان فيها حتى النساء والصبيان، ولم ينج في ذلك اليوم إلا من فر إلى الجبال أو اختفى في المغائر والكهوف⁽¹⁵⁾.

2- قال الدكتور سكندر كيدس الذي هو من علماء النصارى المعتمدين في مقدمة الببيل الجديد بأنه ثبت له بالأدلة ثلاثة أمور جزماً:

أ- أن التوراة الحالية ليست من تصنيف موسى عليه السلام.

ب- أن التوراة الحالية مكتوبة في فلسطين، وليست مكتوبة في عهد موسى عندما كان بنو إسرائيل في التيه في صحراء سيناء.

ج- أن التوراة الحالية إما أن تكون أُلِّفت في زمان سليمان عليه السلام، أي في القرن العاشر قبل الميلاد، أو بعده إلى القرن الثامن قبل الميلاد، فالحاصل أن بين تأليف هذه التوراة الحالية وبين وفاة موسى عليه السلام أكثر من خمسمائة عام.⁽¹⁶⁾ اهـ كلام العلامة رحمت الله الهندي بتصرف واختصار.

حال الأناجيل: يقول الأب كاتينجر الأستاذ بالمعهد الكاثوليكي بباريس: "لم يعد واجباً الأخذ بحرفية الأحداث الواردة عن المسيح في الأناجيل فهي كتابات ظرفية أو خصامية يذكُر كتابها أقوال جماعة كل منهم عن المسيح"⁽¹⁷⁾.

قال العلامة رحمت الله الهندي رحمه الله تعالى: "قدماء النصارى كافة متفقون على أن الإنجيل المنسوب إلى متى كان باللغة العبرانية، وأنه فقد بسبب تحريف الفرق النصرانية، وبسبب الفتن العظيمة التي مرت على النصارى في القرون الثلاثة الأولى، وأما نسخة إنجيل متى الموجودة الآن باللغة العبرانية فهي مترجمة عن الترجمة اليونانية ولا يوجد عندهم سند هذه الترجمة، ولا يعرفون اسم المترجم ولا أحواله كما اعترف به جيروم، ولكنهم

¹⁵ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 112/1.

¹⁶ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 117/1.

¹⁷ ينظر: موريس بوكاي، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، (بيروت: دار الأفكار للطباعة والنشر، 1991)، ص 68.

يقولون بالظن، وتوجد نصوص لأكثر من خمسين عالماً تجمع على أن هذا الإنجيل المنسوب إلى متى والذي هو أول الأناجيل وأقدمها عندهم ليس من تصنيفه يقيناً؛ لأن جميع كتب العهد الجديد ألقت باللغة اليونانية ماعدا إنجيل متى والرسالة العبرانية، فإن تأليفها باللغة العبرانية أمر يقيني بالأدلة القاطعة، ومتى هو الوحيد الذي انفرد من بين كتاب الأناجيل باستعمال اللغة العبرانية، فكتب إنجيله بها في فلسطين لليهود العبرانيين الذين كانوا ينتظرون شخصاً موعوداً من نسل إبراهيم وداود، ثم ترجمه المترجمون كل واحد على قدر فهمه واستطاعته، وأما متى فهو لم يترجم إنجيله لليونانية، والمترجم غير معروف من هو، أما باقي كتاب الأناجيل، فكتبوا باللغة اليونانية، ومن قال: إن متى كتب إنجيله باللغة اليونانية فقد غلط.

وقال فاستس -الذي كان من علماء فرقة ماني كيز في القرن الرابع-: "إن الإنجيل المنسوب إلى متى ليس من تصنيفه". وقال بروفير الجرمني: "هذا الإنجيل كله كاذب" (18).

وأما بالنسبة للإنجيل المنسوب إلى يوحنا فهناك عدة أمور تدل على أنه ليس من تصنيف يوحنا الحواري صاحب عيسى عليه السلام، وهي:

1- لا يظهر من أي موضع في هذا الإنجيل أن كاتبه كتب الحالات التي رآها بعينه أو الحوادث التي وقعت بحضوره، بل تشهد عبارات هذا الإنجيل على أن كاتبه غير يوحنا الحواري؛ فهو يقول في ختام هذا الإنجيل (هذا هو التلميذ الذي يشهد بهذا وكتب هذا ونعلم أن شهادته حق). فاستعمل الكاتب في حق يوحنا ضمائر الغائب، لكنه قال في حق نفسه (نعلم) على صيغة المتكلم، فثبت أن كاتبه غير يوحنا الحواري قطعاً.

2 - أن أرنيوس الذي عاش في القرن الميلادي الثاني تتلمذ على بوليكارب، وهذا تتلمذ على يوحنا الحواري، وفي حياة أرنيوس أنكر جماعة نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري، وسكت أرنيوس ولم يرد على المنكرين، فلو كان هذا الإنجيل من تصنيف يوحنا الحواري لعلم به تلميذه بوليكارب، وهذا أخبر تلميذه أرنيوس، علماً أن أرنيوس كان مجتهداً في حفظ الروايات اللسانية، ونقل عن بوليكارب أموراً كثيرة أقل شأناً من هذا الأمر الخطير، وهو - أي أرنيوس - أول من ذكر الأناجيل الثلاثة (متى، ومرقس، ولوقا) حوالي سنة 200م، ولم يذكر إنجيل يوحنا، ثم تبعه في ذكرها كليمنس إسكندر يانوس سنة 216م، فهذا ثاني من ذكر الأناجيل الثلاثة، وأول من ذكر الأناجيل الأربعة، فالمعتقدون أن هذا الإنجيل من تصنيف يوحنا الحواري لم يستطيعوا أن يأتوا بدليل واحد ضد المنكرين، ولا شهد لهم أرنيوس بصحته.

3- أن إنكار نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري ليس بمختص بأهل الإسلام لما يلي:

¹⁸ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 538/2.

أ- أن العالم الوثني سلسوس كان يصيح في القرن الميلادي الثاني أن النصارى بدلوا أناجيلهم ثلاث مرات أو أربع مرات تبديلاً غير مضامينها.

ب- أن رئيس فرقة ماني كيز -العالم فاستس- كان يصيح في القرن الميلادي الرابع بأنه متأكد أن هذا العهد الجديد ما صنفه المسيح ولا الحواريون، بل صنفه رجل مجهول الاسم، ونسبه إلى الحواريين ورفقائهم ليأخذ به الناس، وبذلك يكون قد آذى أتباع عيسى إيذاءً بليغاً؛ لأنه ألف الكتب التي فيها الأغلاط والتناقضات.

هـ - أن المحقق المشهور كروتيس قال: إن كنيسة أفسس ألحقت الباب الحادي والعشرين.
و- أن فرقة ألوجين في القرن الميلادي الثاني رفضت هذا الإنجيل وجميع تصانيف يوحنا، وأنكرت أن يكون من تصنيف يوحنا الحواري.

إذا عرفت حال الأناجيل الأربعة المقدمة عند كافة النصارى، فإن بقية رسائل العهد الجديد ليست بأحسن حالاً من حال الأناجيل. وبهذا ثبت لكل عاقل لبيب أن أهل الكتاب لا يوجد عندهم سند متصل لكتاب من كتب العهد القديم ولا من كتب العهد الجديد. وعليه فلا مجال لأهل الكتاب أن يدعوا أن كتبهم مكتوبة بالوحي والإلهام⁽¹⁹⁾. "اه كلام رحمت الله ملخصاً.

ب- النموذج الثاني: (في إثبات النسخ، وإبطال التثليث)

في إثبات النسخ: قسم الشيخ رحمت الله الهندي فصل النسخ إلى قسمين القسم الأول واستدل فيه على وجود نسخ الشريعة اللاحقة للشريعة السابقة والقسم الثاني للاستدلال على وجود النسخ ضمن الشريعة الواحدة. وطبعاً إذا أقر النصارى بالنسخ فالنتيجة المنطقية أن يقولوا بأن الإسلام ناسخ لشريعتهم ولذلك هم ينكرون النسخ بنوعيه، وإليك بعض الأمثلة من كلامه:

أمثلة القسم الأول. وهو النسخ بين الشريعتين:

أولاً: تزوجت الإخوة بالأخوات في عهد آدم عليه السلام، والنكاح بالأخت حرام مطلقاً في الشريعة الموسوية عينية كانت الأخت، أو علانية، أو خفية، أو مساوٍ للزنا، والناكح ملعون وقتل الزوجين واجب، كما ورد في سفر الأخبار.

وفي تفسير دوالي، ورجردمينت في ذيل شرح هذه الآية: "مثل هذا النكاح مساوٍ للزنا"، والآية السابعة عشرة من الباب العشرين من السفر المذكور هكذا: "أي رجل تزوج أخته ابنة أبيه أو أخته ابنة أمه ورأى عورتها ورأت عورته فهذا عار شديد فيقتلان أمام شعبهما، وذلك لأنه كشف عورة أخته فيكون إثمهما في

¹⁹ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 593/2.

رأسهما" فلو لم يكن هذا النكاح جائزاً في شريعة آدم عليه السلام يلزم أن يكون الناس كلهم أولاد الزنا والناكحون زانين وواجبي القتل وملعونين، فكيف يظن هذا في حق الأنبياء عليهم السلام، فلا بد من الاعتراف بأنه كان جائزاً في شريعتهم ثم نسخ.

ثانياً: جمع يعقوب بين الأختين ليا وراحيل ابنتي خاله، كما في سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في الشريعة الموسوية الآية كما في سفر الأخبار هكذا: "ولا تتزوج أخت امرأتك في حياتها فتحزنها، ولا تكشف عورتها جميعاً فتحزنها" فلو لم يكن الجمع بين الأختين جائزاً في شريعة يعقوب يلزم أن يكون أولادها أولاد الزنا والعياذ بالله وأكثر الأنبياء الإسرائيلية في أولادها.

ثالثاً: كان تعظيم السبت حكماً أبدياً في الشريعة الموسوية، وما كان لأحد أن يعمل فيه أدنى عمل، وكان من عمل فيه عملاً، ومن لم يحافظه واجب القتل، وقد تكرر بيان هذا الحكم، والتأكيد في كتب العهد العتيق في مواضع كثيرة مثلاً: في الآية الثالثة من سفر التكوين، وفي الباب العشرين من سفر الخروج من الآية الثامنة إلى الحادية عشرة، وفي الآية الثانية عشرة من الباب الثالث والعشرين من سفر الخروج، وفي الآية الحادية والعشرين من الباب الرابع والثلاثين من سفر الخروج، وفي الآية الثالثة من الباب التاسع عشر وكذا من الباب الثالث والعشرين من سفر الأخبار، وفي الباب الخامس من كتاب الاستثناء من الآية الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة، وفي الباب السابع عشر من كتاب أرميا، وفي الباب السادس والخمسين والثامن والخمسين من كتاب أشعيا، وفي الباب التاسع من كتاب نحemia، وفي الباب العشرين من كتاب حزقيال ووقع في الباب الحادي والثلاثين من سفر الخروج هكذا: "كلم بني إسرائيل وقل لهم أن يحفظوا يومي يوم السبت من أجل أنه علامة بيني وبينكم في أجيالكم لتعلموا أنني أنا الرب الذي أطهركم فاحفظوا يومي يوم السبت فإنه طهر لكم، ومن لا يحفظه فليقتل قتلاً، من عمل فيه فتهلك تلك النفس من شعبها اعملوا عملكم ستة أيام واليوم السابع هو يوم سبت راحة طهر للرب، وكل من عمل عملاً في هذا اليوم فليقتل، وليحفظ بنو إسرائيل السبت وليتخذوه عيداً بأجيالهم ميثاقاً إلى الدهر بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد لأن الرب خلق السماء والأرض في ستة أيام وفي اليوم السابع استراح من عمله". ووقع في الباب الخامس والثلاثين من سفر الخروج هكذا: "ستة أيام تعملون عملكم واليوم السابع يكون لكم مقدساً سبت وراحة الرب من عمل فيه عملاً فليقتل لا تشعلوا النار في جميع مساكنكم يوم السبت" ووقع في الباب الخامس عشر من سفر العدد هكذا: "ولما كان بنو إسرائيل في البرية وجدوا رجلاً يلقط حطباً يوم السبت فأقبلوا به إلى موسى وهارون والجماعة كلها فآلقوه في السجن لأنهم لم يكونوا يعرفون ما يجب أن يفعلوا به، فقال الرب لموسى فليقتل هذا الإنسان ويرجمه كل الشعب بالحجارة خارجاً من المحلة فأخرجوه ورموه بالحجارة ومات كما أمر الرب. وكان اليهود المعاصرون

للمسيح عليه السلام يؤذونه ويريدون قتله لأجل عدم تعظيم السبت، وكان هذا أيضاً من أدلة إنكارهم". الآية السادسة عشرة من الباب الخامس من إنجيل يوحنا هكذا: "ومن أجل ذلك طرد اليهود عيسى وطلبوا قتله؛ لأنه كان قد فعل تلك الأشياء يوم السبت" الآية السادسة عشرة من الباب التاسع من إنجيل يوحنا هكذا: "فقال بعض الفريسيين إن هذا الرجل ليس من عند الله لأنه لا يحافظ على السبت" الخ.

وإذا علمت هذا أقول: إنَّ مقدسهم بولس نسخ هذه الأحكام التي مرَّ ذكرها في المثال السابع والثامن والتاسع، وبين أن هذه الأشياء كلها كانت إضلالاً، في الباب الثامن من رسالته إلى أهل قولا سايس "فلا يدينكم أحد بالمأكول أو المشروب أو بالنظر إلى الأعياد أو الأهلة أو السبوت فإن هذه الأشياء ظلال للأمم المزمعة بالإيتان وأما الجسد فإنه للمسيح".

في تفسير دوالي ورجرد مينت ذيل شرح الآية السادسة عشرة هكذا: قال بركت وداكتروت بي "كانت أي الأعياد في اليهود على ثلاثة أقسام في كل سنة سنة وفي كل شهر شهر وفي كل أسبوع أسبوع فنسخت هذه كلها بل يوم السبت أيضاً وأقيم سبت المسيحيين مقامه" وقال بِشْبْ هارسلي ذيل شرح الآية المذكورة: "زال سبت كنيسة اليهود وما مشى المسيحيون في عمل سبتهم على رسوم طفولية الفريسيين" وفي تفسير هنري واسكات: "إذ نسخ عيسى شريعة الرسومات، ليس لأحد أن يلزم الأقوال الأجنبية بسبب عدم لحاظها، قال ياسوير وليا: فإنه لو كانت محافظة يوم السبت واجبة على جميع الناس، وعلى جميع أقوام الدنيا لما أمكن نسخها قط، كما نسخت الآن حقيقة، ولكان يلزم على المسيحيين أن يحافظوه طبقة بعد طبقة كما فعلوا في الابتداء لأجل تعظيم اليهود ورضاهم" وما ادعى مقدسهم بولس من كون الأشياء المذكورة إضلالاً لا يناسب عبارة التوراة؛ لأن الله بين علة حرمة الحيوانات بأنها "نجسة فلا بد أن تكونوا مقدسين لأني قدوس" كما هو مصرح به في الباب الحادي عشر من سفر الأخبار، وبين علة عيد الفطير "بأنني أخرج جيوشكم من أرض مصر فاحفظوا هذا اليوم إلى أجيالكم سنّة إلى الدهر" كما هو مصرح به في الباب الثاني عشر من سفر الخروج، وبين علة عيد الخيام هكذا: "لتعلم أجيالكم أنني أجلس في الخيام إذ أخرجتهم من أرض مصر" كما هو مصرح به في الباب الثالث والعشرين من سفر الأخبار، وبين في مواضع متعددة علة تعظيم السبت: "بأن الرب خلق السماء والأرض في ستة أيام واستراح في اليوم السابع من عمله".

فظهر على اللبيب من الأمثلة المذكورة أمور:

الأول: نسخ بعض الأحكام في الشريعة اللاحقة ليس بمختص بشريعتنا، بل وجد في الشرائع السابقة أيضاً.

الثاني: أن الأحكام العملية للتوراة كلها أبدية كانت أو غير أبدية نسخت في الشريعة العيسوية.

الثالث: أن لفظ النسخ أيضاً موجود في كلام مقدسهم بالنسبة إلى التوراة وأحكامها.

أمثلة القسم الثاني وهو النسخ في أحكام الشريعة الواحدة:

الأول: أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح إسحاق عليه السلام، ثم نسخ هذا الحكم قبل العمل كما هو مصرح في سفر التكوين.

الثاني: في الباب العاشر من إنجيل متى هكذا: "هؤلاء الاثني عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً إلى طريق أمم لا تمضوا، وإلى مدينة للسامريين لا تدخلوا، ولكن انطلقوا خاصة إلى الخراف التي هلكت من بني إسرائيل" وفي الباب الخامس عشر من إنجيل متى قول المسيح عليه السلام في حقه هكذا: "لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة"

فعلى وفق هذه الآيات كان عيسى عليه السلام يخصص رسالته إلى بني إسرائيل، ونقل قوله في الآية الخامسة عشرة من الباب السادس عشر من إنجيل مرقس هكذا: "اذهبوا إلى العالم أجمع وأحرزوا بالإنجيل للخليقة كلها" فالحكم الأول منسوخ.

وإذا عرفت أمثلة القسمين ما بقي لك شك من وقوع النسخ بكلا قسميه في الشريعة الموسوية والعيسوية، وظهر أن ما يدعيه أهل الكتاب من امتناع النسخ باطل لا ريب فيه، كيف لا وإن المصالح قد تختلف باختلاف الزمان والمكان والمكلفين فبعض الأحكام يكون مقدوراً للمكلفين في بعض الأوقات ولا يكون مقدوراً في بعض آخر، ويكون البعض مناسباً لبعض المكلفين دون بعض. اه كلام رحمت الله الهندي رحمه الله تعالى.

في إبطال التثليث:

الأمر الأول: أن كتب العهد العتيق ناطقة بأن الله واحد أزلي أبدي لا يموت، قادر، يفعل ما يشاء، ليس كمثله شيء لا في الذات ولا في الصفات، بريء عن الجسم والشكل، وهذا الأمر لشهرته وكثرته في تلك الكتب غير محتاج إلى نقل الشواهد.

الأمر الثاني: أن عبادة غير الله حرام، وحرمتها مصرحة في مواضع شتى من التوراة مثل الباب العشرين والرابع والثلاثين من سفر الخروج، وقد صرح به في الباب الثالث عشر من سفر الاستثناء أنه لو دعا نبي أو من يدعي الإلهام في المنام إلى عبادة غير الله يقتل هذا الداعي، وإن كان ذا معجزات عظيمة، وكذا لو أغرى أحد من الأقرباء أو الأصدقاء إليها يُرجم هذا المُغري ولا يَرجم عليه، وفي الباب السابع عشر من السفر المسطور أنه لو ثبتت على أحد عبادة غير الله يُرجم رجلاً كان أو امرأة.

وللتنزيه في التوراة آيتان وهما الآية الثانية عشرة والآية الخامسة عشرة من الباب الرابع من سفر الاستثناء وهما هكذا: فكلّمكم الرب من جوف النار فسمعتهم صوت كلامه ولم تروا الشبه ألبتة فاحفظوا أنفسكم بحرص فإنكم لم تروا شبيهاً يوماً كلّمكم الرب في حوريب من جوف النار ولما كان مضمون هاتين الآيتين مطابقاً للبرهان العقلي، وجب تأويل الآيات غير المحصورة لا عدم تأويلهما، وأهل الكتاب هاهنا أيضاً يوافقوننا ولا يرجحون الآيات غير المحصورة على هاتين الآيتين.

ولا توجد في العهد العتيق والجديد الآيات الدالة على تنزيه الله عن المكان إلا قليلة مثل الآية 1 و 2 من الباب السادس والستين من كتاب أشعياء، والآية 48 من الباب السابع من أعمال الحواريين، لكن لما كان مضمون هذه الآيات القليلة موافقاً للبراهين أُوتِ الآيات الكثيرة الغير المحصورة المشعة بالمكان لله تعالى لا هذه الآيات القليلة، وأهل الكتاب أيضاً يوافقوننا في هذا التأويل، فقد ظهر من هذا أن الكثير إذا كان مخالفاً للبرهان يجب إرجاعه إلى القليل الموافق له، ولا يعتد بكثرته فكيف إذا كان الكثير موافقاً والقليل مخالفاً فإن التأويل فيه ضروري ببداهة العقل.

الأمر الثالث: وقوع المجاز في كثير من المواضع من الإنجيل ومثال ذلك: مثلاً وعد الله إبراهيم عليه السلام في تكثير أولاده هكذا الآية السادسة عشرة من الباب الثالث عشر من سفر التكوين "وأجعل نسلك مثل تراب الأرض فإن استطاع أحد من الناس أن يحصي تراب الأرض، فإنه يستطيع أن يحصي نسلك" والآية السابعة عشرة من الباب الثاني والعشرين من السفر المذكور "أباركك وأكثر نسلك كنجوم السماء ومثل الرمل الذي على شاطئ البحر الخ" وهكذا وعد يعقوب عليه السلام بأن نسلك يكون مثل رمل الأرض كما عرفت في الأمر الرابع، وأولادهما لم يبلغ مقدارهم عدد رطل رمل في الدنيا في وقت من الأوقات فضلاً عن مقدار رمل شاطئ البحر أو رمل الأرض، ووقع في مدح الأرض التي كان وعد الله إعطاءها في الآية الثامنة من الباب الثالث من سفر الخروج وغيرها من الآيات بأنه يسيل فيها اللبن والعسل ولا أرض في الدنيا، كذلك وكلام يوحنا مملوء من المجاز قلما تخلو فقرة لا يحتاج فيها إلى تأويل كما لا يخفى على ناظر إنجيله ورسائله ومشاهداته، وأكتفي ههنا بنقل عبارة واحدة من عباراته، قال في الباب الثاني عشر من المشاهدات هكذا:

1- وظهرت آية عظيمة في السماء: امرأة متسربة بالشمس، والقمر تحت رجليها، وعلى رأسها إكليل من اثني عشر كوكباً.

2- وهي حبلى تصرخ متمخضة ومتوجعة لتلده.

3-وظهرت آية أخرى في السماء هو ذا تنين عظيم أحمر له سبعة رؤوس وعشرة قرون، وعلى رؤوسه سبعة تيجان.

4-وذنبه يجر ثلث نجوم السماء، فطرحها إلى الأرض، والتنين وقف أمام المرأة العتيدة أن تلد حتى يتلع ولدها متى ولدت فولدت ابناً ذكراً يرعى جميع الأمم بعضاً من حديد، واختطف ولدها إلى الله وإلى عرشه والمرأة هربت إلى البرية حيث لها موضع معد من الله لكي يعولوها هناك ألفاً ومائتين وستين يوماً" إلى آخر كلامه وهذا الكلام في الظاهر كلام المجاذيب فلو لم يؤول فمستحيل قطعاً، وتأويله أيضاً يكون بعيداً لا سهلاً وأهل الكتاب يؤولون الآيات المذكورة وأمثالها يقيناً ويعترفون بكثرة وقوع المجاز في الكتب السماوية قال صاحب (مرشد الطالبين إلى الكتاب المقدس الثمين) في الفصل الثالث عشر من كتابه "وأما اصطلاح الكتاب المقدس فإنه ذو استعارات وافرة غامضة وخاصة العهد العتيق" ثم قال: "واصطلاح العهد الجديد أيضاً هو استعاري جداً وخاصة مسامرات مخلصنا وقد اشتهرت آراء كثيرة فاسدة لكون بعض معلمي النصارى شرحوها شرحاً حرفياً".

الأمر الرابع: كان الإجمال يوجد كثيراً في أقوال المسيح عليه السلام بحيث لا يفهمها معاصروه وتلاميذه في كثير من الأحيان ما لم يفسرها بنفسه، فالأقوال التي فسرنا من هذه الأقوال المجملية فهموها، وما لم يفسرها منها فهموها بعضها بعد مدة مديدة وبقي البعض عليهم مبهماً إلى آخر الحياة، ونظائره كثيرة أكتفي هنا ببعضها. وقع في الباب الثاني من إنجيل يوحنا مكلمة المسيح عليه السلام مع اليهود الذين كانوا يطلبون المعجزة هكذا: /19/" أجاب يسوع وقال لهم انقضوا هذا الهيكل وفي ثلاثة أيام أقيمه، فقال اليهود في ست وأربعين سنة بني هذا الهيكل أفأنت في ثلاثة أيام تقيمه...؟ وأما هو فكان يقول عن هيكل جسده فلما قام من الأموات تذكر تلاميذه أنه قال هذا فآمنوا بالكتاب والكلام الذي قاله يسوع" فهنا لم يفهم التلاميذ فضلاً عن اليهود، لكن فهم التلاميذ بعد ما قام من الأموات، وقال المسيح ل (ينقود بموس) من علماء اليهود: إن كان أحد لا يولد من فوق لا يقدر أن يرى ملكوت الله، فلم يفهم (ينقود بموس) مقصوده، وقال كيف يمكن أن يولد الإنسان وهو شيخ أيقدر أن يدخل في بطن أمه ثانية ويولد ففهمه المسيح مرة أخرى فلم يفهم مقصوده في هذه المرة أيضاً، وقال كيف يمكن هذا فقال المسيح ألا تفهم وأنت معلم إسرائيل؟، وهذه القصة مفصلة في الباب الثالث من إنجيل يوحنا.

الأمر الخامس: قد لا يدرك العقل ماهية بعض الأشياء وكنهها كما هي لكن مع ذلك يحكم بإمكانها ولا يلزم من وجودها عنده استحالة ما، ولذا تعد هذه الأشياء من الممكنات، وقد يحكم بداهة أو بدليل قطعي بامتناع بعض الأشياء، ويلزم من وجودها عنده محال ما، ولذا تعد هذه الأشياء من الممتنعات،

وبين الصورتين فرق جليّ، ومن القسم الثاني اجتماع النقيضين الحقيقيين وارتفاعهما، وكذا اجتماع الوحدة والكثرة الحقيقيتين في زمان واحد من جهة واحدة، وكذا اجتماع الزوجية والفردية وكذا اجتماع الأفراد المختلفة، وكذا اجتماع الأضداد مثل النور والظلمة والسواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والعمى والبصر، والسكون والحركة في المادة الشخصية مع اتحاد الزمان والجهة، واستحالة هذه الأشياء بديهية يحكم بها عقل كل عاقل، وكذا من القسم الثاني لزوم الدور والتسلسل وأمثالهما يحكم العقل بطلانها بأدلة قطعية.

الأمر السادس: إذا تعارض القولان فلا بد من إسقاطهما إن لم يمكن التأويل، أو من تأويلهما إن أمكن، ولا بد أن يكون التأويل بحيث لا يستلزم المحال أو الكذب، مثلاً الآيات الدالة على الجسمية والشكل تعارضت ببعض الآيات الدالة على التنزيه فيجب تأويلها كما عرفت في الأمر الثالث، لكن لا بد ألا يكون التأويل بأن الله متصف بصفتين أعني الجسمية والتنزيه، وإن لم تدرك عقولنا هذا الأمر فإن هذا التأويل باطلٌ محضٌ واجب الرد لا يرفع التناقض.

في إبطال التثليث بالبراهين العقلية:

البرهان الأول: لما كان التثليث والتوحيد حقيقيين عند المسيحيين بحكم الأمر العاشر من المقدمة، فإذا وجد التثليث الحقيقي لا بد من أن توجد الكثرة الحقيقية أيضاً بحكم الأمر التاسع من المقدمة ولا يمكن بعد ثبوتها التوحيد الحقيقي وإلا يلزم اجتماع الضدين الحقيقيين بحكم الأمر السابع من المقدمة وهو محال، فلزم تعدد الوجباء وفات التوحيد يقيناً. ففائل التثليث لا يمكن أن يكون موحداً لله تعالى بالتوحيد الحقيقي، والقول بأن التثليث الحقيقي والتوحيد الحقيقي وإن كانا ضدّين حقيقيين في غير الواجب لكنهما ما ليسا كذلك، فيه سفسطة محضة؛ لأنه إذا ثبت أن الشيفين بالنظر إلى ذاتيهما ضدان حقيقيان أو نقيضان في نفس الأمر فلا يمكن اجتماعهما في أمر واحد شخصي في زمان واحد من جهة واحدة، واجباً كان ذلك الأمر أو غير واجب، كيف وإن الواحد الحقيقي ليس له ثلث صحيح، والثلاثة لها ثلث صحيح، وهو واحد وأن الثلاثة مجموع آحاد ثلاثة، والواحد الحقيقي ليس مجموع آحاد رأساً، وإن الواحد الحقيقي جزء الثلاثة فلو اجتماعاً في محل واحد يلزم كون الجزء كلاً والكل جزءاً وأن هذا الاجتماع يستلزم كون الله مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل لاتحاد حقيقة الكل والجزء على هذا التقدير، والكل مركب، فكل جزء من أجزائه أيضاً مركب من الأجزاء التي تكون عين هذا الجزء وهلم جزءاً، وكون الشيء مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل باطل قطعاً، وأن هذا الاجتماع يستلزم كون الواحد ثلث نفسه وكون الثلاثة ثلاثة أمثال نفسها، والواحد ثلاثة أمثال الثلاثة⁽²⁰⁾.

²⁰ ينظر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، 725/3.

البرهان الثاني: لو وُجد في ذات الله ثلاثة أقانيم ممتازة بامتياز حقيقي كما قالوا فمع قطع النظر عن تعدد الوجباء يلزم أن لا يكون الله حقيقة محصّلة بل مركباً اعتبارياً فإن التركيب الحقيقي لا بد فيه من الافتقار بين الأجزاء، فإن الحجر الموضوع يجنب الإنسان لا يحصل منهما أحدية، ولا افتقار بين الواجبات، لأنه من خواص الممكنات، فالواجب لا يفتقر إلى الغير وكل جزء منفصل عن الآخر وغيره وإن كان داخلياً في المجموع، فإذا لم يفتقر بعض الأجزاء إلى بعض آخر لم تتألف منها الذات الأحدية، على أنه يكون الله في الصورة المذكورة مركباً، وكل مركب يفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، والجزء غير الكل بالبدهة، فكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته فيلزم أن يكون الله ممكناً لذاته وهذا باطل (21).

الخاتمة

أ- النتائج:

مما تقدم من الحديث عن حياة الشيخ رحمت الله الهندي وجهوده العلمية في موسوعته (إظهار الحق) يمكن تلخيص أهم ما انتهى إليه البحث من النتائج وهي:

1. أن الشيخ رحمت الله الهندي كان من العلماء العاملين في حقل الدعوة الإسلامية وعلماء من أعلام الفكر الإسلامي الذين بذلوا جهوداً معتبرة للدفاع عن العقائد الإسلامية وحمايتها.
2. اعتمد رحمت الله الهندي في كتابه (إظهار الحق) على أكثر من منهج نقدي: أ- النقد لأصل التوراة والإنجيل. ب- النقد في مضمونها وإظهار التعارض بينهما. ج- النقد في مسائل مختلفة (كالنسخ والتثليث). د- الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالدليل العقلي والنقلي.
3. يعد الشيخ رحمت الله الهندي من كبار المجاهدين الذين دافعوا عن بلادهم بالعلم والعمل حيث أسس مدرسة لتخريج الدعاة وانضم إلى الثورة ضد الاحتلال البريطاني للهند.
4. يعد كتاب إظهار الحق من الكتب المتميزة في حقل دراسات مقارنة الأديان حيث بين فيه وبالدلائل العلمية تحريف النصارى ورد جميع الشبهات.
5. إنَّ شبهات اليوم وليدة عن شبهات الأمس، لم تتغير من حيث المضمون والمحتوى إنما تتغير الأقنعة والأصوات القائلة بها.
6. يعد كتاب إظهار الحق المرجع العلمي لكل من أتى بعد الشيخ رحمت الله الهندي كالشيخ أحمد ديدات وذاكر نايك وغيرهم.

²¹ المصدر السابق، 726/3.

ب-المقترحات:

1. تطورت علوم نقد الكتاب المقدس تطوراً كبيراً في الفترة الأخيرة وهذا يحتاج إلى دراسات جديدة في هذا المجال.
2. اقترح إنشاء مراكز أبحاث تعنى بالرد على الشبهات الموجهة إلى الكتاب والسنة وتدرس العلوم التي تعنى بالأبحاث النصرانية واليهودية، ولا سيما التحريفات التي تتم لأغراض سياسية.
3. دراسة كتاب إظهار الحق يصلح أن يكون رسالة ماجستير، وهو موضوعٌ جديرٌ بالبحث والاهتمام من قبل الباحثين المختصين في ميدان العقائد، والله الموفق.

المصادر والمراجع:

- ابن محمد سعيد، محمد سليم. أكبر مجاهد في التاريخ رحمة الله الهندي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 2009.
- بوكاي، موريس. دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة. بيروت: دار الأفكار للطباعة والنشر، 1991.
- البيروني، محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. الهند: مطبعة حيدر آباد، 1958م.
- حنكة، عبد الرحمن حسن. أجنحة المكر الثلاثة. دمشق: دار القلم، 2000.
- ديدات، أحمد. هذه حياتي. القاهرة: دار الفضيلة، 1997.
- رضا، محمد رشيد. مجلة المنار. القاهرة: مطبعة المنار، 2012.
- السقا، أحمد حجازي. مناظرة الهند الكبرى في علم مقارنة الأديان. مصر: مكتبة الإيمان، 1992.
- شاتليه، فرانسو. الغارة على العالم الإسلامي. القاهرة: المطبعة السلفية، 2009.
- مير، ساجد. المسيحية دراسة وتحليل. الرياض: دار السلام، 2002.
- الهندي: رحمة الله. إظهار الحق. بيروت: دار الجيل، 1998م.
- الهندي: رحمة الله. إظهار الحق. الرياض: طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، 1989.
- الهندي: رحمة الله. إظهار الحق. قطر: طبع رئاسة الشؤون الدينية، 1991.
- الهندي: رحمة الله. إظهار الحق. مصر: دار التراث العربي، 1988.

Kaynakça

- Bucaille, Maurice. *Dirâstu'l-Kutubi'l-Mukaddese* Beyrut: Dâru'l-Efkâr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1991.
- Châtelêt, François. *el-Ğâratu Ale'l-Âlemi el-İslâmî*. Kahire: el-Matba'atu's-Salefiyye, 2009.
- Dîdât, Ahmed. *Hâzhî Hayâtî*. Kahire: Dâru'l-Fazîla, 1997.
- el-Bîrûnî, Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûlatin Makbûletin fî'l-Akl ev Merdûle*. Hindistan: Haydarâbâd Matbaası, 1958.
- el-Hindî, Rahmetullah. *İzhâru'l-Hakk*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.
- el-Hindî, Rahmetullah. *İzhâru'l-Hakk*. Katar: Ri'âsetü's-Şu'ûni'd-Dîniyye, 1991.
- el-Hindî, Rahmetullah. *İzhâru'l-Hakk*. Mısır: Dâru't-Türâsi'l-'Arabî, 1988.
- el-Hindî, Rahmetullah. *İzhâru'l-Hakk*. Riyad: er-Riyâsetü'l-Âmme li-İdârâtî'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ', 1989.
- es-Sekkâ, Ahmed Hicâzî. *Munâzaratu el-Hindi el-Kubrâ*. Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1992.

Habenneke, Abdürrahman Hasan. *Ecnihatü 'l-Mekr es-Selâse*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000.

Muhammed Selîm b. Muhammed Saîd. *Ekbaru Mucâhitin Fi Târih*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 2009.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Mecelletü 'l-Menâr*. Kahire: Matba'atü'l-Menâr, 2012.

Sâcid Mîr. *el-Mesiyhiyya: Dirâstetun ve Tahlil*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2002.

Hadis Usulünün Manzum Kaynakları¹

Fehmi Çiçek



0000-0002-0482-3675

Doktor Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Theology, Department of Hadithror.org/04wy7gp54fehmicicek58@yahoo.com

Öz

Tarih boyunca Müslümanlar, şiir ve edebiyatı günlük hayatın konuşma dilinde kullanmakla kalmayıp hukuktan eğitime, siyasetten ekonomiye, tıptan astronomiye kadar hayatın birçok alanında kullanmanın da ötesinde, tefsir, fıkıh, hadis, siyer, gramer, gibi ilimlerin metodolojilerini (usullerini), bin beyitlik Elfiye'lerle yazmışlardır. Usûl-ü Hadis ilminin esasları Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde doğmuş, gelişmiş, dördüncü asırda Râmhürmüzî'nin "el-Muhaddisü'l-fâsıl" adlı kitabıyla ayrı bir ilim dalına intikal etmiştir. Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü's-Salâh ile iyice gelişmiş, yedinci asrın ortalarında İbn Ferah el-İşbîlî'nin "Garâmî Sahîh" adlı manzûmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Hadis Usûlü, artık manzûm olarak yazılmaya başlanmış, sonra kısa, orta ve uzun sayıda beyti olan birçok manzûmeler yazılmıştır. Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî, Kemalüddin eş-Şümunnî, İbn Zekrî et-Tilimsânî, Râdiyyüddin el-Gazzî ve İbn Fettûh el-Beykûnî gibi âlimlerin manzûmeleri; Şihabüddin el-Hüveyyî, Zeynüddin el-İrâkî, Muhammed b. Abdurrahman el-Berşensî ve Celalüddin es-Süyûtî gibi âlimlerin Elfiye'leri, Hadis Usûlü'nde yazılan belli başlı manzûm eserler arasında yer almıştır. 2020 yılında FSM Vakıf Üniversitesinde tamamladığımız "Hadis Usûlü Literatüründe Manzûm Eserler ve Türkçe Manzûm Hadis Usûlü Çalışması" adlı doktora tezimiz, Arapça yazılan Hadis Usûlü eserlerini doktora seviyesinde inceleyen bir tez olması yönüyle ülkemizde bir ilktir. Bu makalemiz mevzubahis doktora tezinin kısa bir özeti mahiyetindeir. Cumhuriyet döneminde yapılan hadis usulü çalışmalarını incelediğimizde -maalesef- Hadis Usulünü Türkçe Manzume ile kaleme alan bir esere rastlanmamıştır. Buradan hareketle, zengin kafiye yapısı, 7+7=14'lü hece ölçüsü, çekici üslubu ve akademik muhtevasıyla "el-Manzumetü'l-Fehmiyye" adlı 80 beyitlik Türkçe Manzum Hadis Usulü çalışmamız yine alanında bir "ilk"tir. Bu çalışmamızın, lisans ve lisansüstü seviyede Hadis Usulünü daha kolay ve çekici bir yolla tedris edilmesine katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Hadis Edebiyatı, Manzumeler, Kaynaklar.

المنظومات الشعرية في علم مصطلح الحديث

ملخص البحث

استخدم المسلمون الذين بنوا الحضارة الإسلامية التي دامت أربعة عشر قرناً النظم والشعر والأدب ليس فقط في اللغة المنطوقة للحياة اليومية، ولكن أيضاً في العديد من مجالات الحياة، من الاقتصاد إلى القانون، ومن السياسة إلى التعليم، ومن علم الفلك إلى الطب. وعلى عكس المجتمعات الأخرى، فقد نظموا أصول العلوم مثل التفسير والحديث والفقه والسيرة. في أشعار تتألف من ألف بيت. وفي هذه الورقة فإننا نهدف إلى دراسة المنظومات الشعرية في أصول الحديث. من المعلوم أن

¹ Bu makale, müellifin 2020 yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde tamamladığı "Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

مبادئ علم أصول الحديث ولدت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وتطورت في القرون الثلاثة الأولى، ثم أصبحت علماً مستقلاً في القرن الرابع مع كتاب الرامهرمزي "المحدث الفاضل". وقد تطورت بشكل مهم أيضاً مع الحاكم النيسابوري والخطيب البغدادي وابن الصلاح، واكتسبت بعداً مختلفاً مع قصيدة "غرامي صحيح" لابن فرح الإشبيلي في منتصف القرن السابع، حيث بدأ العلماء بتأليف منظومات شعرية في أصول الحديث، حيث كتبت العديد من المنظومات ذات الأبيات القصيرة والمتوسطة والطويلة. أصبحت منظومات العلماء مثل مجد الدين الفيروزآبادي، وكمال الدين الشمني، وابن زكري التلمساني، ورضي الدين الغزي، وابن فتوح البيهقي؛ وألغيات شهاب الدين الحويي وزين الدين العراقي وعبد الرحمن البرسنشي وجلال الدين السيوطي من أهم المنظومات المكتوبة في علم مصطلح الحديث. إن أطروحتنا للدكتوراه بعنوان "المنظومات في علم مصطلح الحديث وتأليف منظومة باللغة التركية في مصطلح الحديث" التي أكملناها في جامعة السلطان محمد الفاتح عام 2020 تعد الأولى من نوعها في تركيا من ناحيتين، الأولى: إنها أطروحة تبحث في المنظومات الشعرية في مصطلح الحديث المكتوبة باللغة العربية على مستوى الدكتوراه والثاني: تقديم منظومة شعرية باللغة التركية تشكلت من ثمانين بيتاً تلخص علوم الحديث، وهي هي أول منظومة كتبت بالتركية في مصطلح الحديث عبر تاريخ الجمهورية التركية، حيث أنه لم يتم العثور على أي منظومة كتبت في مصطلح الحديث باللغة التركية، وبناءً على ذلك، فإن نظم شعر باللغة التركية في مصطلح الحديث مكونة من 80 بيتاً بنيتها القافية الغنية، على الوزن الهجائي 7+7=14، وأسلوب جذاب ومحتوى أكاديمي، تعد مرة الأولى في مجالها. ومن المؤمل أن تساهم هذه الدراسة في تدريس مصطلح الحديث بطريقة أسهل وأكثر جاذبية في المرحلتين الجامعية والدراسات العليا. إن هذه المقالة هي ملخص موجز للدراسة المعنية

الكلمات المفتاحية: الحديث، مصطلح الحديث، الأدب الحديثي، المنظومة، المصادر.

Study On the Poetry Sources of The Hadith Methodology

Abstract

Muslims, who built the fourteen-century-old Islamic Civilization, used poetry and literature not only in the spoken language of daily life, but also in many areas of life, from economy to law, from politics to education, from astronomy to medicine. Unlike other societies, they wrote the methodologies (Usul) of sciences such as tafsir, hadith, fiqh, grammar and sirah, in *Alfiya* of a thousand couplets. The basic principles of the methodology of Hadith was born in the period of the Prophet (pbuh) and his companions, developed in the first three centuries, and became an independent discipline in the fourth century with Ramhurmudhi's work "*Al-Muhaddisü'l-Fasil*", then methodology of Hadith began to be written in *Mandhumah* (poetic work), and then many poetic works with short, medium and long couplets were written. The middle long poems of scholars such as Majdudden al-Fairuzabadi, Kamaludden Ash-Shumunni, Ibn Zakri At- Tilimsani, Radhiyudden Al-Gazzi, Ibn Fattuuh Al-Baiquuni and the poems with thousand couplets of Shihaabudden Al-Huvaiyi, Zainudden Al-Iraqi, Mohammad b. Abdurrahman Al-Barshansi, Jalaludden As-Süyuti were among the major poetic works written in the methodology of Hadith. Our doctoral thesis titled "*Poetry Sources in the Literature of the Methodology of Hadith and A Turkish Poetry Work in the Methodology of Hadith*", which we completed at FSM Foundation University in 2020, is a first in our country from the perspective that examines the methodology of Hadith written in Arabic at the doctoral level. This article is a summary of the study in question. In addition, among the Hadith methodology works in the republican period, there is neither an academic nor an ordinary Turkish poetic work in the methodology of Hadith. For this reason, our Turkish poetic work in the methodology of Hadith

called "*Al-Mandhumah Al-Fahmiyyah*" consisting of 80 couplets, with its 7+7=14 syllable structure, rich rhymes, academic content and attractive style, is again a "first" in its field. It is hoped that this study will contribute to learning and teaching the Hadith methodology in an easier and more attractive way at the undergraduate and graduate levels.

Keywords: Hadith, Methodology of Hadith, Literature of Hadith, Mandhumah, Sources.

Atıf Bilgisi/Citation

Çiçek, Fehmi. "Hadis Usûlünün Manzum Kaynakları". *BALAGH - Journal of Islamic and Humanities Studies* 5/1 (Haziran 2025), 81-114.

GİRİŞ

Hadis usûlü'nün köklerini Hz. Peygamber'in hayatta olduğu "Asr-ı Saadet"e kadar dayandırmak mümkündür. "**Fasık biri size bir haber getirdiği zaman, onu araştırın**"² ayeti gereğince, sahabe, tâbiin, etbâü't-tâbiin ve daha sonraki dönemlerde gelen Müslümanlar, dünya işleri ile ilgili sıradan bir haber konusunda bile, fâsık (sika olmayan)³ bir kimsenin rivayetiyle amel etmemeye özen göstermişlerdir. Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerin doğruluk derecesi ile alakalı konularda çok daha fazla titiz davranmışlardır.⁴ Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Kim, benim üzerime, kasten, bir yalan isnat ederse, cehennemdeki yerine girsin*"⁵ ağır tehdidi ve onun bir sözünü olduğu gibi (hiçbir ilave ve çıkarma yapmadan) bir başkasına nakleden kimsenin Allah yüzünü güldürsün mealindeki müjdeli hadis,⁶ haber rivayetinde iki büyük prensip olarak yerleşmiştir.

Sahabe döneminden sonra fitneler ortaya çıkınca, herhangi bir kimse Hz. Peygamber'den bir haber rivayet ettiği zaman, muhaddisler onlara "*Bize, bu haberi aldığınız kimselerin isimlerini söyleyin*"⁷ diye sorgulamaya başladılar. Raviler, eğer sünnete bağlı (sika) ravilerse, haberi kabul ettiler. Eğer değil ise, haberi reddettiler.⁸

² Hüccurât: 6.

³ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Matbaatu's-sabah, 1421/2001), 58; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/15, "Mukaddime" 5

⁴ Fatma Akbulut, *Hadis ilminin gelişimi açısından Veda Hutbesi'nde yer alan "Rubbe mübellağ" rivayetinin tahrir, tahkik ve değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İlahiyat Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, 2012, s. 2.

⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1414/1993), 1/52, "İlim" 38 (No.108). Bu hadis İbn Hacer'e göre Mütevatir derecesine ulaşmıştır.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 240; İbn Hibban, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *es-Sahîh*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 1/268 (No. 66); Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), 4/331, "İlim" 7 (No. 2657). Hadis in derecesi Tirmizî'ye göre Hasen - Sahih'tir. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Davud b. Cârûd et-Tayalisi, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Daru Hecr, 1419/1999), 1/505 (No. 618)

⁷ Müslim, *Sahih*, 1/15 "Mukaddime" 5. Ayrıca bkz. Arif Ulu, "ÖNCELERİ İSNADDAN SORMAZLARDI' RİVÂYETİNİN SENEDİ ÜZERİNE BİR İNCELEME". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011), 19-46.

⁸ Müslim, *Sahih*, 1/15 "Mukaddime" 5.

Tercümânü'l-Kur'an İbn Abbas (r.a.), fitne döneminin öncesi ve sonrası haber rivayeti konusunda bize çok önemli bilgiler vermektedir: “Biz, bir adamın “Rasulullah şöyle dedi” dediğini duyunca, gözlerimizi ve kulaklarımızı o habere kilitlerdik. Ancak insanlar birtakım fitnelerle karşı karşıya kalınca (haram ve helallere dikkat etmeyince), insanlardan sadece bildiğimiz (emin olduğumuz) şeyleri aldık (Bilmediğimiz şeyleri almadık)”⁹. Cabir b. Abdullah’ın (r.a.), Hz. Peygamber’den duymadığı bir hadisi rivayet eden başka bir sahabe’nin uzak bir memlekette olduğunu duyunca, bir deve satın alıp bir ay gece gündüz yolculuk yaparak o sahabeye ulaşım hadisi kaynağından alması,¹⁰ Ebu Eyyüb el-Ensâri’nin yine bir hadis için Medine’den Mısır’a yolculuk yapması gibi haberler, bu konuda meşhur rivayetler arasındadır.¹¹

Tâbiîn dönemi uleması da Hz. Peygamber’den haber rivayeti konusunda çok titiz davrandılar. Ebü'l-Âliye’nin (ö. 90/709)¹² bu konudaki sözleri çok anlamlıdır: “Biz, sahabe’nin hadis rivayet ettiğini işitirdik. İşitmekle yetinmeyip yolculuğa çıkardık. O hadisi bizzat sahabe’nin kendisinden işitinceye kadar hoşnut olmazdık”.¹³ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)¹⁴ te şöyle der: “Muhakkak ki ben, nice geceler ve gündüzler boyunca yol yürürdüm... Tek bir hadisi kaynağından almak için...”¹⁵

Bu sorgulama, “Sığârû’s-Sahâbe” döneminden başlayıp daha sonraki dönemlere kadar devam etti.¹⁶ Böylece, sahih haberi sahih olmayandan ayıran “Hadis Usûlü” ilmi doğdu.¹⁷ Prof. Dr. Mustafa Sibâ’î’nin bildirdiğine göre, muhaddislerin haber naklinde ortaya koyduğu kurallar, akademik araştırma ve tenkit metodlarının en güzelidir. Üzerine ilave edilecek daha fazla bir şey yoktur.¹⁸

Yukarıdaki delillerden de anlaşıldığı gibi, hadis usûlünün kökleri, Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn gibi çok erken dönemlere dayanmaktadır. Ancak daha çok diğer mevcut haberler ile iç içe yer alan bu bilgilerin sistematik bir şekilde gelişmesi, tedvin ve tasnif dönemlerinden sonra başlamıştır. İmam Mâlik’in (ö. 179/795)¹⁹ *Muvatta’*, İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820)²⁰ *er-Risâle*, Müslim’in (ö. 261/875)²¹ *Sahih* Mukaddimesi, Tirmizî’nin (ö. 279/892)²² *el-İlâle’i*, Ebû Davud’un

⁹ Müslim, *Sahih*, 1/15 “Mukaddime” 5.

¹⁰ İbnü Abdî'l-ber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber, *Câmi’u beyânî'l-ilim ve fazlih*, thk. Ebu'l-eşbâl ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1414/1994), 1/389; Ayrıca bkz. Abdullah Çelik, *Hadis Usûlü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)* (İstanbul: Divan Yayınları, 2022)

¹¹ İbnü Abdî'l-Ber, *Câmi’u beyânî'l-ilim*, 1/392

¹² Ebü'l-Âliye Rufey’ b. Mihrân er-Riyâhî el-Basrî (ö. 90/709). Tefsir, hadis ve kıraat âlimi, tâbiî. Bkz. Abdullah Aydemir, “Ebü'l-Âliye”, DİA, 10/292

¹³ Muslim, “Mukaddime”, 1/13

¹⁴ Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713). Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biri. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, DİA, 37/563-564

¹⁵ İbnü Abdî'l-ber, *Câmi’u beyânî'l-ilim*, 1/395

¹⁶ Mustafa Sibâ’î, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 109

¹⁷ Ebü'l-Fazl Celalettin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *Elfiyye fi ilmi'l-hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 3

¹⁸ Mustafa Sibâ’î, *es-Sünne ve mekânâtühâ*, 108

¹⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis. Bkz. Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, DİA, 27/506-513

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). Şâfiî mezhebinin imamı, büyük müctehid. Bkz. Bilal Aybakan, “Şâfiî”, DİA, 38/223-233

²¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875). el-Câmi’u’s-sahîh adlı eseriyle tanınan muhaddis. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Müslim b. Haccâc”, DİA, 32/93-94

²² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892). Kütüb-i Sitte’den el-Câmi’u’s-sahîh’in müellifi, muhaddis. Bkz. M. Yaşar Kandemir, “Tirmizî”, DİA, 41/202-204

(ö. 275/889)²³ Mekke halkına gönderdiği risalesi, hadis usûlüyle alakalı önemli bilgiler içermektedir.

Tarihte ve günümüzde, dünyanın bütün toplumlarında daha güzel ve etkileyici konuşma yapabilmek için şiir dilinin kullanıldığını görmek mümkündür. Ancak bir belâgat mucizesi olan Kur'an'a inanan Müslümanlar, şiir dilini sadece günlük hayatın konuşmalarında değil, siyasetten hukuka, astronomiden tıbbı, ekonomiden eğitime kadar birçok ilimleri manzumelerle (şiirle) yazacak kadar ileri gitmişlerdir. Daha da ötesi, fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimlerin metodolojilerini belirleyen teknik (usûl) kitaplarını, bin beyte varan manzumelerle kaleme almışlardır.

Hadis Usûlü Râmhürmüzî'yle (ö. 360/971)²⁴ müstakil bir ilim olarak başlayıp günümüze kadar devam etti. Lakin hicri 7. asırda, İbn Ferah el-İşbîlî'nin (ö. 699/1300)²⁵ *Garâmî Sahih* (*Sevgim Sahih'tir*) adlı yirmi beyitlik kısa manzumesinin İslam dünyasında büyük ilgi görmesiyle, hadis usûlü çalışmaları farklı bir boyut kazandı. Artık mensur eserlerin yanı sıra manzum eserler de yazılmaya başlandı. İslam aleminin her tarafında, kısa, mutavassıt ve uzun hacimli manzum eserler, hatta bin beyit ve üzeri *Elfiyye*'ler yazılarak hadis usûlü, edebî bir boyuta ulaşmış ve zenginleşti.

Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415), Kemalüddin eş-Şümunnî (ö.821/1419), İbn Zekrî et-Tilimsânî (ö.899/1494), Radiyyüddin el-Gazzî (ö.935/1529) ve İbn Fettûh el-Beykûnî (ö. 1080/1669) gibi âlimlerin manzumeleri; Şihâbüddin el-Hüveyyî (ö.693/1294), Zeynüddin el-İrakî (ö.806/1404), Muhammed b. Abdurrahman el-Berşensî (ö.808/1406) ve Celalüddin es-Süyûtî (ö.911/1506) gibi âlimlerin *Elfiyye*'leri, hadis usûlü'nde yazılan belli başlı manzum eserler arasındadır.²⁶

Cumhuriyet dönemi Türkçe hadis usûlü eserleri arasında, maalesef, ne akademik ne de sıradan bir Türkçe manzum hadis usûlü çalışmasına rastlayamadık. Böyle büyük bir açığı kapatmak gayesiyle, FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî İlimler Ana Bilim Dalı'nda hazırladığımız "*Hadis Usûlü Literatüründe Manzum Eserler ve Türkçe Manzum Hadis Usûlü Çalışması*" adlı doktora tezimiz alanında bir ilktir. Bu makale, mevzubahis doktora tezinin kısa bir özeti mahiyetindedir.

Zengin kafiye yapısı, 7+7=14'lü hece ölçüsü, çekici üslubu ve akademik muhtevasıyla "el-Manzumetü'l-Fehmiyye" adlı 80 beyitlik Türkçe Manzum Hadis Usûlü çalışmamız yine alanında bir "ilk"tir.²⁷ Bu eserimizin, gerek lisans ve lisans üstü seviyede, gerekse İmam Hatip Liselerinde hadis usûlünü daha kolay ve daha çekici bir yöntemle öğrenim ve öğretilmesine katkı sağlamakla kalmayıp ilerde daha güzel ve daha zengin çalışmaların yapılmasına vesile olmasını, Yüce Mevlâ'dan niyaz ederiz.

1. HADİS USULÜ'NDE YAZILAN ELFİYELER

İslam alimleri, muhtevası çok geniş olan Hadis Usûlü ilmini ana hatlarıyla özetlemek, zaman geçtikçe unutilan Hadis Usûlü bilgilerini kısa yoldan tekrar hatırlamak, öğretimi çekici ve

²³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). Kütüb-i Sitte'den biri olan es-Sünen'in müellifi, muhaddis. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Ebu Dâvûd", DİA, X, 119-121

²⁴ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî (ö. 360/971). Hadis Usûlüne dair ilk eseri yazdığı bilinen muhaddis. Bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "Râmhürmüzî", DİA, 34/447-448

²⁵ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ferah b. Ahmed el-Lahmî el-İşbîlî (ö. 699/1300). Hadis hâfızı ve Şâfiî fakih. Bkz. Ebu Bekir Sifil, "İbn Ferah", DİA, 14/490-491

²⁶ Hadis Usûlünde yazılan diğer manzume ve Elfiyye'ler için bkz. Fehmi Çiçek, "*Hadis Usûlü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usûlü Çalışması*", FSMVÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2020

²⁷ Çiçek, Fehmi, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Usûlü Çalışmalarına Farklı Bir Bakış: El-Manzumetü'l-Fehmiyye". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6 / 11 (Haziran 2020): 145-198

kolay hale getirmek gibi maksatlarla Elfiye'ler yazmıştır.²⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hadis Usulü'nde yazılan Elfiye'ler şunlardır:

1.1. Aksa'l-emel ve's-sûl fi ilmi hadîsi'r-rasûl (Elfiyyetün fi'l-hadîs):

Şihabüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Huveyyî (ö. 693/1293),²⁹ İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadis*'ini 1610 beyitle nazma çevirmiştir.³⁰

Huveyyî, 1610 beyitlik bu *Elfiyye*'sinin mukaddimesinde, eserinin metodolojisini, inceliklerini, muhteviyatını, hangi mensur eserin manzumesi olduğunu, ilk 13 beyitte şöyle izah eder:

- 1- الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا * بِأَحْمَدٍ أَعْلَى الْوَرَى مَكَانًا
- 2- وَخَصَّهُ بِأَبْلَغِ التَّفْضِيلِ * صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مِنْ رَسُولِ
- 3- ثُمَّ عَلَى أَصْحَابِهِ الْأَبْرَارِ * مَا هَتَفْتُ وَزَقَاءُ فِي الْأَشْجَارِ
- 4- ثُمَّ عَلَى عِزَّتِهِ وَآلِهِ * وَكُلِّ مَنْ يَخْذُو عَلَى مَنَوَالِهِ
- 5- وَبَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ وَالنَّعَاءِ * عَلَى الرَّسُولِ خَاتَمِ النَّبَاءِ
- 6- فَإِنَّ أَنْوَاعَ عُلُومِ السُّنَنِ * أَجْدَرُ مَا يَعْلَمُهُ الْمَرْءُ عُنِي
- 7- وَخَيْرُ مَا صُنِفَ فِيهَا وَاشْتَهَرَ * كِتَابُ شَيْخِنَا الْإِمَامِ الْمُعْتَبَرِ
- 8- وَهُوَ الَّذِي بَابِنِ الصَّلَاحِ يُعْرِفُ * فَلَيْسَ فِيهَا مِثْلُهُ مُصَنَّفُ
- 9- وَقَدْ نَظَّمْتُ لُبَّهُ مُخْتَصِرًا * لَا مُسْتَهَبَ اللَّفْظِ وَلَا مُقْتَصِرًا
- 10- لَكِنِّي ذَكَرْتُ كُلَّ مَسْأَلَةٍ * وَمَا تَرَكْتُ مِنْهُ غَيْرَ الْأَمْثَلَةِ

²⁸ Ahmet Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-mu'âsıra* (by. Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 1/110; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavi, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/16; Turan, Abdalbaki, "Elfiyye", DİA, 11/27-28

²⁹ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabi, *Mu'cemü's-şuyûhi'l-Kebîr*, thk. Muhammed Habib el-Heyle (Taif: Mektebetü's-Siddik, 1408/1988), 2/144; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin* (Beyrut, Müessesetü Nüveyhid, 1409/1988), 2/481-482; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimaşkî, *Tabakâtü's-şâfiyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Zeynuhum (by. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413/1992), 946-947; Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 2/256; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Raf'u'l-ısr an kudâti Mısır*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 324; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed ez-Zirikli, *el-A'lâm* (by. Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1422/2002), 5/324; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 23-34; Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil bi târihi'l-Kudsî ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid (Amman: Mektebetü Dendis, ts.), 2/121-122

³⁰ Hadis Usulünde ilk manzum eser olarak İbn Ferah el-İşbili'nin 20 beyitlik "Garâmî Sahih" adlı manzumesi meşhur olmuştur. Süyûtî ve Irakî'den önce *Elfiye* yazan Hüveyyî'nin bu manzumesini ilk *Elfiye* olarak kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir.

- 11- وَنِسْبَةِ الْقَوْلِ إِلَى مَنْ قَالَا * وَمَا أَنَّى خِلَالَهُ اسْتِدْلَالًا
- 12- وَاللَّهِ رَبِّي أَسْأَلُ التَّوْفِيقَا * وَجَعَلَهُ الْعِصْمَةَ لِي زَفِيقَ
- 13- لِنُصْرَفِ الْأَعْلَاطِ عَنِّي وَالزَّلَالِ * وَيَسْتَسَبِّبُ الْأَمْرُ لِي وَفَقِ الْأَمَلِ

Huveyyî, bu girişten sonra, 14 ile 59. beyitler arasında, diğer manzumelerden farklı olarak, önce İbnü's-Salâh'ın zikrettiği 65 hadis çeşidini, sadece isimlerini zikrederek nazmeder, sonra 60. beyitten *Elfiyye*'sinin sonuna kadar, bu çeşitleri ve onlarla ilgili olan diğer meseleleri açıklayarak nazmeder.³¹

1.2. *Elfiyyetü't-Tücbî:*

Ebu Osman Sa'd b. Ebu Ca'fer Ahmed b. Liyûn et-Tücbî (ö.750/1349)³²: Süyûtî, *el-Bahrullezi zehar* adlı eserinde "Fâide" başlığı altında şöyle der: "*Tücbî, Hadis Usûlü'nde bir elfiyye yazdı. İbn Mâlik'ten esinlenerek ona "el-Hulâsa" ismini verdi. Bu elfiyyenin sonunda, elfiyyesini yedi yüz yirmi yılında yazdığını nazmetti. Bu elfiyyesinde, İbnü's-Salâh'ın kitabını özetledi.*"³³ Tücbî'nin bu Elfiye'sinin ne matbu ne de mahtut nüshasına ulaşabildik. Süyûtî gibi bir hadis otoritesinin, bu Elfiyye hakkında "latif ziyâdeler getirdi"³⁴ demesi, müteaddid defalar bu Elfiyye'den alıntı yapması, bu Elfiyye'nin alanında önemli bir eser olduğuna işaret eder. Süyûtî, Hasen hadisın tarifinde, Tücbî'nin Elfiye'sinden şöyle alıntı yapar:³⁵

- وَالْحَسَنُ الْوَسْطُ فِي خَالَاتِهِ * إِذْ هُوَ لَمْ يَبْلُغْ إِلَى غَايَاتِهِ
- سَلِمَ فِي الْمَعْنَى وَفِي الْإِسْنَادِ * لِذَاكَ قَدْ كَثُرَ فِي التَّعْدَادِ
- وَهُوَ عِنْدَ التِّرْمِذِيِّ كُلُّ مَا * إِسْنَادُهُ بِكَذِبٍ مَا أَهْمَا
- وَلَا شُدُودٌ فِيهِ وَهُوَ قَدْ نَقَلَ * مِنْ غَيْرِ وَجْهِ وَلِذَاكَ قَدْ قَبِلَ
- وَلَا لَانْفِرَادٍ مَا رَأَى أَنْ يَشْتَبِهَ * فِيهِ وَلَكِنْ بِالْقَرِيبِ نَعْتَهُ
- وَقَالَ فِي تَحْقِيقِهِ الْخَطَائِي * مِنْ بَعْدِ أَنْ بَالَعَ فِي الْإِطْنَابِ
- هُوَ الَّذِي مَخَرَجُهُ قَدْ عُرِفَا * وَاشْتَهَرَتْ رِجَالُهُ دُونَ خَفَا

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Hüveyyî, *Aksa'l-emel ve's-sûl fî ilmi hadîsi'r-rasûl*, thk. Nevaf Abbas Habib el-Münâvir (Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, 1437/2015), 61. Yazar ve Elfiyesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fehmi Çiçek, *Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 20-29

³² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Abdulhayy b. Abdulkarim el-Kettânî, *Fihristü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 1/509-511

³³ Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Bahru'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Ebu Enes Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endenûsî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, ts.), 2/607

³⁴ Süyûtî, *el-Bahrullezi zehar*, 3/987

³⁵ Fehmi Çiçek, *Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması*, (Doktora Tezi) Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020, İstanbul, 29-33

1.3. *et-Tebşıra ve't-tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs:*

Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî (ö.806/1404),³⁶ İbnü's-Salâh'ın Hadis Usûlüne dair yazdığı *Ulûmü'l-hadîs* adlı eserini 1000 kûsûr beyitle nazma çevirmiştir.³⁷ Şemsüddin es-Sehavi, İraki'nin bu Elfiye'sini "Fethu'l-Muğis" adı altında şerh etmiştir.

İrâkî, 1002 beyitten oluşan *Elfiyye*'sine şu mukaddime ile başlar:

- 1- يَقُولُ رَاجِي رَدِّهِ الْمُقْتَدِرُ * عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأَثَرِي
- 2- مِنْ بَعْدِ حَمْدِ اللَّهِ ذِي الْأَلَاءِ * عَلَى امْتِنَانٍ جَلَّ عَنْ إِحْصَاءِ
- 3- ثُمَّ صَلَاةٍ وَسَلَامٍ دَائِمٍ * عَلَى نَبِيِّ الْخَيْرِ ذِي الْمَرَاحِمِ
- 4- فَهَذِهِ الْمَقَاصِدُ الْمُهَيَّمَةُ * تَوْضِيحُ مِنْ عِلْمِ الْحَدِيثِ رَحْمَةً
- 5- نَظَّمْتُهَا تَبَصُّرَةً لِلْمُبْتَدِي * تَذَكُّرَةً لِلْمُنْتَهِي وَالْمُسْنَدِ
- 6- حَقَّصْتُ فِيهَا ابْنَ الصَّلَاحِ أَجْمَعَهُ * وَزِدْتُهَا عِلْمًا تَرَاهُ مَوْضِعَهُ

İrâkî, elfiyesinin metodolojisini belirttiği bu Mukaddime'de, dikkatimizi çeken husûsiyetlerden bazıları şunlardır:

1- İrâkî, elfiyesinin girişinde kendi ismini "Abdurrahim b. Hüseyin el-Eseri" şeklinde zikrederek manzûmenin kendisine aidiyetini ispatlamıştır. Kendisini "Eser"e³⁸ nisbet etmesi, hadis ilimlerine olan hürmetini, sevgisini, bağlılığını ve ta'zimini gösterir. Zaten yazdığı eserlerden ve hayatı boyunca yaptığı çalışmalardan, böyle bir nisbeye müstehak olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

2- Sehâvî, 4. Beyitte geçen "Maksad" kelimesini, insanların önemli bir iş için kendisine yöneldiği "hedef" şeklinde izah eder. O halde bu elfiye, birçok insanın -elde etmek için- kendisine

³⁶ Hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumur bi ebnâi'l-umur*, thk. Hasen Habeşî (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1389/1969), 2/275; Süyûtî, *Tabakatü'l-huffâz* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982), 543-544; İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâût (Dimaşk, Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 9/87-90; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 4/171-178; İbn Fehd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Fehd, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâti'l-huffâz* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989), 143; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/354-356; Abdulhayy el-Kettânî, *Fihriüsü'l-fehâris*, 2/880-882; Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî, *Zeylû't-takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-esânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/106-109; Ebu Mehâsin Yusuf b. Tağrî Berdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kütüb), ts.), 7/245-250; Yaşar Kandemir, "İrâkî, Zeynüddin", DİA, 19/118-121.

³⁷ Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübî ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1359/1941), 1/156; Sehâvî, *Fethu'l-muğis* 1/18; Kandemir, "İrâkî, Zeynüddin", DİA, 19/118-121.

³⁸ "Eser" Arap dilinde "bakıyye" yani herhangi bir şeyden geriye kalan iz anlamındadır. Hadis usulü terminolojisinde, "Şerhu me'âni'l-âsâr" sözünde olduğu gibi, ister Merfu, ister Mevkuf olsun, Hadis anlamında kullanılmaktadır. Bazı fukahâ ve Horasan âlimleri, Eser kelimesini Mevkuf hadislere, Hadis kelimesini de Merfu hadislere tahsis etmiştir. Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-muğis bi şerhi elfiyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mektebetü's-sünne, Mısır, 1424/2003, I, 18

yönelmesi gereken önemli hedefler içeren bir manzumudur. Zira, bu manzume, Râvi (Senet) ve Mervi (Metin)'in hallerini tanıtan kaideler bütünü olan "Hadis İlmi"nin resmini açıklar. Sehâvi'ye göre, Irâkî bu beyitte "Resim" kelimesini kullanmakla ince bir manaya işaret etmiştir. Zira, "Resim" kelimesi Arapça'da, temeller üzerine inşâ edilen "eser" anlamında kullanılmaktadır. O halde bu ibare, Hadis Usulü ilimlerinden birçok şeyin yok olup gittiğine işaret eder. Aslında bu ilmin kadim uzmanları nezdinde çok daha fazla bilgiler mevcut idi. Şimdi onların sadece izleri kaldı.³⁹

3- Irâkî, 5. Beyitte, elfiyesinin kimler için yazıldığını, bir nev'i hedef kitlesinin kimler olduğunu beyan eder. Âdetâ elfiyesini bir beyitle tanıtır ve özetler. Zira, bu elfiye, hadis ilimlerine yeni başlayan talebelere (Mübtedi), hadis ilimlerinin önemli kaidelerini göstermek ve öğretmek (**Tebşıra**); hadis ilimlerini daha önce öğrenip bitiren kimselere (Müntehi) ve rivayet ilmi ile sürekli uğraşanlara (Müsnid), daha önce öğrenilen önemli bilgileri hatırlatmak (**Tezkira**); maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu nedenle, bu elfiye "et-Tebşıra ve't-tezkira fî 'ulûmü'l-hadîs" ismi verilmiştir⁴⁰. "Ancak Iraki, elfiyesinin hiçbir yerinde, açıkça elfiyesini bu isimle isimlendirdiğini beyan etmemiştir. Dolayısıyla elfiye böyle bir isim vermek, doğru değildir. Müellifin bizzat kendisinin vermediği bir ismi, ona nisbet etmek "bilimsel bir yaklaşım" ile tarif edilemez" şeklinde gelebilecek bir itirazı şu cevabı veririz: Iraki, talebesi İbn Hacer el-Askalâni'nin bu elfiye kendisine okuduğunu şu cümlelerle ifade eder: "Benim manzum eserim olan "Et-Tebşıra ve't-tezkira" isimli elfiye bana okumuştur"⁴¹

4- Altıncı beyitten anladığımıza göre, Irâkî'nin bu elfiyesi, İbn Salah'ın "Ulûmü'l-Hadis" adlı eseri üzerine yazılan bir manzumudur. Iraki, bu elfiyede, İbn Salah'ın eserini, muhtasar hale getirmiştir. Her ne kadar İbn Salah'ın verdiği bazı misalleri ve detayları elfiyede zikretmese de, İbn Salah'ın hedeflediği bütün maksatlara değinmiştir. Hatta, onun zikretmediği bazı konuları da ilave etmiştir. Bu fazlalıkları "Yerlerinde görürsün" diye kapalı olarak belirtmiştir. Ancak elfiye incelediğimizde, Iraki'nin bu ziyadeleri, ya "Kültü" diye başlayarak, ya İbn Salah'ın herhangi bir görüşüne muhalefet ederek, ya İbn Salah'ı tenkit ederek, ya da İbn Salah'tan daha sonraki zamanlarda yaşayan bir âlimden alıntı yaparak zikrettiğini söyleyebiliriz.⁴²

5- Irâkî, bu elfiyesinde, "Kâle" gibi, herhangi bir fiili zikredip fâilini belirtmediği yerlerde, veya genel olarak "Şeyh" kelimesini kullanıp da bu kelimeyle kimi kastettiğini açıkça zikretmediği durumlarda, maksadının kesinlikle "İbn Salah" olduğunu; aynı şekilde fâilini zikretmeden "İltezemâ" gibi tesniye sıygasında bir fiil kullandığı zaman, bundan da maksadının "Buhari ve Müslim" olduğunu beyan etmiştir.

Iraki'nin Elfiye'sini şerh eden diğer alimlerden bazıları şunlardır: 1- İbn Cemâ'a ismiyle meşhur olan İsmail b. İbrahim b. Abdullah b. Cemâ'a el-Kinânî'nin (ö. 861/1457) şerhi. Bu şerh hakkında Hacı Halife Keşfü'z-zunûn'da "iyi bir şerh" der.⁴³ 2- Kutbuddin Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkî (ö.894/1489). Hacı Halife bu şerhin ismini *Su'ûdü'l-merâkî şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî* olarak belirler.⁴⁴ 3- Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Süyûtî (ö. 911/1506), *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî*. 4- Zekeriya b. Muhammet b. Ahmet el-Ensari (ö.926/1520), *Fethu'l-Bâkî bi şerhi Elfiyye ti'l-İrâkî* 5- Muhammed b. Ali b. Tolun el-Hanefi ed-Dimaşkî

³⁹ Sehâvi, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 1/22

⁴⁰ Sehâvi, *Fethu'l-muğîs*, 1/23

⁴¹ Sehâvi, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercümeti şeyhi'l-islâm İbni Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abulmecit (Beyrut: Dâru ibn hazm, 1419/1999), 1/271

⁴² Sehâvi, *Fethu'l-muğîs*, 1/24

⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/156

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/156; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *Nazmu'l-ıkyân fî a'yânî'l-a'yân*, thk. Philipp Hattî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.), 162

(ö.903/1498), *Şerh 'alâ Elfiyyeti'z-Zeyn el-İrâkî*⁴⁵. 6- Zeynüddin Muhammed Abdurraûf b. Tâcü'l-arifin b. Ali b. Zeynülabidin el-Münâvî (ö.1031/1622)⁴⁶, *el-Fütühâtü's-sübhanîyye (fi şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî)*

1.4. *el-Mevridü'l-asfâ fi 'ulûmi hadîsi'l-Mustafa:*

Muhammed b. Abdurrahman el-Berşensî'nin (ö.808/1405)⁴⁷ kaleme aldığı bu Elfiye şöyle başlar:

بِاسْمِ	الْإِلَهِ	الرَّاحِمِ	الرَّحْمَنِ	*	أَبْتَدِئُ	الْقَوْلَ	بِلَا	تَوَانِي
الْحَمْدُ	لِلَّهِ	الَّذِي	وَفَّقَنِي	*	إِلَى	اِسْتِغَالِي	بُرْهَةً	بِالسُّنَنِ
سُنَنِ	خَيْرِ	الْأَنْبِيَا	مُحَمَّدٍ	*	أَشْرَفِ	خَلْقِي	فِي	الْوَرَى
فَإِنَّهُ	الْمَعْصُومُ	فِي	الْأَفْعَالِ	*	وَالنُّطْقِ	عَنْ	هَوَاهُ	فِي
صَلَّى	عَلَيْهِ	رُبُّنَا	وَسَلَّمَا	*	وَالِهِ	مَعَ	الصَّحَابِ	الْأَنْجَمَا
وَبَعْدُ	إِنِّي	ذَاكَرُ	مَا	*	اصْطَلَحَا	عَلَيْهِ	أَصْحَابُ	الْحَدِيثِ
وَابْنُ	الصَّالِحِ	عُمْدَتِي	وَالْتَوَوِي	*	فِي	ذَاكَ	فَأَقْبَلْ	عَنْهُمَا
بِالْمُورِدِ	الْأَصْفَى	وَسَمْتُ	ذَا	*	الَّذِي	نَظَّمْتُهُ	فَرْدُهُ	كَيْمَا
								تَهْتَدِي

İbn Hacer *el-Mu'cemü'l-müesses*,⁴⁸ *Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi'*, İbnü'l-İmâd *Şezerâtü'z-zeheb*'te,⁴⁹ Berşensî'nin bu manzûmeyi (Elfiyye'yi) şerh ettiğini dile getirmektedirler. Ancak araştırmamız esnasında, bu şerhin ne matbû ne de mahtût nüshasına rastlayabildik. Böyle bir eseri bulup ortaya çıkaran araştırmacılar, hiç şüphesiz, ilim dünyasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

⁴⁵ Ziriklî, *el- A'lâm*, 6/204

⁴⁶ Ziriklî, *el- A'lâm*, 6/204

⁴⁷ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumur*, 2/346; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecme'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk Dr. Yusuf Abdurrahman El-Mera'shî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1992), 3/318; *Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/291; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/117; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcimi'l- a'yâni'l-müfide*, thk. Dr. Mahmud Celîlî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 3/109

⁴⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müesses*, 3/318

⁴⁹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/117

1.5. Nazmu'd-dürer fi ilmi'l-eser:

Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî (ö. 911/1505).⁵⁰ “*Elfiyyetü's-Süyûtî fi mustalahi'l-hadîs*” ismiyle de bilinen bu eserde Süyûtî, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'ini yaklaşık bin beyitle manzûm hale getirmiştir.⁵¹

Süyûtî, İslâm dünyasında büyük şöhret bulan ve hakkında birçok şerh ve hâşiye yazılan *Elfiyye*'sine şu mukaddime ile başlar:

1 -	لله حمدى واليه استند	*	وما ينوب فعليه اعتمد
2 -	ثم على نبيه محمد	*	خير صلاة وسلام سرمد
3 -	وهذه ألفية تحكى الدرر	*	منظومة صمنها علم الأثر
4 -	فائقة ألفية العراقي	*	في الجمع والإيجاز واتساق
5 -	والله يجري سابع الإحسان	*	لي وله ولدوي الإيمان

Süyuti'nin bu Elfiye'si üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır:

- 1- *el-Bahrullezî zehar fi şerhi Elfiyyeti'l-eser*: Süyûtî'nin bizzat kendisinin yaptığı şerhtir.⁵²
- 2- *Şerhu Halebi, Ömer b. Abdulvehhâb el-Halebî (ö.1024/1616)*⁵³: Kettânî'nin *Fihrisü'l-fehâris*'te bahsettiği bu şerhin matbû veya mahtût nüshasına ulaşamadık.⁵⁴
- 3- *Şerhu Kalkaşendi, Ebî Abdurrahman Muhammed b. Abdullah el-Kalkaşendi (ö.1035/1625)*. Kettânî, “İmam, mu'mir, muhaddis, müsniid, mukri", hâtimetü 'ulemâi asrihi" sözleriyle tanıttığı Kalkaşendi'nin, Süyûtî'nin Hadis Usûlü'ndeki *Elfiyye*'sini şerh ettiğini söyler.⁵⁵

⁵⁰ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tâhir Süleyman Hamûde, *Celâlüddin es-Süyûtî 'asruhu ve hayâtühü* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1989), 15; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Fânid fi halâvati'l-esânîd*, thk. Remzi Sa'deddin Dimaşkıyye (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1998), 11; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Esrârü tertibi'l-Kur'an* (by. Dâru'l-Fazile, ts.), 36; Abdulfettâh b. Seyyid Acemî el-Misrî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi kelâmi'l-Bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.), 2/853; Muhammed Ali Hasan, *el-Menâr fi 'ulûmi'l-kur'an* (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1421/1999), 282; Ebu İshâk el-Huveynî, *Neslü'n-nibâl fi terâcümi'r-ricâl*, thk. Ebu Amr Ahmed b. Atıyye (Mısır: Dâru ibn Abbas, 1433/2001), 4/451; Ebu Erkam Muhammed b. Rızk b. Abdunnâsir el-Misrî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Suudi Arabistan: Dâru ibnü'l-Cevzî, Doktora Tezi, 1426/2004), 1/406; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 1/264; Ebu't-Tib Muhammed Sıddık Han el-Kınnevcî, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâsiri't-turâzi'l-âhar ve'l-evvel* (Katar: Vezâratü'l-evkâf, 1428/2006), 342; Süyûtî, *el-Bahru'l-lezi zehar*, 1/53; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/301; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/74; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâut (İstanbul, İRCİCA, 1431/2010), 2/248; Özkan, “Süyûtî”, DİA, 38/202-204

⁵¹ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *Elfiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by. Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 146; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1963

⁵² Muhakkik'in mukaddimesi. Bkz. Süyûtî, *el-Bahrullezî zehar*, 1/170

⁵³ Yaşadığı dönemde hadis ilimlerinin en büyük âlimi olarak bilinen Halebî, Kadı İyaz'ın *Şifa*'sını on iki sene çalışarak “*Fethu'l-Gaffâr bimâ ekremellahü bihi nebiyyehu'l-muhtar*” ismiyle dört büyük cilt halinde şerh etmiştir. Bkz. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/792

⁵⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/792

⁵⁵ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1127

- 4- *Şerhu Elfıyyeti'l-mustalah: Muhammed b. Abdurrasul b. Abdusseyyit el-Hüseyni el-Berzencî* (ö. 1103/1691).⁵⁶
- 5- *et-Turar 'alâ Elfıyyeti's-Süyûtî: Salih b. Muhammet b. Nuh b. Abdullah el-Füllânî* (ö. 1218/1803): Muhammet b. Cafer el-Kettânî,⁵⁷ *er-Risâletü'l-Müstatrafe*'de böyle bir şerhi zikreder.⁵⁸
- 6- *Menhecü zevi'n-nazar fî şerhi manzûmeti ilmi'l-eser: Muhammet Mahfuz b. Abdullah b. Abdulmennan et-Termesî* (ö. 1329/1911).⁵⁹ Abdülhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris* 'te bu eseri ismiyle birlikte zikretmiştir.⁶⁰
- 7- *İs'âfü zevi'l-vetar bi şerhi nazmi'dürer fî ilmi'l-eser: Muhammet b. Şeyh Ali b. Adem b. Musa el-Etyûbî el-Vellevi*.⁶¹

1.6. Elfıyyetü's-sened:

Muhammed Murtaza b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî'nin (ö.1205/1790) ⁶² yaklaşık 1500 beyitten oluşan bu *Elfıyye*'si,⁶³ hadis usûlü alanında yazılan diğer elfiyelerden biraz farklıdır. Diğer elfiyeler, hadis terimleri ve hadis usûlünün yan dalları ile alakalı konuları ihtiva ederken, Zebîdî'nin bu *Elfıyye*'si, önce hadis çeşitleri, sened, metin, isnad, hadis usûlünün kısımları, talebinin âdâbı, makbul ve makbul olmayan raviler gibi konuları nazmettikten sonra, Zebîdî'nin icâzet aldığı hocaların isimlerinin ve sıfatlarının nazmına geçer. *Elfıyye*'nin muhtevası çoğunlukla ravi, rical ve senet merkezli olduğu için *Elfıyyetü'l-isnâd* ismiyle tanınmıştır. Başlangıcı şöyledir:

- 1- يَقُولُ رَاجِي عَفْوَ رَبِّ وَالرَّصَى * مُحَمَّدٌ هُوَ الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى
- 2- الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُنْفِيزِ الْهَادِي * إِلَى طَرِيقِ الْوَصْلِ بِالْإِسْنَادِ
- 3- بِحِفْظِهِ الْقُرْدِ عَنِ الْأَعْصَالِ * وَرَفْعِهِ الصَّحِيحِ لِلْإِكْمَالِ
- 4- إِلَيْهِ فِي كُلِّ أُمُورٍ أَسْتَنْدُ * وَمَا يَنْوُبُ فَعَلَيْهِ أَعْتَمِدُ

⁵⁶ Muhammed Halil Muradi, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sâni aşar* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Daru İbn Hazm, 1408/1988), 4/65

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî (1857-1927). Bkz. Ahmed Özel, "Kettânî, Muhammed b. Cafer", DİA, 25/337-338

⁵⁸ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrafe*, thk. Muhammed Muntazır b. Muhammed Zemzemî (by. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000), 1/5

⁵⁹ İsmail Hakkı Göksoy, "Mahfuz b. Abdullah et-Termesî", DİA, 27/335-336

⁶⁰ Kettânî, Abdülhayy, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/504

⁶¹ Etyûbî Muhammed b. Şeyh Ali b. Adem Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi nazmi'd-dürer*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1436/2014), 11

⁶² Baytar, Abdurrezzak b. Hasan b. İbrahim, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlişi aşar* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1413/1993), 1492; Muhammed Sıddık Han b. Hasen b. Ali el-Kınnevcî, *Ebcedü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 575-579; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Elfıyyetü'l-isnâd*, thk. Muhammed b. Azûz (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 13; İsmail Durmuş, "Zebîdî", DİA, 44/168-171; Kettânî, Abdülhayy, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/526-543; Abdurrahman b. Hasan el-Cebertî, *Târihu acâibi'l-âsar fî't-terâcimi ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2/104; Durmuş, İsmail, "Zebîdî", DİA, 44/168-171.

⁶³ Kettânî, Abdülhayy, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/199

1.7. Nazmu mustalahi'l-hadis:

Fas hükümdarı olan Ebu Mevâhib Abdülhafız b. Hasan el-Alevî'nin⁶⁴ bu eseri – manzume ismi verse de- aslında 2000 beyte varan hacimli bir *Elfiyye*'dir. 1321/1903 yılında Fas el-Matbaatü'l-mevleviyye'de basılan bu eserin mukaddimesinde müellif, Irâkî'nin Elfiyye'sini ve onun şerhini esas aldığını söyler. Kendisini bu manzumeyi te'lif etmeye götüren sebebi, Irâkî'nin Elfiyye'sinin lafızlarında bulunan bazı kapalı ibareler şeklinde açıklar.

قال	عبيد	قد	أضيف	للحفيظ	*	وأسأل	الله	النجا	مما	يغيظ
حمداً لمن	شرف	أصحاب	الحديث	*	في كل	عصر	من	قديم	وحدیث	
أحمده	جل	على	كل	النعم	*	أطلبه	وقاية	من	النقم	
أسأله	عافية	على	الدوام	*	حتى	أنال	كل	خير	بالتمام	
ثم	السلامان	على	خير	الأنام	*	محمد	و	اله	الغمر	الكرام
وبعد	فالقصد	بهذا	المنتظم	*	مصطلح	الحديث	في	بحر	أتم ⁶⁵	
معتمداً	ألفية	العراقي	*	وشرحها	لعالم	الافاق				
أحوجني	لنظم	ذاك	أما	*	في	لفظها	غموضة	فنبها		
وأسأل	النفع	بها	كأصلها	*	بجاه	من	قال	لنا	أنا	لها

2- HADİS USULÜNDE BİN BEYTE VARMAYAN MANZUMELER

2.1. İbn Salah'ın Mukaddimesi Üzerine Yapılan Manzumeler

2.1.1. Şenkîti (ö.1233/1817) ve *Tal'atu'l-Envâr* İsimli Manzûmesi

DİA'da bir maddesi olmayan müellifin tam ismi Ebu Muhammet Seyyidî Abdullah b. Hacı İbrahim b. İmam Ahmed el-Alevî eş-Şenkîti'dir.⁶⁶ Maliki fakihlerinden olan müellif, fıkıh usulüne dair Tâcuddin es-Sübkî'nin *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserini bin beyitle manzuma çevirmiş ve ismine *Merâkî's-sü'ûd li mübteğî'r-rukıyyi ve's-su'ûd* ismini vermiştir.⁶⁷

⁶⁴ Yazarı yok, "Abdülhafız El-Alevî", DİA, 1/206-207; *Fihrisü'l-hizâneti't-teymûriyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Mustalahü'l-hadis, 1947), 2/33. Ayrıca Müellifin hayatı ve eserleri hakkında bkz. İdris b. el-Mâhî el-Kaytûdî, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-mağribiyye* (Sela: 1408/1988), 220

⁶⁵ Ebu Mevâhib Abdülhafız b. Hasen el-Alevî, *Nazmu mustalahi'l-hadis* (Fas: el-Matba'atü'l-Mevleviyye, 1321/1903), 2

⁶⁶ Ahmed b. el-Emin eş-Şenkîti, *el-Vasît fî terâcimi üdebâi's-Şenkît* (Mısır: eş-Şeriketü'd-Devliyye li't-Tibâ'ah, 1422/2002), 37

⁶⁷ Ziriklî, *A'lâm*, 1/65

Şenkîti, hadis usulünde Iraki'nin elfiyesini yaklaşık 300 beyitte ihtisar etmiş ve “*Tal’atü’l-envâr fî ilmi âsâri’n-nebiyyi’l-muhtâr*” ismini vermiştir. Manzumenin başlangıcı şöyledir:

الحمد لله هو المعينُ إياه نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ
أَحْمَدُهُ لَمَّا لَدَيَّ نِعْمُهُ رَبَّتْ وَبَانَ فَضْلُهُ وَحِكْمُهُ

Şenkîti, manzûmesini niçin yazdığını ve Irâkî’nin *Elfiyye*’si ile arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

نُظِمَ فِيهِ رَجُزُ الْعِرَاقِي مُشَبَّدُ الْبِنَاءِ وَالْمَرَاقِي
لَكِنَّهُ تَقَاصَرَتْ عَنْهُ الْهِمَمُ وَالْعَجْزُ غَيْرُ حَاشِمٍ بِهِ أَلَمُ
فَأَسْأَلُ الْإِلَهَ نَظْمَ مُخْتَصَرٍ يُنَاسِبُ الْمَقَامَ خَالٍ مِنْ كَدَرٍ
مِنْ وَرِطَةِ الْجَهْلِ بِهِ التَّقْصِي وَفِي الْمُهَيَّمَاتِ لَهُ التَّقْصِي
يُسَمَّى بِذَا طَلَعَةُ الْأَنْوَارِ فِي عِلْمِ آثَارِ النَّبِيِّ الْمُخْتَارِ

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Şenkîti, Irâkî’nin *Elfiyye*’sini “sağlam bir bina”ya benzetmiştir. Kendi yazdığı manzûmesini, Irâkî’nin *Elfiyye*’sinde herhangi bir hata gördüğünden değil, yaşadığı dönemdeki insanların “Elfiyye” gibi bin beyitlik uzun eserleri ezberlemekten acze düştüklerini gördüğü için muhtasar bir manzûme yazmış ve bu manzûmesine “*Tal’atü’l-envâr fî ilmi âsâri’n-nebiyyi’l-muhtâr*” ismini vermiştir.⁶⁸

Şenkîti, daha sonra, sahih, hasen ve zayıf hadisi nazmeder. Merfu’, Muttasıl, Mu’dal, Munkatı’, Müdelles, Müselsel vs, gibi Hadis Usûlü terimlerini ince bir ustalıkla manzûmesinde yazıp “*Hedyü’l-Ebrâr*” şerhinde açıklar. Cerh ve Ta’dil mertebeleri, hadislerin yazılması ve zaptı, lafız ve manayla rivayet, ihtilafu’r-ruvât, talebe ve hocada bulunması gereken ahlak ve edepler vs, gibi konuları nazmettikten sonra yaklaşık 308 beyiten oluşan manzûmesini şu beyitlerle bitirir:

هَذَا أَنْتَهَى نِظَامُهُ بِحَمْدِ مَنْ سَأَلْتُهُ الْمَنْ بِالْإِتِمَامِ فَمَنْ
مُصَلِّياً عَلَى نَبِيِّ الْمَلْحَمَةِ وَمُنْقِذِ الْعَرَقَى نَبِيِّ الْمَرْحَمَةِ

İşte burada bitti, Allah’a hamd ile, bu manzum,

İstedim, lütfuyla tamamlamak... Verdi bana. Kırmadı arzum

Salat ve selam olsun, melhamet (cihad) peygamberine

Boğulanı kurtaran, merhamet peygamberine...

2.1.2. *Tal’atu’l-Envâr*” Manzûmesinin Şerhleri

- 1- *1.Hedyü’l-ebrâr ‘alâ tal’ati’l-envâr*: Bizzat müellif tarafından yapılan şerh olması yönüyle ehemmiyet kazanan bu eser, 1911 yılında Fas’ta taş baskısıyla, 2007

⁶⁸ Şenkîti, *Tal’atu’l-envâr*, 19

yılında Riyad'ta Dâru Taybe tarafından, 2009 yılında Beyrut'ta Dâru İbn Hazm tarafından basılmıştır.

2. *Raf'u'l-estâr an mehayyâ muhadderâti tal'ati'l-envâr*: Şeyh Hasen b. Muhammed el-Meşşât (ö.1399/1978) tarafından yapılan bu şerh, Mekke'de basılmıştır.

2.2. İbn Hacer'in *Nuhbe'si* Üzerine Yazılan Manzumeler

Birçok âlim, gerek akademik yapısı, gerekse İbn Hacer'in şöhretinden dolayı *Nuhbetü'l-fiker*'i manzûmeye çevirme gayreti içinde olmuştur. Bunlardan bazıları, kronolojik sıraya göre, şunlardır:

1- Muhammed b. Hüseyin Eş-Şümunnî (ö. 821/1418): *Nuhbetü'l-fiker*'i ilk defa nazma çeviren Şümunnî, bu manzûmesine *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker* ismini vermiştir. Daha sonra oğlu Ahmet b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümunnî (ö. 872/1467)⁶⁹ de babasının bu çalışmasını *el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe* ismiyle şerh etmiştir.⁷⁰ Başlangıcı şöyledir:

1-	الحمد	الله	العليم	القادر	*	مرسل	سيد	الأنام	الحاشر
2-	يبشر	المطيع	بالثواب	*	ويُنذر	العاصي	بالعقاب		
3-	صلّى	وسلم	عليه	الله	*	ما	نطقت	بذكره	الأفواه

*Hamd Allah'ındır, sınırsız bilgisi ve kudretli,
Gönderdi beşere efendi, hâşir ve hikmetli.*

*İtaat edeni müjdeler, büyük bir sevapla
İsyan edeni korkutur, çok şiddetli azapla.*

*Allah etti, O'nun üzerine, salat ve selâm
Zikriyle doldukça diller, çıkar bu nurlu kelâm*

2- Ebu Hasen Muhammed b. Ebu Bekir b. Ali b. Hasen b. Mutahhar b. İsa es-Süyûtî (ö. 856/1452) ve *Nazmu Nuhbeti'l-fiker* adlı manzumesi.⁷¹

3- Ahmed b. İbrahim b. Nasrullah el-Askalânî (ö. 879/1474): *Nüzhetü'n-nazar fî nazmi Nuhbeti'l-fiker*.⁷²

⁶⁹ Ahmet Özel, “Şümunnî”, DİA, 34/261-262

⁷⁰ Yaşar Kandemir, “Mukaddimetü'bni's-salah”, DİA, 31/121-124

⁷¹ İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin* (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1370/1951), 2/199; Süyûtî, *Nazmu'l-ıkyân fî a'yani'l-a'yân*, 140-141

⁷² Şâkir Mahmud Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî musannefâtühü ve dirâse fî menhecihi fî kitabihî el-İsâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997), 1/182

4- Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Tûhî Şihabüddin el-Mısırî, İbn Receb eş-Şâfi'î (ö. 893/1487): Nevevî'nin *Minhâcû't-tâlibîn*, İmâmü'l-harameyn'in *el-Varakât* gibi eserleri nazma çeviren İbn Receb, hadis usulünde İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-fiker*'ini nazmetmiş ve ismine *Nazmu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* adını vermiştir.⁷³

5- "İbn Muzaffer" ismiyle tanınan Abdulkadir b. Muhammed b. Ahmet b. Ali el-Hüseynî eş-Şâfi'î (d. 833/1429 - ö. ?). Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*'de onun *Nuhbetü'l-fiker*'i nazma çevirdiğini zikretmiş, 892/1486 yılında hacca gittiğini söylemiş, ancak ölüm tarihini bildirmemiştir.⁷⁴

6- "İbnü's-Sayrafi" lakabıyla tanınan Şihabüddin Ahmed b. Sadaka b. Ahmet b. Hasen el-Mısri (ö. 905/1499): İbn Hacer'in talebesi olan müellif, *Nuhbetü'l-fiker*'i *Unvânü me'âni Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* ismiyle nazma çevirmiştir.⁷⁵

7- "İbn Ebu Şerîf" lakabıyla tanınan İbrahim b. Muhammed b. Ebu Bekr b. Ali b. Mesut b. Rıdvan el-Makdisi (ö. 923/1517): Sehâvî, onun hakkında "*Hocamızın Nuhbetü'l-fikeri*"ini 100 küsur beyitle nazma çevirdi" demiştir.⁷⁶

8- Ebu Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmet Radıyüddin el-Gazzi (ö. 935/1528):⁷⁷ Yüz elli beş beyitten oluşan *Silkü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser* adlı manzûmesinin beşinci ve altıncı beyitlerinde şöyle der:

5- وَخُبَّةٌ أَوْى الْفِكْرَ مُخْتَصِرٌ * فِيهِ لِشَيْخِ الْمُسْلِمِينَ آئِنٌ حَجَرٌ

6- نَظْمُهُ لِرَاغِبٍ فِي الْخَبَرِ * وَقَدْ وَصَّيْتُهُ بِسِلْكِ الدَّرَجِ

9- "Sibtü'n-nâsir" lakabıyla tanınan Ebu'-Sa'd Zeyneddin Mansûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed et-Tabelâvî (ö. 1014/1605): "Elhamdü lillahi 'alâ ilmi's-sünen" beyti ile başlayan *Nazmü Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser li'bni Hacer* isimli manzûmesi vardır.⁷⁸ Ancak Brokellman, bu manzûmeyi İbnü's-Salâh üzerine yapılan manzûmeler içerisinde zikretmektedir.⁷⁹

10- Allâme Abdurraûf b. el-Münâvî el-Haddâdi eş-Şâfi'î (ö.1031/1621): *el-Yevâkîf ve 'd-dürer fi şerhi Nuhbeti'bni hacer* adlı manzûmesi. İlk beyiti şöyle başlar:⁸⁰

باسمہ تقدس أستفتح وبه أستعين وأستنجح

⁷³ Selim Paşa, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: Matba'atü'l-Behiyye, 1951), 1/135-136; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, II, 121; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1936

⁷⁴ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 4/285-286

⁷⁵ Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/45-46; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1936

⁷⁶ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 1/134-135

⁷⁷ *el-Fihristü's-şâmil li't-türâsi'l-arabiyyi'l-islâmiyyi'l-mahtût*, el- Hadisü'n-Nebevî (Amman: Müessesetü Âli Beyt, 1406/1986), 1/895

⁷⁸ İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/475-476; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1936

⁷⁹ Brocellman, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, thk. Abdülhalim Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 6/210

⁸⁰ *Hiznetü't-teymûriyye*, mahtut no: 1098, 2/103

11- Ebu Bekr b. Ebu Kasım b. Ahmet b. Muhammet el-Ehdel (ö. 1035/1625): Muhibbi, *Hulâsatü 'l-eser*'de, müellifin, *Nuhbetü 'l-fiker*'i manzuma çevirdiğini söyler.⁸¹

12- Muhammet el-Arbî b. Yusuf b. Muhammet el-Fâsî (ö. 1052/1642): *Ikdü 'd-dürer fi nazmi nuhbeti 'l-fiker*: Müellif bu eserinde, İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usulüne dair yazdığı meşhur *Nuhbe*'sini, 422 beyitle manzûm hale getirmiştir.⁸²

13- Muhammet b. Ahmet b. Cârullah el-Yemeni (ö. 1181/1767): Kehhâle, *Mu'cemü 'l-müellifin*'de onun *Nazmu Nuhbeti 'l-fiker fi ilmi 'l-eser* adlı manzûmesinden bahseder.⁸³

14- Muhammed b. İsmail b. Salah Es-San'ânî (ö. 1182/1768) : *Kasabu's-sükker nazmu Nuhbetü 'l-fiker fi mustalahi ehli 'l-eser*. 203 beyitlik manzûmenin mukaddimesinde müellif şöyle der:

وَبَعْدُ فَالْحُجَّةُ فِي عِلْمِ الْأَنْزِ * مُخْتَصِرٌ يَا حَبْدًا مِنْ مُخْتَصِرِ
أَلْفَهَا الْحَافِظُ فِي حَالِ السَّفَرِ * وَهُوَ الشَّهَابُ بْنُ عَلِيٍّ بْنُ حَجَرٍ
طَالَعْتُهَا يَوْمًا مِنْ الْأَيَّامِ * فَاشْتَقْتُ أَنْ أُودِعَهَا نِظَامِي
فَتَمَّ مِنْ بَكْرَةٍ ذَاكَ الْيَوْمِ * إِلَى الْمَسَاءِ عِنْدَ وَفُودِ النُّومِ⁸⁴

15- Abdullah b. Ömer b. Halil el-Yemeni (ö. 1196/1768): Hediyyetü'l-ârifin'in yazarı ondan “*Âbid, Zâhid, Matematik ve Hendese âlimi*” diye bahseder. Hadis usulü'nde İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü 'l-fiker*'ini manzûmeye çevirdiğini söyler.⁸⁵

16- Osman b. Senet el-Vâili en-Necdi en-Nakşibendi, İbnü Sened (ö. 1242/1826) ve *Behcetü 'n-nazar fi nazmi Nuhbeti 'l-fiker* adlı eseri.⁸⁶

17- Şeyh Ma'rûf en-Nûdhî (ö. 1254/1838) ve *Ikdü 'd-dürer nazmu Nuhbetü 'l-fiker* adlı manzûmesi.⁸⁷

2.3. İbn Dakîkî'l-îd'in *İktirâh*'ı Üzerine Yapılan Manzum Eserler

2.3.1. Zeynüddin el-İrâkî (ö 806/1403) ve Manzûmesi: “*Nazmu 'l-İktirâh*”

İrâkî, bu eserinde, Mısır diyarının meşhur kadısı İbn Dakîkî'l-îd'in (ö. 702/1302) Hadis Usûlü'nde yazdığı *el-İktirâh fi beyâni 'l-istilâh* adlı eserini 427 beyitle manzum hale getirmiştir.

1- يَقُولُ بَعْدَ حَمْدِهِ لِإِيَّاهُ * مُصَلِّيًا عَلَى النَّبِيِّ وَصَحْبِهِ

⁸¹ Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbüddin, *Hulâsatü 'l-eser fi a 'yâni 'l-karni 'l-hâdiye aşar* (by. Dâru Sâdir, ts.), 1/64-65

⁸² Zirikli, *el-A 'lâm*, VI, 264

⁸³ Kehhâle, Ömer b. Rıza, *Mu'cemü 'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 8/845

⁸⁴ San'ânî, Muhammed b. İsmail, *İsbâlu 'l-matar 'alâ Kasabi's-sükker*, thk. Abdulhamit b. Salih (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1426/2006), 165

⁸⁵ Selim Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifin*, 1/485

⁸⁶ Selim Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifin*, 1/661

⁸⁷ *Fihrisü 'l-hizâneti 't-teymûriyye*, 2/23; Ali Benli, “Nudehi”, DİA, Ek-2, 364-365

- 2- عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ الْحُسَيْنِ الْأُمْلُ * نَظْمُ كِتَابِ الْإِفْتَرَاخِ يَسْهَلُ
- 3- فَإِنْ يَجِي صَمِيرٌ أَوْ فِعْلٌ وَلَمْ * يُدَكِّرْ لَهُ إِسْمٌ نَحْوُ عَنْهُ وَجَزَمَ
- 4- أَوْ أَطْلُقُ الشَّيْخَ فَمَا مَقْصُودِي * فِي الْكُلِّ إِلَّا ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ
- 5- وَرَبَّمَا قَدَّمْتُ لِمُنَاسَبِهِ * وَرَبَّمَا زِدْتُ لِأَمْرِ نَاسَبِهِ

2.4. Hadis Usulünde Müstakil Olarak Yazılan Manzumeler

2.4.1. İbn Farah el-İşbîlî'nin “*Garâmî Sahih*” Adlı Manzumesi

Şihabuddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ferah b. Ahmed el-Endelüsî el-İşbîlî'nin (ö.699/1300)⁸⁸ hadis usulüne dair yazdığı “Garami Sahih (Sevgim Sahih'tir)” adlı 20 beyitlik manzumesi İslam dünyasında çok meşhur olmuştur. Hakkında 40'tan fazla şerh yazılmıştır. Hadis usulünde yazılan ilk manzum eser olarak tanınan bu manzumede İşbili -hiçbir açıklama yapmadan- *Sahih, Zayıf, Hasen, Mu'dal, Mürsel, Mevkûf, Merfû'* gibi hadis usulü terimlerinin lafızlarını zikrederek, kelime anlamıyla terim anlamı arasında bir alaka kurmaya çalışıp, sevgi ve aşk konulu bir gazel üretmiştir. İlk altı beyti şöyledir:⁸⁹

- 1- غَرَامِي (صَحِيحٌ) وَالرَّجَا فِيكَ (مُقْضَلٌ) * وَخُزْنِي وَدَمْعِي (مُرْسَلٌ) وَ(مُسْلَسَلٌ)
- 2- وَصَبْرِي عَنْكُمْ (يَشْهَدُ) الْعَقْلُ أَنَّهُ * (صَعِيفٌ) وَ(مُتَزَوِّكٌ) وَذَلِّي أَجْمَلُ
- 3- فَلَا (حَسَنٌ) إِلَّا (سَمَاعٌ) حَدِيثُكُمْ * مُشَافَهَةٌ يُمَلِّى عَلَى فَأَنْقُلُ
- 4- وَأَمْرِي (مَوْقُوفٌ) عَلَيْكَ وَلَيْسَ لِي * عَلَى أَحَدٍ إِلَّا عَلَيْكَ الْمُعْوَلُ
- 5- وَلَوْ كَانَ (مَرْفُوعًا) إِلَيْكَ لَكُنْتُ لِي * عَلَى رَحْمٍ عَدَالِي تَرِقُّ وَتَعْدِلُ
- 6- وَعَدْلُ عَذُولِي (مُنْكَرٌ) لَا أَسِغُهُ * وَزُورٌ وَ(تَدْلِيسٌ) يُرَدُّ وَتُهْمَلُ

⁸⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Mu'cemu's-şîyûhi'l-kebir*, thk. Muhammed Habib el-Heyle (Taif: Mektebetü's-sıddik, 1408/1988), 1/82; Ebu Mehasin Yusuf b. Tagrî Berdî b. Abdullah ez-Zâhiri el-Hanefî, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Daru'l-Kütub ve Kültür ve İrşâd bakanlığı, ts.), 8/191; Tâcüddin Abdülvehhâb b. Takıyyüddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v.d. (by. Dâru Hecer, 1413/1992), 8/26; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7/775; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 218; Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'yân*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Tunus: Dâru'l-Gurabî'l-İslâmî, 1423/2003 ve Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 52/383.

⁸⁹ Manzûmenin tam metni, tercümesi, anlam derinliği ve şerhleri için bkz. Fehmi Çiçek, *İbn Ferah el-İşbîlî ve Garâmî Sahih Adlı Manzûmesi*, FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, İstanbul, 2019, sayı 14, 355-382

2.4.1.1. *Garami Sahih* Manzumesinin Şerhleri

İslam dünyasında çok meşhur olması, hadis ıstılahlarını tanımlamayıp sadece isimlerini zikretmesi ve birçok kapalı manalar içermesi sebebiyle bu manzume hakkında kırktan fazla şerh yazılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- 1- *Şerhu kasîdeti İbn Ferah el-işbîlî garâmî sahih*: Şemsüddin Ahmed b. Abdulhâdi el-Makdîsi el-Hanbelî (ö. 744/1344)
- 2- *Şerefü't-tâlib fi esne'l-metâlib*:⁹⁰ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasen b. Ali el-Kusantîni, İbnü'l-Hatîb, İbnü Kunfûz (ö.810/1408)⁹¹
- 3- *Zevâlû't-terah an manzûmeti İbni Ferah*:⁹² İzzeddin Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulaziz, İbnü Cemâ'ah el-Kindî el-Hamevî el-Mısırî (ö.819/1417).⁹³
- 4- *Şerhu manzûmeti İbn Ferah*: Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa el-Hanefi (ö.879/1475).⁹⁴
- 5- *el-Behcetü's-seniyye fi halli'l-işârati's-seniyye*:⁹⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Halil et-Tetâi el-Mâlikî (ö.937/1531).⁹⁶
- 6- *Şerhu Garâmî Sahih*: Şemsüddin Ebu Fazl Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ed-Delecî el-Osmânî (ö.948/1542).⁹⁷
- 7- *Şerhu manzûmeti İbn Ferah fi ilmi mustalahi'l-hadis*: Yahya b. Abdurrahman el-Karâfi el-Isbehânî (ö.962/1555)
- 8- *Beyânü mâ lil-hadîs min mustalah bi-şerhi Manzûmeti İbni Ferah*: Abdulkâdir b. Ahmed b. Abdulkâdir el-Guneymî el-Ensârî (ö.983/1576).
- 9- *el-Milehu'l-garâmiyye alâ manzûmeti İbn Ferahi'l-lâmiyye*: Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Sefârîni (ö.1188/1775).
- 10- *eş-Şerhu'l-melîh 'alâ mukaddimeti Garâmî Sahih*: Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulkadir el-Mâlikî el-Ezherî (ö.1232/1817).⁹⁸

⁹⁰ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 218

⁹¹ İbn Hatîb, Ahmed b. Ali b. Hasen el-Kusantîni, *Şerefü't-tâlib fi esne'l-metâlib*, thk. Dr. Abdulaziz Sağır Duhan (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 20

⁹² Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 218

⁹³ İbn Cemâ'a, İzzeddin Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulaziz, *Zevâlû't-terah şerhu manzûmeti İbn Ferah*, thk. Hişam b. Muhammed el-Hasenî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 85- 95

⁹⁴ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 218; Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Şerhu manzûmeti İbn Ferah*, thk. Hişam b. Muhammed el-Hasenî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2009), 95-117

⁹⁵ Kutluboğa, *Şerhu manzûmeti İbn Ferah*, 95-117

⁹⁶ *Fihristü'l-hizâneti't-teymûriyye*, 2/9

⁹⁷ Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe*, 218

⁹⁸ Ezherî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulkadir el-Mâlikî, *eş-Şerhu'l-melîh 'alâ mukaddimeti Garâmî sahih*, thk. Hişam b. Muhammed el-Hasenî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 17- 70

2.4.2. Fîrûzâbâdî ve *el-Mecdü'l-Lügavî* Adlı Manzumesi

Ebû Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed b. İbrahim el-Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1414)⁹⁹ *el-Mecdü'l-lugavi* adlı 35 beyitten oluşan bu manzumesi Yemen civarlarında çok meşhur olmuştur.¹⁰⁰ Veciz ifadeleri, başarılı kafiyeleri ve akademik yönleriyle gayet çekici olan bu manzumenin sahih hadis tanımını da içine alan mukaddimesi şöyledir:

أَحْمَدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَخْدِ * ثُمَّ الصَّلَاةُ لِلنَّبِيِّ أَحْمَدُ
وَالِهَ وَالْأَهْلِ وَوَالِ الْأَصْحَابِ * وَالْتَّابِعِينَ السَّادَةَ
وَبَعْدُ قَالَ الْمُتَنَجِّي إِلَى الْحَرَمِ * مُحَمَّدٌ مَنْ لِلْحَدِيثِ قَدْ خَدَمَ
عِلْمُ الْحَدِيثِ أَشْرَفُ الْعُلُومِ * عِنْدَ ذَوِي الْأَرَاءِ وَالْفُهُومِ
وَهَذِهِ أَرْجُوزَةٌ قَصِيرَةٌ * تَحْوِي عُلُومًا جَمَّةً كَثِيرَةً
فَاحْفَظْ هَذَاكَ اللَّهُ لِلْمَقَالِ * تَحْطَ بِغَايَاتِ ذَوِي الْمَعَالِي
إِنَّ الصَّحِيحَ مَا رَوَاهُ صَابِغٌ * عَدَلٌ إِلَى الْأَفْصَى بِمِثْلِ رَابِطٍ
وَلَا يَكُونُ رَدُّهُ حَبْرٌ وَلَا * شَدَّ وَلَا بَعْلَةً قَدْ غَلَّلَا

2.4.2.1. *El-Mecdü'l-Lügavî* Üzerine Yapılan Çalışmalar

İbn Hazm Yayınevi, 2007 yılında Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul el-Ehdel'e (ö. 1197/1782) nisbet ettiği *el-Menhelü'r-revî 'alâ manzûmeti'l-mecdi'l-lugavi* ismi altında bir şerh yayınlamıştır. Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris* 'te Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul el-Ehdel'in oğlu Abdurrahman'ın eserleri arasında "*el-Menhecü's-sevî hâşiyetü'l-menheli'r-revî*" adlı bir eserinden bahsetmektedir.¹⁰¹

Şenkîti'nin Tal'atü'l-Envar adlı manzumesi (Yaklaşık 300 beyit), Muhammed b. Hüseyin eş-Şümünî'nin Nazmu Nuhbeti'l-Fiker adlı manzumesi, Mecdüddin Muhammed b. Yakup el-Firuzabadi'nin *el-Mecdü'l-lugavi* adlı manzumesi, İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye fi ilmi'r-rivâye* adlı manzûmesi

⁹⁹ Hayatı ve eserleri için bkz. Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât*, 1/273; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/118; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecma'u'l-müesses*, 2/548; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumur* 3/47; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 10/79; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/186; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, 2/280; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/147; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri Kâdi İyâz*, thk. Mustafa Sakka (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1357/1939), 3/48; Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Şekâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabi, ts.), 21; Hulusi, Kılıç, "Fîrûzâbâdî", DİA, 13/142-145

¹⁰⁰ Hadis usulünde müstakil olarak yazılan manzumeler içerisinde ilk meşhur olan İbn Ferah el-İşbili'nin Garami Sahih manzumesinden sonra İslam dünyasında şöhret bulan diğer manzumeler şunlardır: 1-Kuzey Afrika'da daha çok meşhur olan Muhammed el-Arbî el-Fâsî'nin (ö. 1052/1642) 53 beyitlik *Turfetü't-taraf fi mustalahi men selef* adlı manzûmesi, Şam'da meşhur olan Ömer b. Muhammed b. Fettüh el-Beykûnî'nin (ö. 1080/1669) 34 beyitlik *Manzûmetü'l-Beykûnî* adlı manzumesi, 3- Yemen civarında meşhur olan Firuzabadi'nin *el-Mecdü'l-lügavi* adlı manzumesi

¹⁰¹ Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/698

2.4.3. İbnü'l-Cezerî ve “*el-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*” Adlı Manzûmesi

Osmanlı Sultanı Yıldırım Beyazıt döneminde yaşayan Ebu Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. el-Cezerî ed-Dimaşkî'nin (ö. 833/1429)¹⁰² bu manzumesi 370 küsur beyitten oluşmaktadır. İbn Hacer'in *en-Nuhbe*'de, Süyûtî'nin *Elfiyye* ve *Tedribü'r-râvi*'de, Beykûnî'nin *Manzûme*'sinde takip ettiği ortak metod; bu müellifler Hadis Usûlü eserlerine ilk önce Sahih, Hasen, Zayıf vs, gibi hadis çeşitlerini zikrederek başlamıştır. İbnü'l-Cezerî ise, eserine ilk önce, hadis talebesinin âdâbı, hadislerin yazımı ve zabtı, işitilen hadislerle amel etmek, “tahammül ve edâ” yolları, mânâ ile rivayet, rivayeti makbûl ve merdûd olan râviler, ta'dîl ve cerh lafızları vs, gibi konuları işler, daha sonra hadislerin (sahih, hasen, zayıf) çeşitlerine geçer.

- 1- يَقُولُ راجي عَفْو ربه رؤوف ... مُحَمَّد ابْن الجزرى السلف
- 2- الْحَمْد لله على هدايته ... إِلَى حَدِيثِ الْمُصْطَفَى وسنته
- 3- صلى عَلَيْهِ رَبَّنَا وسلمنا ... وزاده هِدَايَةَ وسَلَامَا
- 4- وَبعد، أَنْ خير شئ يقتفا ... بعد الْقُرْآنِ حَدِيثِ الْمُصْطَفَا
- 5- يَحْمِلُهُ عُدُول كل خلف ... عَمَّن مضى من خلف وَسلف
- 6- هَاك في علومه مُقَدِّمَةٌ ... يكون لاصطلاحهم مفهومة
- 7- رتبتها أحسن مَا يرتب ... وزدتها فَوَائِد تستعذب

- 1- Raûf Rabbisinin afvını dileyen Muhammed b. el-Cezerî es-Selefi diyor ki
- 2- (Bizi) Hz. Mustafa'nın hadislerine ve sünnetine ulaştırdığı için Allah'a hamdolsun
- 3- Rabbimiz onun (Mustafa'nın) üzerine salât ve selâm etti. Onun hidayetini ve esenliğini arttırdı.
- 4- Bundan sonra: İzi takip edilecek en hayırlı şey, Kur'an'dan sonra, Mustafa'nın hadisleridir.
- 5- Onun hadisini, her sonraki dönemde gelen adâlet sahibi kimseler, kendilerinden önce gelen (Selef) adalet sahibi kimselerden alıp nakleder
- 6- İşte sana, hadis ilimlerinde bir mukaddime. Hadis ıstılahlarını açıklayıp izah etsin diye.

¹⁰² Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, Ebu Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ* (by. Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932), 2/247; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 9/255 – 260; İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses*, 3/222- 230; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 549; İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/298; Abdulhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/304; Ebu'l-Meâlî Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/116; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ebu Âiş Abdülmün'im İbrahim (by. Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2001), 58-59; Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, DİA, 20/ 551-557

7-Hadis ilimlerini, tertip edilebilecek en güzel sırayla düzenledim. Ona, tatlılığı aranan faydalar ilave ettim.

2.4.3.1. İbnü'l-Cezerî'nin Manzumesi Üzerine Yapılan Şerhler

İbnü'l-Cezerî'nin manzûmesi üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır:

- 1- *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*: Şemsüddin es-Sehâvî (ö. 902/1496) tarafından yapılan bu şerh, manzûme üzerinde yapılan şerhlerin arasında en kapsamlı ve en muteber olanıdır.
- 2- *Şerhu'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*: Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474). Sehâvî *ed-Dav'u'l-lâmi'* adlı eserinde Kâsım b. Kutluboğa'nın tercümesini verirken onun İbnü'l-Cezerî'nin manzûmesini iki cilt halinde şerh ettiğini söyler.¹⁰³ Ayrıca Süyûtî, *el-Müncem fî'l-mu'cem* adlı eserinde, hocaları arasında zikrettiği Kasım b. Kutluboğa'nın biyografisini verirken, onun İbnü'l-Cezerî'nin manzûmesini şerh ettiğini beyan eder.¹⁰⁴
- 3- *Şerhu mukaddimeti'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*: Ebu Cûd Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahim el-Ensârî el-Halîlî (ö. 902/1496)¹⁰⁵.
- 4- *Menâhicü'l-Hidâye li me'âlimi'r-rivâye*: Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulmelik el-Kastallânî (ö. 923/1517).
- 5- *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye*: Takiyyüddin Hüseyin b. Ali b. Abdurrahman el-Hisnî (ö. 963/1555).
- 6- *Teshîlü'd-dirâye fî şerhi'l-Hidâye fî ilmi'r-rivâye*: Ahmed b. Ali el-Gazzî (ö. 1179/1765). Medine'de Melik Abdülaziz kütüphanesinde Arif Hikmet bölümünde 290 / 24/ 231 kayıt numarası ile mahduttur.¹⁰⁶
- 7- *Şerhu mukaddimeti'l-mustalah*: İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (ö. 850/1446) tarafından yapılan bu şerhi, İbnü'l-Gazzî *Divânü'l-İslâm* adlı eserinde zikretmiştir.¹⁰⁷

2.4.4. İbn Nâsirüddin ve Manzûmesi: *Ukûdü'd-Dürer*:

“İbn Nâsirüddin” lakabıyla tanınan Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid el-Kaysî el-Hamevî ed-Dimaşkî'nin (ö. 842/1438)¹⁰⁸ bu eseri, muhteva ve üslup itibarıyla İşbili'nin Garami Sahih adlı manzumesiyle hemen hemen aynıdır. İşbilî manzûmesine “Garâmî Sahîh” ibaresi ile başlar. İbn Nâsirüddin de “Vecdî Sahîh” ibaresiyle başlar. Her ikisinin de

¹⁰³ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 6/186.

¹⁰⁴ Celalüddin es-Süyûtî, *el-Müncem fî'l-mu'cem*, thk. İbrahim Bâcis Abdulmecid (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1415/1995), 167

¹⁰⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/301

¹⁰⁶ *Fihristü mahtûtâtî'l-hadîsi's-şerîf ve 'ulûmih* (Medine: Melik Abdülaziz Kütüphanesi, ts.), 139

¹⁰⁷ Gazzî, Şemsüddin, *Divânü'l-İslâm*, 2/116.

¹⁰⁸ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Kettânî, *Fihristü'l-fehâris*, 2/676; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 8/102-105; İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüid Dâni (Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1392/1972), 5/514; Abdulkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 32; Sibî İbnü'l-Acemi, *Künûzü'z-zehab fî târihi Haleb* (Halep: Daru'l-kalem, 1417/1997), 1/29; Takiyyüddin İbn Fehd, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli Tabakati'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 206-209; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/198; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/237; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 1/72; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/984, 1910, 1953; Yaşar Kandemir, “İbn Nâsirüddin”, DİA, 20/226-229

anlamı aynıdır: “Aşkım (veya sevgim) Sahih’tir. İşbilî, *وَصَبْرِي عَنْكُمْ يَشْهَدُ الْعَقْلُ*, “Size karşı sabrım ... zayıftır” der. İbn Nâsırüddin de hemen hemen aynı ibareyi kullanarak *عَزَّ أَذْنَاهُ ضَعِيفٌ عَنْكُمْ وَالصَّبْرُ عَنْكُمْ* der. İşbilî’nin manzûmesi 20 beyittir. İbn Nâsırüddin’in bu manzûmesi de 20 beyittir.

- 1- وَجَدِي صَحِيحٌ بِكُمْ وَالْحُسْنُ قَوَاهُ * وَالصَّبْرُ عَنْكُمْ ضَعِيفٌ عَزَّ أَذْنَاهُ
- 2- وَطَرُحٌ دَمْعِي بِوَضْعِ الصَّدِّ مُرْسَلَةٌ * مُسْلَسَلٌ غَيْرُ مَقْطُوعٍ بِمَجْرَاهُ
- 3- قَدْ مَدَّ مَقْلُوبُهُ مِنْ جُرْحٍ مُقْلَبَةٍ * وَشَدَّ تَغْدِيلُ مَنْ بِالْكَفِّ نَادَاهُ
- 4- دَمْعِي مَعَ الْعَيْنِ حُزْنًا صَارَ مُؤْتَلِفًا * فِيهَا اخْتِلَافٌ كَرَاهَا قَلَّ مَسْرَاهُ
- 5- وَالْقَلْبُ مُتَّفِقٌ بِالْوَجْدِ مَعَ فِكْرِ * لَوْ فُرِقَتْ فِي الْوَرَى عَادُوا بِشَكْوَاهُ

2.4.5. Tilimsânî ve Manzûmesi: “*Mu’limü’t-Tüllâb*”

Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Zekrî et-Tilimsânî el-Mâlikî’nin (ö. 899/1493)¹⁰⁹ *Mu’limü’t-tüllâb mâ li’l-ehâdisi mine’l-elkâb* adlı manzumesi 169 beyitten oluşmaktadır. Müellif mukaddimeden sonra “hadis ilmini, “hadis” kelimesini, senedi, metn’i ve sünneti tanımlar. Daha sonra “sahih, hasen, zayıf” gibi hadis çeşitlerine geçer. En sonunda nâsih, mensûh, musahhaf, muhtelef terimlerini beyan ederek bir hâtımeyle manzûmesini bitirir. Özellikle Kuzey Afrika’da şöhret bulan bu manzûme, şu beyitlerle başlar:

يقول بعد الحمد ثم الشكر
عبد الله أحمد بن زكري
ثم صلاة الله والسلام
على الرسول سيد الأنام
والله وصحبه الكرام
الناقلين طرق الأحكام
أردت نظم لقب الحديث
بشرح للكهل والحديث
في رجز مختصر بديع
أو ما يوازيه من السريع
سميته بمعلم الطلاب
ما للأحاديث من الألقاب

2.4.5.1. Tilimsani’nin Manzumesi Üzerine Yapılan Şerhler:

- 1- *Şerhu manzûmeti İbn Zekrî*: Ebu Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Hirrişî el-Mâlikî el-Mağribî (ö. 1120/1708). Mağrib’te, el-Hizânetü’l-

¹⁰⁹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Kâdî, Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî, *Dürretü’l-hicâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Dr. Muhammed el-Ahmedi Ebu Nur (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1390/1971), 1/90; İbn Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Sâlim Mahlûf, *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakâti’l-mâlikiyye* (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2003), 1/386; Ahmet Özel, “İbn Zekrî et-Tilimsânî”, DİA, 20/460; Ebu’l-Abbas Ahmed Baba b. Ahmed b. Fakih Hacı Ahmed et-Tekrûrî es-Sûdânî, *Neylû’l-ibtiḥâc bi tatrîzi’d-dîbâc* (Trablus: Dâru’l-Kütüb, ts.), 129; Âdil Nüveyhid, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, 1/72; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 2/103

Haseniyye kütüphanesi 5336 kayıt numarası ile mahdud olan bu eseri, İbn Mahlûf *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-mâlikiyye*'de¹¹⁰, Abdulhayy el-Kettânî *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*'ta,¹¹¹ Murâdî *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni'sâniye aşar*'da¹¹² “İbn Zekrî'nin manzûm eserini şerhetmiştir” ibaresiyle zikreder.

- 2- *Şerhu nazmi'bni Zekrî fî ıstılâhi'l-hadîs*: Abdussamed b. et-Tihâmî b. el-Medîni b. Ali el-Fâsî (ö. 1352/1933). Muasır yazarlardan Zeki Muhammed Mücahid, 3 cilt halinde kaleme aldığı *el-A'lâmü's-şarkıyye fî'l-mieti'r-râbiati aşara el-hicriyye* adlı eserinde Abdussamed el-Fâsî'nin *Manzûmetü'bni Zekrî*'yi şerh ettiğini bildirmektedir.¹¹³

2.4.6. Muhammed el-Fâsî'nin (ö.1052/1642) “*Turfetü't-Taraf*” Adlı Eseri

Ebu Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî (ö.1052/1642), kaynaklarda *et-Turfe fî nazmi elkâbi'l-hadîs* ismi ile de geçen bu manzûm eserde Hadis Usûlü ıstılahlarını 53 beyit ile manzum hale getirmiştir. Daha çok Kuzey Afrika ülkelerinde meşhur olan bu manzumenin mukaddimesi ve sahih hadis tarifi şöyledir:¹¹⁴

خَمْدًا	لِمَنْ	نَزَلَ	أَحْسَنَ	الْحَدِيثُ	*	وَصَلَوَاتُهُ	تَسْحُحُ	وَلَا	تَرِثُ
على	الرسول	المصطفى	و	اله	*	وصحبه	وناقلي		أقواله
وقد	أشار	بعض	أعيان	الوري	*	بنظم	ألقاب	الحديث	دررا
فما	ألوت	في	ابتدار	ما	قصد	*	جهد	مقل	جاد بالذي وجد
مقتصرًا	فيه	على	الألقاب	*	والله	أستهدي	إلى	الصواب	
المتن	ما	روي	قولاً	ونقل	*	والسند	الذي	له	به وصل
ثم	الصحيح	عندهم	ما	اتصلا	*	ينقل	عدل	صبطه	قد كملًا
إلى	النهاية	بلا	تعلي	*	ولا	شذوذ	فأعن	بالتحصيل	

2.4.6.1. Fâsî'nin “*Turfetü't-Taraf*” Manzûmesi Üzerine Yazılan Şerhler

¹¹⁰ İbn Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/486

¹¹¹ Abdulhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehârisi*, 1/343

¹¹² Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/206

¹¹³ Zeki Muhammed Mücahid, *el-A'lâmü's-şarkıyye fî'l-mieti'r-râbiati aşara el-hicriyye*, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), 1/332

¹¹⁴ Manzumenin tam metni ve Beykuniye manzumesi ile mukayesesi için bkz. Fehmi Çiçek, Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması, Doktora tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2020, s. 183-188

Abdülhay Kettânî'nin Fihrisü'l-fehâris'te bu manzûme için "*Fas'ta daima kullanılan bir eser. Fas ehli onun üzerine birçok hâşiyeler yazdı*" dediği Turfetü'l-taraf hakkında yapılan şerhlerden bazıları şunlardır:

- 1- *Şerhu't-turfe fi nazmi elkâbi'l-hadîs*: Bu şerhin sahibi, müellif ile aynı aileden olan Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdulkâdir b. Ali b. Yusuf el-Fâsî'dir (ö. 1116/1704).
- 2- *Şerhu't-turfe fi istılâhi'l-hadîs*: Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh b. Muhammed el-Hudaykî (ö. 1189/1775). Zirikî el-A'lâm'da, Sûsî Sûs el-Âlime'de, Kettânî Fihrisü'l-Fehâris'te, bu eserden bahsetmiştir.
- 3- *Ta'liku't-tehaf 'alâ manzûmeti turfeti't-taraf*: Muasır müelliflerden Ahmet b. Seyyidî Muhammed eş-Şinkîti tarafından kaleme alınmıştır.

2.4.7. El-Beykûnî ve "Manzûmetü'l-Beykûnî" Adlı Eseri

Hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olamadığımız müellifin tam ismi Ömer (veya Tâhâ) b. Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî eş-Şâfi'î'dir (Ö. 1080/1669)¹¹⁵. Toplam 34 beyitten oluşan bu eser, hadis usulünü özetlemesi, terimleri açık ve anlaşılır ibarelerle nazmetmesi, akıcı ve tatlı üslubu, kolay ezberlenmesi vs, gibi yönleriyle medreselerde ve çeşitli ilim merkezlerinde hadis ilimlerine yeni başlayan talebelere ilk okutulacak kitap olarak seçilmiştir. Bu nedenle, hakkında çok sayıda şerh ve tahkik yapılmış, sayısız talebe tarafından ezberlenmiş, hala daha gerek orta öğretimde, gerekse lisans döneminde hadis usulü kitabı olarak okutulmaya devam etmiştir. Otuz dört beyitten oluşan el-Manzûmetü'l-Beykûniyye'de sırasıyla şu ıstılahlar ele alınmıştır: 1. sahîh, 2. hasen, 3. zayıf, 4. merfû', 5. maktû', 6. musned, 7. muttasıl, 8. muselsel, 9. azîz, 10. meşhûr, 11. mu'an'an, 12. mubhem, 13. âlî isnad, 14. nâzil isnad, 15. mevkûf, 16. mursel, 17. garîb, 18. munkatî', 19. mu'dal, 20. mudelles (tedlîsu'l-isnad, tedlîsu's-şuyûh), 21. şaz, 22. maktûb, 23. ferd, 24. muallel, 25. muzdarib, 26. mudrec, 27. mudebbec, 28. muttafik ve mufterik, 29. mu'telif ve muhtelif, 30. munker, 31. metruk, 32. mevzu. Manzumenin ilk 6 beyti şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم

- 1 - أبدأ بالحمد مُصَلِّياً على... مُحَمَّدٍ خَيْرِ نَبِيِّ أَرْسَلَا
- 2 - وَذِي مِنْ أَقْسَامِ الْحَدِيثِ عَدَّةٌ... وَكُلُّ وَاحِدٍ أَتَى وَحْدَهُ
- 3 - أَوْهَا "الصَّحِيحُ" وَهُوَ مَا اتَّصَلَ... إِسْنَادُهُ وَلَمْ يُشَدَّ أَوْ يُعَلَّ
- 4 - يَرْوِيهِ عَدْلٌ ضَابِطٌ عَنْ مِثْلِهِ... مُعْتَمَدٌ فِي ضَبْطِهِ وَنَقْلِهِ
- 5 - وَ"الْحَسَنُ" الْمَعْرُوفُ طُرُقاً وَغَدَتْ... رِجَالُهُ لَا كَالصَّحِيحِ اشْتَهَرَتْ
- 6 - وَكُلُّ مَا عَنْ رَتْبَةِ الْحَسَنِ قَصُرَ... فَهُوَ "الضَّعِيفُ" وَهُوَ أَقْسَاماً كَثُرَ

¹¹⁵ Zirikî, *el-A'lâm*, 5/65

2.4.7.1. Beykuniye Manzumesi Üzerine Yapılan Şerhler

İslam dünyasında büyük bir şöhrete sahip olan Manzûmetü'l-Beykûnî hakkında birçok şerh, tekmile ve hâşiye yazılmıştır. Bunlardan bir kısmı matbû, bir kısmı da basılmayı bekleyen mahtût eserler arasındadır. Matbu şerhlerden bazıları şunlardır:

- 1- *Fethu'l-kâdiri'l-mugîs bi şerhi Manzûmeti'l-Beykûnî fî ilmi'l-hadîs*: Abdulkâdir b. Muhammed Celâleddin b. Şemseddin el-Mahallî (ö. 1065/1654)
- 2- *Telkîhu'l-fiker bi şerhi manzûmeti'l-eser*: Şihabüddin Ebu Abbas Ahmed b. Muhammed Mekki el-Hüseyni el-Hamevî (ö. 1098/1686)
- 3- *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*: Ebu Abdullah Muhammed b. Abdalbâki b. Yusuf ez-Zürkânî (ö. 1122/1710)¹¹⁶.
- 4- *Safvetü'l-mülâh bi şerhi Manzûmeti'l-Beykûnî fî fenni'l-müstalah*: Şihabüddin Muhammed b. Muhamed ed-Dimyâtî (ö. 1140/1727)
- 5- *El-kalâidi'l-anberiyye 'ale'l-manzûmeti'l-Beykûniyye*: Osman b. Mekki et-Tevzerî ez-Zübeydî (ö. 1330/1911)
- 6- *Ed-dürerü'l-behiyye fî şerhi'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*: Muhammed Bedruddin b. Yusuf b. Bedreddin el-Hasenî ed-Dimeşkî (ö. 1354/1935)
- 7- *Tühfetü'l-ahbâb li'l-müsterşidîne mine't-tülâb*: Davud b. Süleyman b. Muhammed et-Tekrîtî (ö. 1360/1941).
- 8- *En-nühbetü'l-nebhâniyye şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*: Muhammed b. Halife b. Hamd en-Nebhânî et-Tâi el-Mekki el-Mâlikî (ö. 1369/1949).
- 9- *Et-Tekrîrâtü's-seniyye fî halli elfâzı'l-manzûmeti'l-beykûniyye*: Hasen Muhammed el-Meşşât (ö. 1399/1978)
- 10- *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs*: Abdullah Siracüddin (ö. 1422/2001). Şam'ın meşhur alimlerinden olan Şeyh Abdullah Siracüddin'in yaptığı bu şerh, muasır şerhler içinde en muteber şerhlerden birisi sayılır.¹¹⁷

2.4.8. Muhammed el-Besyûnî'nin (1310/1892) “Urcûze Fî ‘Ulûmi'l-Hadîs” Adlı Manzûmesi

Toplam 131 beyitten oluşan bu manzumede, müellifin hadis ıstılahlarını sıralamasına bakılırsa, manzumenin Nuhbetü'l-fiker üzerine yazılan bir eser olduğu gözükmetedir.

الحمد	الله	الذي	قَدْ	جَعَلَا	*	أَهْلَ	الحديثِ	صفوةً	مِنْ	الملا
ثم	الصلاة	والسلام	دائماً	*	على	رسول	الله	أسمى	مِنْ	سما
والله	وصحبه	وكلّ	مَنْ	*	تبعهم	في	نَحَجٍ	مَنْهَجٍ	السُّنَنِ	
وبعد،	ذِي	منظومة	لطيفة	*	قسّمتُ	فيها	السُّنَّةُ	الشريفة		
أعني	المضاف	لِلنَّبِيِّ	قَوْلَا	*	كَذَاكَ	تَقْرِيراً	أَتَى	وفِعلاً		

¹¹⁶ *Fihrisü mektebeti't-teymûriyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1947), 2/ 85

¹¹⁷ Abdullah Siracüddin, *Şerhu'l-manzûmeti'l-beykûniyye fî mustalahi'l-hadîs* (Halep: Dâru'l-Fellâh, ts.), 12

وما إِنْ تَمَى لَوْ صَفِّهِ وَخَلَقَهُ * كَكَوْنِهِ فِي الْحُسْنِ أَسْمَى خَلَقَهُ¹¹⁸

Besyûnî bu mukaddimeden sonra mütevâtîr hadisi nazmeder. Aralarında yalan üzerine anlaşma imkanı aklen mümkün olmayan bir topluluğun rivayetini mütevâtîr kabul eder. Mesela “*Kim benim üzerime kasden bir yalan isnad ederse, cehennemdeki yerine girsin*” hadis-i şerifinin her tabakada yaklaşık 200 râvinin rivayet ettiğini bildirir:

فالمُتَوَاتِرُ: الَّذِي قَدْ نَقَلَ * جَمَعَ وَفَاقَ بَيْنَهُمْ لَنْ يُعْقَلَ
نَحْوُ حَدِيثٍ: مِنْ عَلَى كَذِبًا * فَإِنَّهُ لَمُتَّيْنِ انْتِسَابًا

3. TÜRKÇE MANZUM HADİS USULÜ ÇALIŞMALARI

İlk dönemden günümüze gelinceye kadar İslam dünyasında Hadis Usulü alanında yazılan Arapça kaynak eserleri iki ana grupta toplamamız mümkündür:

1- Mensur eserler.

2- Manzum eserler.

Arapça yazılan mensur eserlerin sayısı oldukça fazladır. Makalemizin kapsamı dışında kaldığı için bu eserlere değinmedik. Arapça manzum eserleri -ulaşabildiğimiz kadarıyla- bu makalemizde tanıtmaya çalıştık. Araştırmamız esnasında ilginç bir hususiyetle karşılaştık. Cumhuriyet dönemi hadis usulü çalışmalarını incelediğimizde, maalesef Türkiye’de yapılan hadis usulü çalışmalarının (hemen) hepsinin mensur eserler olduğunu gördük. 2020 senesinde Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinde tamamladığımız “*Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması*” adlı doktora tezimizden önce, doktora seviyesinde Arapça manzum hadis usulü eserlerini inceleyen bir çalışma tespit edemedik. Ayrıca hadis usulünü 80 beyitle kaleme aldığımız *el-Manzumetü’l-Fehmiyye* adlı Türkçe manzumemiz, 7 + 7 = 14’lü hece ölçüsü, zengin kafiyeleri, çekici üslubu ve akademik yapısıyla, Cumhuriyet tarihinde bir ilktir. *El-Manzûmetü’l-Fehmiyye*’nin mukaddimesi şöyle başlar:

1- Rahmân ve Rahîm Allah, ismi ile başlarım,
‘Îyâz ederim O’na, şeytanları taşlarım.

2- Her övgü Allah’adır, nimetler hep O’ndandır,
Âlemlerin Rabbidir, her noksandan Sübhan’dır.

3- Salât ve selâm olsun, Hâtemü’l-Enbiyâ’ya,
Muhammed Mustafâ’ya, Reîsu’l-Evliyâ’ya.

4- O’na uyan azîzdür, elbet, iki cihanda,
Emin olur her şerden, her zaman, her mekanda.

¹¹⁸ www.alukah.net, erişim tarihi 02.09.2020

5- Severiz, O'nu gören, bütün sahabeleri,
Hürmetle selamlarız, seçkin talebeleri.

6- Geldi Ahmed'e Arş'tan, bir ilim ve hidâyet,
Dirilip hayat buldu, şu ölü beşeriyet.

7- Nebvî ilim bir nûr, bir ay, bütün çağlara,
Su ve Hikmet getirdi, kuru, çorak bağlara.

8- Taşıldılar öteye, çöle inen bu nuru,
Korur Sünnet, akıl, can; mal, îmân ve onuru.

9- Hayata gâye verir, Ahmed'e inen ilim,
Yön, şeref alır ondan, akıl, sanat ve bilim.

10- Nebvî ilimde, ne zulüm vardır, ne de şer,
Noksansız alır hakkını, her kul, her nev'i beşer.

11- Kivâmı tam, tadı tam, tek bir fazlası zulüm,
Getirir bir eksiği, dar ağacında ölüm.¹¹⁹

2020 yılında kaleme alınan el-Manzumetü'l-Fehmiyye, Cumhuriyet dönemi hadis usulü çalışmalarına farklı bir boyut getirmekle kalmamış, bu alanda yeni bir çığır açmıştır. El-Manzumetü'l-Fehmiyye'den sonra 2021 yılında Osman Aydın Manzum Hadis Usulü eserini yazmıştır. Eser 176 sayfadan oluşup Kitabı yayınevi tarafından basılmıştır.¹²⁰

Ohinli Şeyh Alaüddin'in (v. 1949) kaleme aldığı hadis usulüne dair manzumesini Cumhuriyet dönemi hadis usulü manzumeleri kapsamına dahil etsek bile -Arapça yazıldığı için- Türkçe manzumeler kapsamına almamız mümkün değildir. Ayrıca Şeyh Alaüddin'in bu manzumesini müstakil bir manzume olarak ta değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira Beykuniyye manzumesinin biraz farklı kelimelerle yeniden kaleme alınmış şeklidir.¹²¹

SONUÇ

Hadis usulü ilminin gayesi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen bir sözün sahih (doğru) olanını sakim (yanlış) olanından ayırt etmektir. Dünya tarihinde hiçbir ümmete nasip olmayan böyle bir ilim, İslam ümmetinin medar-ı iftiharıdır. "Ey iman edenler! Size bir fasık haber getirdiği zaman (doğruluğunu) araştırın" (Hüccurat: 6) ayeti kerimesinin nazil olmasından itibaren Müslümanlar bu alanda çok önemli çalışmalar yaptılar. İlk üç asırda diğer ilimlerle münderiç olan Hadis usulü,

¹¹⁹ Manzumenin tamamı ve tafsilatı için bkz. Fehmi Çiçek, *Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 202-303; Fehmi Çiçek, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Usulü Çalışmalarına Farklı Bir Bakış: El-Manzumetü'l-Fehmiyye". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6 / 11 (Haziran 2020): 145-198

¹²⁰ Osman Aydın, *Manzum Hadis Usulu*, (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2024), 1-177

¹²¹ Mehmet Bilen, "Ohinli Şeyh Alaüddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2012), 87-107.

Râmezhürmüzi ile müstakil bir disiplin haline geldi. Hâkim en-Nisaburi, Hatip el-Bağdadi, İbn Salah, İbn Hacer, Süyuti gibi alimlerle çok zenginleşti.

Hicri yedinci asırda İbn Farah el-İşbili'nin yirmi beyitlik *Garamî Sahih* adlı manzumesi çok meşhur olmuş ve hadis usulü artık şiir diliyle yazılmaya başlanmıştır. Daha sonra bin beyte varan *Elfiye*'ler kaleme alınmıştır. Hadis usulünde tespit edip üzerinde çalıştığımız *Elfiye*'ler şunlardır: Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Hüveyyî'nin *Aksa'l-emel ve's-sûl fi ilmi hadîsi'r-rasûl* adlı *Elfiye*'si, Zeynüddin el-İraki'nin *et-Tebîsıra ve't-tezkira fi 'ulûmi'l-hadîs*, Ebu Osman Sa'd b. Ebu Ca'fer Ahmed b. Liyûn et-Tüçîbî'nin *el-Hülâsa*, Muhammed b. Abdurrahman el-Berşensî'nin *el-Mevridü'l-asfâ fi 'ulûmi hadîsi'l-Mustafa*, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî'nin *Nazmu'd-dürer fi ilmi'l-eser* ve Muhammed Murtaza ez-Zebîdî'nin *Elfiyyetü's-sened* adlı elfiyeleridir.

Araştırmamızda Elfiyelerin haricinde 500 beyte varan çok sayıda manzumeler tespit edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Şenkîti'nin *Tal'atü'l-Envar* adlı manzumesi, Muhammed b. Hüseyin eş-Şümunnî'nin *Nazmu Nuhbeti'l-Fiker*, Mecdüddin Muhammed b. Yakup el-Firuzabadi'nin *el-Mecdü'l-lugavi*, İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye fi ilmi'r-rivâye*, İbn Nâsırüddin'in *Ukûdü'd-dürer*, Ahmed b. Muhammed b. Zekri et-Tilimsani'nin *Mu'limü't-tüllâb*, Muhammed el-Fâsî'nin *Turfetü't-taraf* adlı manzumesi, İbn Fettûh el-Beykûnî'nin *el-Manzumetü'l-Beykûniye* adlı manzumeleri ve diğerleri.

Türkiyede hadis usulü alanında hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinin (hemen) hepsi mensur hadis usulü kitapları hakkındadır. Manzum hadis usulü kitapları hakkında doktora seviyesinde bir çalışma, Fehmi Çiçek'in FSM Vakıf Üniversitesinde (2020) tamamladığı "*Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması*" adlı doktora tezinden önce bir çalışma tespit edilememiştir. Buradan hareketle bu alanın (Manzum Hadis Usulü Çalışmaları) diğer araştırmacılar için çok bâkir ve münbit bir alan olduğu sonucuna varılmıştır.

7 + 7 = 14'lü hece ölçüsü, zengin kafiyeleri ve akademik muhtevasıyla 80 beyitte kaleme aldığımız *el-Manzumetü'l-Fehmiye* adlı Türkçe hadis usulü manzumemiz, Cumhuriyet döneminde bir ilk olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Bu manzumemizin hadis usulü eğitim ve öğretiminde kolaylık sağlaması ve daha güzellerinin yazılmasına vesile olması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Ahmet Muhtar Abdulhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-arabiyyeti'l-mu'âsıra* (by. Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008)
- Alevi, Ebu Mevâhib Abdülhafız b. Hasen, *Nazmu mustalahi'l-hadîs* (Fas: el-Matba'atü'l-Mevleviyye, 1321/1903)
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", DİA
- Aybakan, Bilal, "Şâfiî", DİA
- Aydemir, Abdullah, "Ebü'l-Âliye", DİA
- Aydın, Osman, *Manzum Hadis Usulu*, (İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2024)
- Baytar, Abdurrezzak b. Hasan b. İbrahim, *Hilyetü'l-beşer fî târîhi'l-karni's-sâlisi aşar* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1413/1993)
- Benli, Ali, "Nudehî", DİA
- Bilen, Mehmet, "Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2012)
- Brocellman, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, thk. Abdülhalim Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.)
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1414/1993)
- Ceberti, Abdurrahman b. Hasan, *Târîhu acâibi'l-âsâr fî't-terâcimi ve'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.)
- Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *Elfîyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by. Mektebetü'l-İlmiyye, ts.)
- Çelik, Abdullah, *Hadis Usulü İlminin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk Üç Asır)* (İstanbul: Divan Yayınları, 2022)
- Çiçek, Fehmi, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Usulü Çalışmalarına Farklı Bir Bakış: El-Manzûmetü'l-Fehmiyye". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 6 / 11 (Haziran 2020)
- Çiçek, Fehmi, *İbn Ferah el-İşbîlî ve Garâmî Sahih Adlı Manzûmesi*, FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, İstanbul, 2019, sayı 14,
- Çiçek, Fehmi, *Hadis Usulü Literatüründe Manzumeler ve Türkçe Manzum Hadis Usulü Çalışması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020)
- Davudi, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.)
- Durmuş, İsmail, "Zebîdî", DİA
- Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûhi'l-Kebîr*, thk. Muhammed Habib el-Heyle (Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408/1988)
- Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Süyûtî, *Elfîyye fî ilmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-ilmiyye, ts.)
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.)
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-arabiyyi'l-islâmiyyi'l-mahtût*, el- Hadisü'n-Nebevî (Amman: Müessesetü Âli Beyt, 1406/1986)
- Etyûbî Muhammed b. Şeyh Ali b. Adem, *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi nazmi'd-dürer*, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1436/2014)
- Ezherî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdulkadir el-Mâlikî, *eş-Şerhu'l-melîh 'alâ mukaddimeti Garâmî sahih*, thk. Hişam b. Muhammed el-Hasenî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009)

- Fasi, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Zeylû't-takyîd fî ruvâtî's-sünen ve'l-esânîd*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990)
Fihrisü mahtûtâtî'l-hadîsi's-şerîf ve 'ulûmih (Medine: Melik Abdülaziz Kütüphanesi, ts.)
Fihrisü'l-hizâneti't-teymûriyye (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Mustalahu'l-hadis, 1947)
- Gazzi, Ebu'l-Meâlî Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990)
 Göksoy, İsmail Hakkı, "Mahfuz b. Abdullah et-Termesî", DİA
 Hamude, Tâhir Süleyman, *Celâlüddîn es-Süyûtî 'asruhû ve hayâtühû* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1410/1989)
 Hasan, Muhammed Ali, *el-Menâr fî 'ulûmî'l-kur'an* (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1421/1999)
 Hatiboğlu, İbrahim, "Râmhürmüzî", DİA
 Huveyni, Ebu İshâk, *Neslû'n-nibâl fî terâcümi'r-ricâl*, thk. Ebu Amr Ahmed b. Atıyye (Mısır: Dâru ibn Abbas, 1433/2001)
 Hüveyyi, Muhammed b. Ahmed b. Halil, *Aksa'l-emel ve's-sûl fî ilmi hadîsi'r-rasûl*, thk. Nevaf Abbas Habib el-Münâvir (Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, 1437/2015)
 İbn Fehd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Fehd, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli tabakâtî'l-huffâz* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1989)
 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüid Dân (Hindistan: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1392/1972)
 İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecme'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk Dr. Yusuf Abdurrahman El-Mera'slı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1992)
 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumur bi ebnâi'l-umur*, thk. Hasen Habeşî (Mısır: el-Meclisü'l-A'lî li's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1389/1969)
 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Raf'u'l-İsr an kudâti Mısır*, thk. Dr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998)
 İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtır (Dimaşk: Matbaatu's-sabah, 1421/2001)
 İbn Hatîb, Ahmed b. Ali b. Hasen el-Kusantîni, *Şerefü't-tâlib fî esne'l-metâlib*, thk. Dr. Abdülaziz Sağır Duhan (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003)
 İbn Hibban, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *es-Sahîh*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998)
 İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimaşkî, *Tabakâtü's-şâfiyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Zeynuhum (by. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1992)
 İbn Mahluf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Sâlim, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâtî'l-mâlikiyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003)
 İbnü Abdi'l-ber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber, *Câmi'u beyânî'l-ilim ve fazlih*, thk. Ebu'l-eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994)
 İbnü'l-Cezerî, Ebu Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ* (by. Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932)
 İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâût (Dimaşk, Dâru İbn Kesir, 1406/1986),
 İbnü'l-Kâdî, Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî, *Dürrerü'l-hicâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Dr. Muhammed el-Ahmedi Ebu Nur (Kahire: Dâru't-Türâs, 1390/1971)
 İsmail Paşa b. Muhammed Emin, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn* (İstanbul: Matbaatü'l-Behiyye, 1370/1951)
 Kandemir, M. Yaşar, "Saîd b. Müseyyeb", DİA

- Kandemir, M. Yaşar, “Tirmizi”, DİA
 Kandemir, M. Yaşar, “İbn Nasırüddin”, DİA
 Kandemir, Yaşar, “İrâkî, Zeynüddin”, DİA
 Kandemir, Yaşar, “Mukaddimetü’bni’s-salah”, DİA
 Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâtî’l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâut (İstanbul, İRCİCA, 1431/2010)
 Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü’z-zunûn Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1359/1941)
 Kaytudi, İdris b. el-Mâhî, *Mu’cemü’l-matbûâtî’l-mağribiyye* (Sela: 1408/1988)
 Kehhâle, Ömer b. Rıza, *Mu’cemü’l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ, ts.)
 Kettani, Muhammed Abdulhayy b. Abdulkerim, *Fihrisü’l-fehâris ve’l-esbât ve mu’cemü’l-me’âcim ve’l-meşihât*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1402/1982)
 Kılıç, Hulusi, “Fîrûzâbâdî”, DİA
 Kınnevcî, Ebu’t-Tîb Muhammed Sıddık Han, *et-Tâcü’l-mükellel min cevâhiri meâsiri’t-tirâzi’l-âhar ve’l-evvel* (Katar: Vezâratü’l-evkâf, 1428/2006)
 Kınnevcî, Muhammed Sıddık Han b. Hasen b. Ali, *Ebcedü’l-ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002)
 Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa el-Hanefî, *Şerhu manzûmeti İbn Ferah*, thk. Hişam b. Muhammed el-Hasenî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1431/2009)
 Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *Dürerü’l-’ukûdi’l-ferîde fî terâcimi’l-a’yânî’l-müfide*, thk. Dr. Mahmud Celîlî (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422/2002)
 Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir, *es-Sülûk li ma’rifeti düveli’l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1997)
 Mısıri, Abdulfettâh b. Seyyid Acemî, *Hidâyetü’l-kârî ilâ tecvîdi kelâmi’l-Bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.)
 Mısıri, Ebu Erkam Muhammed b. Rızk b. Abdunnâsir, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* (Suudi Arabistan: Dâru ibnû’l-Cevzî, Doktora Tezi, 1426/2004)
 Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbüddin, *Hülâsatü’l-eser fî a’yânî’l-karnî’l-hâdiye aşar* (by. Dâru Sâdır, ts.)
 Murâdî, Muhammed Halil, *Silkü’d-dürer fî a’yânî’l-karnî’s-sâni aşar* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye ve Daru İbn Hazm, 1408/1988)
 Mücahid, Zeki Muhammed, *el-A’lâmü’ş-şarkıyye fî’l-mieti’r-râbiati aşara el-hicriyye*, (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1994)
 Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsneidü’s-sahîhu’l-muhtasar bi nakli’l-adli ani’l-adli ilâ rasûlillah*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, ts.)
 Nuaymi, Abdulkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fî târihi’l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990)
 Nüveyhid, Adil, *Mu’cemü’l-müfessirin* (Beyrut, Müessesetü Nüveyhid, 1409/1988)
 Özel, Ahmed, “Kettânî, Muhammed b. Cafer”, DİA
 Özel, Ahmet, “İbn Zekrî et-Tilimsânî”, DİA
 Özel, Ahmet, “Mâlik b. Enes”, DİA
 Özel, Ahmet, “Şümünî”, DİA
 San’ânî, Muhammed b. İsmail, *İsbâlu’l-matar ‘alâ Kasabî’s-sükker*, thk. Abdulhamit b. Salih (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1426/2006)
 Sehavi, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Gâye fî şerhi’l-Hidâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. Ebu Âiş Abdülmün’im İbrahim (by. Mektebetü Evlâdi’s-Şeyh li’t-Türâs, 1421/2001)
 Sehâvî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman *Fethu’l-muğis bi şerhi Elfiyyeti’l-hadis*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü’s-Sünne, 1424/2003)

- Sehavi, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut, Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.)
- Sehâvi, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercümeti şeyhi'l-islâm İbni Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abulmecit (Beyrut: Dâru ibn hazm, 1419/1999),
- Selim Paşa, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: Matba'atü'l-Behiyye, 1951)
- Sibai, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-islâmi* (Riyad: Dâru'l-Verrâk, 1419/1997)
- Sibt İbnü'l-Acemi, *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb* (Halep: Daru'l-kalem, 1417/1997)
- Sifil, Ebu Bekir, "İbn Ferah", DİA
- Siracuddin, Abdullah, *Şerhu'l-manzûmeti'l-beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*, (Halep: Dâru'l-Fellah, ts.)
- Sübki, Tâciüddin Abdülvehhâb b. Takıyyüddin, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî v.d. (by. Dâru Hecer, 1413/1992)
- Süyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Bahru'llezî zehar fi şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Ebu Enes Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endenûsî (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, ts.)
- Süyuti, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, ts.)
- Süyuti, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Esrârü tertîbi'l-Kur'an* (by. Dâru'l-Fazîle, ts.)
- Süyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *el-Fânîd fi halâvati'l-esânîd*, thk. Remzi Sa'deddin Dimaşkıyye (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1998)
- Süyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *Nazmu'l-ıkyân fi a'yâni'l-a'yân*, thk. Philipp Hattî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.)
- Süyuti, Celalüddin, *el-Müncem fi'l-mu'cem*, thk. İbrahim Bâcis Abdulmecid (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1415/1995)
- Süyûtî, *Tabakatü'l-huffâz* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982)
- Şafîi, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Müsned* (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980)
- Şâkir Mahmud Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî musannefâtühû ve dirâse fi menhecihi fi kitabihî el-İsâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997)
- Şenkîti, Ahmed b. el-Emin, *el-Vasît fi terâcimi üdebâi's-Şenkât* (Mısır: eş-Şeriketü'd-Devliyye li't-Tibâ'ah, 1422/2002)
- Şenkîti, Abdullah b. İbrahim, *Tal'atu'l-envâr fi ilmi âsâri'n-nebiyyi'l-muhtar*, thk. Muhammed Şâyib Şerif (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010)
- Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsini min ba'di'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.)
- Tağri Berdi, Ebu Mehasin Yusuf b. Tağri Berdî b. Abdullah ez-Zâhiri el-Hanefî, *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Daru'l-Kütub ve Kültür ve İrşâd bakanlığı, ts.)
- Tağri Berdi, Ebu Mehâsin Yusuf b. Tağri Berdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kütüb), ts.)
- Takıyyüddin İbn Fehd, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Lahzu'l-elhâz bi zeyli Tabakati'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998)
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Şekâiku'n-nu'maniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye* (Beyrut: Daru'l-kitâbi'l-arabi, ts.)
- Tayalisi, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Davud b. Cârûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır, Daru Hecr, 1419/1999)

- Tekruri, Ebu'l-Abbas Ahmed Baba b. Ahmed b. Fakih Hacı Ahmed et-Tekrûrî es-Sûdânî, *Neylû'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc* (Trablus: Dâru'l-Kütüb, ts.)
- Tilimsani, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Ezhâru'r-riyâz fî ahhâri Kâdi İyâz*, thk. Mustafa Sakka (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1357/1939)
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra et-Tirmizi, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998)
- Turan, Abdulbaki, "Elfiyye", DİA
- Uleymi, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kudsi ve'l-Halil*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid (Amman: Mektebetü Dendîs, ts.)
- Ulu, Arif. "ÖNCELERİ İSNADDAN SORMAZLARDI. ' RİVÂYETİNİN SENEDİ ÜZERİNE BİR İNCELEME". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2011)
- Zehebi, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Mu'cemu's-şüuyûhi'l-kebîr*, thk. Muhammed Habib el-Heyle (Taif: Mektebetü's-sıddîk, 1408/1988)
- Zehebi, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'yân*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Tunus: Dâru'l-Gurabi'l-İslâmî, 1423/2003 ve Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006)
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed, *el-A'lâm* (by. Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1422/2002)